

CIENCIA POLÍTICA, FILOSOFÍA E IDEOLOGÍA

CIENCIA POLÍTICA, FILOSOFÍA e ideología: tres formas de pensamiento que se sustituyen, se entremezclan y confunden a menudo en el lenguaje político. ¿Cuáles son sus relaciones? No tengo la pretensión de desenmarañar la madeja. Sólo puedo sugerir una hipótesis para empezar a desenredarla. El discurso ideológico podría entenderse como un resultado de la contradicción a que conduce, en la práctica política, el choque entre otros dos discursos políticos: el filosófico y el científico. Exploremos esta posibilidad.

En la mayoría de los textos políticos encontramos enunciados que pertenecen a dos géneros de discurso distintos. Por una parte, los que se refieren a un estado social *deseable*. Pueden ser proyectos de gobierno, indicaciones de fines por alcanzar, juicios de valor sobre la sociedad, prescripciones sobre las conductas políticas correctas, o aún proposiciones descriptivas o teóricas que se refieren a un ordenamiento social considerado justo o legítimo. Cualquiera que sea su forma, suponen una concepción, más o menos expresa, de una sociedad posible que no corresponde necesariamente a la existente. Toda filosofía política se formula, en gran medida, en ese tipo de discurso.

Por otra parte, encontramos enunciados que se refieren a características de la sociedad *existente*, con independencia de la evaluación que nos merezcan. No hablan de los proyectos políticos elegibles sino de las fuerzas históricas que podrían favorecer u obstaculizar su realización, no formulan los fines deseables sino las relaciones entre los medios para alcanzarlos. Sus prescripciones, si las hay, no son normativas sino hipotéticas, hablan de la efectividad de la acción, no de su obligatoriedad. Cualquiera que sea la forma de sus enunciados, se refieren a características y mecanismos de poder, o a las fuerzas e intereses históricos ligados a su ejercicio. Si el primer tipo de discurso juzga la sociedad en relación con lo posible, el segundo la explica por lo real, si aquél trata de justificar cuál sería el poder legítimo, éste pretende explicar el poder efectivo. En su forma más sistemática y rigurosa, este segundo discurso pretendería formular una "técnica" o una "ciencia" del poder. El lenguaje político no se entiende sin una mezcla y confluencia de enunciados que pertenecen a uno y otro discursos.

Pero el discurso filosófico y el que aspira a ser científico responden a preguntas distintas, expresan, por lo tanto, formas de pensamiento diferentes.

Desde sus inicios, en Grecia, la filosofía política se pregunta por la sociedad justa. Por ello figura modelos de sociedad que no coinciden con la descripción de un orden social existente. Porque la sociedad justa no coincide con la real, la filosofía política tiene que ser un pensamiento de ruptura con la situación existente y de postulación de un orden distinto. Porque la sociedad sólo se legitima en la medida en que responde a ese orden diferente, el pensamiento político ha de ser una reflexión sobre el fundamento de legitimidad del Estado. Y lo fundante no puede coincidir con lo fundado. La filosofía política ha sido siempre la búsqueda de un orden fundante o de un acto de fundación que no forma parte del orden fundado por él.

Según las distintas filosofías, fundamento puede ser la voluntad divina, la naturaleza, un orden racional, o bien un convenio voluntario entre contratantes; puede conocerse por revelación o por razón pura, por el examen de la naturaleza o de las aspiraciones humanas; pero siempre se trata de algo que está fuera de la sociedad empírica, presente; pertenece a una categoría distinta a la de los componentes fácticos de la sociedad existente. Por ello se coloca en un estado que trasciende la historia o que se encuentra en su origen o en su fin. La filosofía política pregunta por *lo otro* de esta sociedad, capaz de fundarla.

En Platón la sociedad justa responde al orden eterno de las ideas; en todos los utopistas, a un orden racional o a las aspiraciones de la naturaleza humana; en el contractualismo, se legitima en un acto de fundación a partir de un estado, natural o racional, anterior a la historia. El llamado "estado de naturaleza" no es una suposición arbitraria, sino la expresión de la situación *otra* en la cual se da el acto fundante de toda sociedad legítima. En algunos filósofos, al rechazar ese "estado natural" originario, lo que presta sentido a la acción política ya no se sitúa en el origen hipotético de la historia sino en su fin. La sociedad justa advendrá con la eliminación de la actual. La meta final, aun inexistente, da sentido y valor a la acción presente. En otros pensadores, la reflexión filosófica tendría que plantear las condiciones de una sociedad racional. La búsqueda del fundamento de legitimidad remite entonces a las condiciones de la racionalidad. Sea el origen de la sociedad "por naturaleza" o "por convención", el fundamento no forma parte de las fuerzas históricas que mueven la sociedad real: es un orden cósmico, un orden racional o una

voluntad colectiva libre. Sitúese en el inicio o en el fin, está en un nivel distinto de los hechos históricos, por ello sólo puede formularse con modelos racionales de sociedad o bien representarse ya sea por un acto primero que rompe el estado previo a la sociedad actual o por un acto último que la abole para iniciar la verdadera historia.

La sociedad actual se puede juzgar entonces en relación con el orden o con el acto que la funda y legitima. A su luz, la situación existente revela su grado de inadecuación al fundamento que podría justificarla. Así, toda filosofía política tiene, por necesidad, un contenido evaluativo, de carácter religioso o ético. No es separable de la postulación del valor y el sentido. Lo que da valor a cualquier sociedad varía, naturalmente, según las doctrinas filosóficas. Puede ser la realización del bien común conforme a la voluntad divina, el cumplimiento del derecho natural, al advenimiento de un orden moral autónomo entre sujetos libres, la realización del mayor bien para el mayor número o, en fin, la desaparición de la enajenación y la dominación entre los hombres. En cualquier caso, la filosofía, al preguntar por la sociedad justa, es también una reflexión sobre el fin valioso que da sentido a la acción política. El discurso filosófico, en política, no puede prescindir de un lenguaje valorativo.

Pero la pregunta por el fundamento de legitimidad no es una pregunta científica. Porque la ciencia —al menos la ciencia empírica, en la versión que compartimos actualmente— trata de procesos del mundo real, de hechos y de relaciones entre hechos, no de fines ni de valores.

La ciencia política empieza en Occidente cuando la pregunta cambia. Ya no se dirige a la sociedad justa sino a la sociedad real, no busca el fundamento de legitimidad sino las causas del poder. Su respuesta no acude a algo fuera del decurso histórico sino a los factores que constituyen y explican ese decurso.

Algunos filósofos antiguos, desde Aristóteles hasta Marsilio de Padua, se plantearon ya esas preguntas. En esa medida podemos encontrar en ellos un discurso científico al lado del filosófico. Pero si Maquiavelo para unos, Hobbes para otros, son los pioneros de la ciencia política moderna es porque ambos trataron de responder de manera explícita a esas preguntas.

Maquiavelo nunca desarrolló una teoría acabada, ni siquiera propuso una concepción global nueva del cuerpo político. ¿Por qué puede considerarse entonces uno de los fundadores de la ciencia política? Porque su pregunta es distinta a la de sus predecesores. Interroga por las causas reales del Estado y, en su origen, no encuentra naturaleza ni razón, ni pactos entre iguales, en su origen encuentra un hecho descarnado: la fuerza. El origen del poder está en la voluntad del príncipe. A Maquiavelo le interesa el Estado como una realidad que cumple, de hecho, una función necesaria. Importa la sociedad como un producto histórico de fuerzas ciegas, antes que como un orden deseable y elegido. La historia es el resultado del juego entre la *Fortuna* y la *virtú*, es decir, entre las fuerzas reales que rebasan la voluntad del individuo y el denuedo de éste para conocerlas y aprovecharlas.

El arte del político consiste justamente en comprender y utilizar para su propio poder las fuerzas ciegas de la Fortuna. El problema de la legitimidad cambia en este contexto: la legitimidad es uno de los factores del poder real que el príncipe debe propiciar para mantenerlo. El filósofo anterior decía: la voluntad común otorga legitimidad al príncipe. Maquiavelo dice: el poder del príncipe es legítimo porque ejerce la voluntad común. En el primer caso, la voluntad general funda el *derecho* al poder, en el segundo, el *hecho* del poder expresa la voluntad general.

En Hobbes la reflexión es diferente. Aunque su enfoque es aún más filosófico que científico, su pregunta principal tiene analogías con la de Maquiavelo. Al igual que éste, Hobbes se pregunta por las causas reales que explican el poder existente, pero no parte de la observación de la mecánica real del poder, sino de un modelo racional que, al instar de la mecánica de Galileo, le permita deducir todos los movimientos sociales a partir de ciertas fuerzas elementales. El Estado es la consecuencia de esas fuerzas que entran en colisión de manera necesaria. El miedo a una muerte violenta, la lucha entre los deseos egoístas están en el origen del poder político. Hobbes reflexiona también detenidamente sobre las condiciones de legitimidad del Estado, pero le interesa más una cuestión previa: ¿cuál es la causa, el móvil que da origen al Estado? Y encuentra un elemento real, el miedo, a partir del cual inferir todos los movimientos políticos.

Por distintas que sean sus reflexiones, tanto en Maquiavelo como en Hobbes ha aparecido un nuevo enfoque: la búsqueda de los mecanismos efectivos del poder político, independientemente de su carácter deseable. La filosofía política, en su discurso de legitimidad se preguntaba: dado el fundamento; ¿cuál es el poder legítimo? Cabe ahora otra pregunta: dado el poder existente; ¿cómo lograr la legitimidad? El discurso científico se refiere al poder real, a los mecanismos que lo obstaculizan o promueven y sólo a partir de él estudia la legitimidad, como parte de esos mecanismos.

Si las dos preguntas difieren por principio, también será distinto el contenido de una y otra respuesta. La pregunta filosófica remite a *lo otro* de la sociedad existente, la pregunta científica, a los componentes de *esta misma* sociedad que explican su existencia. El discurso filosófico, por ejemplo, habla del interés general que se cumple en una sociedad justa, el discurso científico, de los intereses particulares que chocan en la sociedad existente. La filosofía no puede prescindir de juzgar la sociedad conforme a fines y valores, la ciencia política sólo puede juzgar de la eficacia de los medios para lograr los fines elegidos o de los intereses efectivos que seleccionan los valores, pero no puede elegir fines o preferir valores. La filosofía política es una reflexión sobre el fundamento y la legitimidad del poder, la ciencia política, sobre sus causas y efectos. Por eso sólo la filosofía política puede justificar una práctica política que rechace el poder existente por juzgarlo injusto, porque sólo ella puede postular un orden que niega lo existente. En cambio, sólo el conocimiento de las causas y efectos reales del poder

puede suministrar una técnica para alcanzarlo, sea o no justo.

El discurso de la justificación y el discurso de la efectividad del poder son lógicamente independientes, no pueden deducirse uno del otro. Del conocimiento de las fuerzas sociales que actúan en la historia y de los medios que aseguran el poder político no pueden concluirse las características de la sociedad más valiosa. A la inversa, de la postulación de la sociedad deseable no pueden inferirse las prácticas adecuadas, en cada caso, para realizarla. Una ciencia política pretende desentrañar los factores que permiten realizar una forma de dominación, aunque no formule juicios sobre su valor; sólo una reflexión filosófica puede proponer las condiciones de una sociedad justa, aunque ignore los mecanismos necesarios para realizarla.

Cualquier teoría de la acción política requiere, por ende, de ambos discursos. Porque toda acción racional supone un conocimiento tanto de los fines deseables como de los medios para realizarlos. Una teoría de la acción política es así un híbrido de dos lenguajes que no se implican lógicamente: un lenguaje sobre el poder efectivo y un lenguaje sobre la sociedad deseable. Una teoría política que, por pretender ser científica, se limitara al primer lenguaje, podría darnos a conocer las condiciones para realizar un fin último, previamente elegido, pero no justificaría la conveniencia de elegir ese fin; podría explicarnos las causas y las consecuencias de una forma de poder, pero no legitimarla. A la inversa, una teoría política que prescindiera de ese lenguaje, podría determinar las condiciones de posibilidad de una sociedad justa y, por lo tanto, postular los fines últimos por elegir, pero sería incapaz de comprender las condiciones efectivas de su realización. La ciencia política sin filosofía tiende a reducir la práctica política a la acción eficaz en relación con el poder, la reflexión filosófica sin ciencia tiende a concebir la práctica política en términos de una acción justa o racional. La primera conduce a una teoría de la acción como medio para el poder, con independencia de la bondad del fin, la segunda a una reflexión sobre los fines deseables, sin un conocimiento seguro de la oportunidad de realizarlos.

En las grandes teorías políticas subsisten necesariamente ambos discursos, aunque no sean siempre claras sus relaciones conceptuales. El capítulo XI de *El Príncipe* legitima los actos del soberano al postular como su fin un estado social deseable: la realización de la nación italiana, pero ese capítulo no se deduce de las técnicas para mantener el poder descritas en los anteriores. De parecida manera, en *El Leviatán*, de la mecánica psicológica que conduce necesariamente al Estado no puede deducirse la obligatoriedad de preservar los derechos naturales. La postulación de ese fin para el Estado no forma parte de la mecánica del egoísmo, sino de una filosofía racional común al siglo.

Aún en el intento más consistente para elevar la teoría política al nivel de una ciencia, el de Marx, al lado del discurso sobre las leyes que determinan la dinámica económica y social —asunto de ciencia— subsiste el discurso humanista y moral sobre la sociedad

digna del hombre. Es, por decir lo menos, muy difícil de demostrar que éste último pueda derivarse del primero, pese a los esfuerzos de Lukacs y sus seguidores. Si el primer discurso aspira a conformarse a los requisitos de un lenguaje científico, el segundo deriva de una antropología y una ética filosóficas.

Si los dos discursos no son derivables uno del otro, cabe que, al juzgar una práctica concreta, puedan resultar inconsistentes. Un discurso filosófico, al proyectar los fines de una sociedad deseable, puede inducir a una práctica política que un conocimiento científico de la realidad mostraría inadecuada para lograr los fines propuestos, y a la inversa. Tratar de realizar a toda costa la sociedad deseable sin adecuarse a las circunstancias existentes conduce a un resultado contrario. "Qui fait l'ange fait la bête" decía Pascal. Y esa sentencia es especialmente verdadera en política. El "puro" que trata de llevar adelante, a cualquier precio, el proyecto de una sociedad soñada suele despertarse con una realidad inhumana entre las manos.

Cuando la práctica política sigue las propuestas de un discurso filosófico, en contradicción con las condiciones señaladas por el discurso sobre la realidad del poder, surge el utopismo. A la inversa, cuando la práctica política sigue, de hecho, las prescripciones de un discurso sobre el poder, en contradicción con las propuestas de un discurso filosófico que lo legitima, surge la ideología. Veamos este último punto.

El concepto de ideología es de los más ambiguos. Suele ser usado en muchos sentidos. No podemos entrar aquí en una discusión sobre ellos, que hemos intentado en otro lugar.¹ Nos referimos ahora a un tipo de ideología usual en los textos políticos. Utilizaremos el término para referirnos a un conjunto de enunciados insuficientemente justificados que tiene por función mantener el poder de un grupo o clase social mediante el intento de prestar legitimidad a ese poder.

Pues bien, el discurso ideológico podría verse como un intento fallido de superar la antinomia que surgiría, en la práctica política, entre un discurso filosófico, que legitima un poder, y un discurso empírico sobre los mecanismos eficaces para mantenerlo, entre la filosofía política y la ciencia del gobierno.

Todo grupo o clase pretendiente al poder intenta legitimar su pretensión por un proyecto político que opone a la situación existente medidas susceptibles de conducir a otra situación más justa. Supone pues una reflexión sobre el fundamento de la sociedad y sobre los valores que responden al interés general. Todo proyecto político tiene que referirse así, de manera expresa o implícita, a una filosofía política. Pero, al ejercer el poder, todo grupo o clase requiere de otro tipo de conocimiento: el de los mecanismos que debe utilizar, en una circunstancia concreta, para mantener el poder. Supone pues un conocimiento de la práctica real del poder, independiente de sus fines, que intenta fundarse en una ciencia o un arte políticos. Este responde al interés particular de un grupo.

Entre el interés general y el particular suele surgir una antinomia. En muchas acciones políticas

concretas, el detentador del poder se ve obligado a elegir entre una práctica fiel al proyecto político derivado de su filosofía y otra que le prescriben las necesidades del mantenimiento del poder. Tiene que adecuar su proyecto a las circunstancias reales, limitarlo a lo posible, entrar en compromisos con las fuerzas contrarias, variarlo para hacerlo factible. A menudo se ve obligado a elegir entre escuchar la voz de su filosofía, a riesgo de perder el poder, o seguir las prescripciones de una ciencia del gobierno, a costa de ser infiel a sus proyectos. Si sigue la primera posibilidad dará testimonio de los valores elegidos pero será derrotado. Es el destino de los "puros" en política, los utopistas, los profetas sociales, los mártires políticos, los poseos de una idea, los justicieros. Si, en cambio, se inclina ante las fuerzas existentes, podrá mantener el poder, pero el estado social que sostendrá no será ya el deseado. Es la suerte de los políticos realistas, "dialécticos", oportunos y eficaces, que no temen "ensuciarse las manos".

El peso de las fuerzas históricas puede ser tal que el mantenimiento del poder por un grupo conduzca a un estado de cosas contrario al proclamado por su filosofía. Los jacobinos justifican su poder en un pensamiento libertario y, para mantenerlo, tienen que ejercer el terror. El liberalismo clásico proclama la bondad de una sociedad de hombres libres e iguales ante la ley, pero los regímenes burgueses en el poder dan lugar a un orden social que, de hecho, coarta la libertad real de un gran número. El marxismo-leninismo proyecta una sociedad liberada de la enajenación y de toda forma de dominio y, después de la revolución, desemboca en un Estado burocrático totalitario. El llamado "neoliberalismo" proclama las virtudes de un "mini-Estado" en favor de la autonomía individual, y tiene que frenar los programas sociales que protegen la autonomía real de muchos. Muchos partidos socialdemócratas o populistas acceden al poder con el proyecto de reformar un estado social injusto y se ven obligados a administrarlo. En todos esos casos, el grupo dominante tiene que manejar dos discursos: el que expresa un proyecto conforme con el interés general y el que responde a un interés particular de poder. La ideología supone la tensión entre ambos.

El pensamiento ideológico permite conciliar aquellos dos lenguajes contrapuestos. Responde a la necesidad de ocultar la contradicción entre la práctica del poder y los principios filosóficos invocados para legitimarlo. Supone una hazaña lingüística: borrar, con las palabras, la contradicción lógica entre un discurso que, por principio, niega la sociedad existente y otro cuyo objetivo es exponer los procedimientos para mantener el sistema de poder. Tiene que efectuar así una labor de ocultamiento: oculta el lenguaje descarnado del poder bajo el lenguaje de la sociedad deseable. Presenta, para ello, las necesidades del poder real como si fueran acciones que se derivaran del proyecto filosófico sobre la sociedad deseable. Procede así a una interpretación de la filosofía política que permite, mediante la ambigüedad o el cambio de sentido de sus términos, justificar las prácticas contrarias a los principios de esa filosofía. La ideología es un discurso de

legitimación del interés particular de un grupo, mediante una lectura de una filosofía política que proclama el interés general de toda la sociedad. Intentar deducir de la doctrina cristiana la legitimidad de la conquista, de una doctrina libertaria la justificación del terror, interpretar una teoría revolucionaria a modo de legitimar un Estado opresor o una filosofía liberal para justificar la explotación, son ejemplos claros de pensamiento ideológico. En todos ellos, un pensamiento filosófico que proclama las condiciones de una sociedad más justa se distorsiona de manera que no parezca contradecir una política de mantenimiento del poder.

La ideología es pues un pensamiento ambiguo. Entraña una reflexión filosófica sobre la sociedad deseable y, a la vez, una aceptación consciente de los medios necesarios al mantenimiento del poder efectivo. Intenta hacer consistentes esos dos elementos. Por una parte, el discurso filosófico, que propone una sociedad posible conforme al interés general, debe distorsionarse para justificar la situación real, conforme a un interés particular. Por otra parte, el discurso científico, que señala los factores conducentes al poder de un grupo, tiene que presentarse como si justificara la sociedad deseable, conforme al interés general.

Dijimos que toda filosofía política opone a la sociedad existente una sociedad otra. Pues bien, la ideología invierte la dirección de ese pensamiento al ponerlo al servicio de la sociedad existente. La filosofía es pensamiento de ruptura, la ideología, de reiteración. Su función consiste en distorsionar un pensamiento filosófico para que parezca legitimar lo existente. Pero, aunque distorsionado, subsiste en ella el pensamiento filosófico originario, con su capacidad de ruptura y su propuesta permanente de una sociedad distinta.

La liberación de la ideología no consiste en oponerle un pensamiento científico. Todo lo contrario, el pensamiento científico no puede oponer al poder efectivo valores y proyectos que lo nieguen. Su función es otra: comprender los factores del poder real, con independencia de sus valores. Puede anunciar la posibilidad de otra situación social, pero no proponerla como valiosa ni, mucho menos, legitimarla.

La crítica del pensamiento ideológico consiste en mostrar la distorsión que ejerce: señalar los intereses particulares que encubre y sus discrepancias con el discurso filosófico que invoca. La crítica de la ideología es pues una actividad filosófica. Recupera la reflexión filosófica originaria mediante el análisis crítico de los enunciados y de las funciones del discurso ideológico. Muestra cómo el poder y la situación social existentes no se justifican en el discurso filosófico que la ideología invoca. Redescubre así un pensamiento de ruptura bajo el pensamiento de poder que lo oculta. La crítica contra la ideología consistiría en mostrar, por ejemplo, que el terror no defiende a la libertad, que las fuerzas libres del mercado no garantizan la autonomía individual, que el Estado totalitario no puede justificarse en la doctrina socialista y así sucesivamente. En todos los casos, la crítica no confronta la ideología con la ciencia política sino con una reflexión filosófica. Puede recuperar el contenido

genuino de una doctrina libertaria sepultada y confundida bajo la ideología, o bien oponer a ésta una nueva reflexión que conduzca a nuevos proyectos de sociedad, libres de la distorsión ideológica.

Lleguemos a alguna conclusión. Es frecuente considerar toda filosofía política como una ideología. Esto sólo tiene sentido si se toma "ideología" en una acepción muy amplia como un conjunto de creencias condicionadas por las relaciones sociales. Pero entonces el enunciado "toda filosofía es ideología" se convierte en un simple *truismo*. Sólo quiere decir que toda filosofía tiene condiciones sociales, lo cual es algo obvio que puede predicarse de cualquier actividad humana. Tampoco puede inferirse de ese enunciado nada acerca de la verdad o falsedad de una filosofía, pues del condicionamiento social de una creencia no puede deducirse su valor de verdad.

Plantear la relación entre filosofía e ideología sólo tiene interés si se toma "ideología" en un sentido estricto, más preciso: si se entiende por ese término creencias que no están suficientemente justificadas, como las de la ciencia, y que distorsionan la realidad, por cumplir una función en favor del poder de un grupo social. Si las reflexiones anteriores tienen algún peso, la filosofía política no podría confundirse, sin más, con la ideología. En la medida en que una doctrina filosófica se utiliza para legitimar una situación

de poder de una clase o grupo social se convierte en ideología; sólo entonces el pensamiento filosófico ejerce una función *reiterativa* de las creencias existentes que permiten mantener un sistema de dominación. Pero la crítica de la ideología no puede ser, ella misma, ideológica.

La actividad filosófica auténtica ha tenido siempre por función liberar a las mentes de las creencias recibidas sin discusión, despojarlas de los prejuicios aceptados, ponerlas en franquía para ver, detrás de las distorsiones del lenguaje, la realidad. En la medida en que la crítica filosófica revela las distorsiones del discurso ideológico, en la medida en que, frente a las creencias que apoyan la situación existente, puede proponer una sociedad *otra*, la actividad filosófica ejerce una función *disruptiva* de las creencias, que abre la posibilidad de una liberación del dominio.

Entre la imparcialidad de la ciencia y la ilusión ideológica, la filosofía política conserva su propio campo: por un lado, plantear las condiciones de una sociedad deseable, conforme a la razón, por el otro, liberar las conciencias para poder alcanzarla.

NOTA

¹ *El concepto de ideología y otros ensayos*, F.C.E., México, 1986.



F 2011 - 24 10 7 1/2 - E. P. - S. R.
 EDITORIAL DELIBUS (JAPAR)
 Ave. Estación Central 280 - 1.º p.º
 Puntos de venta en
 el 1.º y 2.º
 de Chapultepec
LA CRITIQUE
 REVUE ILLUSTREE
 BIBLIOTHEQUE BARY
 Collection / Librairie
 Georges BARRIS, Directeur
 Responsable: Lucien Mouton
 PUBLISSEUR