

La ciencia de la democracia

La ciencia de la democracia

Orlando Gutiérrez-Boronat



Asociación de
Iberoamericanos
por la Libertad

La ciencia de la democracia

© Orlando Gutiérrez-Boronat

© De la presente edición:
Asociación de Iberoamericanos por la Libertad (AIL),
Madrid, 2012.

Edición no venal. Prohibida su venta.

Primera edición: Junio de 2012.

Depósito Legal:

www.asociacionail.com
info@asociacionail.com

Este libro se publica con el apoyo de la Consejería de Empleo, Mujer e Inmigración de la Comunidad de Madrid. El contenido de la publicación es exclusiva responsabilidad de AIL. La Comunidad de Madrid no asume responsabilidad alguna sobre dicho contenido.

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio, salvo autorización por escrito de los propietarios del Copyright.

Impreso en España por Publiberia:
Libros bajo demanda.

Printed in Spain by Publiberia:
Books in Demand.

ÍNDICE

<i>Agradecimiento</i>	9
<i>Prólogo</i>	11
INTRODUCCIÓN	
<i>La ciencia de la democracia</i>	17
CAPÍTULO I	
<i>La Ciencia</i>	31
CAPÍTULO II	
<i>El principio antropológico</i>	37
CAPÍTULO III	
<i>La ideología</i>	41
CAPÍTULO IV	
<i>La crisis de la democracia</i>	47
CAPÍTULO V	
<i>Poder, resistencia y ética</i>	53
<i>Obras consultadas</i>	67

Agradecimientos

Estoy muy agradecido a un grupo muy especial de personas que me ayudaron con la preparación y la publicación de este trabajo.

Para empezar a Carlos Alberto Montaner y a Antonio Guedes, que leyeron el trabajo y posibilitaron su publicación. A Vanesa Colmegna, que trabajó eficientemente y con mucha gentileza para lograr la publicación del mismo.

A mi querida amiga María Antonieta Lima, que pasó a limpio, comentó inteligentemente y editó varias versiones de este trabajo, hasta lograr el resultado deseado por mí.

A mis amigos Amado Gayol y José Azel, que me hicieron el favor de leerlo y de ofrecerme sus comentarios al respecto, de los cuales me nutrí para seguir trabajando sobre el mismo. Hago una mención especial de mi amigo Carl Gershman, gracias al cual pude participar en la Asamblea del Movimiento Mundial por la Democracia en Djakarta, Indonesia, donde comencé a reflexionar sobre este tema específico. Le doy gracias también a Diane Cabrera-Garza, cuya invitación académica me permitió elaborar más estas ideas.

Al apoyo constante de mi esposa, Janisset Rivero que permitió el espacio para poder desarrollarlo.

Cuando ya había sometido este ensayo para ser publicado falleció el Dr. Antonio Jorge, quien fuese mi profesor en la universidad, consejero durante años de la Federación de Estudiantes Cubanos de la Universidad Internacional de la Florida. Antonio Jorge fue un buen amigo que estuvo siempre dispuesto a compartir sus conocimientos enciclopédicos con las nuevas generaciones. El Dr. Jorge fue un patriota cubano, hombre de gran integridad y valentía quien luchó por la libertad y la democracia en su país.

Toda actividad intelectual me trae siempre a la mente a mis queridos padres, así como a mi tío Darío y a mi tía Marta y a Coco, que me nutrieron con libros y con conversaciones que dejaron patente en mí desde muy temprano la vital importancia de las ideas.

Prólogo

Estamos viviendo en momentos de una crisis mundial de confianza en las instituciones de la democracia. Parte de esta crisis se debe, en mi opinión, a que se tiene una visión instrumental de la democracia en vez de comprenderla como resultado de un largo y profundo proceso de indagación sobre la realidad social acontecido en el pensamiento humano. Sin embargo, mientras esta crisis de confianza en la democracia y sus instituciones toma lugar en los estados democráticos más establecidos, dotados con las instituciones más firmemente consolidadas, esta parece seguir floreciendo, tal y como parecieran indicar los acontecimientos de Birmania y de la Primavera árabe. ¿Cómo explicar esto? Bueno, pues precisamente en base al hecho de que la democracia no es meramente una fórmula, una educación o un "modelo". La democracia, en su contenido valórico, constituye una arquitectura de la conciencia humana que al catalizarse, logra un diálogo entre la sociedad

y la realidad, de enorme potenciamiento para los participantes en la misma.

La democracia es una forma de comprender la vida, de comprender la inescapable dimensión moral del ser humano, fuente de su única verdadera libertad. Mientras los norteamericanos desconfían cada vez más de sus políticos, en Indonesia, por ejemplo, los ciudadanos paulatinamente construyen una nueva sociedad, más próspera, más influyente, más equitativa, precisamente desde un poder público re-establecido.

En Birmania los ciudadanos dan los primeros pasos para la organización de un poder público que van recuperando después de largos años de sacrificios y de sufrimientos. En las calles de Siria mueren por docenas diariamente tratando de re-establecer este poder público. En Cuba, mi tierra, una vanguardia ciudadana se enfrenta a golpes, encarcelamientos y hasta la muerte por no desistir del reclamo del cubano a sus derechos.

Las fórmulas pueden variar, las instituciones se pueden fundar y reformar, pero la continuidad de todo radica en la comprensión de la trascendencia y el valor de la condición humana que hemos aprendido, a nivel global, de la democracia como forma de conocimiento, es decir como estudio y potenciamiento de la conciencia ciudadana.

En un libro controversial publicado a comienzo de los 90, el intelectual norte-americano Francis Fukuyama argumentaba que el final de la historia había llegado, pero en el sentido de que la búsqueda filosófica de los valores óptimos de la condición humana había concluido y se encontraba definida dentro de las doctrinas de la libertad, democracia y derechos humanos del mundo occidental.

Esto se interpretó erróneamente por muchos como un milenarismo utópico por parte de Fukuyama. Esto se debe a que Fukuyama fundamentó su tesis en gran medida en Hegel y Rousseau, dos pensadores modernos cuya contribución a la ciencia de la democracia ha sido cuando menos inconsistente. Donde acertó Fukuyama fue en señalar que existe un cuerpo de conocimiento sobre la condición política que ha establecido parámetros muy claros sobre los fundamentos del buen estado.

Por tanto, la consolidación de la democracia en cualquier parte del mundo se convierte en una afirmación sobre la condición humana en todas las partes del mundo. ¿Por qué? Porque el cúmulo de conocimientos que nutren y posibilitan la indagación democrática es objetivo y no relativo.

La democracia, término que hoy utilizamos para describir el conjunto de instituciones, creencias y actitudes que conforman el buen

gobierno, es el resultado de una búsqueda disciplinada por parte del ser humano sobre como organizar al poder para que éste posibilite y no obstaculice la búsqueda de la verdad. Ahí radica la superioridad moral de la democracia y como propongo en este trabajo, su clasificación como ciencia: la democracia no ofrece una respuesta final sobre la condición humana y su relación con el universo en el que vive, sino maneras de organizar la existencia social del hombre para que esta búsqueda, que define la condición moral de la persona humana, pueda desarrollarse naturalmente. La búsqueda define a la sociedad en libertad. El hecho de que la aparente inestabilidad que esta búsqueda genera se transforma en una continuidad de derecho y de dignidad nos muestra algo importante sobre la realidad en la que se desarrolla la experiencia humana. Por tanto, como verdadera ciencia, la democracia aporta conocimientos no solamente a la ingeniería política e institucional, sino a nuestra comprensión de la esencia del ser.

La génesis de este libro se dio durante mi participación en la conferencia del 2010 en Indonesia del Movimiento Mundial por la Democracia. Durante la misma fui invitado a participar en un panel sobre la realidad de la democracia en la América Latina. Mis intervenciones en el panel fue solo el inicio de una reflexión mía sobre la naturaleza real de la de-

mocracia, y como esta definición trasciende las categorías democráticas porque ha logrado la identificación consistente de verdades sobre las posibilidades humanas. Mi participación como profesor invitado en el programa de liderazgo mundial para América Latina de la Universidad de Georgetown, donde he dictado seminarios sobre la tradición clásica de la teoría política occidental me hizo ahondar más en el tema.

Las preguntas y observaciones sobre la función filosófica de la democracia se encuentran en el mismo paradigma socrático. Es decir una indagación sobre el tema del buen gobierno dado dentro de diferentes contextos culturales en épocas muy distintas, ha resultado en una continuidad de observaciones que refleja la unidad existencial del tema analizado: la naturaleza del ser humano. Esta continuidad no puede estar fuera del análisis contemporáneo de la realidad democrática latino americana ya que desde el mismo se observa una profundidad en la dimensión democrática que no es accesible ni a una indagación surgida del agotamiento del modelo socialista, ni desde los convencionalismos surgidos de la Ilustración. Es a este prisma tradicional de la existencia política del hombre que este trabajo está dedicado.

Orlando Gutiérrez-Boronat

INTRODUCCIÓN

La ciencia de la democracia

¿Cómo definir la democracia? Aquella que Ortega y Gasset describió, en su expresión liberal, como:

“La suprema generosidad, es el derecho que la mayoría otorga a las minorías y es por tanto, el más noble grito que ha sonado en el planeta. Proclama la decisión de convivir con el enemigo, más aún, con el enemigo débil. Era inverosímil que la especie humana hubiese llegado a una cosa tan bonita, tan paradójica, tan elegante, tan acrobática, tan anti-natural...”

La dificultad manifestada por uno de los más lúcidos pensadores del mundo hispano en el siglo XX para explicar teóricamente la capacidad de resistencia de la democracia claramente encapsula el reto al que se enfrenta este trabajo: explicar porque le es tan difícil a tantos entender y explicar por qué existe, por qué sobrevive la democracia ya que la demo-

cracia ha sobrevivido, ha conquistado, a pesar de los pronósticos de la teoría política moderna de que ésta desaparecería.

La dificultad conceptual para comprender la naturaleza de la democracia no es de Ortega, es de la modernidad. Para la filosofía política moderna la supervivencia y triunfo del engendro antiguo-medieval de la democracia sigue siendo un enigma, lo que en realidad demuestra la confusión de la modernidad ante la naturaleza humana, de ahí lo "anti-natural" en la descripción de Ortega.

¿Por qué definir la democracia cuando, si uno vive en los Estados Unidos o Europa los argumentos para su sostenimiento parecen evidentes o más aún, hoy por hoy no existe una alternativa ideológica viable frente a la misma? Profundizar en la democracia, escudriñar y explorar las verdades que sostienen sus argumentos, es clave por varias razones:

- En primer lugar porque el conocimiento humano, sobre todo el social, moral y político, se olvida o descarta fácilmente, dado a que a menudo es el que más estorba a las bajas pasiones del ser humano.
- Porque todo sistema político y sobre todo el de la República, es tal y como lo identificaron los pensadores de la anti-

güedad, una construcción moral activa en la que los ciudadanos tienen que participar constantemente en el discernimiento y el razonamiento de estos valores para que así sean válidos, verdaderos, vigentes, para cada nueva generación encaminada a vivir bajo los mismos.

- Porque la crisis de las democracias, desde Atenas después de la guerra del Peloponesio, pasando por la República Weimar y hasta la Cuarta República venezolana, han comenzado por un resquebrajamiento moral.

- Porque lo moral es un tipo de pensamiento. Para los antiguos uno de los más altos niveles de la Razón. Es decir, la Democracia requiere un activo ejercicio intelectual de indagación sobre las razones morales para sostenerse.

- Por otra parte, las anteriormente mencionadas crisis de las democracias han traído al poder a formas de pensamiento político que de alguna manera u otra estiman que el pensamiento humano está pre-determinado y no sujeto a la responsabilidad del pensamiento y la decisión individual.

Es decir, la Democracia no es un corolario de la libertad económica. La democracia es un sistema que descansa sobre el entendimiento correcto de valores morales universales. Y para entender estos valores morales universales hay que cultivar, precisaban los filósofos clásicos, una sensibilidad para la trascendencia del hombre en la unidad del universo.

Para los totalitarios marxistas-leninistas la democracia, redefinida en términos revolucionarios, era el ideal aún por realizar, subordinado a la fase necesaria de la "dictadura del proletariado". Los fascistas y nacional socialistas descartaban la democracia como valor por completo, considerándola una construcción política mediocre. Por otra parte, el ideólogo liberal Francis Fukuyama, bajo influencia hegeliana, describió la democracia en su controversial obra "El fin de la historia y el último hombre", como la etapa superior y final del desarrollo histórico del hombre.

Todas estas definiciones, sin embargo, son de carácter ideológico. Es la propuesta de este trabajo que la democracia, tal y como la entendemos hoy en día, y que el Fondo Nacional para la Democracia, la principal institución para la promoción de la democracia en los Estados Unidos, define como:

“El derecho de un pueblo a escoger libremente su propio destino. Ejercicio de cuyo derecho requiere un sistema que garantice la libertad de expresión, creencia y asociación, elecciones libres y competitivas, respeto para los derechos inalienables de los individuos y las minorías, medios de prensa independientes y el estado de derecho” ...

... trasciende a la ideología y constituye, en realidad, una ciencia. Para explicar esta propuesta, tendremos, por supuesto, que definir o restaurar el significado del concepto de ciencia, antepuesto a lo que se ha convertido en el concepto relativista de ideología. Y para hacer esto tendremos que indagar en los mismos orígenes prácticos y conceptuales de la democracia, que se ubican en la tradición filosófica cuyo desarrollo principal se da en el período de la antigüedad al medioevo.

Para definir a la democracia como la entendemos hoy en día, precisamente como un tipo de ciencia dentro de la ciencia política, hay que evitar aquellas definiciones que adolecen de un marcado sentido instrumental al servicio de la utopía lo cual es decir que parten de la premisa de la subjetividad social. Sin embargo, nos referimos a estas porque de alguna forma son las categorías que han primado en el de-

bate contemporáneo sobre la democracia en la América Latina.

Una visión clara, penetrante, del debate político, nos presenta dos campos opuestos: en el primer campo prima una comprensión de la democracia como el cúmulo de verdades objetivas sobre la condición política del hombre que han sido discernidas por un largo proceso filosófico que se origina en la antigüedad. Como escribe uno de los principales teóricos políticos del Siglo XX, Leo Strauss, "... el republicanismo data de la antigüedad clásica y por tanto también la filosofía política clásica". En el segundo campo, que de alguna manera u otra se vincula con la descripción de "moderno" o "pos moderno", se comprende al poder como la correlación física de capacidades materiales en el cual la verdad prevaleciente responde a la concepción ideológica, más bien al modo de organización para la dominación, que logre imponerse. No existe en este campo el profundo convencimiento de que el debate sobre la dimensión política del hombre es trascendente.

El resultado de la contienda entre estas visiones opuestas de la teoría política es que hemos establecido democracias nominales, con representaciones simbólicas de la ciudadanía, construidas sobre nociones sobre el derecho natural basadas en valores eternos, mientras que nuestra visión global sobre como funciona

la política sigue fundamentada sobre una concepción utilitaria, pragmática, maquiavélica y leninista.

Cuando hablamos de la crisis de la democracia nos referimos al reto a estas definiciones que hoy expresa, por ejemplo, la “Revolución Bolivariana” de Hugo Chávez. Expresiones de la cual se manifiestan hoy en el poder en Nicaragua, Bolivia y Ecuador, e influencias de la cual se manifiestan en Argentina, en la política exterior de Brasil, así como en el resto de la región. Pero poca resonancia tendría el neototalitarismo chavista con su agotado socio castrista, si dentro de la región no existiese también, en términos intelectuales, una crisis existencial de la democracia. Tan fuerte es, y sigue siendo la influencia intelectual del marxismo y el corporativismo en la región, que el debate sobre la democracia parece monopolizado por diferentes tendencias materialistas diferenciadas entre sí por una discrepancia en cómo ajustar la democracia al plan del gobierno de cada cual y no al revés.

Pero ni el chavismo ni el castrismo surgieron del vacío. Proceden del desgaste del ejercicio de la política en su forma republicana. ¿Acaso no describe el siguiente párrafo, escrito por el filósofo checo Jan Patočka con referencia a la Atenas pos-guerra del Peloponeso, el mismo ambiente político que primó en las élites

cubanas y venezolanas antes del arribo del totalitarismo?

“El filósofo dificulta todas las formas públicas y secretas de reconocer las cosas. Digo públicas y secretas porque en la forma común de comprender el derecho, la justicia, y la excelencia en la polis de Platón predominaba algo como la hipocresía absoluta.” (Plato and Europe, P.105)

¿No describe esto acaso la doctrina operativa de demasiadas élites latinoamericanas en nuestros días? ¿No es comprensible que aun hoy por hoy al detectar esta hipocresía y querer rebelarse ante la misma y careciendo de los instrumentos efectivos para la esto, tantos jóvenes latinoamericanos aun abracen al marxismo? La modernidad ha ubicado a la América Latina en esta crisis existencial. Lo que amenaza la democracia son tanto la visión utilitaria, sofista, del poder como las propuestas ideológicas totalitarias que remediarían estos vicios inexplicablemente sumergiéndose en los mismos.

Para un replanteamiento de la democracia hay que ir a una lectura no-utópica de la misma. Pero también hay que trascender el materialismo que ha inundado nuestros tiempos. Para comprender los tiempos en que vivimos hay que atreverse a pisar un terreno vedado: el de

la reconciliación entre la política y la espiritualidad. No porque sea lo más conveniente, sino porque es lo más real. Volviendo a la cita de Ortega y Gasset, el aparente misterio de la existencia de la democracia debe invitarnos no al misticismo, sino al replanteamiento de las reales condiciones humanas que han hecho posible a la democracia.

La experiencia histórica nos demuestra que el éxito de la democracia no radica, como pudiera sugerir la cita de Ortega, en que inventa a un tipo de ser humano, sino en que parece ser el sistema político que mejor se acopla con el potencial de la naturaleza humana. El éxito de la democracia obliga a la modernidad a replantear su entendimiento de la naturaleza humana. Esta redefinición de la naturaleza, sin embargo, ubicaría a la modernidad en una dicotomía con lo que las ciencias naturales parecen indicarle sobre la misma.

El conjunto de conceptos interrelacionados que matizan lo que hoy entendemos como democracia proviene de una tradición filosófica, clásica y medieval, sustancialmente diferente a la materialista que prevalece en nuestra época. Es más, el desarrollo inicial de la misma se da dentro de hechos históricos específicos como son: el surgimiento de los gobiernos de ciudadanos, el desarrollo de los Estados nacionales y los Estados nación, y el surgimiento progresivo

de las sociedades consumistas dentro del cauce de la industrialización.

La premisa de este trabajo es una definición teleológica de la democracia, es decir, una comprensión de la misma dentro de un contexto existencial, de una apreciación del ser humano como dotado de una libertad inherente, necesaria para su pleno desarrollo, que lo ubica dentro de un universo de consecuencias y responsabilidades. Este es un intento de definir la democracia según sus fines últimos en la persona humana y no como instrumento de la arquitectura de alguna meta-narrativa en específico. Es decir, que la ética, la decisión de cómo regir el comportamiento personal esencial de cada ser humano, es el fundamento de la vida política. Vivir en la verdad y en la libertad que de ésta emana es la más profunda aspiración de todo ser humano. Las utopías, de cualquier denominación, quisieron reemplazar esta tensión existencial de la libertad humana, de la responsabilidad del hombre ante la causalidad de su trascendencia, con la construcción de un orden social que ubicaría a la gestión humana en un presente permanente, el ejercicio del cual lo liberaría de las grandes preguntas existenciales sobre su origen y destino.

Comprender la democracia como la ciencia del buen gobierno significa restaurar tanto el significado de la democracia como el significa-

do de la ciencia. El origen de la ciencia política radica en la identificación del buen gobierno, para lo cual primero se necesita comprender al bien. Es decir, su origen es metafísico.

La ciencia del buen gobierno se ha ido elaborando durante siglos como modo de asistir al hombre en este empeño crucial de su existencia. Es decir, la construcción política no es una manera de crear la realidad, sino de asistir a la persona en la lucha de su persona por comprender el sentido de la vida misma.

Significa comprender que la condición humana se da dentro de la existencia de una realidad objetiva en la cual el ser humano existe y participa como unidad dentro de un universo de unidades. Significa que vivir en la verdad no es conquistar la verdad como si fuese una quimera, sino luchar por comprender esta realidad objetiva, retarse uno mismo para asimilar las múltiples dimensiones de la misma, y en el proceso desarrollar nuestro potencial de vida.

La teoría no inventa la realidad, sino que intenta explicarla. La libertad no es un objetivo: es una experiencia indispensable para el entendimiento. El objetivo de la ciencia del buen gobierno ha sido eliminarle obstáculos a esa experiencia, a ese entendimiento, para que el ser humano pueda profundizar en el mismo.

Para esto hay que restaurar el significado de lo que es el poder, la política, la ética, el

liderazgo, la ciencia misma y esto no se puede hacer sin tomar en cuenta la trascendencia del ser humano. Este movimiento de restauración dentro de la civilización ya ha comenzado. Es decir, este trabajo se aproxima a la comprensión de la tradición filosófica antigua y clásica con los instrumentos de análisis provistos por el movimiento de restauración de la misma orientado por dos gigantes de la filosofía política del siglo XX: Leo Strauss y Eric Voegelin. Este movimiento tiene como premisa la comprensión de estos conceptos en el contexto real en el que fueron discernidos, cual fue dentro de una comprensión objetiva de la realidad moral.

Este movimiento de restauración también toma como eje central el concepto de que la teoría política moderna, la de Maquiavelo, Hobbes y Rousseau, no es superior a los antiguos y clásicos, sino constituye otro tipo de tradición política, con sus raíces también en la antigüedad, que está reñida con los conocimientos acumulados por la tradición fundamental de la filosofía política.

Como escribe Strauss:

“... Cohen comprendía a Platón a la luz de la oposición entre Platón y Aristóteles, una oposición que él entendía con referencia a la oposición entre Kant y Hegel. Nosotros, sin embargo, estamos

más impresionados que Cohen por la continuidad entre Platón y Aristóteles por una parte y Kant y Hegel por la otra. En otras palabras, la pugna entre los antiguos y los modernos nos parece más fundamental que la pugna entre Platón y Aristóteles o entre Kant y Hegel.” (Faith and Political Philosophy, P.133)

Hay un tercer campo de estudio que indica el poder social latente y real de la libertad: la lucha cívica no violenta. Esta propuesta aspira a incorporar la enseñanza teórica que se deriva de este tipo de acción social para demostrar, en el plano de los cambios políticos, lo acertado de la teoría política clásica.

CAPÍTULO I

La Ciencia

¿Qué es la Ciencia? La Ciencia se refiere al campo del conocimiento humano que estudia los hechos que se unen bajo ciertos principios o reglas. Los científicos descubren y examinan estos hechos y principios por vía del método científico, una forma ordenada y organizada del pensamiento para la examinación de los problemas, o preguntas, que representa el estudio de la naturaleza.

Las Ciencias incluyen: (1) La Matemática y la Lógica; (2) las ciencias Físicas, tales como la Física y la Química; (3) las Ciencia Biológicas, y (4) las Ciencias Sociales. Los estudios científicos pueden dividirse entre la ciencia pura, que intenta resumir los hechos y principios descubiertos sobre el universo y sus habitantes y las ciencias aplicadas que usan estos hechos y principios para lograr la elaboración o construcción de instrumentos que sean útiles para el hombre.

Entonces, ¿Qué estudia la Ciencia Política? El poder. Es decir, la capacidad humana para

transformar su medio ambiente humano y natural para así ajustarlo a su visión de lo que debería ser su mundo. Para poder estudiar el poder, por supuesto, el científico político tiene que estudiar las diversas formas de representación que el ser humano ha desarrollado para el ejercicio del poder, para su acción colectiva en la historia. Leo Strauss afirmaba en su *Introducción a la Filosofía Política*, que toda acción política tiene siempre una de dos características: el preservar o el cambiar una situación, lo cual pre supone, según Strauss, una visión del bien.

El pensamiento antiguo y clásico formulaba precisamente esto: que para entender la capacidad del hombre para organizarse para su representación colectiva en la historia primero hay que entender de donde emana, en primera instancia, la capacidad del ser humano para aglutinarse. Los filósofos de la antigüedad al medioevo llegaron al convencimiento de que esto era imposible sin llegar a una definición del bien y que, a la vez, una definición del bien era imposible sin entrar a una indagación sobre lo válido y que para hacer esto había entonces que comprender aquella dimensión de la existencia humana que trasciende precisamente a la individualidad y a la mortalidad.

Tal y como expresara Cicerón en su famosa frase: la naturaleza es la fuente del derecho.

Bien, en la examinación sobre la naturaleza del poder hay dos instancias claves que el científico político tiene que analizar: en primer lugar el pensamiento político. Lo que Ortega describiría como el hombre y sus circunstancias. En cada momento, en cada instante de la historia, que son siempre nuevos, que son siempre irrepetibles, el hombre tiene que enfrentarse ante su situación colectiva e individual y decidir si intentar preservarla o intentar cambiarla. Tendrá que optar por las diferentes posibilidades que su intento le muestre. Esta es la instancia del pensamiento político.

Los fundadores de la *polis* griega, de la república romana, entendieron que el poder emanaba de la comunidad, mediante una combinación de su apreciación de la realidad y los valores transmitidos a ello por su cultura y su civilización. Ahora, eso sí, hay una segunda instancia, la que constituye la filosofía política, mediante la cual la humanidad intenta comprender sus posibilidades políticas dentro de la unidad de unidades que conforma el universo para entonces poder organizarse de manera más armónica con lo que esta sociedad entiende como su rol en el cosmos.

Entonces, para la ciencia política fundada en la antigüedad, para la filosofía política clásica, la teología, la filosofía, la religión, la ciencia, no eran islas separadas entre sí por verdades

excluyentes, sino diferentes expresiones de diferentes formas tenidas por el hombre a lo largo y ancho de su condición, para entender una realidad misma realidad cósmica que tanto lo incluye como lo trasciende.

¿De dónde proviene entonces la propuesta de que la democracia es una ciencia aplicada dentro de la ciencia política?

Al entender que existen una serie de valores eternos, consustanciales con la naturaleza humana que posibilitan a ésta para la vida social, los pensadores clásicos entendieron que la ley humana debería reflejar y no contradecir la ley universal y natural. De ahí comprendieron que la ley debería primar en una sociedad y no el capricho de un hombre, una casta o una multitud. Y para que la ley se mantuviera suprema llegaron a entender que la clave radicaba en mezclar y conjugar los diferentes tipos de representación del poder. De esta aplicación nace el concepto de la república.

Cuando los clásicos hablaban sobre la constitución de un pueblo, no se referían, como nosotros ahora, meramente a un documento escrito, a un libro de códigos, sino a todos los elementos que conforman el cuerpo político que hace de un grupo humano precisamente un pueblo, una comunidad política, un pedazo de humanidad que no padece su existencia sino que obra sobre la misma mediante el *cuidado del alma*.

Como expresa Platón en “Las Leyes”, si la composición legal de un cuerpo político no refleja la realidad moral de ese pueblo, poca validez tendrá su estructura legal. (*TheLaws*, p.102)

Versión de prueba

CAPÍTULO II

El principio antropológico

El buen gobierno es una ciencia cuyos orígenes radican en el descubrimiento del principio antropológico en la antigua Grecia. El discernimiento de este principio, logrado por los antiguos griegos, tiene sus inicios en la percepción de los filósofos pre-socráticos acerca de la existencia de una sustancia unitaria universal.

Marca Sócrates la identificación del principio antropológico: “la polis es el hombre escrito en grande”. ¿Qué significa esto? A grandes rasgos, quiere decir que hay una línea de pensamiento que se origina con Sócrates, que entiende que existe un orden inteligente, inteligible y unitario en el universo. Y que esta conciencia es posible porque la existencia humana es accesible a la razón y la razón, reflexionando sobre sí misma, constituye la individualidad de la conciencia humana. En el orden temporal el ente descifrador de la lógica universal es la conciencia humana. Por tanto, para entender este orden hay que comenzar por la indagación y la comprensión de lo que es el ser humano.

La comprensión de esta iluminación implica el discernimiento de la Razón como principio ordenador del universo y el acceso a la Razón que es facultad de la humanidad como especie y resultado de su misma función social. Sin la capacidad de la comunicación, el hombre no podría compartir el acceso a la Razón que le es común a su existencia. Sin la Razón el hombre no podría transformar su medio para sobrevivir. Sin reglas de compartimiento que rijan la comunicación y la consecuente colaboración, el hombre no podría “construir la ciudad”.

Para los filósofos griegos el Estado era, por tanto el tipo de organización más compleja, más completa y más necesaria para el ser humano. La cima del Estado es por tanto, la ética o el conjunto de normas que rigen la convivencia humana. Para los filósofos helénicos así como para los profetas hebreos esas normas no podrían ser caprichosas, o espurias, sino que tenían que asentarse sobre los mismos principios eternos que hacen al universo inteligible. Es decir, que tanto la inteligencia humana como el orden universal descansan sobre los mismos pilares, beben de la misma fuente, o se excluirían mutuamente. Por tanto, la prioridad de la ciencia es comprender la naturaleza humana para desde esa comprensión ahondar en la razón universal de la cual la humanidad es componente vital. La ciencia del buen gobierno, la ciencia de la

democracia, tiene como función contribuir a este discernimiento.

Es Aristóteles el que identifica, después de un exhaustivo estudio, al gobierno de constitución mixta como el idóneo para potenciar la generación social de un tipo específico: el ciudadano. Es decir el ser humano integrado, participante y no enajenado en su relación social con la Razón. "La ciudadanía no está determinada por la residencia, o por los privilegios, sino por los derechos constitucionales bajo un sistema de derecho público. Un ciudadano es aquel que permanentemente comparte en la administración de la justicia y en la responsabilidad pública". (Aristotle, p.92)

Este tipo de ser humano "participa en la confección de las leyes bajo las cuales vive", construyendo un nivel de civilización y logrando un sistema de vida inalcanzado hasta ese momento por la humanidad, porque su ordenamiento moral ha generado una organización política capaz de sintonizar el orden ético y legal con la naturaleza del orden universal.

Es clave comprender que los orígenes de la ciencia del buen gobierno no radican en la aspiración finita de sistematizar la vida política. No radica en darle énfasis cerrado a uno solo de los componentes de la sensibilidad humana, sino en organizar lo político en subordinación a la necesidad de no obstaculizar el vuelo de la

conciencia hacia sus más altas posibilidades, o nous.

Los orígenes de la ciencia política radican en la búsqueda y la comprensión del tipo de organización política que contribuyera a la apertura del intelecto, del alma humana, a los más amplios horizontes. La ciencia política antigua encontró la respuesta en un conjunto de factores: la comprensión del derecho natural, el concepto de lo público y su representación, el desarrollo de la ciudadanía, el gobierno de constitución mixta y la limitación de los poderes, entre otros.

La ciencia del buen gobierno quiere facilitar el despertar dentro del ser humano de un tipo político, el de la ciudadanía, cuyo ámbito de acción es lo público. Lo público a su vez, es la construcción social más representativa de la existencia de la Razón en su dialéctica con la vida humana. De este espacio público se va decantando la sociedad civil y de ésta, el Estado, en ascendencia plural hacia la estratificación ética de la dimensión humana.

A pesar de los abusos y la corrupción del poder político a través de los siglos, la dilucidación del principio antropológico estableció las bases de la disciplina intelectual que ha servido de faro rector para la búsqueda del ser humano y esto le ha posibilitado cada vez más a la humanidad el entendimiento de sí misma y de lo que la rodea.

CAPÍTULO III

La ideología

La sistematización del culto al poder que floreció en el siglo XX con el totalitarismo, tiene sus orígenes filosóficos en la corriente de pensamiento político articulada por Maquiavelo y después por Hobbes, Rousseau, Comte, Marx y Lenin y sus orígenes políticos en la caída de Constantinopla en 1453 y en el Tratado de Westphalia de 1648.

Esta corriente propone la refundación de las ciencias políticas bajo una concepción del poder como fin en sí mismo y no como instrumento de asistencia a la iluminación de la conciencia humana en un horizonte que trasciende al mismo Estado.

Bajo esas premisas, establecidas en el Tratado de Westphalia al dictaminarse “que el soberano determinará la confesión del territorio bajo su dominio”, la disciplina del conocimiento humano ha sido progresivamente subordinada a los fines temporales del Estado nacional, invirtiendo aquella definitiva frase de Julio César

escritas en homenaje a Cicerón: “más importante que extender las fronteras de Roma, es extender las fronteras del conocimiento humano”.

La matriz del pensamiento ideológico radica en la redefinición de la materia como máxima instancia del conocimiento humano y del poder político temporal como árbitro final de la misma y resulta en la adulteración de la más vital de las ciencias: la del buen gobierno, y en la consecuente usurpación de las ciencias naturales.

El Estado totalitario quiere remplazar al ciudadano por la masa. El Estado se convierte en una máquina de lucha para la conquista del espacio vivencial por unidades políticas distorsionadas (por ejemplo, la clase y la raza) que artificialmente intentan remplazar al logro conceptual de la ciudadanía. Los Estados totalitarios presentaban a la ciencia del buen gobierno, a la ciencia de la democracia, no como una disciplina nacida de más de 2000 años de conocimiento acumulado, sino como una ideología más, rivalizando con otras ideologías, por la conquista del espacio político vivencial.

Cuando la democracia ha aceptado esta definición del totalitarismo, cuando ha caído en la trampa de entenderse como una ideología más en lucha con otras ideologías, exclusivamente por la suma de poder material ejercido, se ha perdido en el vacío del relativismo mo-

ral, descartando así su legitimidad de origen como vivencia organizada en la búsqueda de la verdad.

LA RESTAURACIÓN

Tan poderoso fue el asalto del totalitarismo contra la democracia que a mediados del siglo XX, grandes hombres del pensamiento occidental, como Arnold Toynbee y Ortega y Gasset, estaban convencidos que ésta perdería la batalla. Sin embargo, no fue así.

Y en gran medida no fue así porque se originó, dentro del pensamiento occidental, un movimiento de restauración de sus fundamentos que de manera irreversible demostró la falsedad de los preceptos de las ideologías totalitarias. Es también posible que esta restauración constituya una muestra más en la historia de la primacía de la conciencia sobre la acción política divorciada de sus preceptos morales.

Bajo la inspiración de pensadores como Karl Jaspers y Henri Bergson, ha tomado lugar en el siglo XX, un renacer en el conocimiento de la filosofía política bajo la égida teórica de gigantes como Eric Voegelin, Leo Strauss, Hannah Arendt, Michael Oakeshott, Jan Patročka, Leszek Kolakowski, Martin Wight y Vaclav Havel.

Para Voegelin, “la ciencia es la búsqueda de la verdad sobre la naturaleza de los ámbitos del ser”.

Esta definición de lo que es la ciencia es clave para entender lo que proponemos. Si la ciencia pura es la indagación disciplinada y metódica sobre el estado del ser en sus diferentes manifestaciones, buscando los principios que rigen el comportamiento del mismo, entonces podemos entender que la ciencia política es la investigación de las formas que toma la representación humana para la acción colectiva en la historia. Dentro de esta investigación se ha llegado, tras laborioso esfuerzo de generaciones, a la clasificación y estudio de los diferentes tipos de representación que han generado las comunidades humanas en sus esfuerzos por comprender la naturaleza del hombre y organizarse consecuentemente.

Esta comprensión se da dentro de la amplia gama de experiencias que caracterizan al ser humano como único e irrepetible. Es decir, estas comprensiones y estas tipologías de representación que generan se dan como resultado de la vida misma, de la acción dentro de la historia, del significado que se encuentra dentro de la historia misma.

Las formas de representación no esperan para que la ciencia política las invente, porque esa no es la función de la ciencia. La ciencia

política, al estudiar estas representaciones, llega a comprender la sustancia que subyace en las mismas, y al aportar una mejor comprensión de la sustancia común, de los principios fundamentales trascendentes de la naturaleza humana, genera una mayor capacidad del ser humano para organizarse en consonancia más efectiva con los mismos. Es aquí donde la ciencia del buen gobierno o la ciencia de la democracia, como la llamaríamos hoy en día, se establece como un campo de investigación específico dentro de la ciencia política al fundamentarse sobre la detección del surgimiento de un tipo de humanidad, un tipo de articulación de la representación, la ciudadana, que hasta el presente, mejor logra hacer compatible la forma de representación, o la estructura política, con el amplio horizonte constituido al interior de la condición humana.

¿Cuáles son los instrumentos identificados y cultivados por la ciencia de la democracia con el propósito de lograr una mejor comprensión de este fenómeno de tipología política conocido como ciudadanía, o el ciudadano? Entre ellos: la limitación de los poderes, el predominio de la racionalidad sobre el ejercicio del poder mediante el estado de derecho, el culto a la búsqueda de la verdad como valor rector del poder, la tolerancia como instrumento de la búsqueda de la verdad dentro de la sociedad, la libertad

como resultado y medio de la prevalencia del bien en la existencia política e individual.

La ciencia de la democracia es ciencia porque estudia y cultiva la forma de expandir el horizonte humano desde las realidades del surgimiento de una tipología política específica: la ciudadanía, dentro de un tipo de estructura de representación: la República.

Una ideología no es una ciencia porque parte de otra premisa que es contraria a la ciencia en sus postulados originales: la reducción del ser humano a una sola de la amplia gama de sensibilidades que caracterizan irremediabilmente la naturaleza de su ser. Es decir, sea Maquiavelo, Bentham, Hobbes, Comte, Marx o Lenin, tienen que reducir la experiencia humana a un factor, a un hecho supuestamente irrefutable, a un condicionador que lo explique todo, sea el placer, la violencia, el dominio de las ciencias naturales, a la economía, el poder mismo, para entonces justificar la fabricación de un tipo de estructura política que, al insistir en una visión unidimensional del ser humano, niega el proceso natural de articulación de la representación humana.

CAPÍTULO IV

La crisis de la democracia

La diferenciación entre ciencia e ideología es clave si queremos entender la profundidad del debate actual sobre los términos y las formas de representación que se está dando en la América Latina. El debate, por supuesto, es mucho más generalizado que el ámbito latinoamericano o el ámbito político, se está presentando también en Asia y se está dando también fuera del ámbito de las ciencias políticas, en el ámbito de las ciencias naturales donde precisamente hay un esfuerzo por convertirlas en pilares de una ideología materialista. Pero lo que nos concierne es aportar una perspectiva de pensamiento que de alguna manera contribuya al debate actual sobre las tipologías de la representación que se está llevando a cabo en los pueblos latinoamericanos.

Entendamos esto: la propuesta de que la democracia es una ciencia no es una propuesta ideológica, no quiere decir que en toda época, en todo momento es factible la República. Lo que sí quiere decir es que existe el potencial

latente en el ser humano para el desarrollo de la ciudadanía y que la identificación de este potencial, la construcción de un orden moral capaz de fomentarlo, debe ser la más alta tarea, el más cimero objetivo de todos los componentes de un cuerpo político y que esto no se puede lograr, a menos que se respeten los instrumentos de la búsqueda de esta verdad, los cuales son los derechos humanos.

Sin embargo, la ideologización del pensamiento político ha distorsionado estas consideraciones. La democracia liberal ha sido presentada en nuestro ámbito latino americano como una ideología más, que dentro de un esquema de relatividad de valores, triunfó sobre otra ideología opuesta. No se entiende como lo que es: El triunfo de una manera más exacta de comprender la naturaleza humana sobre una menos exacta, o distorsionada.

El ser humano no tiene una forma estática de conducirse, no tiene una forma automática de actuar. Si la tuviese, el mismo desarrollo de la ciencia no se hubiera dado, porque la conciencia no podría reflexionar sobre sí misma, pues los seres humanos obrarían de manera automática y no consciente. Por eso es que la Ética es una rama de la filosofía y no lo contrario. La acción de ser de la humanidad se expande sobre una gama de posibilidades demasiado amplias para poder esquematizarse. Sólo puede es-

quematzarse cuando, como los ideólogos, se quiere limitar esa extensión de sensibilidades, al hacerlo, la ideología deja de ser ciencia, búsqueda de la verdad. Por tanto, la hipertrofe de la ideología, la negación misma de la ciencia política en todas sus premisas y aspiraciones, se da en el totalitarismo.

NACIÓN Y NACIONALISMO

El nacionalismo constituyó un reto clave para la comprensión de la democracia como ciencia debido a que, desde los clásicos en adelante, se estaba convencido de que la república no podría sostenerse en una unidad política más grande que la de la ciudad-estado.

De las construcciones políticas del hombre, posiblemente las más complejas y a la vez las más poderosas, han sido la nación y el nacionalismo. Tal y como lo demostró Charles Tilly en su ya clásica obra *Coerción, Capital y los Estados Europeos A.D. 990-1992*, el surgimiento de los estados nacionales respondió a una correlación entre capacidad de coerción, concentración urbana, acumulación de capital y base agrícola que les permitió a las familias dinásticas la acumulación de una base de poder en una unidad de espacio-tiempo lo suficientemente intensa como para derrotar los feudos medievales, las

ciudades-estado y el imperio supranacional, modalidades de organización estatal con las cuales rivalizaba. En realidad, el tratado de Westphalia marcó la ascendencia de los Estados nacionales a costa de la supresión de la idea cosmopolita de estado universal que se había transformado en ideal cimero de la civilización cristiana occidental.

El germen por tanto, está claramente plasmado en la obra de Bodin: para lograr el poder absoluto que ansiaban los monarcas europeos tenían que suprimir el poder público que constituía el patrimonio político del occidente. Lo que después sería el totalitarismo estaba indiscutiblemente presente en la génesis de los Estados westfalianos. Sin embargo, los Estados nacionales bajo la dirección de sus respectivas familias dinásticas, activaron mecanismos de defensa de la intimidad social a nivel comunitario que surgieron para enfrentarse ante la naturaleza cada vez más depredadora de los estados centrales.

Fue desde este fenómeno, que rápidamente se mutaría hacia nuestra versión moderna del nacionalismo, que la humanidad europea redescubriría la idea de la república, ahora no al servicio de la ciudad-estado, sino del *estado-nación* contrapuesto al *estado nacional*. El nacionalismo moderno surgió de la hermandad sobre impuesta a las diferencias étnicas, geográficas y

culturales dentro de un espacio nacional por el igualitarismo emanado de los ejércitos nacionales enfrascados en una constante movilización militar.

La definición absolutista del poder y la soberanía, una desviación orientalista, fue la manera en que las familias dinásticas impusieron la existencia de los estados nacionales. El re-descubrimiento del derecho natural y del concepto republicano clásico fue lo que la nación antepuso como idea superior a la del absolutismo monárquico.

Como bien señala David Bell en su estudio sobre nacionalismo francés, fue la evolución del concepto de nación de referencia cultural a unidad política lo que contribuyó decisivamente a que el tejido social adquiriera suficiente fuerza de cohesión para enfrentarse exitosamente a la corona con sus reclamos de libertad y representatividad.

Es de mayor interés aún, que habiendo destapado el inmenso poder emotivo de cohesión y movilización del nacionalismo en su conflicto con la corona, la sociedad redescubrió el ideal republicano, los instrumentos de la democracia como ciencia capaz de canalizar hacia la racionalidad a las nuevas criaturas políticas del estado-nación y del estado-nacional. Donde no se aplicaron exitosamente los instrumentos de la ciencia de la democracia al nacionalismo

éste acabó devorándose a sí mismo en forma de totalitarismo.

Sin embargo, la distancia progresivamente establecida por la modernidad entre la democracia y la espiritualidad ha debilitado a esta última como ciencia, ideologizándola. Por ende, el caldo de cultivo de los totalitarismos ha sido con frecuencia el nacionalismo ya que solamente el poderoso sentimiento social de nación ha sido capaz de servir como paliativo o reemplazo temporal para la necesidad de trascendencia de la condición humana en su entorno social.

Versión de prueba

CAPÍTULO V

Poder, resistencia y ética

Es fascinante, siguiendo el hilo conductor de la ciencia del buen gobierno, ver cómo Jean Bodin, al repasar el desarrollo histórico de la soberanía, en su propósito teórico de formular una tesis para el tipo de gobierno adecuado a las necesidades de los estados nacionales emergentes, ilumina y define el principio esencial de la misma: que asciende del pueblo hacia el Estado y que la fuente de la soberanía radica en el pueblo mismo, en la unidad moral surgida de los valores de su diario vivir. Así, la ciencia al dotar al Estado nacional con los instrumentos para su consolidación temporal, siembra dentro de esta misma existencia la conciencia de que no obstante lo absoluto que pueda parecer el poder del Estado, la base y la fuente de éste radicara siempre, intrínsecamente, en la realidad del hombre como ser social y por tanto, moral.

Es en la resistencia al absolutismo monárquico que el ser humano redescubre los valores de las libertades y derechos, primero discernidos por el pensamiento clásico y medieval.

La restauración del concepto de República frente a las monarquías absolutistas se convierte en la recuperación misma de la idea central de occidente, señalada por el Jean Bodin en su teorización sobre el poder absoluto: el concepto de lo público, de la *politeia*, de la comunidad política, como fuente de valores y freno al despotismo del poder.

La tradición de la teoría política de la antigüedad al medioevo estaba en el entendimiento de que la más alta función de la política radica en contribuir a preparar al ser humano para un conocimiento que trasciende a la vida misma. Este conocimiento radica en comprender que el espíritu, la razón y la conciencia (que es la razón reflexionando sobre sí misma) constituyen la realidad objetiva en la existencia humana.

Por tanto, se postulaba que la función de la ley radicaba en unir, en todo lo posible, cómo el hombre se comportaba con la forma en que se debería comportar. En esta tradición la política constituía la más alta expresión de la sociabilidad humana y la ética era la categoría más elevada de la política. Era, entonces, el conocimiento de la ética el que debería orientar y guiar a la sociedad.

Esto significaba que los filósofos de la antigüedad al medioevo aspiraban a encontrar, o definir, aquellos mecanismos y estructuras de

gobierno que harían posible una orientación ética de la sociedad.

NO VIOLENCIA Y DEMOCRACIA

La ciencia política de la antigüedad al medioevo llega a la conclusión de que el más poderoso aglutinante del ser humano es la verdad. ¿Por qué? Porque si el ser humano es un ser social, un ser que para poder sobrevivir tiene que transformar su medio ambiente, su gran necesidad radica en poder trabajar colectivamente para poder lograr los objetivos de su existencia. Ahora, este trabajar colectivamente no es fundamentalmente una relación entre el hombre y una serie de objetos materiales que existen fuera de él, y que sobre ellos labora para transformarlos, sino que este proceso de transformación es la evidencia, la manifestación, de una relación más profunda, de un universo interno de horizontes inimaginables.

Esta búsqueda de la verdad entendida como la forma de comprender la realidad, es lo que marca la odisea del hombre de la tribu a la polis, del ámbito del hogar al concepto de lo público. Para los griegos el concepto de lo público, de la responsabilidad pública, resultó ser el idóneo para la búsqueda de la verdad, para la comprensión de la realidad, porque era

el que menos interfería, el que más facilitaba, la actividad filosófica, la búsqueda de la sabiduría.

Entendida la *politeia*, el cuerpo político, precisamente como eso, un cuerpo, una jerarquía social emana de lo público en tanto y en cuanto el discernimiento de las verdades, desde la que posibilita el predominio de la razón en las relaciones entre los seres humanos hasta aquella que permite frenar y controlar los apetitos, prevalece.

De aquí se deriva la teoría ascendente del poder. Aristóteles identifica que el hombre se organiza de manera ascendente alrededor de las verdades esenciales que le permiten enfrentar las exigencias de los diferentes niveles de su existencia, desde el hogar hasta el estado. En cada etapa de su desarrollo social: la familia, la aldea, la comunidad, el ser humano va actualizando su potencial político. En tanto y en cuanto esto no ocurra, el estado no es fiel a sí mismo. Ahí la versión contemporánea del contrato social de Locke: El estado es el resultado del acuerdo entre individuos para expandir sus libertades y salvaguardar sus derechos.

Cada nivel, cada instancia de asociación humana está siempre caracterizada por una definición, por una visión de lo que es el bien. En la medida que esta búsqueda del bien no esté distorsionada por los apetitos, por las pasiones, en la medida que el poder esté sujeto a

la ley, en la medida que la ley refleje los valores naturales del ser humano, en la medida que la razón predomine sobre todas las instancias de la vinculación social del hombre, la sociedad estará en armonía, actualizando su potencial, viviendo “los tiempos de plenitud” sobre lo que escribiría Ortega y Gasset.

La descripción aristotélica sobre la naturaleza social del poder político es válida, como explicación teórica del fenómeno de la lucha cívica no violenta. Para Gene Sharp, el máximo exponente teórico del fenómeno de la lucha cívica no violenta, esta es posible porque toda sociedad se compone de Locid del poder social, de concentraciones de poder, de aglutinamientos de personas, que ocurren en la medida que estas definen sus intereses y sus valores a diferentes niveles de su estratificación social. (*Social Power and Political Freedom*, P. 27-28)

Aún bajo un régimen dictatorial y bajo la máxima expresión de dictadura, que es el totalitarismo, que se apropia del derecho exclusivo a la definición del bien y que reprime violentamente al que disiente del mismo, los seres humanos se agrupan bajo el terror de la misma muerte o la prisión, para definir el bien bajo sus propias premisas ¿Por qué? Porque esta es la naturaleza real de la existencia social.

Esta comparación entre Aristóteles y Sharp es necesaria, no porque uno y el otro han *in-*

ventado un concepto, o por haber efectuado una construcción política artificial, sino porque señalan una realidad sobre la naturaleza de las relaciones sociales que subyace el fenómeno de la lucha cívica no violenta y los movimientos sociales. Realidad que contradice afirmaciones claves de la teoría política moderna.

PROFETAS ARMADOS Y DESARMADOS

¿Por qué la vasta mayoría de los científicos sociales occidentales no pudieron identificar a tiempo el desmoronamiento del bloque comunista? Hay una respuesta clara: estaban obsesionados con una fijación en las elites del estado soviético y tenían esta fijación porque estaban amarrados a una teoría descendiente del poder y tenían este amarre porque la base de la teoría descendiente del poder es la filosofía política moderna, y en las ciencia sociales ha predominado, hasta nuestros días, los prejuicios de la ciencia política moderna.

La filosofía política clásica, cuya base conceptual fundamental fue desarrollada en un periodo de tiempo que va desde Sócrates hasta Santo Tomás de Aquino, se basa en la observación de las formas políticas humanas y la indagación constante para establecer las más profundas relaciones, existentes en las

mismas. Por otra parte, la ciencia política moderna se fundamenta en una especulación, en una fábula, para poder ordenar su sistema de análisis político de manera que arribe a conclusiones cerradas y definitivas, no superadas. Tanto Hobbes, como Locke, como Rousseau, como Marx tienen que imaginar un momento no documentado, no existente: el momento pre político del hombre. Para ellos el ser humano existe previo a su condición política. El estado es una construcción, una creación del hombre. Y el estado nace violentamente porque el paso, la transición esa de la condición pre-política a la existencia social, a la praxis política, tiene por necesidad que ser siempre traumatizante y radical porque al hombre hay que imponerle un modo de ser, el político, que le es ajeno.

Todos los estados, por tanto, son malos, nacen del crimen, del fratricidio. Por ende el mal, la violencia contra el otro, es la condición natural de la política. El fin justifica los medios es la lógica del poder. El que entienda que la lógica de la política es el ordenamiento de los apetitos humanos desde la represión, podrá dirigir. Es más, el ser humano aceptará esta represión en tanto y en cuanto el estado le de la paz que necesita para satisfacer sus apetitos sistemáticamente. El que primero articula y expresa esta lógica es Maquiavelo, el que la convierte en sistema es Hobbes, el que la flexi-

biliza es Locke, influenciado por Cicerón, el que la hace romántica y la disemina como ningún otro es Rosseau, el que la perfecciona y la lleva a la realización de su lógica interna es Lenin: nace el totalitarismo. Enmarcados en esta lógica de que la existencia política del hombre tiene un comienzo, hay que asumir que tiene un final. Puede existir un nuevo tipo de existencia política siempre y cuando la actual manera de hacer política sea transformada, de arriba hacia abajo, con una violencia definitoria que la transforme borrando al grupo (raza, casta o religión) responsable por haber perpetuado el vicio original de la misma. ¿Cómo lucirá el nuevo mundo post político? No hay una base objetiva para medirlo porque dentro de esta óptica no existen valores transcendentales en la historia que nos ayuden a medirlo. El nuevo mundo será como lo defina el líder y la minoría iluminada que moldee a la masa humana que le conformará. La utopía, es la liberación del hombre de la política. Es interesante notar que todo teórico político moderno presenta su teoría como el comienzo y el fin de la ciencia política.

Para la teoría política clásica el ejercicio de la política es consustancial, está intrínsecamente relacionado, con el ejercicio de la razón.

Para los modernos la historia es la jueza final de la política: quien gana el poder la escribe,

quien lo pierde la padece. Para la teoría política clásica los valores y su discernimiento es el único patrón legítimo para evaluar la política, precisamente porque están mas allá de la acción humana en la historia. El conflicto esencial está en la lucha entre la verdad y el poder. Para Maquiavelo hay una realidad irrefutable que muestra el predominio de lo moderno sobre lo clásico: todos los profetas armados han tenido éxito y todos los profetas desarmados han fracasado.

Desde esta afirmación radical de Maquiavelo quizás podemos identificar el porqué de la animosidad de la teoría política moderna hacia la cristiandad: Maquiavelo la piensa como una influencia negativa en la política, Locke excluirla a los católicos del contrato social, Rousseau desconfía de ella, Lenin intentó destruirla. La realidad de la cristiandad como comunidad espiritual eminentemente pacífica, que sufrió una persecución tan bárbara que la mayor parte de sus fundadores comenzando por Jesús mismo, fueron ejecutados, pero que sin embargo llegó a prevalecer, sin la fuerza de las armas, sobre la principal estructura político-militar de la tierra: el imperio romano sacude y reta esta ecuación de los modernos.

En el entendimiento cristiano el valor supremo es el amor porque es el que lo relaciona todo. El tipo de amor superior es el ágape, el amor de

Dios por el hombre. La encarnación de Dios es la expresión certera de ese amor.

También es argumentable que el sacrificio de los primeros cristianos no es cuantificable por la ciencia política. La entrega de los mártires no tenía un objetivo medible, en esta tierra, que es el ámbito real de la política, sino que correspondía a una vida percibida después de la muerte dentro de una religiosidad específica. Un objetivo que esté más allá o cueste la vida del príncipe no sería viable. Pero sin embargo, a Maquiavelo sí le interesa un orden duradero, así lo expresa en "Los Discursos": un orden republicano que fomente la libertad basado en la naturaleza real del poder. A los modernos también le interesa lograr el buen gobierno, el régimen duradero. Pero su propuesta sufre de la incoherencia. El ser humano no es un ser político, sin embargo, la solución a la enajenación causada por su ingreso en la política, por su ingreso en la sociedad, es su total subordinación al estado. La solución ofrecida por la modernidad a la supuesta apoliticidad del ser humano, a su anti-sociabilidad, radica, sea en el Leviatán hobbesiano, en la voluntad general de Rosseau, en la dictadura revolucionaria leninista, en su total colectivización, en su total subordinación al estado.

La pregunta entonces es: ¿Ha logrado el estado absoluto la existencia del régimen duradero?

¿No desencadenó eventualmente el modo de gobernar de Luis XIV un conflicto social que impidió, la estabilidad política a Francia hasta la consolidación de la Quinta República bajo De Gaulle? ¿Y el intento de imitar el poder de la monarquía francesa por parte de a corona inglesa no desembocó en la Revolución Americana y en la pérdida de las trece colonias? ¿Y la autocracia zarista no acabó poniendo en marcha la Revolución Rusa, que destruyó el sistema de vida construido por la nación rusa tras siglos de civilización? ¿Qué nos demuestra esto?

Nuestra premisa es que la actividad política es natural al hombre. Por tanto, al ser el hombre un ser racional, la actividad política es siempre una actividad pensante. Aunque el poder, con un objetivo específico quiera interrumpir o controlar el pensamiento social, este se muestra muy resistente porque la naturaleza humana constituye una realidad objetiva, la manifestación más patente de la cual es la identidad social. La lucha cívica no violenta nos demuestra precisamente esto: un pueblo oprimido, desinformado, desarmado, es capaz de concientizarse, de organizarse, de enfrentarse a un poder superior y muchas veces hasta prevalecer sobre él precisamente porque este potencial le es innato.

Es más, es aquí donde más claramente observaremos la relación entre el profeta desar-

mado y las fuentes reales del poder social. Los estados totalitarios del siglo XX, sean nazistas o comunistas, acumularon un nivel de poder, de control sobre la ciudadanía, sin precedente en la historia del humanidad. Sin embargo, ambos tipos de regímenes no pudieron aplastar la resistencia social en su contra y ésta contribuyó decisivamente a la caída de ambos. En la caída del comunismo la resistencia social no violenta jugó un papel fundamental. Es decir una persona, un grupo pequeño de personas que identifiquen el bien, que comiencen a decir la verdad, aunque sean aniquilados, aunque sean encarcelados, inician una reagrupación autónoma de la sociedad que eventualmente socava el control del estado. Una y otra vez se demostró en el siglo XX.

Este tipo de resistencia social es posible única y exclusivamente porque el ser humano piensa y porque piensa es capaz de aglutinarse.

En conclusión: la teoría política moderna manifestaba que el hombre no tiene una naturaleza fija. Por tanto, la condición política del ser humano es siempre una elaboración, un acuerdo temporal que puede ser moldeado y configurado por el poder siempre y cuando se ajuste a ciertas reglas o leyes materiales. Es decir, la actividad política puede ser condicionada desde el poder. Los estados totalitarios en el siglo XX han ejercido mayor poder que

cualquier otro estado en la historia. Adicionalmente, desarrollaron poderes nuevos desde su gestión gubernamental, como es el control sobre los medios de comunicación masiva. Sin embargo, aun así, no solamente no han podido eliminar la actividad social autóctona, sino que esta resistencia, como lo demuestra la historia de los movimientos populares de los últimos siglos, ha logrado prevalecer de manera no violenta, en múltiples ocasiones, sobre el régimen existente.

Versión de prueba

Obras consultadas

ARISTOTLE, *The Politics*, London: University of Cambridge Press.

BELL, David.A. *The Cult of the Nation in Revolutionary France*, Cambridge: Harvard University Press.

PATOCKA, Jan. Translated by PetrLom. *Plato and Europe*, Palo Alto: Stanford University Press.

PLATO. *The Laws*, Chicago: University of Chicago Press.

SHARP, Gene. *Social Power and Political Freedom*. Extending Horizons Books: Porter Sargent Publishers.

STRAUSS, Leo. *Faith and Political Philosophy*. University of Missouri Press.

TILLY, Charles. *Coercion, Capital and European States*. Cambridge: Blackwell.

VOEGELIN, Eric. *The New Science of Politics*. Chicago: University of Chicago Press.

*Se terminó de imprimir en España
en los talleres de Publiberia
en junio de 2012.*

