

LA POLÍTICA: ¿CIENCIA SOCIAL O ÉTICA SOCIAL? NOTAS PARA UN DEBATE EPISTEMOLÓGICO

Rodrigo Ahumada Durán
Profesor
Universidad Gabriela Mistral

PROLEGÓMENOS AL PROBLEMA DEL ESTATUTO DEL SABER POLÍTICO

Para nadie resulta un misterio el constatar el “desencanto” y el “desprestigio” cada vez más creciente, que ha tenido y que tiene la actividad política dentro de la opinión pública, sobre todo en el ámbito de la Cultura Occidental. De este modo, ha llegado a ser frecuente hablar de una *crisis* tanto de *la* política como de *lo* político¹. Esto ha llevado a numerosos líderes de los más diversos ámbitos de la vida pública, a solicitar, y en algunos casos exigir, lo cual no deja de ser sorprendente, una “moralización” de la actividad política. Y decimos sorprendente, por cuanto, como tendremos la ocasión de mostrarlo en este trabajo, el carácter moral o ético de la política, no es algo extrínseco a ella misma. Al contrario este carácter forma parte de su misma *textura* científica o epistemológica.

¹ La distinción entre *la* política y *lo* político es una distinción fundamental para una reflexión adecuada sobre este ámbito de inteligibilidad. Desgraciadamente, ella no siempre es tomada en cuenta por los científicos políticos lo que conduce a importantes y graves confusiones tanto en el plano teórico como en el plano práctico. Cuando hablamos de *la* política, nos referimos fundamentalmente al conocimiento o ciencia de la política como a la actividad o acción política misma. En cambio, cuando hablamos de *lo* político nos referimos esencialmente a la realidad política: esto incluye el orden político, las instituciones políticas, los tipos de gobierno, los actores políticos, la vida política (y dentro de ella también la actividad política).

Esta *crisis*, ya había sido percibida y denunciada con clara nitidez por importantes pensadores y filósofos desde las primeras décadas del siglo XX. Uno de los autores que nos ofrece uno de los diagnósticos más penetrantes sobre la magnitud de la *crisis* por la cual estaba atravesando, no sólo *la política*, sino también la *Cultura Occidental* en su conjunto, es el filósofo francés Jacques Maritain.

En su obra de filosofía de la historia y de la cultura, *Humanismo Integral*², El filósofo cristiano denunciaba con meridiana claridad y profundidad la tragedia de la cultura moderna, y del pensamiento moderno. Tragedia que se expresará políticamente, en la crisis de las democracias liberales europeas, las cuales habían ido pavimentado subrepticamente el camino para el origen, ascenso y consolidación de los regímenes totalitarios. Sobre todo a esa ecuación perversa entre nazismo y comunismo, que el filósofo denunciara en su ensayo filosófico y testimonial, *El Crepúsculo de las Civilizaciones*³.

Posteriormente, en un notable escrito de los años 50, la importante filósofa de la política, Hannah Arendt, se refería a ella (*la crisis*) con marcado dramatismo: “¿Tiene la política todavía algún sentido?”. Se preguntaba la autora, y enseguida agregaba: “Esta pregunta se plantea inevitablemente a quien empieza hoy día a reflexionar sobre la política. La época de guerras y revoluciones que Lenin presagió a nuestro siglo y que ahora realmente vivimos ha convertido en una medida apenas reconocida hasta la fecha los acontecimientos políticos en un factor básico del destino personal de todos los hombres sobre la tierra. Pero este destino, allí donde ha hecho completo efecto arrastrando realmente a los hombres al torbellino de los acontecimientos, ha sido una desgracia. Y para esta desgracia que la política ha traído y para la todavía más grande que amenaza a la humanidad entera no hay ningún consuelo, ya que es evidente que las guerras en nuestro siglo no son ‘tempestades de acero’ (Ernst Jünger) que purifiquen el aire político ni una ‘continuación de la política con otros medios’ (Carl von Clausewitz) sino enormes catástrofes que pueden transformar el mundo en un desierto y la Tierra en materia sin vida. Por

² *Humanisme Intégral*, en *Oeuvres Complètes Jacques et Raïssa Maritain*, Vol. VI (1935-1938), Paris, Editions Universitaires Fribourg Suisse, Editions Saint-Paul Paris, 1984. Este libro, cuya primera edición apareció en 1936, es el texto de seis lecciones pronunciadas por el filósofo francés en la Universidad de verano de Santander, y publicadas inicialmente en español con el título de *Problemas espirituales y temporales de una nueva cristiandad*.

³ *Le Crépuscule de la civilisation*, en *Oeuvres Complètes Jacques et Raïssa Maritain*, Vol. VII (1939-1943).

otra parte, si se considera seriamente las revoluciones, como Marx, 'locomotoras de la historia' difícilmente han mostrado éstas nada con más claridad que el hecho de que tal tren de la historia se precipita a un abismo, y que las revoluciones –lejos de acabar con la desgracia– sólo aceleran temiblemente el ritmo de su despliegue"⁴.

Se puede decir que los principios⁵ esenciales que inspiraron la *theoria* y la *praxis* políticas de lo que se ha llamado desde una perspectiva histórica y filosófica el proyecto intelectual y cultural de la Modernidad (particularmente de la Modernidad Iluminista o *Aufklärung*), y con ella la teoría política que le es indisoluble (Maquiavelo, Hobbes, Locke, Rousseau...), siguen estando plenamente vigentes en el pensamiento y en la *práctica cotidiana* de gran parte de los "actores" políticos y de los teóricos de la política.

Un ejemplo claro de lo que estamos señalando, lo podemos encontrar en las importantes paradojas de las democracias occidentales. En efecto, es cierto como lo han planteado diversos autores, que tras el hundimiento de los sistemas totalitarios, se ha impuesto en gran parte de las sociedades actuales la convicción de que, aunque la democracia no constituye la *polis* ideal, en la práctica aparece como un sistema de gobierno adecuado a las exigencias del hombre contemporáneo. Sobre este punto ha escrito el Cardenal Ratzinger: "La democracia consigue la distribución y el control del poder, y ofrece la más alta garantía contra la arbitrariedad y la opresión, y el mejor aval de la libertad individual y el respeto a los derechos humanos. Cuando hablamos en nuestros días de democracia, pensamos ante todo en este bien: la participación de todos en el poder, que es expresión de libertad. Nadie debe ser objeto de dominio ni convertirse en un ser subyugado por otro. Cada cual debe aportar su voluntad al conjunto de la acción política. Sólo como cogestores podemos

⁴ Este escrito ha sido recopilado y publicado en alemán bajo el título: *Was ist Politik? Aus dem Nachlass*. Se trata de una obra, en la cual se editan los manuscritos que Arendt había preparado para su proyecto de libro, "Introducción a la política" (Munich, 1993). Edición española, *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós, Primera edición, 1997, p. 131. No hay que olvidar, que esta autora (1906-1975) fue contemporánea del surgimiento y consolidación del nacionalsocialismo y de los totalitarismos.

⁵ Tomamos la noción de *principio* en su sentido filosófico propio (*formaliter*). A este respecto, escribe Aristóteles en la *Metafísica*: "a todos los principios es común ser lo primero desde lo cual algo es o se hace o se conoce". *Metafísica*, V, 1, 20.

ser ciudadanos realmente libres. El verdadero bien que se persigue con la participación en el poder, pues, la libertad e igualdad de todos"⁶.

Sin embargo, al mismo tiempo que se afirma la *convicción* sobre las bondades innegables del *orden democrático*, se estructuran diversas *filosofías* o nuevas formas de *ideología* sobre la misma democracia, que socavan profundamente su contenido esencial. En efecto, ha llegado a ser común el afirmar que la *democracia* es una realidad "neutra", es decir descolgada de todo referente de orden metafísico, antropológico y ético. De este modo ella se encontraría, por definición, al margen de todo principio o norma de carácter objetivo. Tal objetividad, se afirma, sería contraria a uno de los pilares fundamentales del sistema democrático, tal cual es el principio del *pluralismo*. En la misma perspectiva, la libertad humana tiende a ser entendida, no como una capacidad de elección orientada al bien, sino como una suerte de "espontaneidad" (desde una óptica *voluntarista*), débilmente regulada, o como una simple elección entre alternativas, cuanto más numerosas mejor, pero independientes de su *calidad moral*⁷.

A este respecto, es notable constatar como el Papa Juan Pablo II ha interpelado la conciencia de las autoridades políticas, y particularmente de los intelectuales, recordando un planteamiento filosófico en la actualidad generalmente olvidado: "*Hoy se tiende a afirmar que el agnosticismo y el relativismo escéptico son la filosofía y la actitud fundamental correspondiente a las formas políticas democráticas, y que cuantos están convencidos de conocer la verdad y se adhieren a ella con firmeza, ya no son fiables desde el punto de vista democrático, al no aceptar que la verdad sea determinada por la mayoría o que sea variable según los diversos equilibrios políticos. A este propósito, hay que observar que, si no existe una verdad última, la cual guía y orienta la acción política, entonces las ideas y las convicciones humanas pueden ser instrumentalizadas fácilmente para fines de poder. Una democracia sin valores se convierte con facilidad en un totalitarismo visible o encubierto, como demuestra la historia*"⁸.

⁶ Ratzinger Joseph, *Verdad, Valores, Poder. Piedras de toque de la sociedad pluralista*, Madrid, Ediciones Rialp, 2ª edición, 1998, p. 81 y 82.

⁷ Sobre este punto, véase nuestro ensayo filosófico: *El desafío de formar para la verdad y el bien. Notas de Filosofía de la Educación*, Santiago, Publicaciones de la Universidad Gabriela Mistral, 1998, p. 5-8.

⁸ *Centessimus Annus*, n° 46. Esta doctrina ha sido retomada en *Veritatis Splendor*, N° 101: "*En el ámbito político se debe constatar que la veracidad en las relaciones entre gobernantes y gobernados; la transparencia en la administración pública;*

Uno de los autores "à la mode", que considera que el reconocimiento de una verdad objetiva es contrario a una sociedad pluralista o democrática, es el biólogo chileno, premio nacional de ciencias, Humberto Maturana: *"Desde la comprensión del fenómeno del conocer –sostiene Maturana-, que surge en la misma cultura patriarcal, se hace cada vez más evidente que el reconocer que no tenemos acceso cognoscitivo a una verdad trascendente y absoluta no trae consigo ni el desorden ni el relativismo caótico, sino que un nuevo modo de relación en la cooperación y en el respeto. El reconocimiento de que no hay modo de afirmar una verdad trascendente no es nuevo, lo nuevo es su aceptación como una condición humana que legitima un modo de coexistencia que no sólo no es de temer, sino que es más bien deseable. Esta aceptación no está ocurriendo en todas partes ni al mismo tiempo, pero está pasando, y al pasar se abre una mirada hacia un mundo prepatriarcal no atrapado en una exigencia militante, profana o religiosa,*

el respeto de los derechos de los adversarios políticos; la tutela de los derechos de los acusados contra procesos y condenas sumarias; el uso justo y honesto del dinero público; el rechazo de medios equívocos o ilícitos para conquistar, mantener o aumentar a cualquier costo el poder, son principios que tienen su base fundamental –así como su urgencia singular- en el valor trascendente de la persona y en las exigencias morales objetivas de funcionamiento de los Estados". También encontramos esta doctrina desarrollada ampliamente en la Carta encíclica, *Evangelium Vitae*: "La libertad reniega de sí misma, se autodestruye y se dispone a la eliminación del otro cuando no reconoce ni respeta su vínculo constitutivo con la verdad. Cada vez que la libertad, queriendo emanciparse de cualquier tradición y autoridad, se cierra a las evidencias primeras de una verdad objetiva y común, fundamento de la vida personal y social, la persona acaba por asumir como única e indiscutible referencia para sus propias decisiones no ya la verdad sobre el bien o el mal, sino sólo su opinión subjetiva y mudable o, incluso, su interés egoísta y su capricho", n° 19. A partir de esta afirmación, es posible entender como "la convivencia social se deteriora profundamente". En efecto, "si la promoción del propio yo se entiende en términos de autonomía absoluta, se llega inevitablemente a la negación del otro, considerado como enemigo de quien defenderse. De este modo la sociedad se convierte en un conjunto de individuos colocados unos juntos a otros, pero sin vínculos recíprocos: cada cual quiere afirmarse independientemente de los demás, incluso haciendo prevalecer sus intereses. Sin embargo, frente a los intereses análogos de los otros, se ve obligado a buscar cualquier forma de compromiso, si se quiere garantizar a cada uno el máximo posible de libertad en la sociedad. Así, desaparece toda referencia a valores comunes y a una verdad absoluta para todos; la vida social se adentra en las arenas movedizas de un relativismo absoluto. Entonces todo es pactable, todo es negociable: incluso el primero de los derechos fundamentales, el de la vida". Si esto lo proyectamos en el ámbito político, vemos que "la democracia, a pesar de sus reglas, va por un camino de totalitarismo fundamental". En este sentido "el Estado deja de ser la 'casa común' donde todos pueden vivir según los principios de igualdad fundamental, y se transforma en Estado tirano, que presume de poder disponer de la vida de los más débiles e indefensos", n° 20.

que justifica la negación del distinto en la defensa de una verdad absoluta o trascendente”⁹.

Lo que Humberto Maturana olvida, y ésta es una tesis fundamental de la teoría del conocimiento, es que la verdad se encuentra siempre en el centro de la *vida de la inteligencia*. Es ella la que finaliza toda búsqueda auténtica de saber. Es así, como cada disciplina o ciencia, posee un campo propio de investigación delimitado por su objeto formal que la especifica, y que constituye su verdad a conocer¹⁰.

En este sentido nos parece importante señalar que la *crisis* actual de la política es más profunda de lo que suele pensarse. No se trata de una simple crisis de liderazgo político (también lo es). Tampoco se trata de una crisis jurídico-institucional (reformas constitucionales o legales). Tampoco se reduce a una crisis de los partidos políticos (cosa que es más que evidente). Ni siquiera se puede circunscribir solamente a una crisis *moral*. La crisis de la que estamos hablando es una *crisis de la inteligencia*. Esto quiere decir, que ella se sitúa primera y fundamentalmente en el ámbito mismo de la *captación y conceptualización* propias de la *naturaleza y funciones del saber político*. Por eso se puede afirmar sin ambages que estamos ante una *crisis integral de la política*.

Por esta razón, pensamos que sería un craso error identificar *la política*, es decir, la *esencia* de la política, con la concepción que una sociedad, en este caso la *Sociedad Occidental*, o una época, en este caso *La Modernidad*, se ha ido formando de ella. A partir de aquí, es preciso entender que la crítica, muchas veces acertada, hecha por los ciudadanos desde el *sentido común*, no es a la política en sí misma considerada, sino a un modo de entender y hacer política que estaba condenada al fracaso humano desde sus orígenes en el pensamiento de Maquiavelo y posteriormente de Hobbes.

Se trata de una concepción cuya legitimidad no reposaba sobre el valor de la persona humana y su dignidad inviolable. Jacques Maritain ha caracterizado esta visión de la política como

⁹ Humberto Maturana, *El sentido de lo humano*, Santiago, Ediciones Pedagógicas Chilenas, Colección Hachette/Comunicación, Cuarta edición, 1992, p. 133.

¹⁰ Véase nuestro ensayo filosófico, *El desafío de formar para la verdad y el bien*, Santiago, Universidad Gabriela Mistral, 1998.

"la racionalización técnica de la vida política"¹¹. Esta racionalización o racionalidad, es descrita con precisión por el filósofo francés: "En el albor de la historia y de la ciencia modernas, Maquiavelo, en su *Príncipe*, nos propuso una filosofía de la racionalización puramente técnica de la política; en otras palabras, convirtió en sistema racional la manera en que los hombres se comportan de hecho más a menudo y se dedicó a someter ese comportamiento a una forma y a reglas puramente artísticas. Así, la buena política se convertía por definición en política amoral que tiene éxito: el arte de conquistar y conservar el poder por cualquier medio (incluso bueno, si se presenta la ocasión, rara ocasión), con la única condición de que sea adecuado para conseguir el éxito"¹².

Problemas teóricos para la configuración del estatuto de la ciencia política

La apremiante interrogante planteada por Hannah Arendt en torno a si la política tiene todavía algún sentido, se encuentra indisociablemente ligada a la pregunta por el significado de la política, es decir *¿Qué es la política?* Se trata de una pregunta última, por consiguiente ella requiere para ser respondida adecuadamente entrar en el ámbito de la reflexión propiamente filosófica. Nótese, que no nos estamos preguntando por tal o cual política en particular, sino por la esencia misma de la política.

Una de las importantes problemáticas que encontramos para abordar esta cuestión, se encuentra en los mismos científicos políticos, donde no existe siempre la suficiente claridad acerca del *estatuto* de su propio saber. Consideremos de cerca algunos planteamientos de teóricos actuales de la ciencia política, o para usar la expresión anglosajona, de la *political science*.

Luis Sánchez Agesta, en su obra *Principios de Teoría Política*, define la ciencia política en los siguientes términos: "La razón común es que las ciencias políticas tienen por objeto una realidad

¹¹ *El Hombre y el Estado*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1983, p. 71 y 72. Véase también el notable estudio del filósofo alemán Heinz R. Schmitz, *Progreso Social y Revolución. La ilusión dialéctica*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1987. Este libro, recoge un extenso artículo publicado por el autor en la, *Revue Thomiste*, "Progrès social et changement révolutionnaire. Dailectique et révolution", LXXIV, N° 3, P. 391-451.

¹² *Ibid.*, p. 71-74.

histórica sujeta a innovación y transformación, que hace inseguras las predicciones, obliga a revisar y actualizar las descripciones y deja siempre descubiertos flancos de contingencia para las valoraciones". Y más adelante señala, "es una ciencia que construye hipótesis sobre lo indeterminado (libertad del hombre, multiplicidad de variables que determinan lo que llamamos comúnmente azar) y cuyo contenido más específico es comprender los hechos, las relaciones y los procesos que en cierta manera se reiteran en ese ámbito de indeterminación. Con ello presta ya un importante servicio. Describe el mundo en que se produce una decisión; muestra las relaciones probables entre los hechos, indicando las alternativas de un proceso; descubre los valores que pueden orientar esa decisión. Tal es su limitación y su grandeza. Es un esfuerzo continuo por dar luz al hombre en aquel contorno libre y azaroso de su vida que llamamos fenómenos políticos"¹³.

Tomemos otro ejemplo, esta vez de un eminente politólogo francés, Julien Freund, autor de una obra clásica de politología, *L'Essence du Politique*¹⁴. Para Freund, "la identificación de la moral y de la política es una de las fuentes del despotismo y de las dictaduras. De este modo, la moral no es ni conceptualmente ni lógicamente inherente a la actividad política, es decir, actuar políticamente no es la misma cosa que actuar moralmente e inversamente"¹⁵.

Para el cientista político italiano Giovanni Sartori, la ciencia política, "como toda otra ciencia empírica, también debe comenzar por ser un conocimiento descriptivo en el cual prevalece el 'significado de observación' de las palabras, y donde un comprendedor que describe condiciona y fundamenta la explicación. Preguntémonos, ¿por qué nunca ocurre que sepamos con precisión cómo funciona una determinada realidad, o bien como está hecha? Naturalmente, se puede responder que así como existe el ratón de biblioteca, también existe el ratón de la investigación sobre el terreno, el 'fotógrafo' por el sólo gusto de serlo. Pero no es sólo cuestión de gustos y de idiosincrasias. Las disciplinas tienen una razón de ser intrínseca. Si queremos saber cómo está hecha una cierta realidad es porque nos urge obrar sobre esta realidad. Vale decir que el conocimiento empírico es un conocimiento para aplicar".

¹³ Luis Sánchez Agesta, *Principios de la Teoría Política*, Madrid, Reimpresión sobre la sexta edición, 1979, p. 47.

¹⁴ Jullien Freund, *La esencia de lo político*, Madrid, Editora Nacional, 1968.

¹⁵ *Qu' est-ce que la politique?*, Editions du Seuil, p. 6.

En el contenido de estos textos se pueden encontrar una serie de confusiones de orden teórico, las cuales son fáciles de rastrear en numerosos textos de introducción a la ciencia política. En primer término ¿Se puede sostener que la ciencia política es una ciencia empírica? A nuestro entender, no. Aún más ninguna ciencia o disciplina social es un saber puramente empírico, al modo que lo son las llamadas ciencias naturales. Aquí se puede observar un “fisicismo” sociológico que tiene sus raíces en la modernidad tardía y en los orígenes mismos de la sociología como saber. En segundo término ¿Se puede afirmar que la razón de ser de una disciplina es saber como es una realidad para obrar sobre ella? Indudablemente no. En este punto existe una gruesa confusión entre lo que es la naturaleza de una ciencia o *saber teórico* con respecto a lo que es una ciencia o *saber práctico*. En tercer lugar ¿Se puede sostener que el conocimiento empírico es un conocimiento para aplicar?¹⁶. Nos parece que no. En efecto, la

¹⁶ En esta afirmación, la dependencia con respecto al pensamiento de René Descartes es más que clara: “*Pero tan pronto como adquirí –escribe el filósofo francés-, algunas nociones generales de física y, comenzando a ponerlas a prueba en varias dificultades particulares, noté hasta dónde pueden conducir y cuánto difieren de los principios empleados hasta el presente, creí que no podría tenerlas ocultas sin pecar gravemente contra la ley que nos obliga a procurar el bien general de todos los hombres, en cuanto ello esté en nuestro poder. Pues esas nociones me han enseñado que es posible llegar a conocimientos muy útiles para la vida y que, en lugar de la filosofía especulativa enseñada en las escuelas, es posible encontrar una práctica por medio de la cual, conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del agua, del aire, de los astros, de los cielos y de todos los demás cuerpos, que nos rodean tan distintamente como conocemos los oficios varios de nuestros artesanos, podríamos aprovecharlos del mismo modo en todos los usos apropiados, y de esa suerte convertirnos como en dueños (‘maîtres’) y poseedores (‘possesseurs’) de la naturaleza. Lo cual es muy de desear, no sólo para la invención de una infinidad de artificios que nos permitirían gozar sin ningún trabajo de los frutos de la tierra y de todas las comodidades que hay en ella, sino muy principalmente para la conservación de la salud, que es sin duda el primer bien y el fundamento de todos los demás bienes de esta vida, porque aún el espíritu depende tanto del temperamento y de las disposiciones de los órganos del cuerpo, que si es posible hallar algún medio para hacer que los hombres sean más sabios de lo que hasta aquí lo han sido, creo que hay que buscarlos en la medicina*”. *Discours de la Méthode*, en *Oeuvres de Descartes*, édition établie, présentée et annotée par Samuel de Sacy, avec quatre introductions par Geneviève Rodis-Lewis, Paris, Le Club Français du Livre, 1966, Vol. 1, p. 452 y 453. Este texto es como la *premisa mayor* desde la cual se ha estructurado la concepción moderna de ciencia, que es una concepción *unívoca*. Esta concepción ha encontrado su plena realización en el pensamiento de Kant y posteriormente de Augusto Comte. La razón teórica o explicativa (*theoria*) y la razón práctica (*praxis*), han sido totalmente eclipsadas por la razón productiva (*poiesis*). A partir de aquí, el *homo metaphysicus* irá cediendo su plaza progresivamente al *homo faber*. Karl Marx llevará esta premisa hasta sus últimas consecuencias, postulando la inutilidad de todo saber puramente teórico, y absorbiendo la moral o *praxis* en

aplicación procede en el caso de una ciencia, *ex parte subjecti*, es decir por el lado del sujeto. En ningún caso, *ex parte objecti*, por el lado del objeto. Esto quiere decir, que la noción de aplicabilidad es algo que no pertenece de suyo a un saber, incluso si se trata de un saber empírico¹⁷.

La tesis que quisiéramos proponer en este trabajo es totalmente diversa a estos planteamientos. A nuestro entender¹⁸, *la ciencia política es esencialmente un saber moral, por consiguiente ella es propiamente un saber filosófico y no un saber empírico, como lo suelen entender erróneamente numerosos autores. Tampoco es una ciencia aplicada sino una ciencia filosófico-práctica. Este planteamiento, no sólo nos coloca en las antípodas de los padres de la teoría política moderna, sino también de sus numerosos epígonos contemporáneos*¹⁹.

Es importante comprender que, cuando se hace de la política un *saber puramente empírico* o una *ciencia aplicada* o una *ciencia social* al modo de la *sociología*, el carácter *intrínsecamente ético* del saber político, y de la actividad política queda

la realización y eficacia productivas. *La praxis revolucionaria marxiana*, no es otra cosa que una *poiesis totalitaria*.

¹⁷ Por ejemplo, la medicina veterinaria no es una ciencia aplicada sino una ciencia poética.

¹⁸ En esta cuestión fundamental, nos consideramos tributarios del pensamiento clásico y del pensamiento cristiano. Se trata de una tradición que tiene sus orígenes fundamentales en el pensamiento de Aristóteles, que pasa por Cicerón, San Agustín y alcanza su esplendor en la notable síntesis de Santo Tomás de Aquino. Esta tradición en cuanto a sus principios esenciales, mantiene hoy en día su plena actualidad. De este modo, es posible encontrarla en el pensamiento vivo de numerosos y destacados pensadores y filósofos contemporáneos. Tal es el caso de los filósofos franceses Jacques Maritain y Etienne Gilson. Y más recientemente en autores como Antonio Millán Puelles, el P. M.-M Labourdette O.P., el P. Marie-Vincent Leroy O. P, Carlo Cardona, Fernando Moreno Valencia y el P. Georges Cottier O.P.. También es posible encontrar su plena actualidad en esta "*teología moral hecha magisterio*" que llamamos Doctrina Social de la Iglesia.

¹⁹ Quizás uno de los pensadores políticos contemporáneos que mejor expresa la teoría política de la *Modernidad*, es el autor francés, profesor de la Université de la Sorbonne, Maurice Duverge, particularmente en su obra: *Introducción a la política*, Barcelona, Editorial Ariel, Novena edición, 1987, 281 páginas. Otro autor contemporáneo, que expresa bien las premisas de la Modernidad es el italiano Norberto Bobbio. Sobre las numerosas obras de este autor, se pueden citar a modo de ilustración las siguientes: *Igualdad y Libertad*, Barcelona, Ediciones Paidós, Primera edición, 1993. *El futuro de la democracia*, México, Fondo de Cultura Económica, Segunda edición corregida y aumentada, 1996.

enteramente “hipotecado” o excluido de ella. Esta es la razón por la cual la cuestión del poder pasa a ser no sólo la *ratio* explicativa de todo, sino también el *principio* articulador del saber político y de la acción política.

Lo que los científicos políticos llaman, *political science*, no es otra cosa que una *sociología de la política*²⁰, es decir un saber social fundamentalmente explicativo (*de información empírica*), pero no un saber normativo-práctico. Indudablemente, los teóricos de la política dedicados a este campo de investigación tienen conciencia que la política no puede permanecer solamente circunscrita al ámbito teórico. Ella debe ser capaz de entregar conocimientos que tengan un cierto “provecho” para el mejoramiento del orden político. De ahí pues, que le añadan a la *political science*, el carácter de ciencia aplicada, lo cual es una aberración epistemológica. En las próximas páginas analizaremos de cerca el carácter ético o práctico (*praxis*) de la política en la perspectiva del pensamiento clásico.

La Ciencia Política un saber Filosófico-práctico o la Política como Ética Social

¿Qué se quiere decir cuando se afirma que la política no es una ciencia aplicada sino un saber práctico? ¿En qué consiste un saber práctico? La respuesta a estas cuestiones, supone la comprensión de una distinción fundamental, cuyo origen está en el pensamiento de Aristóteles. El gran filósofo griego distingue tres grandes tipos de conocimiento en los cuales se despliega la razón humana: un conocimiento teórico (*thêdorein*); un conocimiento práctico (*prattein*) y un conocimiento productivo (*poiien*)²¹. A partir de aquí, según el Estagirita se pueden distinguir tres grandes categorías de ciencias: las ciencias teóricas, como la

²⁰ Esto no quiere decir en ningún caso, que la ciencia política en cuanto ética social no tenga que hacer uso de otras disciplinas, particularmente la sociología, la economía y la historia, para una mejor comprensión y por ende realización de su *objeto* y *fin*. Esto es más que evidente.

²¹ En *Top. 104b5*, Aristóteles ejemplifica la diferencia entre una investigación práctica y una teórica: preguntar si el placer es un objeto digno de deseo es útil como una guía para la acción, mientras que una pregunta como ‘¿Es el cosmos eterno?’, se formula sólo por causa del conocimiento. Véase sobre todo la notable obra de W.G.C. Guthrie, *Historia de la Filosofía Griega. Introducción a Aristóteles*. Vol. VI, Madrid, Editorial Gredos, 1993.

metafísica; las ciencias prácticas, como la ética y las ciencias productivas o *poiéticas* como la retórica o la gramática.

Ahora bien, en lo que respecta a la distinción entre el conocimiento teórico y el conocimiento práctico, Aristóteles, y posteriormente Santo Tomás de Aquino, recurren siempre al mismo principio: la inteligencia teórica y la inteligencia práctica difieren esencialmente por su fin²². Mientras que el conocimiento teórico (contemplativo o especulativo) tiene como fin el conocer, para gozarse en la posesión de la verdad. Esto quiere decir, “que esencialmente está ordenado a esa pura mirada que permite a la inteligencia poseer inmaterialmente el objeto conocido, hallando en esto su propia perfección”²³. El conocimiento práctico, en cambio, tiene un fin distinto del conocer, “está esencialmente ordenado a regular la producción de una obra o la rectitud de una acción; no va a su objeto sólo por conocerlo, sino también para llevarlo a la existencia según las exigencias de su propio fin, ajustándolo a este fin, y juntando con este fin la noción misma de los objetos que estudia para llevarlos a la realidad”²⁴. De este modo, el saber práctico, no se limita a la pura contemplación, sino que adopta una actividad normativa, directiva de una realización distinta del conocer. A este respecto ha escrito Jacques Maritain: “el orden práctico se opone al orden

²² “Así pues, uno y otro –es decir, intelecto y deseo– son principio del movimiento local; pero se trata en este caso del intelecto práctico, es decir, aquel que razona con vistas a un fin: es en su finalidad en lo que se diferencia del teórico”. De Anima, III, 10, 433, a. 15. A este respecto comenta Santo Tomás: “Dice primeramente que el intelecto que mueve es el intelecto que razona por algo y no por el simple razonar; éste es el intelecto práctico, que difiere del especulativo por el fin. El especulativo especula sobre la verdad, no por algo sino por el simple especular; el práctico especula sobre la verdad por la operación”. Comentario al Libro del Alma de Aristóteles, Lección XV, 820. También se puede citar el siguiente texto de la Metafísica de Aristóteles: “Y también es justo que la Filosofía sea llamada ciencia de la verdad; pues el fin de la ciencia teórica es la verdad, y el de la ciencia práctica, la obra”. Libro II, 1, 993b 20. Sobre esto comenta Santo Tomás de Aquino: “Finis practicae est opus, quia etsi ‘practici’, hoc est operativi, intendunt cognoscere veritatem, quomodo se habeat in aliquibus rebus, non tamen quaerunt eam tanquam ultimum finem. Non enim considerant causam veritatis sencundum se et propter se, sed ordinando ad finem operationis, sive applicando ad aliquod determinatum particulare, et ad aliquod determinatum tempus”. In lib. II Metaphysicorum, lección 2. (“El fin de la práctica es la obra, porque si bien los ‘prácticos’, es decir los operativos, pretenden conocer la verdad tal como se halla en algunas cosas, empero no la buscan como último fin. Pues no consideran la causa de la verdad propiamente y por razón de sí misma, sino en orden al fin de la operación, o sea aplicándola a algún particular determinado, y a un determinado tiempo”).

²³ M.-M. Labourdette O.P., “Conocimiento práctico y saber moral”, en Jacques Maritain su Obra Filosófica, Buenos Aires, Ediciones Desclee De Brouwer, p. 183.

²⁴ Ibid..

especulativo porque el hombre en él tiende a otra cosa que al solo conocer. Si conoce, no es ya para descansar en la verdad y gozar de ella (frui); sino para servirse (uti) de sus conocimientos con miras a alguna obra o alguna acción"²⁵.

Este es el primer aspecto que hay que despejar, para comprender la *practicidad* intrínseca de la *política* como saber. En efecto, la ciencia política, no es, en ningún caso, una ciencia teórica o contemplativa, o puramente explicativa. Por consiguiente sería un error grave reducirla a la sociología en general, incluso si se trata de la sociología de la política. Como es la tendencia general hoy día.

¿Es la política una ciencia práctica? Esta interrogante nos coloca ante una nueva distinción. Esta vez, se trata de una distinción que se sitúa al interior mismo del conocimiento práctico. A este respecto ha escrito el eminente moralista, R.P. M.-M. Labourdette O.P.: "*las realizaciones a las que el conocimiento práctico preside se dividen en dos grandes dominios, fundamentalmente diferentes. O bien se trata, a través de una actividad transitiva, de hacer venir a la existencia a una obra que reside fuera de nosotros; y esta obra se medirá sobre la idea según la cual hemos querido modelarla; acaso quede muy lejos de ese intento, bien porque nuestros medios de ejecución son inadecuados, o bien porque la materia de la que la formamos ofrece una resistencia superior a nuestras fuerzas. Y en tal caso, esa obra será, en parte al menos, imperfecta*"²⁶. Este es el dominio del *hacer* (*factibile*), o de la racionalidad productiva o poiética. Este orden consiste esencialmente en la acción productora, considerada no ya con relación al uso que al realizarla hacemos de nuestra libertad, sino como destaca Jacques Maritain, "*con relación a la cosa producida o a la obra considerada en sí misma*"²⁷. Lo que importa en este orden, es ante todo y primeramente la perfección del *objeto* o de la obra a realizar (*finis operis*).

Sin embargo, hay otro orden más fundamental, el cual está referido directamente al desarrollo de la persona humana en cuanto tal. Nos referimos al orden del *obrar* o del *actuar libre* (*agibile*). El *obrar* consiste esencialmente en "*el uso libre, en tanto que libre, de nuestras facultades, o en el ejercicio de nuestro libre albedrío*

²⁵ *Art et Scolastique*, Paris, Louis Rouart et Fils, Editeurs, 1920, p. 5 y 6.

²⁶ M.-M. Labourdette O. P., a. c., p. 184.

²⁷ *Arte y Escolástica*, p. 12 y 13.

considerado no ya con relación a las cosas mismas o a las obras que producimos, sino puramente con relación al uso que hacemos de nuestra libertad"²⁸. En este dominio lo que importa ante todo y primeramente es la perfección del sujeto en cuanto sujeto humano (*finis operantis*). Es decir, aquí se trata de dirigir nuestra actividad precisamente como *inmanente*, en cuanto ella nos cualifica como personas, en relación con nuestro fin de personas. Como ha señalado el P. Labourdette: "Ya no es aquí cuestión de hacer una obra; se trata de obrar en conformidad con las exigencias del supremo fin de la vida humana"²⁹. Así el obrar está ordenado al fin común de toda la vida humana, e interesa a la perfección propia del ser humano. Como dirá Jacques Maritain, siguiendo a Tomás de Aquino y Aristóteles, "el dominio del obrar es el dominio de la Moralidad, o del bien humano como tal"³⁰. Es a este orden que pertenecen tanto la ciencia política como la actividad política.

Volviendo al pensamiento de la *Modernidad*, es necesario tomar conciencia que la tragedia intelectual y humana de la teoría política moderna, de la cual aún se sufre sus devastadoras consecuencias, ha consistido en hacer de la política una actividad esencialmente *técnica* separada de la moral (*amoral o extramoral*). Es decir, perteneciente al dominio del hacer, del fabricar, del producir. En la terminología contemporánea diríamos hacer de la política un "affaire" de tecnócratas. Lo que importa, entonces, no es ya la perfección de la persona humana y la realización efectiva del bien común, en cuanto este es un bien moral que no puede ser identificado con el bien público.

Lo que importa ahora, es la perfección de la obra, utilizando todos los medios necesarios para ello, independiente de la calidad moral de los mismos. En esta perspectiva, la persona deja su lugar al individuo y a la masa, y el bien común y la autoridad (como facultad moral) dejan su lugar al poder y al ejercicio del mismo, de ahí la obsesión que manifiestan numerosos políticos y partidos políticos por los cargos, dando origen a los tristemente célebres "cuoteos políticos". Es preciso reiterarlo, aunque parezca tautológico, en la lógica moderna, la política no es una *ciencia moral*, sino una ciencia social de carácter empírico, cuyo objeto esencial es la cuestión del *poder político* (obtener, mantener y

²⁸ Arte..., p. 11 y 12.

²⁹ A. c., p. 185.

³⁰ Arte..., o. c., p. 12.

acrecentar el poder, diríamos con Maquiavelo) y de los equilibrios y desequilibrios de fuerzas cuyo objeto fundamental es el *poder*. Quizás este sea el dominio donde la falsa ecuación moderna entre *saber* y *poder*, se ha dado con mayor radicalidad y perversidad.

En la perspectiva del pensamiento clásico, y en esto reside su permanente actualidad, como señalábamos al inicio de estas reflexiones, *la política*, la ciencia política es ética social, es decir un saber práctico, lo que quiere decir que su objeto formal es un *operable*, es decir una realidad que hay que realizar. Ahora bien, este *operable* que hay que realizar, no es otra cosa que el *bien común*, el cual debe ser entendido como un *bien moral*.

Ahora bien ¿Cómo se puede establecer esta distinción entre lo que pertenece a la ética personal y aquello que es propio de la ética social? A este respecto, Jacques Maritain nos propone una distinción que nos permite elucidar con claridad y precisión la cuestión que estamos abordando: "*Un signo decisivo de esta especificidad de la ética política, por oposición a la ética personal, es que las comunidades terrestres son mortales en su propio ser, y que pertenecen, y que pertenecen por completo al tiempo. Otra señal es que las virtudes políticas tienden a un fin relativamente último que es el bien común terrestre, y sólo se refieren indirectamente al fin absolutamente último del hombre*"³¹.

El filósofo Fernando Moreno Valencia, ha expresado esto de manera profunda en su obra *Fundamentos de las Ciencias Sociales*: "*Del momento en que uno se pregunta, cuáles son de entre los actos sociales aquéllos que pueden ser designados como específicamente políticos, está ya implícitamente preguntando qué es lo que hace que estos actos sean distinguidos en un conjunto más amplio, y calificados de una manera especial. Es ésta, sin embargo, una pregunta que nos lleva más allá de la sociología ¿Qué es la política, o lo político? ¿Son preguntas filosóficas, que exigen respuestas también filosóficas!*"³².

A este respecto se debe señalar, que aquellos actos que se pueden calificar como *políticos*, son aquellos que no tienen que ver con una *totalidad* cualquiera, sino con la *sociedad global*, considerada como tal. De aquí es posible inferir que detrás de esta

³¹ *Principes d' une politique humaniste*, Paris, Paul Hartmann Editeur, 1945, p. 196 y 197.

³² *Fundamentos de las Ciencias Sociales*, Santiago (Chile), Universidad Gabriela Mistral, "Colección Filosofía", Primera Edición, 1994, p. 108 y 109.

totalidad hay, "un principio de unidad, de cohesión y de organización, que hace que ese todo sea precisamente una totalidad (y no un simple agregado, sin unidad)"³³. En efecto, "el todo supone partes que se ordenan en función de un principio ordenador, el cual, dando un paso más allá, se manifiesta como un fin, como algo deseable por sí mismo, y, por consiguiente, como algo bueno, puesto que..., por definición el bien es el ser mismo en cuanto hace frente al querer humano, en cuanto es apetecido por un sujeto racional (es decir de su voluntad). El bien engendra el fin para el sujeto, si pudiera decirse; más propiamente: es el fin del sujeto"³⁴.

Ahora bien, es claro que el fin del que se habla no es el bien de una persona solamente o bien privado. Al contrario, este fin es percibido como algo común; "un bien que interesa a todos, porque a todos conviene; que todos sirven, porque a todos sirve"³⁵. Como dirá Jacques Maritain, el bien común "es un bien según justicia" y debe revertir a las personas cuyo principal valor es el acceso de ellas "a su libertad de desenvolvimiento"³⁶.

De este modo, el fin de la política es el bien común. Se trata de un bien de personas humanas, el cual se realiza en ellas mismas consideradas socialmente. Como ha señalado Fernando Moreno,

³³ Ibid., p. 109.

³⁴ Ibid. Esta es una cuestión central de la metafísica tomasiana (Tomás de Aquino). El ser y el bien son convertibles: "ens et bonum convertuntur". Esto quiere decir, que entre ser y bien no existe una distinción real sino una distinción de razón. Sobre esto escribe el Aquino: "Respondeo dicendum quod bonum et ens sunt idem secundum rem: sed differunt secundum rationem tantum. Quod sic patet. Ratio enim boni in hoc consistit, quod aliquid sit appetibile: unde Philosophus, In Ethic., dicit quod bonum est quod omnia appetunt. Manifestum est quod intantum est aliquid bonum, in quantum est ens: esse enim est actualitas omnis rei, ut ex superioribus patet. Unde manifestum est quod bonum et ens sunt idem secundum rem: sed bonum dicit rationem appetibilis, quam non dicit ens". "En efecto, bien y ser, en la realidad, son una misma cosa, y únicamente son distintos en nuestro entendimiento. El concepto de bien consiste en que algo sea apetecible, y por esto dijo el Filósofo (Aristóteles) que bueno es 'lo que todas las cosas apetecen'. Pero las cosas son apetecibles en la medida en que son perfectas, pues todo busca su perfección, y tanto son más perfectas cuanto más en acto están; por donde se ve que el grado de bondad depende del grado de ser, debido a que el ser es la actualidad de todas las cosas, según hemos visto. Por consiguiente, el bien y el ser son realmente una sola cosa, aunque el bien tenga la razón de apetecible que no tiene el ser". Suma de Teología, I, q. 5, a. 1.

³⁵ Ibid., p. 110.

³⁶ La persona y el bien común, o. c., p. 61. Véase también, Fernando Moreno Valencia: Iglesia, Política y Sociedad, Santiago (Chile), Ediciones Universidad Católica de Chile, julio 1988, p. 237-287.

en la línea de Tomás de Aquino y Jacques Maritain, si el bien común, es el bien del *todo* (la sociedad política), “no lo es sino en cuanto ese todo está compuesto de otros ‘todos’, es decir, de personas, las cuales son entitativamente anteriores a él y, en definitiva, de una superior dignidad; y cuya totalidad no es ‘sistémica’, sino ontológica”³⁷. Por esto, como ocurre con numerosos líderes políticos y teóricos de la política, si no se entiende adecuadamente que este bien del *todo* o cuerpo social es un bien común de *personas humanas*, es muy fácil caer en los ideologismos que hacen de la persona un ser *superfluo*, y por consiguiente esencialmente sustituible o sacrificable. Cuando se desconoce que el hombre en cuanto *persona*, es, como decían los escolásticos, un *universum* de naturaleza racional dotado de libre albedrío, y por ende un *todo* y no una simple parte, un *fin* y no un simple medio, se hace imposible comprender que “el bien común de la ciudad no es ni la simple colección de bienes privados, ni el bien de un todo que (como la especie, por ejemplo, respecto a los individuos, o como la colmena para con las abejas) sólo beneficia a ese todo sacrificándole las partes”³⁸.

¿Cómo se puede establecer la distinción entre la noción de *bien común* y la noción de *bien público*? En primer lugar, ella supone la distinción en el hombre entre la *Individualidad*, cuya raíz ontológica se encuentra en la *materia* (en el sentido filosófico del término), y la *personalidad* (no en el sentido psicológico sino en el sentido metafísico del término), cuya raíz ontológica se encuentra en el *espíritu*³⁹.

Este es el bien común que se constituye en el objeto que *especifica* a la ciencia política, este es el *operable* que es preciso realizar o colocar en la existencia. Es a partir de, y al interior de esta noción que la ciencia política se constituye como un saber propiamente científico (en el sentido de conocimiento cierto de las cosas o realidad por sus causas, *cognitio rerum per causa*), “el cual debe ser concebido como la ciencia de la buena vida humana del pueblo, de la justa convivencia”⁴⁰.

³⁷ Fundamentos..., o. c., p. 110.

³⁸ Jacques Maritain, *La persona...*, o. c., p. 57.

³⁹ Sobre esta distinción capital, véase el opúsculo de Jacques Maritain, *la persona y el bien común*, o. c., p. 35-49.

⁴⁰ Fernando Moreno Valencia, *Fundamentos...*, o. c., p. 110.

En este punto de nuestro análisis es legítimo preguntarnos: *¿Qué tipo de ciencia es la ciencia política? ¿Cómo es posible distinguirla del saber propiamente sociológico?* Un saber, o una ciencia se definen por su objeto, más precisamente por su *objeto formal*⁴¹, y no por su *metodología de investigación*⁴². La ciencia política es una ciencia moral, en cuanto el objeto y el fin de la política son un bien honesto. No sólo un bien útil⁴³. Digamos, un bien de personas humanas, en cuanto la perfección de la obra por realizar es en definitiva la perfección de las *personas humanas* comprometidas en ella, es decir, el bien común es una realidad éticamente buena.

Por esta razón, *“si la sociología es una ciencia social que se sitúa en el ámbito de la moral, y que se aproxima epistemológicamente a ella (en su lógica de explicación) en la misma medida en que profundiza*

⁴¹ “Un conocimiento, un saber o una ciencia siempre se define primera y fundamentalmente por el objeto, más precisamente por el objeto formal, en ningún caso por el método. El método está enteramente determinado por el objeto (formal). Es este objeto el que de algún modo ‘impone’ las opciones metodológicas viables al interior de los diversos saberes existentes”. Se trata de una ley general de la epistemología a la cual ningún saber puede sustraerse, Rodrigo Ahumada Durán, *¿Qué es la historia? ¿Ciencia o conocimiento social?*, Santiago, Publicaciones Universidad Gabriela Mistral, 1998, p. 54.

⁴² A este respecto ha escrito Mario Bunge: “El método científico es un rasgo característico de la ciencia, tanto de la pura como de la aplicada (el autor nunca habla de ciencia práctica): donde no hay método científico no hay ciencia”, *La investigación científica*, Barcelona, Editorial Ariel, Segunda edición, 1983, p. 29. En una perspectiva similar, J. Goode y Paul Hatt, han señalado que la ciencia: “es un método de acercamiento a todo el mundo empírico, es decir, al mundo que es susceptible de ser sometido a experiencias por el hombre”, *Métodos de Investigación Social*, México, Trillas, 1984, p. 16. Frente a estos planteamientos, es preciso reconocer que la ciencia no es primera y fundamentalmente una *metodología*. Ella es ante todo conocimiento (*episteme*), y como tal está ordenada a perfeccionar la vida misma del entendimiento en su ordenación al ser y a la verdad. Véase nuestro opúsculo, *El desafío...*, o. c., p. 39-45.

⁴³ A este respecto señala Tomás de Aquino: “El bien es algo apetecible donde termina el movimiento del apetito, y esta terminación del movimiento se puede estudiar por comparación con el movimiento del cuerpo físico. El movimiento del cuerpo físico termina definitivamente en el último límite, pero de alguna manera termina también en los puntos intermedios por los que se va al último, y a esto se llama también término, por cuanto lo son de alguna parte del movimiento. El último término tiene, a su vez, dos aspectos, pues de un lado es lo que intentaba alcanzar, v. gr., un lugar o una forma, y por otro es el descanso en la posesión de lo conseguido. Pues de modo análogo, lo que es apetecido como término parcial del movimiento apetitivo, por cuanto es medio para conseguir algo ulterior, se llama útil; lo que en realidad se desea por sí mismo, y por ello es meta y límite último del movimiento apetitivo, se llama honesto, ya que por honesto entendemos lo que es apetecible por sí mismo; por último, lo que aquieta el movimiento del deseo, por cuanto ya tiene lo que deseaba, se llama deleite”. *Suma de Teología*, Ia, q. 5, a. 6.

su estatuto científico, la política, por su parte, el saber político, es directamente una ciencia moral; es una rama de la moral; es mejor dicho, la parte más importante de la moral social. Su objeto es, como en ésta, algo por efectuar, un operable, considerado en cuanto operable. Más precisamente, el objeto (formal) de la ciencia política es, como ya lo definiera Aristóteles en el siglo IV a. de C. (La Política), el ordenamiento de la vida social en la virtud"⁴⁴.

De lo dicho hasta ahora se desprende, como señalábamos al inicio de este artículo, que hablar de una *moralización* de la política, es un planteamiento erróneo, por cuanto desconoce profundamente la *esencia* de ella misma. En una concepción justa de la política, la ética o moral no puede ser un sistema de normas impuestas desde afuera a la acción. Todo lo contrario, es el tejido mismo de la política, en cuanto ésta es la ciencia, el "arte"⁴⁵ y la "praxis" del bien común.

No podemos finalizar el presente trabajo, sin insistir sobre la imperiosa necesidad de *re-fundar* tanto la sociología, como la ciencia política según principios y enfoques que se aparten definitivamente tanto del "positivismo" y "neopositivismo", como de los *ideologismos* y *neoideologismos* que han hipotecado gravemente no sólo el contenido de estos saberes, sino el destino temporal de las personas humanas. Lo que se requiere hoy día es volver a realizar, en la perspectiva del *pensamiento clásico* y recogiendo aquellos aspectos positivos del pensamiento moderno, un auténtico "logos" sobre la "polis" contemporánea.

Este logos es el que Jacques Maritain ha designado con la bella expresión de "*racionalización moral de la vida política*"⁴⁶. Esta racionalización o racionalidad, "se funda en el reconocimiento de los fines esencialmente humanos de la vida política y de sus resortes más profundos: la justicia, la ley y la amistad recíproca. Y significa también

⁴⁴ Fernando Moreno, *Fundamentos...*, o. c., p. 110.

⁴⁵ La ciencia política, tiene una dimensión de "arte", como ha señalado Henri Bars, en un sentido muy preciso: "si definimos el arte de una manera muy general, como 'la correcta determinación de las obras a realizar', entonces debemos responder que existe un arte político -y especialmente un arte del hombre de gobierno, que no se refiere solamente a hombres libres (ya es un arte el hecho de persuadirlos y de conducirlos) sino a un peso enorme de realidad acumulada por la historia (que es preciso explotar de la mejor manera, empezando por aceptarlo). La política comporta una parte enorme de arte y de técnica", *La política según Maritain*, Barcelona, Editorial Nova Tierra, 1963, p. 54 y 55.

⁴⁶ *El Hombre y el Estado*, o. c., p. 74.

un esfuerzo incesante para aplicar las vivas y móviles estructuras del cuerpo político al servicio del bien común, de la dignidad de la persona humana y del sentido del amor fraterno; para someter a la forma y determinaciones de la razón que estimula la libertad humana el enorme condicionamiento material, a la vez natural y técnico, y el pesado aparato de intereses en conflicto, de poder y coerción inherente a la vida social; y para fundamentar la actividad política, no en lo que en realidad implica una mentalidad infantil –la ambición, los celos, el egoísmo, el orgullo y el engaño, las reivindicaciones de prestigio y de dominación transformadas en reglas sagradas de un juego trágicamente serio-, sino en un conocimiento adulto de las más íntimas necesidades de la vida de la humanidad, de las exigencias reales de la paz y el amor y de las energías morales y espirituales del hombre”⁴⁷.

En este sentido se puede afirmar que la verdadera renovación politológica que gran parte de los ciudadanos clama y anhela, será filosófica o no será.

Santiago de Chile, 19 de septiembre de 2000

⁴⁷ Ibid..