

## “POLITICA Y RAZON. NOTAS PARA UNA INVESTIGACION”

Luis Salazar C.\*

I. Las líneas que siguen, así como la investigación de que forman parte<sup>1</sup>, son el resultado de una insatisfacción que es al mismo tiempo el producto de una experiencia teórica y política. En efecto, para todos los que hemos intentado de diversas maneras participar en la lucha política desde posiciones marxistas, cada día es más clara la existencia de una insuficiencia radical del pensamiento derivado de Marx para poder pensar rigurosamente el dominio de la política. No sólo la imprevista y brutal evolución de los Estados posrevolucionarios, sino también el descrédito del discurso socialista tradicional nos obligan a reconocer la necesidad de replantear en profundidad las tesis “clásicas” acerca de la política y el propio socialismo. No porque creamos posible una resolución meramente especulativa de lo que se conoce como “crisis del marxismo”, sino porque consideramos que es válido reivindicar la tradición iniciada por Marx de vincular una reflexión crítica materialista con un compromiso político práctico.

Pero esta insatisfacción acerca del pensamiento teórico de la política no existe solamente en el campo “marxista”. También el dominio de las ciencias sociales parece hoy sacudido por una crisis de legitimidad, crisis que se expresa en el sorprendente retorno o renacimiento de la filosofía política. Todo ocurre como si después de un largo período de desprestigio —que quizá puede fijarse históricamente con la disolución de la filosofía hegeliana— esta extraña disciplina volviera por sus fueros, señalando la

\* Maestro en Filosofía. Profesor e investigador de la Universidad Autónoma Metropolitana, Azcapotzalco.

<sup>1</sup> Se trata del proyecto colectivo “Política y verdad”, en el que participan los profesores Rafael Farfán y Roberto Gutiérrez del departamento de Sociología de la UAM- Azc.

incapacidad de las presuntas ciencias sociales y humanas para enfrentar el problema de la política.

Cabe entonces preguntarse ¿a qué se debe este “retorno de lo reprimido” y qué modalidades adopta? ¿Por qué, a despecho de todas las críticas positivistas e historicistas, reaparece el intento de fundar racionalmente la política? En definitiva ¿de qué es síntoma el surgimiento de todos los “neos”: neoliberalismo, neocontractualismo, neoconservadurismo?

II. La aproximación a estas cuestiones nos exige considerar, aunque sea esquemáticamente, la tradición clásica de la filosofía política moderna, que partiendo de Maquiavelo y Hobbes, culmina con Hegel. Como es evidente no se trata sino de apuntar algunas hipótesis de trabajo, dada la complejidad y extensión de esta problemática.

Formulemos una primera hipótesis “salvaje”: la función mayor de la filosofía política moderna es la de conjurar y neutralizar la *arbitrariedad* radical del poder político, mediante la construcción de un discurso que pretende fundamentarlo racionalmente, esto es, mostrar su necesidad racional. La noción de arbitrariedad la empleamos en un sentido similar al formulado por De Saussure en referencia a la relación entre significante y significado. Esto es, para resaltar que el poder político —y por ende, la política misma— no es algo natural, algo que pueda fundarse en la naturaleza de las cosas o de los hombres. De ahí justamente que el problema de la política (o la política como problema) sólo emerge cuando las relaciones entre gobernantes y gobernados no aparecen como naturales, es decir, cuando existe “igualdad natural” entre unos y otros, como ya indicaba Aristóteles (Lo que explica, por lo demás, que para éste la esclavitud no fuera una relación política).

Desde esta perspectiva, Maquiavelo inaugura la filosofía política moderna precisamente por haber expuesto de manera brutal la arbitrariedad material de la política, por haber mostrado que el poder político no tiene otro fundamento que la fuerza, la astucia y la fortuna. En otras palabras, la lucha política es contingencia, violencia, habilidad técnica y suerte; no se trata entonces, para Maquiavelo, de legitimarla ni de racionalizarla filosóficamente, sino de formular sus reglas prácticas, las que sólo pueden inferirse de la experiencia histórica y cuyo valor es puramente técnico. Sin entrar en la discusión acerca del carácter filosófico o “científico” de las obras de este autor, sí cabe subrayar su aspecto provocador y desmistificador, que las constituyó en el gran reto a enfrentar por la filosofía política.

En efecto, la evolución de esta disciplina puede verse como una serie de intentos por demostrar la racionalidad del poder político, esto es, su necesidad como una necesidad a la cual habrían de someterse todos aquellos que fueran racionales. Ello implicaba, por un lado, combatir la legitimación religiosa de la política —el célebre derecho divino de los reyes—, así como su legitimación tradicional —de ahí el ahistorismo de los iusnaturalistas—, pero también, por otro lado, exorcizar la arbitrariedad de la política puesta en evidencia por Maquiavelo. Pero esta “racionalización” del Estado también puede verse como uno de los aspectos del proceso de configuración de una nueva “clase política”; esto es, de la burocracia como clase universal, cuyo poder se funda precisamente, en la posesión en exclu-

siva del saber racional. La fundamentación racional de la política no es, en efecto, sino el síntoma de un proceso que tiende a identificar a los intelectuales con el poder político. Este proceso se inicia con Hobbes, cuyo fracaso político —que no teórico— es indicio de las tensiones de su propio proyecto. Renovando la tradición del derecho natural este autor intentó mostrar la necesidad racional del poder político como poder absoluto. Demasiado cercano al realismo de Maquiavelo, su concepto de racionalidad no podía sino llevar la marca de la arbitrariedad, bajo la forma de un nominalismo extremo. En efecto, si la razón funda el poder, si los hombres son llevados por su propia racionalidad a realizar el pacto originario, ¿qué es lo que funda a la propia razón? La respuesta de Hobbes es inequívoca: la razón no es más que un cálculo utilitario, cálculo que obliga a los hombres a renunciar totalmente a su derecho natural (que es igual a su poder individual) para salir de una situación, el estado de guerra de todos contra todos, que los pone en el peligro inminente y permanente de perder su vida y sus bienes. La ley natural que la razón dicta a los hombres tiene un motor de hecho: el miedo. Lo que llevaría a parafrasear a Aristóteles diciendo: lo que condujo a los hombres a filosofar es el temor.

Ni soberanos ni súbditos pudieron contentarse con una fundamentación que revelaba demasiado claramente las bases fácticas del poder, lo que explica que la obra del propio Hobbes se convirtiera en un reto para Locke y Rousseau, y para todos aquellos que difícilmente podían admitir —por sus propios intereses— el carácter arbitrario de la política. Si la razón había de ser capaz de neutralizar esa arbitrariedad se requería que ella misma fuera trascendente en relación a la facticidad, a la contingencia.

Los desarrollos que van de Locke a Rousseau y de Rousseau a Kant pueden, pues, comprenderse como ensayos para liberar a la razón de esa facticidad, de esa contingencia. En efecto, sólo una razón que no dependa de los hechos puede ser universal y necesaria y puede, por consiguiente, servir de fundamento a una política no arbitraria.

De ahí que Locke, a contrapelo de toda su gnoseología empirista, reivindique la existencia de una razón natural anterior a la política, insuflada por un dios racional, y capaz de fundar un derecho natural trascendente. Sólo así puede Locke mostrar la necesidad y posibilidad de limitar constitucionalmente, legalmente, al poder político. Este ya no resulta de una renuncia absoluta —sino sólo parcial— del derecho natural de los hombres; éstos sólo ceden su poder de castigar a los que han violado las leyes de la razón, esto es, en definitiva, a los que atentan contra la propiedad privada. Se constituye así la razón propietaria como garantía absoluta de la libertad, en tanto que ésta se define por la propiedad; libre es, en efecto, el que se posee a sí mismo y el que, por consecuencia, puede apropiarse de las cosas. La gran hazaña teórica y política de Locke es haber logrado la triple identificación entre razón, libertad y propiedad si bien a costa de algunas incongruencias lógicas.

Pero será Rosseau el que llevará todavía más lejos la sublimación de la razón, que en Locke aparecía manchada por la propiedad privada. Con Rosseau, efectivamente, la razón se vuelve razón moral; se funda ya no en la propiedad o en el cálculo, sino en ella misma en tanto que esencia de la

libertad. Distinguiendo rigurosamente entre los hechos y los derechos, entre el “tengo que” y el “debo de”, argumenta que el único poder legítimo y racional es aquel que implica un respeto irrestricto por la libertad de los individuos, es decir, aquel en el que cada uno, obedeciendo al soberano, no se obedece sino a sí mismo.

Sin duda, los textos de Rosseau son ambiguos y dan lugar a las interpretaciones más contrapuestas, desde las más autoritarias —basta subrayar el papel del legislador que debe “obligar” a los hombres a ser libres— hasta las más críticas y democráticas —basta acentuar la idea de la no representatividad de la soberanía. Pero esta ambigüedad misma explica en buena parte el impresionante éxito de las formulaciones rousseauianas, pues permite un dealzamiento semántico del término razón que lo hace capaz de expresar las contradictorias relaciones existentes entre los intelectuales y el poder político. Con Rosseau, en efecto, la razón, por su propia autonomía, se vuelve crítica; la fundamentación racional de la política, del poder político, se invierte en crítica racional del poder de facto.

III. Para imponer su concepción de una política racionalmente fundada los iusnaturalistas modernos se habían visto forzados a desechar la historia, en tanto dominio de la contingencia, de la violencia y de la superstición. Pero la historia tomaría la revancha, ya no como tradición legitimadora, sino como catástrofe revolucionaria. A pesar de las pretensiones racionalistas de sus dirigentes (y quizá en virtud de ellas), la Revolución francesa desencadenaría la crisis del optimismo racionalista de la Ilustración y suscitara fuertes corrientes irracionalistas. La reacción romántica habría de cuestionar brutalmente las pretensiones de la razón, reivindicando la historia, el nacionalismo, la religión, el sentimiento comunitario y la vida como elementos insuperables por incomprensibles para una razón individualista y abstracta.

Sin detenernos en los múltiples y contradictorios sentidos políticos de esta reacción romántica, cabe destacar que su crítica del racionalismo ilustrado daría pie tanto a la filosofía hegeliana, como al positivismo y sus secuelas (esto es, las ciencias sociales). Y que, en la disyunción y convergencia de estas dos tendencias, aparecería el socialismo científico de Marx.

Vale la pena mencionar algunas características del planteamiento filosófico hegeliano, en la medida en que su propio derrumbe determinará el desarrollo ulterior del pensamiento teórico de la política.

La dialéctica hegeliana puede verse como un intento extraordinario por superar, reconciliándolas, las contradicciones entre el racionalismo liberal y aun utilitaristas y el historicismo romántico. Mediante la distinción entre sociedad civil y Estado político Hegel logra, en efecto, una síntesis que salvaguarda tanto la libertad posesiva (subjettiva o negativa), como la libertad expresiva (objetiva o positiva), que le permite identificar al Estado moderno con la razón.

Esta última, por su parte, adquiere un carácter “histórico”, al tiempo que la historia es sometida a una lógica racional de carácter supraindividual. Así, la razón conserva, por una parte, su necesidad universal inexorable, pero, por otra, logra subsumir el proceso histórico como su propio proceso de autorrealización.

De esta forma, Hegel puede convenir con Maquiavelo en que la única instancia para enjuiciar la política es la historia —el éxito o el fracaso de un Estado para sobrevivir—, pero al mismo tiempo podrá estar de acuerdo con Rousseau y con Kant en que la legitimidad del Estado se funda en la autonomía radical del sujeto, en la medida en que la propia historia es el desarrollo de la noción de libertad. Desaparece de esta manera la oposición entre ser y deber ser, pues el Estado ético es, precisamente, la reconciliación entre el individuo y el espíritu de un pueblo.

Nada escapa aparentemente al delirio reconciliador de la dialéctica hegeliana; ni la historia, ni la religión, ni la violencia son otra cosa que momentos del desarrollo de una Idea racional absoluta. Y el Estado moderno aparece como su máxima realización objetiva, en el que el poder aparece y se realiza como poder de la razón; en concreto, como el poder de aquellos que, como clase universal, detentan el punto de vista de la totalidad.

La resignificación de la política en Hegel culmina en su identificación con el Estado y con la Razón; la sociedad civil y la familia aparecen como dependientes, su significado como derivado de la instancia exclusivamente política que es la administración estatal. Son, como dice Hegel, su finitud, sus materiales y, por ello mismo, carecen de un sentido político propio. La arbitrariedad del poder ha sido conjurada.

IV. Sin embargo, si Hegel había logrado racionalizar la política y la historia de modo aparentemente absoluto, sólo había podido hacerlo a costa de postular un absurdo: el del fin de la historia. Sólo así su resignificación del mundo podía pretender un carácter absoluto, afirmándose como término, como punto final. Y este absurdo haría estallar el sistema hegeliano en mil pedazos.

Pronto, en efecto, el Estado prusiano habría de revelar su “irracionalidad”, su incapacidad para enfrentar los nuevos sentidos que emergían del desarrollo de la sociedad civil, hasta entrar en una verdadera crisis de hegemonía que, entre otras cosas, le costaría la separación de los filósofos hegelianos. De esta escisión de un sector de intelectuales se originará el mayor de los cuestionamientos teóricos y políticos del Estado moderno, el del socialismo marxista.

La célebre ruptura de Marx con el hegelianismo es mucho más que una cuestión teórica; es el comienzo histórico de una impugnación práctica del monopolio estatal sobre la política y sobre la razón; es el intento de construir *otra* política y *otro* pensamiento de la política, que en un primer momento sólo puede definirse por su oposición y rechazo de la política estatal y por su relación con un movimiento social que irrumpe en el escenario histórico: el del proletariado. Es por ello que el proceso de esta ruptura, en Marx y en la historia del socialismo, está muy lejos de ser simple; la nueva política y su teoría difícilmente podían surgir acabadas, de la noche a la mañana, de la cabeza de su iniciador. Su definición —necesariamente abierta— sólo podía, sólo podrá resultar de un proceso sin fin previsible de crítica teórica y experiencia práctica.

No es casual, por consiguiente, que el pensamiento político de Marx se nos muestre como contradictorio e insuficiente, en la medida en que nos da una interpretación puramente negativa de la política estatal, así como

una perspectiva racionalista del movimiento obrero. Y es que, en buena medida, no hace sino resignificar las categorías clásicas del sistema hegeliano. Así, el proletariado será el encargado de realizar la razón, la identidad entre sujeto y objeto, el comunismo como momento en que los hombres, al fin, se habrán constituido en sujetos conscientes de su historia. De ahí que la política y el Estado presentes sean analizados mediante el concepto de enajenación, vale decir, en términos puramente negativos, como prácticas ilusorias y mistificadoras, que carecen de toda productividad social. De ahí, igualmente, el postulado de la "política" socialista como una acción meramente negativa —"revolucionaria"—, que "inevitablemente" llevará al comunismo, en el que ya no habrá, propiamente, ninguna política. De ahí, por último, la concepción de la clase obrera como fuerza social "exterior" a la sociedad y al Estado capitalistas, negatividad en acto cuya conciencia coincide con la *verdad* en tanto cancelación de la enajenación social.

Sin duda existen en Marx y en el marxismo elementos teóricos y sobre todo prácticos que van en otro sentido, más analítico y más materialista. Pero hoy por hoy resulta imposible no reconocer el peso y la relevancia que ha tenido en la historia del socialismo aquella concepción racionalista y negativa de la política.

V. Pero el derrumbamiento de la filosofía política hegeliana daría lugar a otras vertientes teóricas. Después de un auge relativamente breve del positivismo evolucionista —comtiano primero y darwinista después—, y de los ensayos neokantianos por renovar una filosofía sistemática, la razón pierde su optimismo. Los furibundos embates de Nietzsche, así como la renovación del pensamiento matemático y la célebre crisis de la física, son sólo algunos de los elementos que llevarán a hablar de una crisis de la razón. Esta, en efecto, vuelve a ser cuestionada, como será cuestionado el concepto de verdad como identidad de sujeto y objeto. Y, bajo este doble cuestionamiento, el proyecto mismo de fundamentar la política en la razón caerá en un profundo descrédito.

Las obras de Weber y sus tensiones son paradigmáticas a este respecto. Para este autor, en efecto, es necesario denunciar como paralógico todo intento de fundamentación racional de la política; el conocimiento científico sólo puede tener un efecto desencantador, desilusionante, por cuanto ha de mostrar la inevitable contingencia y arbitrariedad de todos los valores. La única racionalidad posible es la instrumental, es decir, la que, postulado el fin, determina cuáles son los medios más adecuados para alcanzarlo, sin que sea posible, en cambio, garantizar la necesidad de ese fin. Pero esta racionalidad, lejos de llevar a una liberación de la humanidad, más bien conduce a la "jaula de hierro", en la que la eficiencia y productividad de las prácticas parecen estar en relación inversa a la libertad e iniciativa de los individuos que en ellas participan.

La política aparece, entonces, como lo que es: como una lucha interminable por el poder, por el dominio, en la que los valores mismos, incapaces de fundar nada, son fundados por la propia lucha. De donde se sigue que la razón, las ciencias, difícilmente pueden ser determinantes de la política, más bien para ella, a menos que ello no esté claramente explicitado, que

es la propia lucha política la única capaz de determinar el valor de la razón y de las ciencias.

Por mucho tiempo, después de Weber, el cientificismo “social” por un lado —reducido a un empirismo abstracto trivial por Parsons—, y la “práctica revolucionaria”, por otro, parecieron encargarse de ocultar las consecuencias extremas de estos planteamientos. Hizo falta, entre otras cosas, el esfuerzo analítico nominalista de un Foucault para que empezáramos a sospechar la necesidad de abordar esta problemática desde el otro extremo: ya no la fundamentación racional de la política, sino la historia política de la razón. En su formulación misma, esta expresión fuerza de una resignificación materialista de los términos “historia”, “política” y “razón”.

