

Ciencia política y *verità effettuale*

Gustavo Ernesto Emmerich

El título de estas breves notas sugiere ya al lector la existencia de una vinculación entre la formación de los Estados Nacionales, en los albores de la Edad Moderna, y la aparición de la ciencia política como ciencia del Estado y del poder.

La vinculación postulada lleva a pensar en Maquiavelo como el autor que más tempranamente percibe y valora el proceso de formación de los Estados Nacionales y quien, a la vez, marca el surgimiento de una ciencia política basada en el estudio concreto de la realidad político-estatal. Pero esta relación nos conduce a pensar en otros autores que también son señeros en el largo camino que llevó a estudiar al Estado y al poder en su realidad efectiva.

Antes del Estado Nacional

Poder y formas embrionarias de Estado —y algunas no tan embrionarias, como la *polis* griega, la República y el Imperio romanos y algunos imperios orientales— han existido con anterioridad al proceso relativamente moderno de formación de los Estados Nacionales. ¿Por qué no suponer la existencia de una ciencia política embrionaria en estos otros casos más remotos?

Pueden encontrarse reflexiones de índole política en el Antiguo Testamento, en Confucio y en las Upanishads. Podemos también suponer que alguna forma de pensamiento político se desarrolló en otros imperios orientales teocráticos, como el del Antiguo Egipto.

Sin embargo, todos éstos no pasan de ser *gérmenes de pensamiento político*, siendo como son, real y fundamentalmente, un pensamiento religioso.

Los imperios orientales se caracterizaron desde siempre por estar organizados sobre una base teocrática, esto es, sobre la creencia en una identidad gobernante-dios. Por lo tanto, el germinal pensamiento político que se encuentra, por ejemplo, en las Upanishads, no es otra cosa que una forma de pronunciación de *la palabra*, de *la verdad*, esto es, la *revelación* de una norma de vida de origen divino que, en lo político, se refiere a la divinidad o quasi-divinidad del gobernante y al deber de obediencia del súbdito. El poder político y el Estado son concebidos como creación y manifestación divinas, y la obediencia y la sumisión como deber religioso; de ahí que el pensamiento político no pueda (ni quiera, porque ello significaría una forma de secularización del pensamiento político mismo y también del Estado y el poder) emanciparse del pensamiento religioso.

Distinto es el caso en Confucio, quien, declaradamente, pretende elaborar una filosofía práctico-moral, no revelada. Pero las consecuencias son las mismas: la filosofía confuciana no es otra cosa que una norma de vida que fortalece el orden establecido en la Antigua China y que difunde una actitud existencial de resignación y sumisión, la cual, pese a ser no-revelada, se convierte luego en un credo. En todo caso, el confucianismo fue utilizado por las sucesivas dinastías chinas como un puntal ideológico de su poder; dinastías que, por otro lado, no dejaron de proclamar e inculcar en las masas la idea de la identidad emperador-dios. En general, puede decirse que toda la antigua filosofía china presta mucha atención a la moral social, con vistas a establecer un equilibrio dentro de la sociedad.

Diversa es la situación en el Reino de Judea, otra organización sociopolítica de origen teocrático pero que se distingue claramente de la hindú y la china en aspectos esenciales: en su reducido alcance territorial y poblacional, en la no omnipotencia y carácter relativamente deliberativo del gobierno, y en la separación gobernante-dios. El gobernante debe cumplir la ley de dios, y debe buscar la ayuda de éste, pero el gobernante *no es dios* ni su representante, ni tampoco necesariamente su vocero. Se desarrolla, así, un embrión de pensamiento político, contenido sobre todo en el Antiguo Testamento, donde aparecen las ideas de un pueblo sojuzgado que mediante su lucha y organización (y, por supuesto, la ayuda divina) logra, más de una vez, liberarse y constituirse finalmente en Estado

independiente y participativo; aparece también la idea de una organización social basada en la solidaridad y el trabajo personal, y la idea de una sociedad de trabajadores iguales.

Pero los ejemplos reseñados no son más que gérmenes o embriones de un pensamiento político que no alcanza a disociarse de lo religioso. Es en la Antigua Grecia donde surge el verdadero pensamiento político. De hecho, no es inusual afirmar que la ciencia política comienza con la filosofía y las *polis* griegas. Según este punto de vista, la constitución en Grecia de la primera forma de gobierno estable, no-teocrática y con activa participación ciudadana (y la misma aparición del concepto de ciudadano o *polites*) en el marco de una sociedad rica y ociosa,¹ dio origen al pensamiento político sistemático, cuyo desarrollo y penetración progresiva en todo el mundo han continuado ininterrumpidos a partir de entonces.

Es en Grecia donde, alrededor del siglo VI a. C., surge por primera vez una organización sociopolítica relativamente compleja y no teocrática. Para los griegos del periodo clásico, es claro que sus acciones y sus *polis* están determinadas por los hombres y no por los dioses. Para quienes todavía creen en ellos (recordemos que Sócrates es condenado por “corromper a la juventud” y por poner en tela de juicio la mitología de su época), que cada vez son menos, los dioses se limitan a solazarse en el Olimpo, y las raras veces que intervienen en la vida de los hombres lo hacen básicamente para divertirse. Se produce, así, una creciente secularización de la política,² del Estado y de la vida en general.

Tal vez tenía razón Comte cuando afirmó que los hombres, en su progreso, llegan a un punto en el que ya no les satisfacen las explicaciones *teológicas* del mundo, y buscan entonces un grado superior de explicación, la explicación *metafísica*. Eso es lo que parece haber sucedido en la Antigua Grecia. Es la filosofía, y cada vez menos la religión, la que comienza a explicar el Universo, y

¹ Obviamente, esta descripción se refiere exclusivamente a los ciudadanos de las *polis*: los *polites*, y no a la inmensa masa de esclavos, extranjeros y criados que estaban marginados de la participación en el gobierno, en las actividades y de las riquezas mismas de las *polis*.

² La política aparece ahora como tal, como competencia, debate y lucha entre grupos antagonicos de ciudadanos que abiertamente se disputan el poder, mientras que antes, en los imperios orientales en particular, la lucha por el poder —dada la imposibilidad de poner en tela de juicio la autoridad del gobernante-dios— se manifestaba más que nada en la forma de conspiración palaciega militar-sacerdotal.

dentro de él, el Estado y la sociedad. Aparece entonces, gracias a la riqueza material e intelectual de los griegos, el pensamiento político, fundamentalmente con filósofos como Sócrates, Platón y Aristóteles, pero también con políticos prácticos como Dracón. Una característica de este pensamiento es, como se apuntó más arriba, su desarrollo hasta nuestros días sin solución de continuidad. Ya no se trata de pensamientos aislados e incommunicados, destinados al olvido cuando decaiga la organización política en que vieron la luz, pensamientos que sólo pretenden ser válidos para este o aquel pueblo, sino que se trata ahora de un pensamiento que se desarrolla en constante reflexión sobre sí mismo: de Sócrates sobre los presocráticos, de Platón sobre Sócrates, de Aristóteles sobre Sócrates y Platón, de los helenistas y los romanos sobre los griegos en general, de San Agustín sobre Platón en particular, de Santo Tomás sobre Aristóteles en particular, de Hegel y Marx sobre Heráclito y Parménides, de Marx sobre Hegel, de Weber sobre Marx, y así hasta todos los rincones del mundo de hoy. Por eso puede decirse que el pensamiento político nace, para desarrollarse y crecer vigoroso, en el seno de la *polis* griega, del Estado-ciudad.

Cabe hacer aquí una observación muy importante: pensamiento político no es lo mismo que ciencia política. Dentro de la historia del pensamiento político se distinguen dos grandes tendencias: una, predominante hasta hace cosa de un siglo, inclinada hacia la filosofía política; la otra, que hasta su florecimiento en el siglo XIX tiene sólo unos pocos precursores (Aristóteles, Maquiavelo, Montesquieu), adopta una actitud más próxima a lo que podría ser una ciencia política.

Por filosofía política puede entenderse aquella reflexión sobre los problemas del Estado y de la sociedad que, históricamente, se ha venido preguntando sobre la "mejor forma posible de gobierno". En la medida en que es un pensamiento filosófico, éste resulta aceptable y compartible por la creencia en la validez de sus premisas y en la demostración de la lógica de su razonamiento. En cambio, la ciencia política es una ciencia factual que pretende lograr su aceptación y su compatibilidad no sólo a partir de la validez de sus premisas y de la lógica de su razonamiento, sino también y fundamentalmente a partir de su contraste con la realidad empírica. Por lo tanto, la ciencia política se preocupa por las "formas realmente existentes de gobierno".

Dicho de otra manera: el pensador más volcado hacia la ciencia política está interesado en describir y explicar las realidades y re-

gularidades del poder político y del Estado y de las acciones y luchas que en torno a ellos se libran. En cambio, el pensador más inclinado hacia la filosofía política se interesa por el fundamento y origen último del cuerpo político, por las metas que éste debe perseguir, por el tipo de ciudadano, Estado y sociedad que se debe querer, y por el buen o mejor uso del poder y el Estado. Mientras quien se interesa por la ciencia política busca explicar la realidad, aquel otro que se inclina por la filosofía política busca sugerir reglas de comportamiento, sea para conservar, mantener o destruir esa realidad. Todo teórico de la política, si bien puede inclinarse hacia uno de estos extremos, no puede abandonar u olvidar el otro: no hay una ciencia política libre de las opciones filosóficas del científico, ni tampoco el filósofo puede elaborar su sistema al margen del conocimiento con intención científica de la sociedad.

Muchos autores reputan a Aristóteles como el padre de la ciencia política: por su intención empírica, porque su pensamiento pretende surgir —y lo logra— más del estudio de la organización social y política de la Antigua Grecia que de su propio magín. A diferencia de Platón, que elabora en *La república* una construcción perfectamente ideal de una “ciudad” (entendida como organismo político y no como mero conglomerado urbano) también ideal, Aristóteles estudia en *La política* más de ciento cincuenta constituciones reales de *polis* de su tiempo.³ Si Platón cree que su modelo ideal de ciudad puede ser aplicado en todo tiempo y lugar, Aristóteles, al preguntarse cuál es la mejor forma de gobierno, no llega a dar una respuesta definitiva, porque esta cuestión —sostiene— depende estrechamente de las características del pueblo y ciudad a gobernar.⁴ En suma, mientras que Platón sostiene que lo único real son las ideas, Aristóteles sostiene que la realidad material existe, que su conocimiento es problemático, y que es misión del conocimiento llegar a la esencia de las cosas, superando así su simple apariencia.

Por todas estas razones puede decirse que Aristóteles es el padre de la ciencia política: porque, aun permaneciendo netamente dentro del campo de la filosofía, adopta una actitud de investigación y de análisis de la realidad social empírica; porque busca fundar su pensamiento no en su sola reflexión, sino en el análisis de lo real

³ Lamentablemente, sólo se ha preservado hasta nuestros días el análisis aristotélico de la constitución de Atenas.

⁴ Aunque parece preferir una cierta combinación de aristocracia de los mejores y democracia.

y en un movimiento inductivo que va desde la experiencia sensible hasta los principios generales. Sólo con tal aproximación a lo real puede responderse a la cuestión de cómo deben ser gobernados los pueblos (cuya respuesta debe ser buscada en el conocimiento concreto de cómo son y cómo viven esos pueblos).

Maquiavelo, el Estado Nacional y la aparición de la ciencia política

Quizá sea más correcto afirmar que Aristóteles no es el "padre", sino el "abuelo", de la ciencia política. En efecto, tal y como se intenta mostrar a continuación, es con la formación de los modernos Estados Nacionales cuando la ciencia política adopta (proceso que durará cuatro siglos) una forma cada vez más científica y menos filosófico-especulativa. Si se debe reconocer el carácter precursor de Aristóteles en cuanto al estudio con orientación empírica de la realidad social y política, también debe reconocerse la sustancial ruptura que establece Maquiavelo entre lo filosófico-moral y lo político-práctico, entre el deber ser (preocupación filosófica) y el ser (preocupación científica).

Esta ruptura tiene mucho que ver con los contemporáneos procesos de formación de los Estados Nacionales (que Maquiavelo captó) y de separación Estado-sociedad civil. Para Maquiavelo (y mucho más para autores como Hobbes y Locke, que introducen con todas las letras la distinción analítica entre sociedad política y sociedad civil) el Estado y lo político son una esfera particular de acción, independiente de la religión, de la filosofía y hasta de la moral. Se autonomiza así un objeto: lo político-estatal, y con ello surge la posibilidad de una disciplina también autónoma que lo estudie: la ciencia política.

A continuación se tratará de mostrar, a partir de un análisis de la relación entre Maquiavelo, la formación de los Estados Nacionales y la aparición de la ciencia política, cómo el autor florentino sienta las bases de un desarrollo intelectual continuo y cada vez más abarcante de una ciencia política autónoma de la filosofía, la ética, la religión y el derecho, desarrollo que culminará sólo en el siglo XX.

La vigencia histórica de un pensador político se ve determinada por su comprensión de los hechos de su tiempo y por la resonancia y utilidad que sus ideas puedan tener en épocas posteriores. Tal es el caso de Maquiavelo, cuyas ideas, si bien no tuvieron un éxito

generalizado durante su propia vida, sí lo tuvieron inmediatamente después de su muerte; éxito en el sentido de ser ideas discutidas, alabadas a veces, execradas otras, pero siempre vigentes en el pensamiento político posrenacentista. Y ello porque, en vida de Maquiavelo, comienzan los tiempos modernos. Comienzo que tan bien supo vislumbrar, un poco como Jano: con una cara mira la decadencia de las repúblicas italianas, con la otra el ascenso de la burguesía y su alianza con los monarcas para constituir, en otros países de Europa distintos de Italia, los Estados Nacionales.⁵

Algunos aspectos del pensamiento político de Maquiavelo

El pensamiento político de Maquiavelo se corresponde con el momento de la decadencia de los Estado-ciudad italianos y con la aparición de los Estados Nacionales en España, Francia, Inglaterra, Portugal. Es un pensamiento que pretende —sin lograrlo plenamente— apegarse al estudio de la “realidad efectiva” y desligarse de consideraciones morales, teológicas y filosóficas, reconociendo una inherente autonomía de lo político y de la reflexión sobre lo político.

El de Maquiavelo no es un pensamiento especulativo, ni tampoco filosófico.⁶ No se encuentra en su obras una preocupación por desarrollar o exponer una concepción global del hombre o del mundo, ni siquiera del Estado o de la política. Maquiavelo revela un espíritu práctico: se limita a observar y narrar las prácticas políticas de su época; si teoriza sobre ellas, es para encontrarles un ordenamiento y una aplicación racionales, no para buscar sus fundamentos o principios últimos.

Si bien Maquiavelo no filosofa, sí encontramos en él una reflexión del tipo *historia docet*: la historia tiene una lógica, un orden, y, siendo la naturaleza humana siempre la misma, se repite cíclica-

⁵ Perry Anderson ha introducido una novedosa concepción del Estado absolutista; éste sería una forma potenciada de dominación de la nobleza feudal y que excluiría a la burguesía (Cfr. Anderson, *El Estado absolutista*, Siglo XXI, México, 1979, cap. 1). Sin embargo, creemos que en la etapa a que estamos haciendo referencia aquí es correcta la concepción tradicional de la alianza monarquía-burgos vs. nobleza feudal.

⁶ No filosófico en el sentido estricto del término. En el sentido lato, como todo pensamiento, sí lo es: hay implícitas en él una concepción del hombre y una concepción materialista de la política que involucran una postura filosófica subyacente, de carácter humanista y antropocéntrico.

mente. De ahí la necesidad de estudiarla en su realidad efectiva, en su *verità effettuale*, para asimilar sus lecciones.⁷ A las grandes preguntas de su obra más leída, *El príncipe*, sobre cómo obtener y conservar el poder político, Maquiavelo plantea una respuesta no en términos filosóficos, sino en términos de la *verità effettuale*.⁸

El principio de la *verità effettuale* lleva a Maquiavelo a analizar las prácticas políticas de su tiempo, y a ver cómo la necesidad obliga a los príncipes a violar las leyes de la moral. Aunque la virtud (*virtù*) principesca avasalle a la moral, esta última sigue existiendo en una esfera separada de la política. Establece así una clara separación entre la moral privada y la licencia del príncipe, lo que le permite afirmar que éste puede faltar a su palabra, mentir, asesinar, ser arbitrario o cualquier otra cosa que haga falta, siempre que resulte útil para conservar su poder. Reconoce la bondad intrínseca de un comportamiento moral y ético, pero este tipo de comportamiento es reputado como pernicioso para el poder político. En todo caso, el gobernante debe aparecer como comportándose moralmente, si ello sirve a sus fines políticos: la moral, o su simulación, son un instrumento de la política.

Esta separación y a la vez subordinación de la moral a lo político es todavía más clara en el caso de la religión y la Iglesia: éstas, en tanto que norma de vida e institución predominante, revestían en la época un singular papel como instrumento de dominación. Varios pasajes de los *Discursos* referidos a la religión recomiendan al príncipe la observancia de las prácticas e instituciones religiosas (como instrumento de dominación).⁹ La preconizada subordinación de la religión a la esfera de lo político (que, así como la también

⁷ Pero ya un contemporáneo, Guicciardini, le reprocha ser "unilateral" en su utilización de la historia: es que Maquiavelo, como Montesquieu, más que deducir sus proposiciones de la historia, lo que hace es buscar —o fabricar— en ésta ejemplos que avalen aquéllas.

⁸ "...mi intento es escribir cosas útiles a quienes las lean, y juzgo más convenienteirme derecho a la verdad efectiva de las cosas, que a como se las imagina..."

⁹ "Y vería, quien considere bien la historia romana, cuán útil era la religión para comandar los ejércitos, para animar la plebe, para mantener buenos a los hombres, para hacer avergonzar a los reyes" (*Discursos*, I, 11). Y en *El príncipe*, XVIII: "...Será sin duda [útil] el parecer piadoso, fiel, humano, religioso, íntegro, u aun el serlo; pero con ánimo resuelto a ser lo contrario en caso necesario... Debe cuidar también el príncipe de que... en cuanto se le vea y oiga parezca piadoso, leal, íntegro y compasivo y religioso. Esta última es la cualidad que más conviene iparentar". Ya otra vez en los *Discursos*, I, 12: "Deben además los príncipes de una república o de un reino, mantener los fundamentos de la religión que éstos

maquiaveliana concepción del hombre egoísta, retomaría Hobbes un siglo después), al invertir los tradicionales valores de la Iglesia católica y al entrometerse en el torbellino que, respecto de la relación Iglesia-Estado, desataron las diversas iglesias reformadas, le valió al florentino su universal condenación durante el tiempo de las luchas de religión.

En cuanto al papado, la opinión de Maquiavelo es francamente negativa:¹⁰ la Iglesia no ha sido suficientemente poderosa como para ocupar Italia, ni tan débil como para dejar que otro la ocupase; esto ha sido la causa de la desunión y debilidad de Italia, que no ha podido darse un jefe y ha caído presa de los "bárbaros".

Otro punto a ser considerado es el relativo a la cuestión de la "mejor forma de gobierno". En esta cuestión es muy claro cómo Maquiavelo asume la herencia de Aristóteles, que ya había sentado un punto nodal en la evolución desde una reflexión filosófica encerrada en sí misma hacia el estudio empírico de la realidad social. Aquí, Maquiavelo recoge tres puntos de Aristóteles: la necesidad de estudiar las constituciones o gobiernos en su real desarrollo histórico, la imposibilidad de decidir en abstracto la mejor forma de gobierno, y la idea de las revoluciones, del cambio incesante de las formas de gobierno. Lo que importa, dirán ambos autores, es que la constitución, gobierno o forma de gobierno correspondan a las características del pueblo y del Estado en que existen. Para Maquiavelo, la cuestión de la mejor forma de gobierno estaba un tanto al margen de sus ideas e inclinaciones personales:¹¹ cualquier forma de gobierno es buena siempre y cuando se adapte a las características del pueblo y del Estado en que rige, y sirva para mantener virtuoso y feliz a aquél, y fuerte y grande a éste.

La relativa autonomía que Maquiavelo adjudicó a la política con respecto a otras esferas de la vida humana, como la moral y la religión, y su "ir derecho a la verdad efectiva de las cosas", justifican el hecho de considerarlo como el verdadero padre de la ciencia política. La diferencia con Aristóteles, que asume también esta cierta autonomía y esta preocupación por la realidad de las cosas, estriba más que nada en que, para que la ciencia política pudiera nacer, era

sostengan; y hecho esto, les será fácil mantener religiosa su república; y por consiguiente, buena y unida. Y deben favorecer y acrecentar todas las cosas a aquélla, aun las que consideren falsas".

¹⁰ En los *Discursos*, no tan así en *El príncipe*, porque ahora el papa es un Médici.

¹¹ Sólo *un tanto*: Maquiavelo se inclina (o más bien admira) la República, pero no por ello la postula como panacea universal.

necesario que su objeto (el Estado, la sociedad política) hubiera alcanzado por sí mismo, en la *verità effettuale*, esa autonomía respecto de la sociedad civil que tan bien supo reconocer el florentino.

Maquiavelo no sólo da autonomía conceptual a lo político, no sólo lo estudia empírica e históricamente, sino que también teoriza sobre lo político. Teorización muy limitada y germinal, muchas veces descabellada, pero siempre existente: los hombres son de tal o cual carácter; los pueblos reaccionan de ésta o de la otra manera; para obtener ciertos efectos es necesario manipular ciertas causas. Reflexiones de este tenor se basan o se quieren basar no en el mero discurrir, sino más bien en el observar. Ello autoriza a decir, con Arocena:

...el propósito decidido de ajustarse a lo ocurrido, a los sucesos políticos verdaderos, no significa en Maquiavelo renuncia al derecho de escoger, entre las innumerables ocurrencias, las más significativas, ordenarlas, jerarquizarlas, enjuiciarlas. O sea, establecer sobre ellas un auténtico dominio intelectual. Y esto es, precisamente, lo que le confiere su rango de primer teórico de la política moderna.

Ahora bien, la preocupación teórica del florentino tiene sus límites: una concepción ambigua del Estado, una visión voluntarista de la política y de la historia, una falta de definición sobre la libertad en el nuevo Estado Nacional absolutista.

Maquiavelo habla permanentemente del Estado, pero en ningún momento dice qué es: si el príncipe mismo, si su pueblo o su territorio, o si está separado de, o integrado a, la sociedad. En realidad, Estado es para el florentino muchas cosas distintas, según el contexto en que aparezca la palabra *stato* (que fue el primero en usar con sentido moderno). Pero suele reducir el significado de la expresión a los dominios territoriales del príncipe.

La concepción voluntarista de Maquiavelo es evidente y peca de ingenuidad: la combinación de virtud y fortuna en un hombre parece ser todo lo que se necesita para el éxito político. Hasta cuando habla de un "Estado bien ordenado" como Francia, piensa en "el legislador que lo ordenó". A pesar de su preocupación histórica, no alcanza el florentino a vislumbrar otra cosa que la voluntad de los grandes hombres y en menor medida, de los pueblos.

En cuanto a la libertad, la entiende Maquiavelo (sin definirla) en dos sentidos: la libertad de un pueblo, que se basa en su fortaleza y en sus armas, y la libertad de los ciudadanos, que se da plenamente sólo en las repúblicas. Aunque sugiere que un príncipe sagaz dejará resquicios de libertad a sus súbditos, no queda claro cuán anchos serán (porque dependen de la voluntad principesca). Como tampoco queda clara la relación príncipe-súbditos en el Estado Nacional que soñó, ni cuál será el ámbito de libertad de los súbditos, ámbito que nace precisamente de la relación mencionada.

Era necesario sentar estos tres puntos, pero comprendamos la justificación histórica de las limitaciones anotadas: el Estado como elemento diferenciado de la sociedad acababa apenas de aparecer, y el defecto del florentino se convierte así en una preclara visión; la perspectiva voluntarista fue el paradigma de todos los pensadores —no sólo políticos— anteriores a Maquiavelo, y de muchos posteriores, que no acertaban a comprender que la acción humana tuviera otro móvil que la propia voluntad. Para un realista de la política, por último, poco sentido tenía hablar de la libertad en abstracto, mientras veía, analizaba y ensalzaba el absolutismo en acto.

Después de Maquiavelo

Con Maquiavelo nace una línea de pensamiento que ve en el absolutismo monárquico la mejor vía para la constitución de un Estado Nacional fuerte y centralizado en el que la nobleza feudal queda reducida a un papel subordinado a la Corte y donde la burguesía constituye un firme apoyo para el monarca en su lucha por lograr la sumisión de la nobleza. Esta línea se continúa con autores que, como Bodin en Francia y Hobbes en Inglaterra, plantean la soberanía absoluta del monarca sobre toda la sociedad.¹²

Para la perspectiva de este trabajo lo que importa no es tanto la posición política concreta que adopten estos autores como la estrecha relación que su pensamiento guarda con el proceso de formación y consolidación del Estado Nacional, proceso al que buscan servir formulando doctrinas que legitimen dicho proceso,

¹² Bossuet es otro autor partidario del absolutismo y de la constitución de un Estado Nacional fuerte y centralizado, pero en este caso a partir de una reflexión religiosa; su obra fundamental se titula, precisamente, *La política extraída de las Sagradas Escrituras*.

sea vía la creciente concentración y centralización del poder en manos del monarca —como los autores mencionados—, sea vía la institucionalización y división del poder —como Locke y Montesquieu.

Locke, aunque con una posición política diametralmente opuesta a Bodin y Hobbes, puede ser inscrito en la misma línea evolutiva: la de una reflexión sobre el Estado Nacional y sus problemas. En el caso de Locke, se trata de reflexionar y legitimar la nueva organización política que surge en Inglaterra a partir de 1688. Montesquieu hace importantes aportaciones metodológicas al desarrollo de la ciencia política. Lo más conocido de su pensamiento tal vez sea la doctrina de la "división de poderes" como salvaguardia de la libertad (doctrina que en realidad tiene origen en Locke y en el sistema político inglés). Montesquieu funda esta doctrina en su supuesta aplicación práctica en un país floreciente como la Inglaterra del siglo XVIII. En cuanto a la cuestión de la mejor forma posible de gobierno (cuestión que puede ser considerada como un parteaguas entre la filosofía política y la ciencia política), Montesquieu responde, siguiendo la línea de Aristóteles y Maquiavelo, que ella depende de las circunstancias de cada pueblo.

Desde el punto de vista de este trabajo lo fundamental en Montesquieu es su actitud metodológica, con la cual también continúa y desarrolla la línea Aristóteles-Maquiavelo. En efecto, hay en Montesquieu toda una propuesta de método inductivo e histórico-comparativo que llega a tener incluso una intención estructuralista (aunque estática). Montesquieu se aproxima notoriamente a lo que hoy entenderíamos como ciencia política cuando postula la necesidad de descubrir, racional y empíricamente, el espíritu de las leyes: el resorte principal o causa de las leyes o relaciones necesarias entre las cosas, entre las leyes mismas y los seres, y entre los seres mismos; causa que se concibe no tanto como particular sino más bien como general. Cualesquiera que sean las muchas limitaciones de los análisis de Montesquieu, debe rescatarse su declarada —aunque no siempre cumplida— intención de basar su pensamiento en la investigación-observación-comparación de la realidad.

En el siglo XIX, definitivamente consolidados los principales Estados Nacionales europeos, producidas las revoluciones burguesas y en pleno desarrollo la revolución industrial con todas sus consecuencias sociales, la todavía embrionaria ciencia política se subsume en una ciencia social más general. Esta asume una clara

pretensión de cientificidad y de diferenciación respecto de la filosofía, muestra una intención de verificabilidad, e inicia un desarrollo dialogado y autorreflexivo. Son puntales de esta evolución desde la filosofía social hacia la ciencia social, escuelas situadas en las antípodas del espectro ideológico, como son el positivismo comtiano y el marxismo. Ambas escuelas presentan una eminente preocupación metodológica, una preocupación por crear una ciencia de lo social-real, e intentan también construir modelos teóricos sistemáticos.¹³ La ciencia social se desarrollaría en lo sucesivo en un movimiento continuo de diálogo y reflexión sobre sí misma: los neokantianos, Durkheim, Weber y los autores ya netamente situados en el siglo XX, no pueden dejar de referirse a Comte y a Marx.

En nuestros días

A fines del siglo XX se desarrolla, particularmente en los Estados Unidos, una reacción contra esta pérdida de autonomía de la ciencia política, y comienzan a crearse escuelas, cátedras y carreras en la especialidad. La ciencia política busca crearse un objeto de estudio específico, y con ello autonomizarse de una "ciencia social" que la hace perder su especificidad. Pero quienes efectúan esta búsqueda caen en otro tipo de subsunción: la ciencia política toma mucho del derecho y/o de la filosofía.

En los Estados Unidos, donde la ciencia política apareció como una institución académica al margen del derecho, se aproxima mucho en algunas universidades a esta última disciplina. En los países europeos la ciencia política de fines del siglo pasado y la primera mitad del presente fue considerada (Jellinek, Renán, Kelsen) como una rama del derecho, o también de la filosofía social o de la historia. Tanto en Europa como en los Estados Unidos se tendió a concebir a la ciencia política como un estudio más bien formalista y muy basado en la tarea deductiva a partir de unas pocas definiciones iniciales (como las del pueblo, Nación y Estado), preocupado por temas como la evolución del pensamiento o la teoría política, el derecho político o constitucional, las relaciones internacionales en sus aspectos institucionales, las formas y modos

¹³ Aunque todo esto, en el caso de Comte, no pasa de ser una pretensión no realizada, como hizo notar Durkheim.

de funcionamiento de las instituciones políticas, los sistemas electorales y partidarios. Se concebía a lo político como una esfera autónoma de la sociedad, estudiable en sí misma. La búsqueda de un reconocimiento y una autonomía para la ciencia política y su objeto produjo entonces su disociación completa respecto de las otras ciencias sociales y la llevó a adoptar una premisa metodológica que condujo al formalismo: estudiar lo político en sí mismo, esto es, en su expresión jurídico-legal y al margen de su imbricación con lo económico-social.

Si entre las tendencias liberales se llegó así a una disociación de la ciencia política y su objeto respecto de las demás ciencias sociales y de lo económico-social, en el marxismo sucedió más bien lo contrario. En efecto, hubo o hay en el marxismo una tendencia a descuidar el estudio de los fenómenos políticos, y particularmente del Estado. Esta tendencia tuvo su origen en dos postulados: uno teórico, que afirma que el Estado está condenado a extinguirse después de la revolución socialista, lo que hizo centrar el foco en los problemas de la revolución y del partido y no en el Estado; otro metodológico, referido a la determinación de lo político-estatal por la base material de la sociedad, que resulta así priorizada en detrimento de una eventual ciencia política marxista.

Más modernamente se produjo una reacción contra ambas tendencias: tanto contra la tendencia de origen liberal que proclama la autonomía irrestricta de lo político y de la ciencia política, como contra la tendencia de origen marxista que la niega. Los liberales comenzaron a ver la necesidad de repensar la relación sociedad política-sociedad civil y de dar un cariz más sociológico a la ciencia política, esto es, era necesario integrarla en un estudio más amplio de lo social. Ello es particularmente claro en el caso de Duverger, quien se levanta contra la tradición formalista-legalista europea que desvirtuó la expresión "ciencia política", hasta tal punto que Duverger prefiere hablar de "sociología política". Entre los marxistas destaca la obra de Gramsci como la de un teórico de lo político, de lo superestructural, que revalora la esfera de lo político como una de relativa autonomía y por lo tanto merecedora de un estudio específico.¹⁴

¹⁴ En realidad, Gramsci sistematiza y desarrolla hitos que el propio Marx había colocado, como en *El 18 Brumario* y *La guerra civil en Francia*; no interesa discutir aquí si es válida la conocida afirmación de que en el marxismo Marx es el "teórico de lo económico" y Gramsci el "teórico de lo político"; lo importante es que a partir de Gramsci el marxismo volvió a preguntarse fundamentalmente sobre la cuestión del Estado, tanto del Estado burgués como del Estado socialista.

La revalorización de la autonomía relativa de lo político entre los marxistas y entre los autores de origen liberal, la creciente comprensión de que dicha autonomía es precisamente relativa, expresan un hodierno movimiento hacia el estudio de la sociedad como un todo integrado (movimiento al que no es ajeno el papel de la teoría de sistemas, que en el campo de las ciencias sociales tiene exponentes tan diversos como Easton, Lange y Kosik). Este movimiento no es, por supuesto, un movimiento hacia una confluencia teórica, sino sólo una cierta aproximación metodológica, obviamente limitada y no universal, entre ambas grandes corrientes de pensamiento.

Resumen y conclusiones

Este trabajo ha pretendido destacar algunos hitos fundamentales en la evolución y desarrollo del pensamiento político. Con la creación de la primera forma de organización política no-teocrática, participativa y próspera, la *polis* griega, aparece por primera vez un pensamiento político de base no-teológica. En la evolución del pensamiento político pueden distinguirse dos vertientes: una más inclinada hacia la filosofía política, hacia el “deber ser”, y otra más volcada hacia lo empírico, hacia el “ser”. En ambas, pero sobre todo en esta última, radican los gérmenes de la moderna ciencia política y en general, de las ciencias sociales.

Si bien la obra de Aristóteles se inscribe claramente en el campo de la filosofía, muestra una cierta inclinación hacia el estudio empírico de lo político-estatal realmente existente. Con Maquiavelo se produce una ruptura epistemológica que tiene mucho que ver con la aparición de un fenómeno inédito como fue el de los Estados Nacionales y la correspondiente disociación sociedad política-sociedad civil. Esta ruptura consiste básicamente en: reconocimiento de la especificidad ontológica y preocupación por la realidad efectiva de lo político-estatal; abandono de las pretensiones ético-moralizantes del pensamiento político anterior, y autonomización del estudio de lo político respecto de la filosofía, la moral y la religión.

Maquiavelo abre así dos sendas. Una lleva a la preocupación metodológica por la creación de una ciencia —y ya no tanto una filosofía— del poder y el Estado. Otra conduce al estudio del surgiente Estado Nacional y de sus problemas. Ambas sendas serían transitadas por autores como Bodin, Bossuet, Hobbes, Locke,

Montesquieu, etc.; pero entre los que recorrieron más exhaustivamente la primer senda destacan, sin lugar a dudas, Maquiavelo y Montesquieu.

En el siglo XIX el marxismo, el positivismo y el weberianismo ponen en tela de juicio la especificidad de lo político y, por lo tanto, la posibilidad de una ciencia política autónoma que queda, así, subsumida como parte de una ciencia social más general. Contra esto, a fines del mismo siglo XIX se levanta una tendencia —en el campo liberal— que vuelve a reivindicar la autonomía de la ciencia política y de su objeto; es el momento en que la ciencia política es reconocida como una disciplina académica. Esta reacción en pro de la autonomía de la ciencia política llevó al formalismo jurídico primero, y más hodiernamente al replanteamiento de las relaciones Estado-sociedad, ciencia política-ciencias sociales, produciéndose en definitiva una creciente integración. En el campo marxista se ha venido produciendo un movimiento inverso, una revalorización de la autonomía relativa del Estado y lo político, que ha obligado a repensar y reelaborar una ciencia política de raíz marxista. Como resultado de ambos movimientos no hay hoy en el campo marxista una ciencia política en sí misma, plenamente autónoma de las otras ciencias sociales, y en el campo liberal tiende a suceder lo mismo.

La ciencia política actual se identifica cada vez más (ésta es nuestra posición; sabrá el lector distinguir cuánto haya de verdad y cuánto de *wishfull thinking* en la misma) con la sociología, y se convierte en una rama de esta última: la sociología política. La sociología política se distingue de otras ramas de la sociología (urbana, de la educación, etc.) por una cierta manera de recortar y constituir su objeto específico al interior de un objeto más general que comparte con otras ramas de la sociología y de las restantes ciencias sociales: la sociedad. La sociología política o ciencia política de hoy podría ser definida como una rama de la sociología, o incluso de una ciencia social unitaria, cuyo objeto es toda forma de acción social relacionada con el poder y el Estado. Tal definición, por un lado amplía grandemente el campo de la ciencia política al singularizarla a partir de una *perspectiva analítica* (descubrir cómo un fenómeno dado se relaciona con, o afecta a, el poder y el Estado) y ya no a partir de un *recorte* de la realidad social. Por otro lado, favorece la interdisciplinaridad y conlleva a investigar los fenómenos sociales integralmente, desde distintas perspectivas (política, económica, sociológica, jurídica, etc.).