

LA CRISIS DEL PROBLEMA TEORIA-PRACTICA EN LA CIENCIA POLITICA

EL PROGRESO Y LAS TÉCNICAS

Ha llegado a convertirse en tónica la afirmación del desequilibrio entre el progreso de las técnicas naturalistas y el de las técnicas en las ciencias sociales. Existe —se dice— una tremenda desproporción entre el nivel logrado por el hombre en el dominio de la naturaleza y el logrado para manejar las cosas de su propio mundo humano: la sociedad y el Estado. Los periodistas apuran el tópico, brindándonoslo gráficamente: el hombre puede hoy manejar con seguridad y precisión enormes energías, alumbradas por la técnica de lo más recóndito de la naturaleza, pero no puede, en cambio, organizar su vida social en un plano de concordia y estabilidad que supere la de situaciones pasadas, ni puede tampoco evitar que aquellos medios naturales tan poderosos se utilicen para su propio aniquilamiento.

La civilización —oímos decir por doquier— está en trance de desaparecer porque el hombre, que ha triunfado en su intento de dominar la naturaleza, ha fracasado rotundamente al querer dominarse a sí mismo y a los aconteceres de su específico mundo humano. En un sentido vulgar surgirá el fácil símil del niño manejando descuidadamente un arma de fuego, fabricada para un espíritu más reflexivo y prudente que el suyo. Y desde el punto de vista epistemológico se afirmará la incapacidad de las ciencias del hombre, de la cultura, históricas y del espíritu (que de todas estas maneras se las ha llamado) para conseguir un nivel de desarrollo análogo al logrado por las ciencias de la naturaleza en su campo peculiar.

Sin embargo, tras estos tópicos, aparentemente tan obvios, hay una muchedumbre tal de confusiones e inexactitudes que al plantear

así el problema se ciegan de antemano todas las posibles vías de solución. Pensemos, por ejemplo, en las siguientes interrogantes:

¿Cabe hablar con sentido unívoco de técnica en el campo de la naturaleza y de técnica en el terreno del hombre y de la sociedad? Considerarlas como cantidades commensurables y comparar su respectivo nivel barométrico, ¿no será precisamente evaporar la cuestión y hacerla insoluble?

En otro plano, ¿es tan cierta como se asegura la desproporción? Aparte la especulación científica correspondiente, ¿es que no ha habido progreso en materia de organización política, por ejemplo? Existe, sin duda, una gran distancia entre el ejército de jinetes y la pólvora, por un lado, y los recientes explosivos atómicos, por otro. Pero, ¿es que no la hay entre el minúsculo y rudimentario Estado cuasi feudal de comienzos de la Edad Moderna, y la actual organización política gigantesca que de una manera positiva o negativa puede extender efectivamente su control a todos los puntos del planeta?

Más aún: ¿Hubiera sido posible el decantado progreso de las ciencias naturales sin una atmósfera humana favorable para el despliegue de sus ramas? ¿Qué hubiera sido de la ciencia natural post-renacentista sin la situación de hecho y el espíritu de emulación que produjo el parcelamiento de Occidente en las diversas monarquías nacionales? Los últimos logros de la física nuclear, ¿se hubieran producido sin una coyuntura social y política como la que brindaron sucesivamente Alemania, Estados Unidos, Inglaterra y Rusia? Es sobremanera curioso que hoy, cuando existe una teoría de la «ideología» a partir de Marx, y una sociología del conocimiento, rigurosamente elaborada a partir de Mannheim y Sorokin, se olvide con tanta frecuencia el condicionamiento sociológico a que están inexorablemente sujetas las llamadas ciencias de la naturaleza.

A pesar —y, en parte, a consecuencia— de la épica lucha contra el positivismo, vivimos hoy todavía en un clima en que incluso nuestros hábitos cotidianos de pensar están fuertemente influídos por el estilo de pensamiento propio de las ciencias naturales. Bastará que nos detengamos un momento a comprobar cuántas expresiones tomadas de las ciencias naturales esmaltan de metáforas nuestro lenguaje cotidiano. Alguien se ha entretenido en referirnos cómo la metáfora de la velocidad fué en un tiempo el caballo desbocado, el rayo o el pensamiento, y hoy los poetas, en su lucha contra la inefabilidad, han de acudir, en cambio, a los más rebuscados artefactos técnicos para conseguir su efecto retórico.

Sin embargo, esto no debe hacernos olvidar la situación contraria, cuando las ciencias naturales en sus comienzos tuvieron que abrirse camino en un mundo poblado de conceptos que se habían elaborado a partir de nuestras relaciones con los demás hombres y de la interpretación de sus actos, es decir, en el campo de lo que hoy llamaríamos ciencias del espíritu. La huella fué profunda y aún subsiste. Hayek ha mostrado cómo el término «explicar», por ejemplo, no es más que uno de los numerosos acuñados en su origen para describir fenómenos humanos, que las ciencias naturales se han visto obligadas a utilizar. «Ley», «causa», «función», «orden», «organismo» y «organización» son igualmente términos heredados por las ciencias de la naturaleza, que se han visto obligadas a luchar tenazmente para ir privándolos de su connotación antropológica. Otros, como el de «fin», llevan tanta carga de contenido humano, que por no haber conseguido dejarlos vacíos, la ciencia natural se resiste todavía a su utilización (1).

Ahora bien, semejante tarea de deshumanización ha ido demasiado lejos y el tipo de conocimiento propio de las ciencias naturales, tan rotundo, riguroso y racionalista, ha terminado por arrogarse el monopolio de la epistemología, erigiéndose en módulo de lo que debe entenderse por ciencia sin más, descalificando como acientífico todo saber que no utilice sus métodos y persiga sus resultados. Aunque haya pasado el auge del cientifismo, todos, más o menos, llevamos dentro una dosis de lo que se ha llamado «mentalidad de política» (2).

Con esta suerte de mentalidad no es difícil llegar a la conclusión de que todo aquello que no sea aprehensible con el tipo de saber naturalista es algo irracional que podemos dejar de lado. Es decir, en la política, justamente aquello que es más peculiarmente político: la libertad, la decisión, el vario acontecer de la fortuna; en suma, lo incalculable, lo que no cabe reducir de antemano a esquemas racionales; lo que verdaderamente es política y no simple administración.

Con ello se da por supuesto un abismo infranqueable entre teoría y práctica, entre pensamiento y acción que, a mi modo de ver, es el error gravísimo que lastra la ciencia política desde el siglo xvii acá.

(1) FRIEDRICH VON HAYEK: *Scientisme et sciences sociales. Essai sur le mauvais usage de la raison*. París, 1953; págs. 6 y sigs.

(2) HAYEK, *op. cit.*, pág. 5.

PLANTEAMIENTO

Al hablar de ciencia política podemos adoptar un doble punto de vista. Cabe entenderla como un saber para el gobierno (no importa ahora cómo se haya logrado), una sabiduría en el gobernante para la práctica de su oficio. Y cabe entenderla también en el sentido moderno: conjunto de conocimientos sobre una esfera de la realidad, erigidos en todo sistemático, y en los que se relega a segundo plano el aspecto de su realización práctica.

La ciencia política en el primer sentido tiene un carácter moral (en sentido lato), de orientación para el obrar. En el segundo, un carácter intelectual, de mero conocimiento, aunque también haya de justificarse, a la postre, por su aplicación práctica. Ver las cosas políticas como objeto de conocimiento, para especular sobre ellas, e verlas como problemas prácticos que se plantean en la vida, demandando su ineludible solución. Hoy nos parece perfectamente necesario y natural que exista una especulación académica sobre las cosas y fenómenos políticos. Todo un grupo de ciencias se propone captar intelectualmente su complejidad, y aunque la política pertenezca de suyo a la esfera de lo práctico, del obrar humano, nos arrojamamos sobre esa realidad por nuestra dimensión especulativa y elaboramos una ciencia que se propone por fin directo el saber en sí mismo, sin ulterior mira práctica.

En el siglo xvii apunta ya esta dirección, que pudiéramos llamar especulativa, de la ciencia política, pero se vive todavía en la postura tradicional, derivada de la escolástica, que ve en la política sólo un capítulo de la teología moral o de la ética. Ciencia política es, ante todo, aquel saber que tiene o debe tener el gobernante para manejarse en su oficio: un saber orientado y justificado por su aplicación inmediata en la vida, un saber práctico. Cabe también un saber de la política, no para ser aplicado directamente, sino para ser enseñado; es decir, para ser también, mediatamente, aplicado. Y a la postre, este tipo de saber tendrá asimismo una intención práctica inmediata: la pedagógica.

Naturalmente, esta sustancial adscripción del saber político a la utilización práctica del mismo no nos permite tacharlo de pragmatismo. El pragmatismo es una actitud gnoseológica que condiciona la verdad al hecho de su utilidad práctica; por el contrario, si se entiende la ciencia política derivada de la ética y, al cabo, de la teo-

logía moral, ocurrirá precisamente lo contrario: la operación práctica queda condicionada sustancialmente por la verdad. Son dos planos y dos supuestos distintos: a), se sabe para orientar la acción humana, y esto justifica la *existencia* del saber; b), la verdad de lo que se sabe viene condicionada por los resultados de su aplicación práctica, o sea, que ésta determina la *consistencia* de aquel saber. Precisamente el pragmatismo supone un cuerpo de ideas con pretensiones de validez especulativa, que se quiere derruir por su «falsedad» práctica. Karl Mannheim, muy significativamente, cree que la moderna concepción de la ideología nace cuando Napoleón, al encontrar un grupo de filósofos que se opone a sus ambiciones imperiales, los llama despectivamente «ideólogos», cobrando la palabra un sentido peyorativo que, como la de «doctrinarios», conserva hasta hoy. Se desprecia, pues, la validez del pensamiento adversario, porque se le considera *irreal*. Irreal con referencia a la práctica; en contraste con los negocios efectivos de la arena política. La «ideología» es inútil cuando se llega a la práctica. El punto de vista pragmático está, por tanto, implícito en la acusación que Napoleón hacía a sus enemigos, y significa medir las ideas por su eficacia práctica (3).

Por lo demás, para el hombre moderno el pragmatismo ha llegado a ser la actitud inevitable y propia, y la filosofía no ha hecho en este caso sino apropiarse tal actitud, procediendo desde ella a su conclusión lógica. Hay, sin embargo, como un pragmatismo de segundo grado en las ciencias sociales, que pudiéramos considerar lícito hasta cierto punto. Es indudable que no se puede definir un martillo, por ejemplo, sin referirse a su *utilización por el hombre*. Por ello se ha sugerido llamarlas «ciencias teleológicas», aunque la expresión se presta al error, porque parece sugerir que todos los fenómenos culturales y sociales son el producto de un designio humano consciente, lo cual sí es ya una interpretación pragmática absoluta que es un obstáculo para una comprensión real de tales fenómenos. Más afortunada parece la expresión «ciencias praxeológicas», sugerida por A. Espinas y adoptada por Kotarbinsky, Slutsky y von Mises (4). En todo caso, sin olvidar que las ciencias sociales son ciencias humanas, y evitando su deshumanización, hay que eludir también el pragmatismo que reduzca la validez especulativa de sus afirmaciones a la simple

(3) *Ideologie and Utopia*. Londres, 1952 (6.^a ed.); págs. 64-65.

(4) Cf. HAYEK, op. cit., pág. 127, nota 20.

congruencia con la práctica. Es decir, hay que respetar su carácter «valorativo» y «normativo», que necesariamente habrán de conservar en algún momento de sus métodos respectivos.

EL DUALISMO CARTESIANO, LA ANTROPOLOGÍA Y LA CIENCIA

Advierte Löwith que hoy se acostumbra a contraponer naturaleza con historia, sin advertir que lo hacemos así a consecuencia de una situación histórica definida que surge en el siglo XVI con la ciencia natural moderna. La antítesis propia a naturaleza fué en un tiempo no la historia, sino el arte. Cuando los hombres estaban filosófica y teológicamente más cerca de la naturaleza que lo estamos nosotros, como en la antigüedad clásica, naturaleza o *physis* se contraponía a arte o *techné*, o sea, a lo artificial, que no es «por naturaleza», sino por el hombre, su artífice. Según el punto de vista clásico, el arte no puede hacer nada mejor que imitar a la naturaleza.

Dos ciencias que se caracterizaron a sí mismas como nuevas dieron la primera expresión filosófica a la distinción moderna entre naturaleza e historia: la ciencia natural antiaristotélica de Descartes y la *Scienza nuova* anticartesiana de Vico. El criterio de la distinción descansa primariamente, no en la diversidad de los campos respectivos, sino en la diferencia secundaria sobre lo que puede ser científicamente conocido sobre la naturaleza y sobre la historia. La prioridad del problema del método sobre el del objeto es también, como se sabe, típicamente moderna. En efecto, Renato Descartes consideró dividida la realidad en dos clases de seres: la *res cogitans* y la *res extensa*. Desde el principio, la *res cogitans* construyó la naturaleza como el objeto de la física matemática. Por ello hay un conocimiento cierto sobre la naturaleza; en cambio, sobre la historia nada puede ser conocido verdaderamente y con certeza. Lo que nos parece saber sobre la historia es pura tradición, opinión y costumbre. Frente a esta fundamentación filosófica de la ciencia natural moderna de Descartes, Juan Bautista Vico aseguró en su *Scienza Nuova* la exacta y auténtica cognoscibilidad de las ciencias históricas del hombre. Intentó demostrar que el conocimiento cierto y verdadero sólo es posible de cosas que hemos hecho nosotros mismos, esto es, del mundo de la historia, del *mondo civile*, donde *verum* y *factum* convergen. El mundo de la naturaleza es inaccesible al hombre, porque no está hecho por él; sólo es inteligible a Dios, como su creador. Sin embargo, está

claro que al partir de la escisión fundamental entre un mundo natural y uno histórico o hecho por el hombre, el propio Vico, oponente de Descartes, es un auténtico cartesiano (5).

Ya veremos más adelante cuándo y cómo tiene lugar el tránsito de la antítesis arte-naturaleza a la antítesis naturaleza-historia en el campo específico de la ciencia política. Ahora, brevemente, fijémonos en una consecuencia antropológica que trajo consigo la antítesis moderna naturaleza-historia, a que sirve de base la famosa teoría cartesiana de las dos sustancias.

Se ha señalado reiteradamente la aguda intuición de Pascal al advertir la absoluta soledad del hombre en el universo físico de la ciencia moderna. En especial, un fragmento de sus fragmentarios *Pensées* es muy expresivo: «Cuando considero la corta duración de mi vida, devorada por la eternidad antes y después, y el poco espacio que yo lleno de la infinita inmensidad de los espacios, de los que soy ignorante e ignorado, me estremezco y me extraño de ser aquí y no allá; pues no hay razón para que sea aquí en lugar de allá, y ahora y no luego». Cuando se dice, en efecto, que el origen de la ciencia natural moderna se halla en el franciscanismo y en los nominalistas parisinos de la segunda mitad del siglo XIV, no se señala suficientemente la esencial diferencia que hay entre el universo físico de estos teólogos y el universo matemático de los científicos europeos de la Edad Moderna. Lo que ya sobrecoge a Pascal es la tremenda indiferencia del universo copernicano para el hombre, y esto es lo que motiva la soledad de éste en el conjunto de las cosas. Como *res cogitans*, no pertenece a este conjunto, sino que es radicalmente diferente, extraña, pues la *res extensa* no piensa, y la naturaleza no es sino *res extensa*. Y así, lo que hace al hombre superior a toda la naturaleza, el espíritu, no resulta de una alta integración de su ser en la totalidad del ser, sino, por el contrario, supone un infranqueable abismo entre él y el resto de lo existente. Desterrado de la comunidad del ser, su conciencia hace de él un extraño en el mundo y con cada acto de reflexión acentúa su heterogeneidad. Ya no existe el *cosmos*, de cuyo inmanente *logos* el mío propio podía sentirse partícipe; ya no el orden de un todo que diera sentido al lugar del hombre en él. La absoluta contingencia de la existencia del hombre en el mundo priva al conjunto de todo sentido humano. Pero, además, la indiferencia

(5) KARL LÖWITZ: *Nature, History and Existentialism*, en «Social Research», volumen XIX, I (marzo 1952); págs. 79-94.

de la naturaleza significa que ésta no hace referencia a fines. Al excluirse la teleología del sistema de causas naturales, la naturaleza, desprovista de objetivos, no puede proporcionar sanciones a los posibles objetivos humanos. Un universo como el copernicano, sin una intrínseca jerarquía del ser, priva a los valores de soporte ontológico y el yo queda abandonado a sí mismo en la eterna búsqueda de sentido y valor. El sentido no es «hallado», sino «dado», y los valores no se captan en la contemplación de la realidad objetiva, sino que son el resultado de una «valoración». Como funciones de la voluntad, descansan exclusivamente sobre mi responsabilidad. La voluntad reemplaza a la captación; la temporalidad fugaz del acto, a la eternidad del «bien en sí» (6).

Este dualismo, este extrañamiento del hombre en el mundo, con la pérdida de la idea de un cosmos homogéneo, da lugar a lo que se ha llamado acosmismo antropológico, que culmina por manera extrema en algunas fases del moderno existencialismo, y que incluso ha querido verse en el movimiento gnóstico de los tres primeros siglos cristianos (7). La ley cósmica, que antes se veía como expresión de una razón con la que la razón del hombre puede comunicar en el

(6) El mismo fenómeno ha sido también advertido por CRISTOPHER DAWSON (*Progreso y Religión*, trad. esp., págs. 215-216): «No sólo había perdido el hombre (con la ciencia natural del Renacimiento) su lugar central en el universo como eslabón entre la realidad superior del espíritu y la realidad inferior de la materia, sino que se hallaba en peligro de verse expulsado del orden inteligible. Pues si se considera al universo como un orden mecánico cerrado regido por leyes matemáticas, ya no hay lugar en él para los valores morales y espirituales, conceptuados hasta ahora como la realidad suprema. Parecería consecuencia lógica que el mundo de la conciencia humana fuera subjetivo e irreal, y que el hombre mismo fuese sólo un subproducto del vasto orden mecánico revelado por la nueva ciencia. Es verdad que esta conclusión no fué sostenida sino por muy pocos librepensadores excéntricos, tales como VANINI y HOBBS. La realidad del orden moral y espiritual era admitida no sólo por la gran mayoría de los hombres sino por los mismos cabecillas del nuevo pensamiento. Pero ya no podía ser integrado con el sistema del universo material en un solo orden de realidad; por consiguiente, la más poderosa tentativa del nuevo pensamiento por producir una síntesis filosófica —el sistema cartesiano— dió como resultado un estricto dualismo filosófico de cuerpo y espíritu, *res extensa* y *res cogitans*. El espíritu y la materia eran dos mundos separados que sólo podían ser puestos en contacto por la intervención de un poder externo: la deidad cartesiana.»

(7) HANS JONAS: *Gnosticism and modern nihilism*, en «Social Research», volumen XIX, 4 (diciembre 1952); págs. 430-452. De este excelente trabajo tomamos el resumen de la exposición que antecede.

acto del conocimiento, es ahora sólo una coacción que limita la libertad del hombre. El *logos* cósmico de los estoicos se ve sustituido por la *heimarmene*, el destino cósmico, oprimente. Bajo un cielo extraño e implacable que ya no inspira confianza, el hombre tiene conciencia de su absoluto desamparo en un mundo del que ya no forma parte homogénea, sino que le es destierro y opresión. Su solitaria incongruencia, descubriéndose a sí misma en el desamparo, origina el sentimiento de terror elemental. El terror, como manera fundamental de ser-en-el-mundo, aparecería antes en los escritos de los gnósticos que en el existencialismo.

El ser humano no es solidario del resto del universo. Se pierde el sentido jerárquico y ordenado de la creación. Un ser extraño en un mundo hostil o indiferente. Sólo le quedará volverse cerradamente sobre su propio mundo, o, en otra alternativa, lanzarse sobre el mundo físico para estudiar, inhumana y friamente, su impasible mecánica. Es decir, epistemológicamente, lo que con el tiempo se llamarán ciencias de la naturaleza, por un lado, y ciencias del espíritu, por otro. Se evapora la posibilidad de un árbol de las ciencias porque ahora se trata de magnitudes heterogéneas. Cuando se pretenda conseguir la unidad será preciso absorber deliberadamente en el otro uno de los términos de la disyuntiva. Al propio tiempo, los éxitos prácticos de la investigación sobre la naturaleza conducen a un lógico entusiasmo por sus métodos, a los que trata de dárseles vigencia en el otro campo.

Al perder su conexión trascendente, todo el sistema de las ciencias queda montado sobre el desolador principio de la radical contingencia de la existencia humana y aun del universo mismo. Como respuesta al estremecimiento de Pascal frente a la insondable infinitud del tiempo y el espacio objetivos, parece sonar la teoría de Kant del espacio y el tiempo como formas subjetivas del pensamiento. Pero Kant también experimentó la contingencia radical de la existencia humana, y aun de toda la creación. La conclusión de su *Crítica de la Razón Práctica* contiene el conocido pasaje del cielo estrellado sobre nosotros y la ley moral dentro de nosotros. Los dos mundos, el exterior de la naturaleza y el íntimo de la existencia moral, se conectan en nuestra conciencia, pero en sí mismos son completamente desemejantes. Frente al universo natural, el hombre no es nada; en relación consigo mismo como persona moral, lo es todo, y el mundo natural, nada. Tan sólo Schelling y Hegel intentaron reducir la distinción tradicional entre naturaleza e historia, dibujada por Descartes y

Vico, a una noción comprensiva de naturaleza y espíritu respectivamente.

Extremando las posiciones, el mundo que se presenta ante las pupilas del hombre contemporáneo no es ni un cosmos viviente, visto con ojos griegos, ni un orden creado, según la fe cristiana. No es ya ni siquiera el mundo de la física matemática. Es sólo *nuestro* mundo histórico de relaciones interhumanas, o sea un mundo sin naturaleza. En *L'Être et le Néant*, de Sartre, la naturaleza es un *en-soi* opaco, frente al *pour-soi* de la existencia humana. Es accesible sólo a los apetitos naturales del cuerpo humano. Kierkegaard se interesa exclusivamente por la intimidad del yo. Desprecia los descubrimientos del telescopio y el microscopio. Un pensador que espera comprender lo que significa existir como un yo ante Dios, no puede interesarse en la ciencia natural, pues no influye para nada en nuestras decisiones morales y religiosas el que la luna sea de queso azul o de cualquier otra cosa. Ocuparse de los millones de años de la historia cósmica, o con los pocos miles de la historia universal de Hegel, no es para él sino escaparse de la existencia auténtica.

Así se completa la desolada contingencia de la existencia humana, su total desamparo. ¿Cómo no sentirse desamparado en un universo que es concebido como el azaroso resultado de posibilidades estadísticas, y que se afirma haber llegado a la existencia como consecuencia de una explosión? Tal universo no puede inspirar confianza ni simpatía, y mucho menos proporcionar orientación y sentido a la existencia del hombre en él. Estamos, por tanto, «arrojados» en este mundo, y hemos de «proyectarnos» a nosotros mismos. Ni la más reciente concepción del tiempo y del espacio, ni la idea de que más allá de ciertos límites los conceptos de tiempo y espacio dejan de ser aplicables, pueden devolver al universo el carácter de un *orden* cerrado en el cual se encuentra el hombre incardinado. Semejante universo puede ser calculable, pero no es imaginable; y el hombre que lo calcula en cuanto científico, no vive en él en cuanto persona humana (8).

Y claro está que ni la filosofía clásica ni la teología cristiana entendieron la posición del hombre en el mundo de esta manera. Para Aristóteles, la existencia significa un incuestionable elemento dentro de la esencial estructura, orden y belleza de un cosmos claramente definido, que incluye la existencia de animales racionales llamados hombres. Como animal, el hombre participa en el carácter natural

(8) LÖWITZ, op. cit.

de la naturaleza; como ser racional, tiene el privilegio de contemplar e investigar la perfecta jerarquía de todas las existencias esenciales. Para San Agustín, hombre y universo eran existencias contingentes, pero creadas por Dios. Aunque sólo el hombre fué creado a imagen de Dios, superando al mundo animal, la concepción armónica de la creación afecta, sin embargo, al mundo y al hombre juntos. El Dios cristiano no se revela a sí mismo en los cuerpos celestes ni en las plantas o animales, sino exclusivamente en la especie humana, y, por tanto, en la «historia». Pero Jesús redime no sólo al hombre caído, sino al total de la creación caída.

La situación esbozada explica que la presente filosofía de la ciencia siga un extraño camino, curiosa mezcla del más descarnado pragmatismo con la más abstracta especulación, desligada de la realidad. El positivismo lógico actual, y en especial los autores pertenecientes al llamado *Wiener Kreis*, parten de la convencionalidad de la investigación científica y, por tanto, de la verdad. No existe una realidad fija y absoluta que se revele unívocamente a los científicos, ni una serie de reglas lógicas necesarias y apodícticas que permitan descubrir la verdad con segura infalibilidad. La realidad para el científico nace de su propio trabajo, del orden que él le imprime con su propio trabajo. Semejante orden puede cobrar tantos aspectos cuantas sean las proposiciones iniciales que se coloquen en la base de la investigación; aspectos todos ellos perfectamente admisibles. Más que un sistema unitario existirá una multiplicidad de sistemas, una infinita posibilidad de gramáticas lógicas, cuya mayor o menor validez vendrá dada por la coherencia de su estructura. Se relativiza, pues, la verdad al sistema, la realidad al método, y el punto de inflexión fundamental de la investigación radica ahora en el instrumento lógico empleado para realizarla. Procedimiento y resultado vienen a ser equivalentes. El trabajo científico queda reducido a un «juego» refinadísimo, cuyo problema consiste en fijar con la máxima exactitud las reglas del mismo, ya que únicamente tal reglamentación rigurosa impedirá a la ciencia quedar reducida a un inútil soliloquio sobre una realidad inaprehensible, permitiendo el acuerdo de los investigadores en un esfuerzo unitario. De esta suerte, el positivismo lógico considera como el ápice de su concepción la reducción del conocimiento a la forma lógica del lenguaje (9), aunque, por su-

(9) Cf. MARIO GALIZIA: *Scienza giuridica e diritto costituzionale*. Milán, 1954; págs. 33 y sigs., que aporta buenas indicaciones y bibliografía sobre este

puesto, pueda desembocarse en un callejón sin salida. Así, por ejemplo, Wittgenstein, después de haber reducido con agudo análisis lógico-sintáctico todos los problemas cognoscitivos a problemas lingüísticos, se encontró en la incapacidad de explicar del mismo modo aquel análisis lógico-sintáctico que le había llevado a tan brillantes resultados, y hubo de replegarse a una posición dualista, admitiendo que tal análisis no constituía un verdadero y propio conocimiento, sino más bien una actividad; lo cual es, al cabo, un rasgo característico de la ciencia moderna: identificar el conocimiento con la operación desplegada para obtenerlo (10).

Muy significativa es también la labor de un continuador de la filosofía de Wittgenstein, Gilbert Ryle. Este combate el dualismo cartesiano, basado en el intento de sustraer la vida humana al módulo determinista imperante en la ciencia natural del seiscientos y en el error categorial de presentar un cierto conjunto de hechos pertenecientes a una esfera categorial con el lenguaje propio de otra esfera. Es lo que llama el «fantasma de la máquina» (*the Ghost in the Machine*), que como una pesadilla obsesiona a todo el pensamiento moderno. Rechaza el idealismo y el materialismo como soluciones al problema cuerpo-espíritu, pues el error radica precisamente en escindir ambos mundos, y, sobre todo, en escindir teoría y práctica como dos actividades humanas diversas. La vida del espíritu, dice, no es exclusiva ni siquiera principalmente actividad teórica, sino conducta práctica que puede explicarse de modo inteligente mediante el empleo y la aplicación constante de criterios que tienen su raíz en la práctica misma. Cualquier interpretación que tienda a hacer de la teoría el elemento fundamental del espíritu, no alcanza a asirlo en su concreta existencia ni en sus múltiples manifestaciones. El carácter fundamental del espíritu no es la actividad teórica, sino la práctica inteligente: la actividad teórica no es la base de la conducta práctica, como si ésta fuese la puesta por obra de principios

movimiento. También, PIER LUIGI ZAMPETTI: *Il problema della conoscenza giuridica*. Milán, 1953; págs. 95 y sigs.

(10) En su primera obra (*Tractatus logico-philosophicus*, Londres, 1938) a través de un sugestivo análisis del lenguaje llega a una auténtica *destructio philosophiae*. Su obra póstuma, colección de escritos elaborados entre 1945 y 1949, publicada en texto bilingüe, inglés y alemán, en Inglaterra (*Philosophical Investigations*, Oxford, 1953), muestra un cambio de dirección y, según su comentarista ABBAGNANO, queda en ella abierto el camino para una *destructio destructionis philosophiae*. Cf. NICOLA ABBAGNANO: *L'ultimo Wittgenstein*. *Riv. di Filosofia*, XLIV (1953); págs. 447-456.

primero reconocidos teóricamente, sino, a la inversa, la teoría es en sí misma una forma de *praxis*, que puede ser inteligente o estúpida, según que se desenvuelva o no de acuerdo con criterios conscientes. De aquí la distinción que establece Ryle entre lo que pudiéramos llamar el «conocer cómo» (*knowing how*) y el «conocer que» (*knowing that*). El primero es la ejecución inteligente de algunas operaciones, de conformidad con ciertos criterios elegidos sin conciencia refleja de los principios que eventualmente puedan implicar; mientras el «conocer que» es el conocimiento teórico, intelectualmente conseguido de cualquier verdad. Por tanto, el «conocer cómo» no puede reducirse al «conocer que», sino que, al contrario, «el conocer que», el puro saber intelectual, teórico, es más bien una forma específica y subordinada del «conocer cómo». Lo que llamamos espíritu es *inteligencia operante*, y lo que llamamos teoría es solamente una *operación* específica de esa inteligencia (11).

(11) Cf. PIETRO ROSSI: *Il concetto di spirito in Gilbert Ryle. Riv. di Filosofia*, XLIV (1953); págs. 457-463. La principal obra de RYLE es *The Concept of Mind*, Londres, 1949. Incluso este peculiar carácter operativo se ha extendido a las ciencias que podríamos suponer más alejadas, por su naturaleza, de esta corriente: las matemáticas. Un especialista justifica así, muy expresivamente, la situación: «A causa de la exigencia actual de la fecundidad del saber, el estudioso de hoy muestra un interés cada vez menor por las grandilocuentes teorías gnoseológicas, incapaces de aportar la menor claridad a los procesos cognoscitivos concretos; y por la soberbia metafísica de la naturaleza, incapaz de explicarse un solo proceso natural efectivo; y por la filosofía de la historia y de la política, que no son capaces de orientar a nadie en el plano de la lucha concreta de la vida. Verdadero conocedor de la naturaleza es el técnico, que cambia y corrige el curso de los fenómenos particulares; no el pensador genérico que se limita a enunciar estupendas «verdades» universales, horras de la más mínima consecuencia. Verdadero conocedor de la política es aquel que obra en concreto sobre el mundo de las relaciones humanas, modificando su efectivo desarrollo; no el filósofo de la política que se limita a enunciar bellas teorías generales, jamás aplicadas ni aplicables a la realidad de los eventos históricos... La fecundidad de una proposición (no sólo en lo que respecta a las aplicaciones prácticas, sino en lo que se refiere a sus desarrollos teóricos) constituye el criterio intrínseco de su valor. En otros términos: la esterilidad de un concepto o de una proposición se acepta como prueba decisiva, fundamental, de su ineficacia cognoscitiva, mostrándonos que no hay efectivo conocimiento, donde no hay efectiva y eficaz acción... La constatación del carácter operativo de las ciencias exactas no representa nada excepcional ni escandaloso. Constituye simplemente el primero y fundamental paso hacia la comprensión del carácter operativo de todos nuestros conocimientos efectivos.» LUDOVICO GEYMONAT: *Conoscere e agire. Riv. di Fil.*, XLIII (1952), págs. 45-60. Lo transcrito corresponde a las páginas 51 y 52.

Al producirse, pues, la quiebra del sentido unitario y armónico de la creación, y erigirse el universo de la ciencia física moderna, el hombre queda extrañado y desterrado del universo. La radical heterogeneidad llevará en último extremo a considerar la ciencia como un juego del hombre, identificándola con el método y el esfuerzo desplegado para conseguirla. En la ciencia moderna la teoría viene a ser una forma subordinada de la *praxis*, incurriéndose en el pragmatismo. Pero, al propio tiempo, la identificación del rigor científico con el rigor del lenguaje científico conduce, paradójicamente, a un logicismo abstracto; un logicismo que en el plano social no alcanza a superar una relación intersubjetiva puramente abstracta y formal. Y en el plano moral, so la capa de un aparente optimismo, amenaza desembocar en un escepticismo apático y desilusionado. Arriesgada mixtura de pragmatismo y especulación nominalista que, concretamente por lo que se refiere a nuestra ciencia, nos coloca en una difícil situación.

Si, por un lado, la ciencia política ya no es normativa («práctica», en el sentido escolástico) y, por otro, tampoco sus proposiciones tienen hoy la eficacia y el rigor que acostumbra exigir el científico moderno, parece que la natural consecuencia será arrumbarla como inútil armatoste, según se oye clamar a más de una voz desengañada. O la ciencia política logra erigir un sistema tan riguroso y tan «técnicamente útil» como las demás ciencias o la ciencia política está condenada a desaparecer. Tal es el dilema presente si no se cae en la cuenta de devolverla con urgencia a su quicio propio de ciencia normativa, incardinada en un sistema cósmico de normas para orientar la realización de específicas operaciones humanas. Analicemos ahora el proceso epistemológico esbozado, a la luz de los problemas peculiares de nuestra ciencia.

EL CAMBIO DE SENTIDO DE LA CIENCIA POLÍTICA

De acuerdo con la concepción tradicional, el saber para ser ciencia, ha de ser —según la idea que se viene arrastrando desde Aristóteles— conocimiento de lo universal por sus causas. Pero las causas en el campo práctico de la actividad humana, en la esfera de los *operabilia*, se traducen en normas. Normas de los *factibilia* y de los *agibilia*, de la *factio* y de la *actio*. La ciencia del hombre, en lo que se refiere a los *operabilia*, será un conocimiento universal de las normas

que rigen el *facere* y de las que regulan el *agere*. En el primer caso, el saber será *arte, techné*. En el segundo, el hombre cuenta con un hábito del entendimiento práctico que le permite conocer los primeros principios en el orden del obrar: la *sindéresis* (12), y con una virtud, a la vez moral e intelectual, la prudencia, que permitirá el ajuste de aquellas normas universales o primeros principios a la circunstancia concreta y temporal. Convertir la ciencia política en pura misión del entendimiento especulativo, en simple especulación, será, por lo pronto, sacarla de su quicio propio, la esfera de las normas para el obrar, y además llevarla a un terreno mecanicista, a imitación de la ciencia natural que comienza a elaborarse con el Renacimiento. Como es sabido, en este tiempo, a la idea aristotélico-escolástica de la ciencia como conocimiento de las causas verdaderas de los hechos, va a sustituir una idea de ciencia que desplaza las causas de su recinto, preocupándose sólo de las leyes que expresan las relaciones constantes entre los hechos (13). La ciencia política, en su nueva versión puramente especulativa, pasará a preocuparse solamente de las relaciones entre los hechos políticos, sin alcanzar nunca, por su mismo pecado de origen, el «qué» y el «por qué» de tales hechos. «En el orden de las esencias —dice Maravall— no sabremos lo que es una revolución, mas sí conoceremos cómo se produce y cómo se combate... El uso del adverbio «cómo», característico de la actitud científica del hombre moderno, es frecuente en nuestros escritores» (14). Esto va a dar por resultado que la ciencia política en su versión especulativa de la Edad Moderna, pasa de ser ciencia práctica, capítulo de la teología moral o de la ética, a ser ciencia especulativa, en el momento en que a ésta no le interesan ya las causas, sino las leyes y relaciones entre los hechos, para dominarlos. Es decir, con un alcance práctico, pero con una «practicidad» del mismo tipo que la que acaba de adquirir la ciencia física: conocer los hechos para dominarlos. La ciencia política no pasa, pues, por el estadio de ciencia de las causas que atravesó la ciencia natural en la Antigüedad y en la Edad Media, y su transferencia del campo práctico al especulativo trae la inmediata e importante consecuencia de que pierde su

(12) Aquí nos referimos a la dirección tomista. Como es sabido, los franciscanos situaron la *sindéresis*, no en el entendimiento práctico, sino en la voluntad.

(13) J. A. MARAVALL: *Los orígenes del empirismo en el pensamiento político español del siglo XVII*. Granada, 1947; págs. 8 y sigs.

(14) Op. cit., pág. 31.

inserción en una jerarquía de normas. Lo «práctico» de la ciencia política nueva será, ni más ni menos, que lo «práctico» de la nueva ciencia en general: hay que saber dominar la naturaleza, física o política. O sea, el saber como técnica.

Ahora bien, esto significa que lo que todavía pudiera haber de práctico en la ciencia política ha pasado de ser una *actio* a ser una *factio*; de lo *agible* a lo *factible*; de ser algo valorable por la operación misma, a ser algo a valorar por los resultados extrínsecos de esa operación. Este es el paso que muy tempranamente da Maquiavelo, valorando por el éxito externo, con arreglo a ciertos módulos, acciones que, de haber seguido en el campo del *agere*, hubieran debido pesarse con el criterio de su intrínseco valor moral (15). Son dos cosas distintas, aunque estrechamente relacionadas. Para Maquiavelo, la política pasa del campo de lo *agible* al de lo *factible*; se va a valorar por el éxito extrínseco de la operación. Pero en Maquiavelo no hay todavía una ciencia especulativa de la política, *more mechanico*. Este paso no se dará verdaderamente hasta Hobbes.

Santo Tomás —en el jugoso Prólogo a sus comentarios a la *Política* de Aristóteles— nos ofrece un cuadro acabado y completo de lo que pudiéramos llamar concepción tradicional del método en la ciencia política. Veamos. La razón humana, respecto a las cosas de la naturaleza, es solamente cognoscitiva; mas en cuanto afronta las cosas *artificiales*, debidas a la industria del hombre, es, además, operativa. De donde resultará que las ciencias de las cosas naturales serán especulativas, y aquellas cuyo objeto son las cosas hechas por el hombre a imitación de la naturaleza, serán operativas o prácticas. *Ratio humana eorum quae sunt secundum naturam est cognoscitiva tan-*

(15) Sin darle el alcance histórico a que intentamos llegar aquí, ha utilizado muy acertadamente la distinción entre lo *factible* y lo *agible*, L. E. PALACIOS: *La prudencia política*; Madrid, 1945; cf. págs. 75 y sigs. La expresión debió ser muy corriente incluso en el lenguaje cotidiano. Y así, a Sancho «de dijeron que rogase a Dios por la salud de su señor; que cosa *contingente* y *muy agible* era venir con el discurso del tiempo a ser emperador, como él decía, o, por lo menos, arzobispo u otra dignidad equivalente». (*Don Quijote*, capítulo XXVI de la 1.^a parte.) Cf. *Los grados del saber*, de MARITAIN, apéndice I, donde perfila con abundantes textos, la diferencia entre lo especulativo y lo práctico, llegando a distinguir entre: a), ciencias teóricas; b), ciencias teóricamente prácticas, y c), ciencias prácticamente prácticas, según la proximidad de sus principios a la operación. También son interesantes al respecto las observaciones que hace en *Arte y Escolástica*, especialmente en las págs. 13 y siguientes.

tum; eorum vero quae sunt secundum artem, est et cognoscitiva et factiva: unde oportet quod scientiae humanae, quae sunt de rebus naturalibus, sint speculativae; quae vero sunt de rebus ab homine factis, sint practicae, sive operativae secundum imitationem naturae.

El hecho, pues, de que una ciencia sea práctica u operativa no excluye naturalmente su carácter cognoscitivo, sino que más bien, a este carácter, que es el único que tienen las ciencias especulativas, se añade en aquéllas su esencial orientación hacia la actividad humana, y los efectos y objetos que pueden nacer de ésta. La ciencia práctica es una verdadera ciencia, sólo que, por la naturaleza de su objeto, el tipo de conocimiento que le es peculiar está orientado a la dirección de la actividad humana. Y si al saber especulativo llega el hombre por la tendencia que le impulsa a amar la verdad por sí misma, en el saber práctico se une a ello la necesidad de normas que dirijan los *operabilia* humanos. En el *corpus* de la filosofía se produciría un vacío insostenible de no lograrse ese saber práctico de la política. *Omnium enim quae ratione cognosci possunt, necesse est aliquem doctrinam tradit ad perfectionem humanae sapientiae quae philosophia vocatur. Cum igitur hoc totum quod est civitas, sit cuidam rationis iudicio subiectum, necesse fuit ad complementum philosophiae de civitate doctrinam tradere quae politica nominatur, idest civilis scientia.*

Más aún; como la política es *arquitectónica*, diríamos comprensiva, abarcadora, respecto de todas las demás ciencias prácticas, viene a ser como el coronamiento de toda la filosofía que se refiere a las cosas humanas. *Si igitur principalior scientia est quae est de nobiliori et perfectiori, necesse est politicam inter omnes scientiae practicas esse principaliorem et architectonicam omnium aliarum, utpote considerans ultimum et perfectum bonum in rebus humanis. Et propter hoc Philosophus dicit in fine decimi Ethicorum quod ad politicam perficitur philosophia, quae est circa res humanas.*

Respecto al método propiamente dicho de tal ciencia, así como las ciencias especulativas que afrontan un todo complejo proceden por análisis de las partes de ese todo, de igual manera la ciencia política llegará a su saber peculiar por consideración de los principios y partes que integran su objeto propio; pero, además, al ser práctica, habrá de considerar la posibilidad de perfección que late en los elementos singulares integrantes de su objeto. *Sicut enim scientiae speculativae quae de aliquo toto considerant, ex consideratione partium et principiorum notitiam de toto perficiunt, passiones et operationes totius manifestando; sic et haec scientia principia et partes civitatis*

considerans de ipsa notitia tradit, partes passiones et operationes eius manifestans: et quia practica est, manifestat insuper quomodo singula perfici possunt, quod est necessarium in omni practica scientia.

Hace culminar aquí el Doctor Angélico la vieja concepción helénica de la política como reina de las ciencias que al obrar del hombre se refieren, pero jerarquizándola rigurosamente dentro del orden de normas que, arrancando de Dios, postulan su perenne vigencia en sus diversos rangos.

Pues bien, es curioso que las líneas con que Tomás Hobbes comienza su famosísimo y mítico *Leviatán*, coincidan en recordar el viejo aforismo aristotélico: *ars imitatur naturam*. La expresión y lo en ella significado había tenido en la Edad Media una gran popularidad. Tratando de explicar el realismo artístico del Renacimiento, Huizinga ha notado cómo la expresión tenía un sentido profundo que subsistió hasta bien entrado el siglo XVIII. El *imitatur* (*mimeitai*) no significa sólo *imita, copia*, sino «sigue su método, hace lo mismo» (16). Es decir, la imitación no se refería a la obra, a lo producido por el «arte», sino primordialmente a la dirección de la actividad «artística» o productora. En la expresión, «naturaleza» no se utiliza como algo que está ahí para dejarse imitar, como paisaje diríamos, sino que naturaleza es aquí más bien el principio activo que produce las cosas, animado, por tanto, también de una operatividad «artística» que es la que propiamente se imita. O sea, como advierte Huizinga, apunta, por encima de la naturaleza *sensu stricto*, al mismo Dios. De igual modo que el «arte» divino fabrica el mundo, así el «arte» humano, ínfima participación de aquél, elabora sus productos peculiares. Hay, pues, un estrecho parentesco a este respecto entre Dios y la criatura: esto es lo que quiere significar la expresión en la Edad Media y lo que reproduce el Dante en su lenguaje lapidario:

Filosofia, mi disse, á chi la intende,
Nota non pure in una sola parte.
Come Natura lo suo corso prende
Del divino intelletto e da suo arte;
E se tu ben la tua Fisica (de Aristóteles) note,
Tu troverai non dopo molte carte,
Che l'arte vostra quella, quanto puote,
Segue, como il maestro fa il discente,
Si che vostr'arte a Dio quasi é nipote (17).

(16) *Renacimiento y Realismo*, en *Ensayos*; Méjico, 1946; págs. 170-171.

(17) *Infierno*, XI; cit. por HUIZINGA, loc. cit.

Santo Tomás, por su parte (de quien sin duda toma el Dante la doctrina del párrafo transcrito) comienza así en el prólogo antes indicado: *Sicut Philosophus docet in secundo Physicorum, ars imitatur naturam. Cuius ratio est, quia sicut se habent principia ad invicem, ita proportionabiliter se habent operationes et effectus. Principium autem eorum quae secundum artem fiunt est intellectus humanus, qui secundum similitudinem quamdam derivatur ab intellectu divino, qui est principium rerum naturalium. Unde necesse est quod et operationes artis imitentur operationes naturae: et ea quae sunt secundum artem, imitentur ea quae sunt in natura.* Si el entendimiento humano es una cierta derivación del divino, resultará que las operaciones y efectos de que aquél es principio guardarán cierta proporcionalidad con las operaciones y efectos de éste, o sea con la naturaleza.

Exactamente el mismo sentido parecen tener las líneas con que comienza Hobbes: *Nature, the art whereby God hath made and governs the world, is by the art of man, as in many other things, so in this also imitated, that it can make an artificial animal* (18).

Ahora bien, Santo Tomás utiliza el punto de partida aristotélico para desarrollar una aplicación metódica que le lleve a explicar la diferencia entre ciencia especulativa y ciencia práctica, como vimos. Hobbes, en cambio, va a utilizarla para decirnos que el hombre puede crear un animal artificial. El pasaje clásico del filósofo de Malmesbury no deja lugar a dudas: «Gracias al arte se crea ese gran Leviatán que llamamos república o Estado (en latín *civitas*), que no es sino un hombre artificial, aunque de mayor estatura y robustez que el natural, para cuya protección y defensa fué instituído; y en el cual la soberanía es un alma artificial que da vida y movimiento al cuerpo entero; los magistrados y otros funcionarios de la judicatura y del poder ejecutivo, nexos artificiales; la recompensa y el castigo (mediante los cuales cada nexo y cada miembro vinculado a la sede de la soberanía es inducido a ejecutar su deber) son los nervios que hacen lo mismo en el cuerpo natural; la riqueza y la abundancia de todos los miembros particulares constituyen su potencia; la *salus populi* son sus negocios; los consejeros, que informan sobre

(18) LEVIATHAN. *Introduction*. Edición de Oakeshott para los *Blackwell's Political Texts*, Oxford, s. a.; pág. 5. Para el castellano, transcribimos la traducción de SÁNCHEZ SARTO (Méjico, 1940), en la que a veces introducimos alguna variación.

cuantas cosas precisa conocer, son la memoria; la equidad y las leyes, una razón y una voluntad artificiales; la concordia es la salud; la sedición, la enfermedad; la guerra civil, la muerte. Por último, los convenios mediante los cuales las partes de este cuerpo político se crean, combinan y unen entre sí, asemejándose a aquel *fiat*, o hagamos al hombre, pronunciado por Dios en la creación» (19). El Estado es, pues, un artificio, y la acción política pertenecerá, en consecuencia, al campo del *facere*.

Pero hay más. Ese hombre artificial que es el Leviatán habrá de manejarse con arreglo a unos principios que serán *ciencia*, y no *virtud*. Y ciencia, además, de un cuerpo «creado», debido al arte del hombre, elaborado según el modelo de la geometría, *more geometrico*. Este es el paso decisivo de Hobbes. Santo Tomás, en efecto, siguiendo a Aristóteles, afirmó que *natura non perficit ea quae sunt artis. Sed solum quaedam principiis praeparat, exemplae operandi quodammodo artificibus praebet. Ars vero inspicere quidem potest ea quae sunt naturae, et eis uti ad opus proprium perficiendum: perficere vero ea non potest.* (20). El que el arte no pueda perfeccionar las obras de la naturaleza, sino en todo caso tomarla de modelo para perfeccionar las suyas propias, no es algo admitido por Hobbes, para quien el Leviatán no es sólo un hombre artificial «de mayor estatura y robustez que el natural», sino que también viene a suplir una deficiencia de la naturaleza, sacando a los hombres de un incivil *status naturae*, en que cada uno sería un lobo para el otro. Es decir, ya no la vieja *techné* griega, fabricando, según el ejemplo de la naturaleza, artificios útiles al hombre, sino un «arte» que trata de superar y corregir a la naturaleza misma. A la postre, no se trata más que de dar entrada al concepto moderno de la técnica en su dimensión más profunda, acusando por manera clara el divorcio moderno entre el hombre y una naturaleza que ha dejado de serle congruente.

Hoy llamamos técnico todo saber para hacer cosas, tomando desde luego «hacer» en el sentido del *facere*, y no del *agere*. Pero, al propio tiempo, por la herencia racionalista de su nacimiento, ese saber técnico es riguroso, exacto, calculable, pues de otro modo traicionaría los postulados mismos de su existencia. La técnica, pues, no será simplemente «saber hacer» cosas, sino que precisión, exactitud, calculabilidad, economía, etc., serán cualidades que se le irán pidiendo

(19) *Introducción*, citada.

(20) *Prologus*, citado.

implacablemente a la técnica, en su evolución desde el Renacimiento acá. Ello la hará cada vez más autónoma, más sujeta a sus propias leyes; no tratando de imitar a la naturaleza, antes por el contrario, de encauzarla y de dominarla. El mismo dato epistemológico de que ya no interesa alcanzar el campo, acaso inasequible, de las verdaderas causas de las cosas, sino aquel otro más concreto de la manera cómo se nos aparecen y de las posibles regularidades de su comportamiento, revela bien a las claras este tránsito de la naturaleza como ejemplar y modelo para el «arte» humano (pues se trataba de magnitudes homogéneas, escalones diversos de una creación única), a la naturaleza como objeto frío y extraño de una especulación que permita manipularla.

Pues bien, la *techné* política de Hobbes está ya decididamente implantada en el nuevo camino. Como advierte Carl Schmitt, la lógica interna del artificio «Estado» no lleva a la idea de persona colectiva, sino a la de máquina. El Estado que se instaura en el siglo XVII es un artefacto, una obra humana, distinto sustancialmente de todos los modos de unidad política conocidos hasta entonces. Se le puede considerar como el primer logro de la nueva edad técnica, como el primer mecanismo de gran estilo, o, según la expresión de Hugo Fischer, como *machina machinarum*. Para Hobbes, la persona representativa soberana es sólo el alma del «gran hombre» Estado. Pero incluso ésta queda absorbida en el proceso de mecanización. El Estado, con su alma y cuerpo, es un *homo artificialis* y, como tal, una máquina. Es un artefacto en el cual la materia y el artífice son igualmente hombres. La concepción del Estado como un artefacto, resultado del cálculo humano, significa el paso decisivo: se ha establecido el principio, sólo será preciso desplegarlo. La máquina de vapor, el motor eléctrico y el progreso químico y biológico son resultados de este despliegue: no precisan ya de ningún postulado metafísico nuevo (21).

Ahora bien, esta nueva concepción de la técnica tiene que dar origen a un nuevo tipo de ciencia. Ante todo, la razón opera adicionando o sustrayendo, *more arithmetico*. «Cuando un hombre razona, no hace otra cosa sino concebir una suma total, por adición de partes;

(21) *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*. Hamburgo, 1938; págs. 52-53 y 59. (Hay traducción española de F. J. CONDE.)

o concebir un residuo, por sustracción de una suma respecto a otra : lo cual (cuando se hace por medio de las palabras) consiste en concebir a base de la conjunción de los nombres de todas las cosas, el nombre del conjunto : o de los nombres del conjunto y de una parte, el nombre de la otra parte. (...) Del mismo modo que los aritméticos enseñan a sumar y a restar en números, los geómetras enseñan la mismo respecto a las líneas, figuras, ángulos, proporciones, tiempos, grados de celeridad, fuerza, poder y otros términos semejantes; por su parte, los lógicos enseñan lo mismo en cuanto a las consecuencias de las palabras : suman dos nombres, uno con otro, para hacer un silogismo, varios silogismos, para hacer una demostración; y de la suma o conclusión de un silogismo, sustraen una proposición para encontrar la otra. Los escritores de política suman pactos, uno con otro, para establecer deberes humanos; y los juristas leyes y hechos, para determinar lo que es justo e injusto en las acciones de los individuos. En cualquier materia en que exista lugar para la adición y la sustracción existe también lugar para la razón : y donde quiera que aquélla no tenga lugar, la razón no tiene nada que hacer» (22). La razón ha de ser, pues, de suyo y siempre, una razón exacta, como la aritmética es un arte cierto. Ello implica que la razón, este tipo de razón, no es innata como la memoria, ni adquirida por la simple experiencia, como la prudencia, sino que se alcanza sólo por el esfuerzo. Este esfuerzo es lo que debe denominarse *ciencia*. «Y mientras la sensación y la memoria no son sino conocimiento de hechos, que son cosa pasada e irrevocable, la ciencia es el conocimiento de las consecuencias y dependencias de un hecho respecto de otro» (23).

Pero, y aquí comienza la desviación fundamental, es comprensible que ciencia rigurosa, demostrable *a priori*, no será posible sino respecto a aquellas cosas cuyo origen conocemos con certeza : sus causas deben estar comprendidas en la definición; de lo contrario, tampoco las hallaríamos en las proposiciones derivadas. Una sola especie de objetos reúne estas condiciones : *aquéllos hechos o producidos por nosotros mismos*. Así, las figuras geométricas, porque las causas de sus propiedades están contenidas en las líneas con que las trazamos; así también en lo justo e injusto, porque nosotros mismos crea-

(22) Parte I, cap. V. Obsérvese cuán tempranamente apunta en HOBBS la concepción verbalista de la ciencia que, como vimos, llega hoy a sus últimas consecuencias.

(23) *Ibid.*

mos sus principios, es decir, las leyes y los contratos. No cabe ciencia rigurosa más que de objetos pensados, abstractos, ideales, fabricados por nosotros al pensarlos y que pueden ser una reproducción más o menos perfecta de aquellos objetos que pertenecen al mundo exterior. Tal tipo de ciencia sólo se realiza verdaderamente en la geometría y en la política, únicas en que la relación de las ideas con la realidad tiene lugar del modo más perfecto (24).

Por tanto, esta ciencia rigurosa, *a priori*, aséptica de hechos, ha de prevalecer siempre sobre la prudencia, saber *a posteriori*, defectuoso, incompleto, que no merece aquel nombre. El menosprecio de la prudencia se reitera como un *leit motiv* a lo largo de todo el *Leviatán*. «Del mismo modo que mucha experiencia es prudencia, así mucha ciencia es sapiencia. Porque aunque usualmente tenemos el nombre de sabiduría para las dos cosas, los latinos distinguían siempre entre prudencia y sapiencia, adscribiendo el primer término a la experiencia, el segundo a la ciencia. Para que su diferencia nos aparezca más claramente, supongamos un hombre dotado de una excelente habilidad natural y destreza en el manejo de las armas, y otro que a esa destreza ha añadido una ciencia adquirida respecto a cómo puede herir o ser herido por su adversario, en cada postura posible o guardia. La habilidad del primero sería con respecto a la habilidad del segundo como la prudencia respecto de la sapiencia: ambas cosas son útiles, pero la segunda es infalible» (25). Más adelante, hablando de la condición de la especie humana, sostiene la aproximada igualdad de todos los hombres en facultades. Existen tres tipos de ellas. En primer lugar, las innatas, como la memoria; en segundo, aquellas adquiridas, como la prudencia, pero no alcanzadas por sí mismas, sino mientras buscamos algo distinto; y, en tercero y último, aquella destreza en actuar según reglas generales e infalibles que se llama ciencia, que poseen muy pocos, y aun éstos, de pocas cosas, porque exige un esfuerzo deliberado para conseguirla. Pues bien, sólo con respecto a la ciencia existen verdaderas diferencias entre los hombres. Como la prudencia no es sino experiencia, todos los hombres la alcanzan por igual, en tiempos iguales y con respecto a aquellas cosas a que se con-

(24) Cf. la clásica obra, que aún tiene valor, de F. TÖNNIES: *Thomas Hobbes* (trad. esp., Madrid, 1932; págs. 139 y sigs.), para apreciar la evolución de estas ideas en HOBBS que, como pensador de alto vuelo y largo tracto, hay que considerar siempre en el conjunto de su obra.

(25) Loc. cit.

sagran por igual. Lo que ocurre es que los hombres suelen creerse cada uno más «prudente» que los demás, porque tiene su propio talento a la mano, y el de los otros a distancia. Pero esto mismo prueba que los hombres son iguales o semejantes en prudencia, pues «no hay, de ordinario, un signo más claro de distribución igual de una cosa, que el hecho de que cada hombre esté satisfecho con la porción que le corresponde» (26). Además, el que la prudencia no se alcance «razonando» y sea sólo experiencia, implica que también se encuentra en los brutos. Como no es sino el recuerdo de los hechos pasados, la omisión de la más pequeña circunstancia, alterando el efecto, frustrará al más prudente, mientras el razonamiento correcto, propio del hombre, es decir, la ciencia, será capaz de producir verdades generales, eternas e infalibles (27).

Se ha efectuado, pues, la transferencia de la política del campo práctico, regido por un sistema de normas y por una virtud, la prudencia, al terreno rigurosamente especulativo de una ciencia exacta, infalible, *a priori*. Ya cabrá afrontar, *more geometrico*, ese objeto pensado, ideal, abstracto que es el Estado, si previamente lo suponemos construido, *more mechanico*, como un *autómata* de complicada relojería, puesto en la existencia por un *fiat* del hombre, que es al propio tiempo su materia.

El camino, pues, de la «especulación» política moderna queda abierto ante Europa a partir de Hobbes. Para éste, el saber político es sólo un saber riguroso y exacto de la dinámica del gran cuerpo político; no conoce ningún otro valor que no se derive de la misma concepción de un sistema mecánico que funciona por sí mismo y, ante todo, con seguridad. Naturalmente, aquí tienen muy poco que hacer la teología moral, la ética y la prudencia. La situación a que llega Maquiavelo, manejando las constantes históricas, de una dinámica autónoma de las fuerzas políticas, es elevada aquí al más riguroso rango científico, insertándola en la conexión de un mecanicismo universal (28). Al ingente mecanismo creado por los hombres, al gran Leviatán, corresponderá una especulación exacta e infalible, cuyos postulados para la acción humana práctica se desgajarán con precisión matemática de los supuestos que hay a la base del propio meca-

(26) Parte I, cap. XIII.

(27) Parte IV, cap. XLVI.

(28) Cf. DILTHEY: *El panteísmo histórico-evolutivo según su conexión histórica con los sistemas panteístas antiguos*. En el volumen *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, de la trad. esp.; pág. 381.

nismo. El propósito del científico no es ahora, por tanto, desvelar la jerarquía de normas que deben orientar la actividad del hombre en el *agere*, ni siquiera descubrir las reglas con las cuales pudiera conducir su *facere*, en la actuación técnica o artística. Sino, por el contrario, mostrar al conjunto de ruedas y resortes, la dinámica de fuerzas que componen el vasto aparato de relojería que es el Estado, abstraído racional e intemporalmente en la misma cabeza de los hombres.

Convertido así el Estado en un mecanismo de la nueva técnica, y la ciencia política en un encadenamiento riguroso de proposiciones, se consigue también llevar a ambos a un terreno sosegado, lejos de toda contienda teológica o moral. Es decir, se ha logrado *neutralizarlos*. Como señala Schmitt, lo que en este punto distingue a Hobbes de Erasmo y Bodino es su peculiar construcción sistemática de la teoría del Estado, que es la iniciación del camino de la perfecta neutralización técnica lograda por la ciencia natural moderna. *Auctoritas, non veritas*, no significa en boca de Hobbes una consigna de arbitrio irracional. Sino que es la más simple expresión de una concepción técnica, neutral para toda verdad o valor que no estén implicados en la propia intimidad del mecanismo. Un estado de tal naturaleza puede ser tolerante o intolerante para las diversas creencias, que ésta es una cuestión distinta. En uno y otro caso, permanecerá neutral e impermeable a las verdades y valores extraños. Le basta poseer el valor, la verdad y la eficacia de su propia perfección técnica (29).

(29) SCHMITT, op. cit., págs. 64 y sigs. Sobre tecnicidad y neutralización, véase CONDE: *El pensamiento político de Bodino*, Madrid, 1935; especialmente páginas 24 y sigs. En un interesante y documentado libro JAMES E. KING sostiene que Luis XIV organiza ya su sistema de gobierno según las directrices de la nueva ciencia política racionalista. Según él, el apoyo del Rey Sol a los científicos no es sino la contrapartida de la cuantiosa ayuda que él obtenía de la ciencia para sus tareas políticas. Hay, sin embargo, que evitar confundir este «practicismo» con la concepción de la política como «ciencia práctica». En realidad, los ejemplos que aduce KING son propiamente de utilitarismo: aparición de la economía política en este tiempo de mercantilismo, y concepción del Estado como una empresa sujeta a la legalidad de los negocios y, por tanto, desligada de la moral ordinaria. Cosa distinta es que los científicos y la ciencia natural como tal, llagasen a ser instrumentos de gobierno en las hábiles manos del monarca francés. Lo que sí permite la rica documentación de este libro es advertir el tránsito de una a otra concepción de la ciencia política. Así, cuando señala que en 1614 PIERRE D'AVITY (*Les états, empires et principautés du monde*) utiliza todavía el sentido tradicional al hablar de la ciencia política, que clasifica como una rama de la moral, una *ciencia práctica*, distinta de las *ciencias especulativas*, físicas, matemáticas y metafísica. Y en 1652, CLAUDE JOLY per-

Con Hobbes comienza, filosóficamente fundada, la etapa moderna «especulativa» de nuestra ciencia. El objeto a considerar es una pura creación humana, sin raíces ya en una naturaleza que se ha alejado y hecho heterogénea. El saber no tratará ahora primordialmente de suministrar orientación a las operaciones humanas políticas, sino de erigir un sistema cerrado en sí mismo, en el que cada pieza encaje con las demás y cada proposición derive de las otras. Bastará un paso más para que la ciencia política se despegue totalmente de la realidad y los grandes estadistas puedan gobernar ingentes países, habiendo leído los escritores políticos de la antigüedad, mientras a su sombra se escriben toneladas de inútiles libros de ciencia política «especulativa».

PERSPECTIVAS ACTUALES

Es obvio que a cada manera de entender la ciencia política corresponde rigurosamente un diverso funcionamiento de la misma en la sociedad. Es decir, según cual sea el concepto que en cada momento se tenga de ella, así será también distinta la función que desempeñe en el complejo social.

Para Santo Tomás, la ciencia política es un conocimiento normativo que orienta la actividad del gobernante y de los gobernados en la marcha hacia su finalidad propia: la vida ordenada en el bien común.

Más tarde, Maquiavelo acuña el concepto —aunque no la expresión— «razón de Estado» y, aunque trasladado del campo de la virtud al de la técnica y desligado de la ética, no obstante, el saber político sigue teniendo el sentido de ser un saber para la acción, un saber práctico «para adquirir, conservar y aumentar los señoríos». La enorme corriente barroca de la «razón de Estado» acentúa incluso el carácter transmisible de la ciencia política, apoyándola casi con

manece dentro de la más rigurosa postura tradicional, cuando usa la expresión «arte de las artes» al escribir sobre el gobierno de un Estado. En 1661, el abate JEAN FRANÇOIS SENAULT (*Le monarque ou les devoirs du souverain*, París) va más allá; trata de la ciencia de la política, asociándola con la moral, geografía e historia, pero cuida de separarla de las artes liberales, pintura, música y astrología. SPINOZA, en 1677 (*Tractatus politicus*), está ya casi en la postura moderna, cuando se describe a sí mismo tratando de la política como ciencia distinta de las matemáticas. *Science and Rationalism in the government of Louis XIV. 1661-1683*. Baltimore, 1949; especialmente págs. 39 y sigs.

exclusividad en el pivote de la pedagogía. Claro que por ocurrir esto en el período de las monarquías absolutas, la ciencia política se dirigirá casi exclusivamente a orientar la actividad de los príncipes o de sus más allegados colaboradores, validos o ministros, descuidando por innecesario el saber político que pudieran o debieran tener los súbditos.

Por el contrario, cuando nuestra ciencia alcanza la fase especulativa que hemos visto, queda totalmente desvinculada de la práctica. Ni Hobbes, ni Locke, ni Spinoza, ni Montesquieu, ni Rousseau, ni Humboldt, ni Laband, Jellinek, Heller o Schmitt tratan, al escribir sus libros, de dar una orientación inmediata para la práctica. O, mejor dicho, no lo tratan de conseguir a la manera que hasta entonces; antes bien, el enfoque es polarmente opuesto. Nicolás Maquiavelo, Giovanni Botero, Diego de Saavedra Fajardo, Juan Rodríguez de Lancina quieren dar normas precisas al obrar político y para ello acaso sea necesario considerar atentamente la realidad donde se desenvuelven los *agibilia* o los *factibilia* políticos. Por el contrario, el teórico de la política a la moderna tendrá primariamente ante sí la parcela de realidad correspondiente a su sector especializado, y agotará su frío interés científico en escudriñarla, relegando a lugar subordinado y secundario el hecho de que sus observaciones puedan servir para la acción política práctica.

El *Contrato Social* ha sido, sin duda, uno de los libros más influyentes de la historia humana; pero ello ocurrió, diríamos, *malgré Jean-Jacques* y no fué, como se sabe, ese el propósito deliberado de su autor, que lo publicó como la parte más elaborada de un amplio tratado científico sobre el derecho político, que tenía entre manos (30). La ciencia política pasa a cultivarse en tranquilos gabinetes

(30) En el *Contrat social* ROUSSEAU se propone únicamente formular los *principes du droit politique*, sin ocuparse de ningún Gobierno en particular, sin salir de los límites de una discusión general y abstracta. Como advierte DERATHÉ, por «derecho político» debe entenderse lo que los juristas alemanes llaman *allgemeines Staatsrecht*, es decir, lo que hoy llamamos derecho público general, o principios de derecho público. En este estudio se da de lado a la descripción de las instituciones positivas o no intervienen más que incidentalmente para servir de ilustración a una argumentación abstracta. Es lo que distingue el derecho público general del derecho constitucional comparado, o, según la terminología de ROUSSEAU, el «derecho político» del «derecho positivo de los gobiernos establecidos». Se dice, en efecto, en el *Emilio*: «Le droit politique est encore à naître, et il est à présumer qu'il ne naîtra jamais... Le seul moderne

por personas que si tienen algo que ver con la política práctica procuran despojarse de ese carácter para escribir correctamente, como dice que lo hacía Buffon: con peluca y puños de encaje. La ciencia política pasa a ser una disciplina docente, una asignatura y, en plural, una denominación académica. Su cultivo es monopolio de un grupo especializado de la *intelligentsia*.

Contrayéndonos a España, puede compararse la casi total inanidad práctica de la ciencia política elaborada desde el siglo XVIII, con la enorme vigencia social que llegó a alcanzar la literatura correspondiente del XVI y XVII. Cada autor creía en esas centurias influir efectivamente con sus obras en la marcha del gobierno; creencia compartida por los príncipes, que la acogían con benevolencia, y por el pueblo, que por las rutas del arbitrista llegó a los extremos censurados por Quevedo en su *España defendida*, al hablar de la muchedumbre de «locos políticos o de gobierno».

El advenimiento de la democracia en su forma moderna, a partir de las revoluciones americana y francesa, al descargar sobre los pueblos mismos el peso del gobierno, pudo parecer el momento ideal para el desarrollo de una ciencia política capaz de suministrar directrices para la acción política a los flamantes ciudadanos responsables. Se hubiera esperado entonces un cúmulo de literatura adoctrinadora del ciudadano, pareja a la que la segunda mitad de la Edad Media, el Renacimiento y el Barroco volcaron sobre el adoctrinamiento de los príncipes. Sin embargo, no fué así. Lo impidieron los supuestos sobre que se montaba ya a la sazón la ciencia política. La nueva orientación que lógicamente hubiera debido esperarse, se frustró y redujo a la creencia ingenua en el valor pedagógico de los textos constitucionales, suponiendo que sería bastante su mera divulgación para acendrar la responsabilidad política de los pueblos. Creencia que por lo demás lastra implícitamente muchos libros de derecho constitucional, reducidos al puro comentario reverente de los textos.

Por otra parte, las democracias escindieron más todavía el abismo existente entre la teoría y la práctica. Aunque resulte paradójico, las democracias modernas relegaron el saber político a un terreno aún más aséptico y especulativo. Se trata entonces de lograr para nuestra

en état de créer cette grande et inutile science eût été l'illustre Montesquieu. Mais il n'eut garde de traiter des principes du droit politique; il se contenta de traiter du droit positif des gouvernements établis; et rien au monde n'est plus différent que ces deux études». Véase *Rousseau et la science politique de son temps*, París, 1953; págs. 23 y sigs.

ciencia la máxima neutralidad; esa neutralidad que es compatible con el relativismo que supone la coexistencia *ex aequo* de las distintas ideas. Los partidos políticos organizados que contienden en el seno de una democracia son un nuevo factor que irrumpe en el campo de la realidad, forzando al saber político a adoptar alguna de las siguientes posiciones:

a) Ignorarlos. El saber político riguroso desarrolla su vuelo sereno y aséptico en una estratosfera, por encima de la borrascosa lucha de tendencias políticas dispares que tiene lugar en las capas más bajas.

b) Adoptar el punto de vista de un partido, absolutizándolo e ignorando los demás. Se suprime así el relativismo, pero por el mismo procedimiento de aquel pastor que juzgaba su cabaña situada en el centro de la tierra, porque veía extenderse a su alrededor, en perfecto círculo, el horizonte. La ciencia política así elaborada cuenta ya de antemano con la enemiga de los demás partidos, que por supuesto la descalificarán como tal ciencia.

c) Elaborar la ciencia política yuxtaponiendo todas las tendencias de partidos existentes en un momento dado, como quiere Freyer en su *Sociología, ciencia de la realidad*, o tratando de conseguir una síntesis dialéctica de las mismas, como propone Mannheim en su *Ideologie and Utopia*.

Salta a la vista, sin embargo, que en las tres soluciones el saber político trata de seguir siendo especulativo a ultranza y de mantenerse alejado de toda valoración, o sea, a la postre, de todo «practicismo» en el sentido escolástico. Y precisamente porque la realidad política en la democracia exige más que nunca una valoración, esa realidad es heterogénea y rebelde a los métodos que tratan de aplicarse, y son posibles entonces soluciones tan dispares y poco sólidas como las indicadas.

Pero la técnica del avestruz no es bastante para borrar la realidad, y por ello el problema de las relaciones entre teoría y práctica, que deliberada y explícitamente se excluye de la especulación política moderna, no puede dejar de latir en su seno y todas las conclusiones a que llega el saber político europeo aparecen traspasadas por la insoluble disyuntiva. Mannheim ha esquematizado como sigue la situación:

El pensamiento de la burguesía liberal del XIX, tratando de conseguir sus propios fines, trasluce en el fondo la disyuntiva, al dejar fuera de su preocupación todo aquello no calculable racionalmente

de la realidad política. Lo irracional no merece la atención del científico, que de esta suerte reduce *de facto* la política a simple administración, y los libros de ciencia política a tratados administrativos, evaporando así sencillamente la dimensión práctica del saber político.

Asimismo, late la propia disyuntiva en la línea romántico-historicista. Esta tendencia tiene pleno conocimiento de un ámbito irracional no calculable en la vida del Estado, que no puede reducirse a la pura administración como en el caso anterior. Por ello, dirige su atención exclusivamente sobre tales factores impulsivos e irracionales, los considera allende toda comprensión e infiere que la razón humana es impotente para comprenderlos o controlarlos. El futuro de un pueblo va a depender del silencioso trabajo de unas fuerzas arcanas que operan sin descanso en los profundos senos de la historia. El *Volksgeist*, espíritu del pueblo, y un silente complejo de instintos heredados de la tradición se irán encargando de modelar, con seguridad, pero lejos de toda aprehensión y decisión conscientes, el destino político de cada pueblo.

También el marxismo aparece marcado con el sello de esta preocupación, aunque, fiel a su tiempo, tampoco se la plantea explícitamente. Todo programa de acción política es para Marx una ideología, es decir, un sistema de ideas rigurosamente condicionadas por la estructura económica y la situación de clase de aquellos que las comparten. La teoría política queda así en una específica relación con la práctica. La teoría, incluso la propia teoría marxista, es función de un proceso de devenir. Teoría y práctica están en una relación dialéctica consistente en que la teoría, nacida de una situación social definida, ilumina la realidad y entonces, a consecuencia de aquella iluminación, la realidad experimenta un cambio. El proceso, pues, se esquematiza como sigue: Surge una teoría que es función de la realidad y está condicionada por ella; esta teoría lleva a un cierto tipo de acción que, por último, altera la realidad, o, en caso de impotencia para alterarla, obliga a una revisión de la teoría. Preciso es reconocer que dentro de las limitaciones generales, es el marxismo en el campo del pensamiento político moderno la tendencia que con más vigor se plantea este problema clave de nuestra ciencia (31).

En nuestros días la situación es aún más crítica, porque la política, como todas las demás ciencias sociales, cuenta hoy con técnicas

(31) Op. cit., págs. 104 y sigs.