

CRISIS DE LA POLITICA COMO CIENCIA MORAL (*)

I. LA GUERRA Y EL MITO DE LA CIENCIA

El panorama moral y físico del mundo se ha alterado considerablemente en los tres lustros de 1940-1955 con la angustia de la guerra y la tensión de la paz. Las guerras aceleran el pulso de la historia y con su ritmo acelerado devoran en unos años la obra de un siglo de paz. La prudencia, las vacilaciones, la madurada reflexión con que las obras de la paz se diluyen en el tiempo, ceden ante el apremio inaplazable de la guerra. La urgencia de la guerra, que comienza sacrificando vidas humanas, no se detiene ante ningún sacrificio. Derechos y privilegios sociales, costumbres e instituciones seculares, juicios y prejuicios que parecían más fuertes que los hombres, ceden ante el huracán de la guerra. Cambian los hombres, cambian las ideas, cambian las costumbres, cambia la misma estructura social, con un ritmo vertiginoso. Podríamos llamar quizá a las guerras etapas de crecimiento acelerado o de evolución apresurada de la humanidad, si el reverso de la medalla no arrojara al mismo tiempo un pasivo abrumador de sangre, ruinas y lágrimas.

Nuestra generación no podía sustraerse a esta ley, y la pasada guerra europea ha impreso su sello en la mentalidad social y política del mundo. El esfuerzo de organización bélica, la presión que el apremio de la guerra ejerció sobre el ingenio científico y los éxitos deslumbradores que éste se apuntó en el invento de nuevas armas y en la racionalización de la producción, han determinado una fe en la racionalización y en la capacidad organizadora

(*) Las páginas precedentes son parte de la Introducción al libro de próxima publicación *Política e Historia. Cuatro ensayos sobre el concepto de la Política*.

de la ciencia, que se ha traducido en una nueva concepción de la política como *planeamiento de un orden*. Como consecuencia de estas ideas la actividad política pretende en los diversos pueblos *organizar y planificar* la vida social y económica y aun en el orden internacional propugna una *organización* de la paz.

Quienes tenemos la obligación de actuar como vigías en la ruta del pensamiento hemos visto dibujarse en el horizonte de esos años esta nueva concepción de la política, que adquiriría un carácter cada vez más definido a medida que parecían difuminarse las que tuvieron vigencia en un período anterior. Esta nueva concepción de la política, nacida en el apremio mismo de la guerra, refleja el pulso de una nueva realidad social. Quizá por eso mismo es ambiciosa en la acción, de un audaz artificio, como si hubiera sido creada como un invento más del ingenio creador del hombre, apremiado en tiempo de guerra por una continua superación de sus propios arbitrios.

Digamos, ante todo, que por esa razón de íntima coherencia de las concepciones del mundo y las concepciones de la política, este nuevo concepto refleja el mundo nacido de la guerra. Si esta guerra ha tenido algún significado trascendente, ha sido impulsar el progreso de las aplicaciones físico-matemáticas hasta un límite que ha hecho temblar de vértigo moral a los mismos hombres que se servían de ellas. Este vértigo ha despertado en todos un pasmo por la capacidad de la ciencia humana, pasmo temeroso, pero de admiración. Hoy el hombre de la calle, y con él muchos hombres de gobierno, creen que un sabio puede hacerlo todo, aunque no precisen si esta potencia es del cielo o del infierno. Hoy se importan y se exportan científicos, se roban sabios y, según parece, el claustro de una escuela de ingeniería o de una Facultad de ciencias, o el equipo de un laboratorio de investigación constituye uno de los más preciados botines de guerra.

Constituye hoy un tópico decir que este progreso físico no ha sido nivelado por un progreso moral correlativo. Aunque no estaría dispuesto a aceptar esta tesis sin grandes reservas, sí es cierto que ha habido en los últimos cien años una notoria diferencia entre el ritmo de crecimiento de las ciencias físicas y morales. Mientras aquéllas recogían cada día una nueva cosecha de éxitos, las ciencias morales han visto derrumbarse una y otra vez lo que creían sus pilares más sólidos.

Lógicamente esta experiencia ha ocasionado un característico

deslumbramiento imitativo. Las ciencias morales han pensado que también su progreso podía estar en la vía de la racionalización. Y no me refiero con ello, aunque deba tenerse en cuenta como síntoma, al auge que hace cincuenta o cien años tuvieron ciencias tales como la sociología positiva o la sociología criminal y tantas otras ciencias fugaces que quieren apoyarse en los métodos de las ciencias naturales. No, el hecho sintomático de nuestro tiempo es la aplicación de una técnica científica racional a la moral, a la sociología, a la política, al arte, a los negocios; en una palabra, a todas las modalidades de la vida práctica. Esta técnica de la actividad humana se llama hoy organización y planeamiento.

Dice Fray Luis de León que los nombres son como las imágenes que en el cristal de un espejo reflejan y atestiguan una realidad. Es cierto que hay espejos mentirosos que desfiguran o disfrazan la realidad, pero con todo debemos confesar que siempre hemos prestado una atención cuidadosa a estas imágenes del lenguaje, en que parece reflejarse el pulso mismo de la vida social. La historia del lenguaje es la historia misma de la relación del hombre con el mundo que la circunda. No sólo vamos nombrando y catalogando las cosas y los hombres que nos rodean, sino nuestros sentimientos, nuestros temores, nuestros deseos; todo este palpito apenas perceptible y fugaz de que apenas queda otro rastro que las palabras con que lo expresamos.

En ningún otro campo es la palabra instrumento tan útil para sorprender el rastro histórico de lo inaprehensible como en la ciencia política. Cada siglo tiene sus voces características; cada hora del mundo, sus propios términos y sus propios nombres que reflejan fenómenos políticos y sociales difíciles de analizar, desligados de la simplicidad del término que los designa. No sería difícil hacer un catálogo de las voces de nuestro tiempo, y es seguro que ninguna otra interpretación legaría una inteligencia más clara a las generaciones venideras de lo que esta época ha significado: totalitarismo, criminales de guerra, organización internacional, guerra fría, desintegración atómica, telón de acero. Cada una de estas palabras encierra un mundo de imágenes, como una abreviatura mágica. *Organización*, si se me permite apoyarme en esta virtud reveladora del lenguaje, es la palabra clave de la ciencia y la acción política. Es cierto que nadie tiene una idea muy precisa de lo que esa organización signifique. Pero todo el que está familiarizado con las ciencias políticas comprenderá que esto más

bien la favorece que la perjudica. Baste recordar como signo de esa característica fluidez de los términos políticos que aún hoy no sabemos exactamente lo que significan las voces pueblo, democracia, constitución o soberanía, ni hemos podido llegar a un acuerdo sobre un valor común del término Estado. Parece como si la imprecisión significativa favoreciera la difusión de los términos políticos.

2. ORGANIZACIÓN Y PLANEAMIENTO

Ahora bien, vale la pena fijar la atención en algunos matices de este término. Si contraponemos la idea de *organización*, a otra clásica en las ciencias políticas, a la que ha venido a sustituir, la de *organismo*, veremos con claridad que uno de sus valores fundamentales es sustituir la imagen de un orden natural por la de un orden artificial, mecánico, obra de la ingeniería de la razón humana. El hecho no es de hoy, y su desarrollo sigue una línea paralela a la del crecimiento de las ciencias físico naturales. El fenómeno puede rastrearse con gran claridad desde mediados del siglo XVIII en la formación de un nuevo vocabulario de las ciencias políticas. Recordemos, como un solo ejemplo, la sugestiva infiltración del término equilibrio en la terminología política. No creo que sea preciso hacer una investigación genealógica para precisar la familia de ese vocablo. Sin duda, cuando sobre él se construye un equilibrio de poderes constitucionales, o un equilibrio social, o un equilibrio europeo (doctrina predilecta de la diplomacia durante más de dos siglos), se trasluce con evidencia que se presupone una imagen *mecánica* del orden.

El relevo del principio de equilibrio por el de organización significa un avance en profundidad, pero sin alterar la misma dirección. Cuando la ciencia política contemporánea concibe el Estado no como un equilibrio social, sino como una organización; o cuando sustituye el equilibrio de la libre iniciativa por la organización económica; o cuando establece una organización de las Naciones Unidas como un intento de superar el equilibrio de poderes soberanos; es transparente la vigencia del mismo sentido mecánico del orden, que sólo ha ganado en intensidad. Se dirá quizá que atribuímos a expresiones de un valor metafórico un significado que no tienen. Pero es que toda metáfora es simplemente una transferencia de sentido, que este caso supone la apli-

cación de un módulo de la concepción físico-matemática del mundo, al orden moral.

Hay un segundo matiz, en esa mayor profundidad de la idea de organización, que merece ser subrayado. La capacidad inventiva de los hombres es puesta a presión durante las guerras para crear nuevas armas, nuevos artefactos e ingenios de guerra, que crean, al desenvolverse en la paz, una nueva medida de la relación del hombre con las cosas. Los inventos basados en las aplicaciones de las ciencias físico-matemáticas han alterado la faz del mundo en la última guerra con un ritmo creciente, vertiginoso. Las consecuencias políticas y humanas de este hecho son evidentes. El poder ha sido multiplicado en calidad, cantidad y densidad. El temor conoce hoy, entre otros estímulos, de pueblo a pueblo, la desintegración atómica; de hombre a hombre, la desintegración de la personalidad. La persuasión, como poder espiritual, está apoyada en una nueva técnica de instrumentos mecánicos de difusión del pensamiento y en un mejor conocimiento de los resortes del alma humana. En la relación del hombre con las cosas, este sentido de poder se ha expandido hasta el límite. Basta pensar por un momento en la diversa actitud ante el mundo del hombre de hace dos siglos, a quien abrumaba una tempestad, y de este hombre del siglo XX, que domina el rayo, provoca la lluvia y quiere aplicar a usos domésticos la energía cósmica.

La concepción coherente con que el hombre de nuestro siglo interpreta su puesto en el mundo es claramente de señoría; de dominio aparentemente ilimitado sobre el mundo que le rodea. Este hombre, señor del mundo, quiere lógicamente reajustar la realidad social de acuerdo con sus principios, dominar y regir el curso de la historia.

Este sentimiento no es nuevo en sí. Representa la exaltación de ese impulso latente desde el Renacimiento en el pensamiento europeo, desenvuelto en todas sus consecuencias ideológicas en el siglo XVIII y popularizado por el positivismo de Comte, que discute y seculariza el concepto de la Providencia, como rectora de la historia, y pone en su lugar la idea del *progreso*, como felicidad terrenal realizada por la razón y la mano del hombre. La ciencia política se ha resentido como ninguna otra ciencia moral de ese impulso. Podemos hallar su rastro en la concepción de las constituciones como plan racional del Estado; en la institución de la administración pública que interviene para racionalizar y centrali-

zar la fluidez de la vida social; en la misma institución de los parlamentos como órganos legislativos permanentes, en función continua de reforma y reordenación legal. Más expresivamente aún, el mundo contemporáneo nos ofrece el ejemplo de organizadores políticos que han querido imprimir su plan al orden del mundo, desde Lenin a Hitler y desde Wilson a Roosevelt.

La concepción de la política paralela a esta idea de organización, apuntada ya en alguna obra anterior a la pasada guerra, ha cuajado rápidamente en los años de la postguerra. Para esta concepción la política es una actividad de planeamiento. La política entraña esencialmente la idea de plan; esto es, el cuadro teórico de una organización. También en este caso nos hallamos ante un concepto que interpreta realidades históricas. En este esbozo de planes, en este esfuerzo de organizar la vida humana se cifra la actividad política de nuestro tiempo. La idea se ha consolidado rápidamente porque encuentra el terreno abonado por dos siglos de racionalización política, cuyo esfuerzo quiere culminar el hombre contemporáneo.

En el orden interno este esfuerzo se llama planificación; en el orden internacional, más directamente, organización de la paz.

El éxito en la vida política de esta concepción no precisa ser atestiguado. Apenas habrá hoy un político que anuncie un propósito o defienda una actitud sin ampararlos en esa virtud mágica de un *plan*. Todas las grandes iniciativas políticas se cubren hoy con este nombre, desde los planes quinquenales al plan Marshall. Y no hay que decir que una ciencia diligente, atenta al pulso del mundo, se ha apresurado a dar rango conceptual a este término en una definición de la política. La raíz doctrinal habría que buscarla en Hermann Heller, y se refleja en todo el pensamiento que le es afín, en el que hay tantos nombres ilustres en la brillante generación de la ciencia política española contemporánea. Desde otro punto de vista, todos los intentos de concebir la ciencia política como una técnica concentrada en la idea de un *homo politicus* que calcula los medios para alcanzar determinados fines —como, por ejemplo, en Lasswell y Leoni—, desembocan también explícita o implícitamente en esta idea de *plan*.

3. LA POLÍTICA COMO ACTO IRRACIONAL

Si se me permite señalar otro trazo de la actitud intelectual de nuestro tiempo no vacilaría en afirmar, como uno de sus caracteres más definidos, el intento de *explicar la realidad de que somos conscientes* por el análisis de *impulsos y motivaciones inconscientes*. Es fácil adivinar la sonrisa del lector ante esta afirmación, que parece apuntar a la ya un poco trasnochada doctrina del psicoanálisis. No quiero, sin embargo, referirme a los ensayos más o menos afortunados e ingeniosos que algunos discípulos de Freud hicieron sobre temas políticos en su famosa revista *Imago* (en la que hallamos, incluso, colaboraciones de Hans Kelsen), sino a fenómenos muy análogos en la historia del pensamiento contemporáneo, y en que la referencia al psicoanálisis guarda sólo un valor de metáfora, pero que serán mejor comprendidos a favor de la popularidad con que éste, pasado de moda en los medios intelectuales, gana hoy victorias en el campo de la literatura, del cinematógrafo y del teatro, hasta llegar a convertirse en un juego de salón o en un tema de conferencias para señoras.

Quizá el fenómeno más característico de esta tendencia a bucear impulsos inconscientes en los fenómenos de la vida consciente sea el condicionamiento sociológico del pensamiento. Raro será que un historiador del pensamiento se aventure hoy a exponer ideas que han sido pensadas por un hombre, sin decirnos antes cuál fué la vida de ese hombre, cuál su condición social y cuál fué la situación económica y cultural de su tiempo. Y explícita o implícitamente tratará de establecer la congruencia de esas ideas con ese ámbito vital histórico, para mostrarnos cómo esas ideas fueron determinadas, modificadas o exigidas por lo que ese hombre era, por lo que fué su condición social, o por los problemas que se le plantearon a la clase o al pueblo a que pertenecía; en suma, por la total situación histórica de quien las pensó. La lógica externa propia de esas ideas y su fundamentación racional quedarán envueltas en esas circunstancias que operan como motivos subconscientes de la creación intelectual.

Las ideas acaban así siendo denunciadas como ideologías congruentes con los intereses, sentimientos o deseos de quienes viven en una situación social determinada. A la luz de esta sociología del conocimiento, las ideas son interpretadas desde la situación

de vida de quien las expresa; los juicios de certeza se transforman en juicios de situación existencial; las ideas se miden desde el propósito sobre el que se proyecta el pensamiento y desde la perspectiva social desde la que el pensamiento se construye. Difícilmente circula hoy una idea política que no sea denunciada por esta sociología del conocimiento como «sublimación» de intereses, sentimientos o deseos enraizados en una situación social.

En este horizonte de ideas, que sólo tienen una validez o una certeza existencial, por su congruencia con una situación dada y como expresión de las valoraciones e intereses de un hombre o un grupo, no cabe una decisión racional entre los diversos valores en juego. La vida política, en consecuencia, se desenvuelve y se concibe como una *competencia incontrolada* entre las varias ideologías presentes y *una dominación por la fuerza*. El objeto de la política no puede ser un orden moral, sino un flujo continuo en que se debaten constelaciones de fuerzas cuya acción recíproca cambia continuamente. Las ideas son simplemente verdades existenciales. Los impulsos de esa función de poderes en competencia son emociones y sentimientos: vida irracional como ámbito de la competición incontrolada. No existe un ideal de justicia, en el que sea posible fundar una verdad absoluta, independiente de la posición del sujeto que lo piensa y sin referencia al contexto social en que las ideas se producen. El mismo teórico de la política está, según esta concepción, afectado por este obligado handicap. La política —dice Mannheim, el más distinguido expositor de esta doctrina— sólo puede ser estudiada desde un punto de vista de partido y enseñada en una escuela de partido. A lo más que puede aspirar la ciencia política es a ver esas distintas perspectivas en yuxtaposición y construir con ellas una síntesis dinámica. Lo que quiere decir que, en último término, este sugestivo análisis, cuyos aciertos parciales sería un error negar, desemboca, por una parte, en el relativismo, y por otra (y diríamos que obligadamente desde el momento que niega una fundamentación objetiva), en una definición de la política como una lucha existencial por el poder, movida por resortes irracionales. Burhan, que participa de esta misma concepción, la ha historiado en el pensamiento contemporáneo bajo un significativo título: Los maquinavelistas. Porque claro está que un relativismo sobre los fines reduce la política a una técnica de la conquista, la conservación y el ejercicio del poder.

4. LA ESPECIFICACIÓN MORAL DEL ACTO POLÍTICO

El orden social no es ciertamente pura naturaleza, pero tampoco puede concebirse como un puro artificio. Nadie sería hoy capaz de mantener la metáfora clásica del organismo sin insistir en que no es más que una pura metáfora, y aun así haciendo y subrayando salvedades y discrepancias. Pero tampoco podemos aceptar la concepción de la política como mera organización planeada, como una simple técnica que se aplica a la vida social para conseguir determinados fines. El orden social no es ni naturaleza ni técnica, sino orden moral; orden sosegado ---decía bellamente Fray Luis de León--- en cuanto se asienta en la justicia.

El pecado original de la Ciencia política de los últimos cincuenta años ha sido ser un puro artificio, una pura técnica de la organización social. El artificio y la técnica son, sin duda, valiosas cualidades de civilización, pero no hay que olvidar que toda técnica es siempre mero instrumento, y que al aplicarse a problemas humanos ha de estar al servicio de valores morales más altos. La concepción de la política como una actividad planeadora de una organización social desconoce esa entraña misma de la política que la vincula a la justicia, y que define la misma naturaleza del acto político.

Si esa primera concepción concede demasiado a la voluntad racional del hombre, hasta hacer de la política una mera técnica, la segunda, negando desde su raíz la racionalidad de la acción política y del pensamiento que la rige, retorna a una concepción fáctica que se apoya en un poder disputado en una competencia incontrolada, movida por impulsos irracionales. Se trata aquí no sólo de separar justificación y acción, sino incluso más radicalmente de denunciar toda justificación con una expresión de esos impulsos irracionales de los que no se tiene una clara conciencia. No es difícil descubrir en este concepto una proyección de ese positivismo antropológico que niega la dimensión ética del hombre, sin advertir que no cabe un conocimiento de lo humano sin esta dimensión de su vida moral.

Nuestro punto de partida es precisamente afirmar la actividad política como una actividad moral, como una decisión responsable sobre la justicia de un orden. Este orden, objeto y resultado de la actividad política, es el reflejo humano de un ideal trascendente

de justicia, de una imagen de la ciudad perfecta que proyecta sus rayos sobre el quehacer humano. No negaremos que en esta justificación se filtran intereses, emociones y sentimientos; que la percepción misma de lo justo no pueda estar condicionada y aun a veces ofuscada por situaciones sociales y económicas; aceptaremos incluso que en la existencia concreta de muchos órdenes políticos será difícil percibir no ya la misma existencia de la justicia, sino hasta esa vocación de un ideal de justicia que está entrañada en el acto político como acto moral.

Nada de ello obsta a esa especificación moral de concepto de la política, aunque ciertamente pueda afectar a la valoración concreta de una conducta o de un orden determinado. Lo que importa precisar es que la conducta política como conducta humana presupone una antropología y que el concepto del ser humano está vinculado a una dimensión ética.

La Ciencia política se ha fundado siempre en una Antropología que entrañaba una decisión explícita o implícita sobre estos problemas: si el hombre era bueno o malo, justo o pecador o, como San Pablo nos enseña, desfalleciente. La desorbitada atención que despierta el pensamiento de Maquiavelo se basa quizá en lo singular de la excepción que su doctrina representa, al imaginar un príncipe amoral cuya conducta sólo se mide por la utilidad o por el éxito. Y si el maquiavelismo rebrota periódicamente en la historia, es más por un escepticismo o un relativismo que afecta a la fundamentación de principios morales de la política que por una negación desenfadada de la naturaleza moral del hombre.

Hay que advertir que en la ciencia contemporánea esta concepción de la política como una técnica de la organización del poder o como una competencia de poderes se basa, cuando no en ese escepticismo o relativismo, en una pretendida autonomía de la ciencia política como ciencia histórica que se desenvuelve en una órbita diversa de aquélla que corresponde a las ciencias morales. Como tal ciencia de un contenido histórico ha de enfrentarse con los hechos tal como ellos son, para describir y aprehender en conceptos las acciones humanas y las estructuras sociales, como se producen en la historia y no como debieran producirse de acuerdo con un principio o con un sistema de normas morales.

Y puesto que es ciertamente evidente que la acción política histórica no siempre se realiza de acuerdo con normas o principios éticos, parece deducirse que la definición de la política como

un orden moral especificado por la justicia o el bien común, será incluso inútil como instrumento conceptual. Si toda política es una actividad conformada por la justicia — puede argüirse— habrá que negar el calificativo de políticas a mil actividades que continúan y universalmente se califican de tales.

Nadie negará la gravedad de este argumento, en el que hay replegadas dos cuestiones íntimamente vinculadas, aunque diversas. Una, de concepción del acto político en razón de su naturaleza; otra, básica, de posibilidad de fundamentar unos principios morales universales de la política. Las dos quedan heridas con el mismo disparo.

Y a pesar de la aparente evidencia de ese presunto realismo que apela a una experiencia histórica ineludible, hemos de rechazar esa actitud en nombre de la misma integridad y objetividad con que una ciencia debe estudiar su objeto. Porque estudiar el hombre o sus formas de convivencia social, sin plantear los problemas que les están indisolublemente unidos, no es conocer al hombre, sino un extraño ser con ciertas analogías con el ser humano, pero claramente diferenciado del hombre por carecer de vida moral; vida moral que se proyecta en la sociedad, en la virtud social por excelencia: la justicia. Lo que no se advierte es que por la libertad misma del hombre, sus actos políticos *no están necesariamente conformados por la justicia, pero pueden siempre ser medidos desde ella*. Por la naturaleza desfalleciente del hombre sus actos pueden ser justos o injustos, conformes o no con la justicia. Pero lo que responde esencialmente a esta vocación ética no es su conformación, sino su *estimación*; y esta estimación no es sólo principio de valoración, sino también, al mismo tiempo, principio de *especificación*.

No se si el lector comprende esta distinción. Queremos indicar con ello que la estimación moral no es algo que se sobrepone al ser mismo, sino que está indisolublemente unido a su naturaleza. No es que el hombre sea hombre y, *además*, sea bueno o malo, sino que esta capacidad moral es ingrediente de la naturaleza humana. Porque esta estimación y especificación ética no es una peculiaridad del acto político, sino un sentido común de lo humano de que nos servimos usualmente para *distinguir por esta valoración moral especies diversas de actos*. Un mismo hecho, la muerte de un hombre causada por otro, será un crimen si constituye una injusticia por ser una venganza privada; o será una

ejecución de justicia si ha sido decretada por una sentencia pública. Lo que diferencia una intervención quirúrgica de una mutilación criminal es el fin, que especifica a la primera y la constituye no sólo como un acto no contrario a la justicia, sino amparado por la beneficencia y la caridad, en cuanto con él, se trata de conservar la vida o la salud de un prójimo.

Es claro que esta confusión no es nueva ni fácil de soslayar. Hubo hace quince siglos un pensador excelso que nos dejó el testimonio de su intrínseca dificultad. Cuando San Agustín estudia el concepto de la sociedad política en Cicerón parece llegar a esa misma conclusión que rechazamos, separando la idea de la justicia del concepto de la sociedad política, porque la ciudad de los impíos carece de verdadera justicia. Y es, sin embargo, el mismo San Agustín quien en un famoso pasaje subraya esta intrínseca estimación moral que está en el ser mismo de la vida social: *Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia? Quia et latrocinia quid sunt nisi parva regna? Manus et ipsa hominum est, imperio principis regitur, pacto societatis astringitur, placivi lege praeda dividitur*. Si se suprime la justicia —dice—, ¿qué son los reinos sino una gran cuadrilla de bandidos? ¿Qué es una cuadrilla de bandidos sino un pequeño reino? Porque ésta no es sino un grupo de hombres, donde hay un jefe que manda, un pacto de sociedad que los une y leyes convencionales que regulan la división del botín (IV, 4). San Agustín siente la angustia del problema, pero, sin embargo, termina negando a Roma el nombre de *respublica*, de comunidad política, si éste comprende la «verdadera justicia».

En esta adjetivación del Santo de Hipona, «la verdadera justicia», me parece que está la clave del problema: la confusión entre la *estimación que especifica* y la *estimación que valora*. Un mal cuadro es, sin duda, arte cuando lo especificamos por la estimación de la belleza; pero nos apresuramos a afirmar que no es «verdadero arte», tan pronto como esta estimación tenga una intención valorativa. El bien común y la virtud social por excelencia, la justicia, implícita en él, tienen también esta doble función en el concepto de la política: especifican y valoran. Una política torpe es política en cuanto la especificamos valorándola desde el bien común; pero nos apresuraremos a decir que no es «verdadera» política si con esta referencia se pretende una valoración positiva. Aun frente al orden político injusto, y precisamente porque lo

calificamos de injusto, nos servirán para definir y especificar la existencia, por esta estimación desde el valor genuino de lo político. Y sólo cuando la valoración estimativa sea clara y enteramente negativa no nos hallaremos ante una sociedad política, sino ante una cuadrilla de bandoleros, como la sentencia de muerte plenamente injusta —por ejemplo, por cohecho del juez— es un crimen, y la intervención quirúrgica cuyo propósito no es preservar la salud es una mutilación criminal.

La justicia implícita en el bien común, como valor regulativo de la política, constituye así un valor regulador del orden y, por consiguiente, de esa pretendida competencia incontrolada. Es necesario justificar ante los hombres el orden que se propugna o que se define; y es, en definitiva, esa activa convicción de la justicia de un orden la que verdaderamente lo asienta en un medio social. Porque es esta convicción de justicia la que da su firmeza al poder y la que constituye de una manera regular y estable la obediencia a un poder que se estima justo.

Querer definir la política como un ámbito de la existencia irracional, como una lucha por el poder, en que las ideas políticas tienen su fundamento en emociones, sentimientos e intereses humanos o sociales, es mutilar la vida moral y social del hombre para interpretarla como una simple sublimación de motivaciones irracionales que se disputan el poder. Aquí, como en la primera concepción que examinábamos, hay el presupuesto de una antropología. Si en la primera gravitaba el señorío de la técnica, en ésta aparece como determinante de la angustia de un relativismo existencial. La primera significa la última proyección del racionalismo; la segunda es la expresión del irracionalismo. Ambas coinciden en negar la esencia ética del acto político, como una decisión responsable del orden social sobre un ideal de justicia.

Su riesgo no es sólo el de un error científico. La ciencia política tiene una delicada peculiaridad. Lo que sobre ella se piensa repercute sobre la realidad misma que se ordena. El pensamiento político es socialmente activo. Los hombres se comportan como les dictan sus creencias o sus opiniones. Y los primeros principios de la política parecen impregnar, como un sello de estilo, toda la conducta de los hombres y de los pueblos.

Tal ha sido el riesgo de estas concepciones en el mundo contemporáneo, en que es preciso revalidar la concepción de la política como actividad conformadora de un orden sobre un ideal de

justicia. Al deformarse esta idea de un orden sosegado en la justicia, que se define así como verdadera paz, el equilibrio de la convivencia social se invierte, hasta definir la convivencia como una guerra manifiesta o sorda de partidos, de clases o de pueblos. Decía San Agustín que no puede haber guerra sin alguna forma de paz: *Est quaedam pax sino ullo bello, bellum verum esse sine aliqua pace non potest* (XIX, 13); en estas concepciones de la política de Schmitt a Mannheim parece como si se creyera que no puede haber paz, sin alguna forma de guerra. Decía San Agustín que donde no hay verdadera justicia no puede haber sociedad, unión ni congregación de hombres: *ubi non est vera iustitia consensu sociatus coetu hominum non potest esse... ubi iustitia non est, non esse rempublicam* (XIX, 21); en estas concepciones que consideran el Derecho como un instrumento para servir los planes del poder y centran en el poder el equilibrio de un orden social, parece como si creyeran que no puede haber sociedad sin injusticia ni violencia.

En diversas ocasiones hemos mostrado cómo estos conceptos son caricaturas, imágenes parciales, deformadas, de la plenitud del concepto de la política como un orden moral. Es cierto que la política exige un esfuerzo polémico, pero éste está inspirado en la justicia y orientado a establecer un orden que responda a sus principios. Es cierto que el orden social descansa en el poder y que éste es el instrumento de la acción política, pero en un poder que por su propia naturaleza tiende a realizar la paz, a establecer o garantizar un orden y a fundirse y someterse al orden mismo que ha establecido. El Estado concentra y multiplica el poder, y es por eso presa golosa de los poderes sociales que respaldan una acción política, pero el Estado y el Derecho devoran y asimilan esos mismos poderes que parecen determinarlos, y los incorporan a la organización sometiéndolos al Derecho. Es cierto también que la actividad política se proyecta hacia el futuro como un plan de la imaginación que la inteligencia ordena, pero es sobre la base de un juicio moral sobre una situación presente en que se quiere realizar una mayor perfección.

* * *

Es claro que esta concepción implica, en parte, una respuesta a la segunda cuestión a que aludimos anteriormente: posibilidad

de fundamentar unos principios universales de la política. Estos han de tener ciertamente la holgada flexibilidad que permita no sólo valorar, sino también especificar todo un ámbito de la experiencia histórica. Por otra parte, exigen una fundamentación minuciosa en que nos hagamos cargo de la radical historicidad de la acción política, de las variables que la determinan, de las limitaciones en la realización de un ideal, que son consecuencia de la existencia histórica de una situación, de las tensiones entre poder y derecho y orden y acción política; en suma, de todas las cuestiones fundamentales que plantea la acción y el saber político. El problema final será siempre el mismo: si la política no es sólo una técnica, ni una acción irracional, tiene que descansar en principios que se proyecten sobre la realidad histórica, principios que serán ciertamente *relativos a una situación*, pero no *función* de ella; porque no es lo mismo relatividad que relativismo.

El temor a enfrentarse con esta cuestión, el que lleva a la Ciencia política y a los políticos a refugiarse en una pura concepción técnica —que deje al margen los problemas morales— y a atenerse a una visión histórica existencial que se detiene en el hecho de que el orden político se respalda con el poder y discurre en una polémica de poderes en competencia. Pero esta solución pesimista nos puede satisfacer hoy menos que nunca, cuando sabemos a qué monstruosos resultados puede conducir una técnica, que es simplemente potenciación del poder humano, y hasta qué punto puede corromper y debilitar una sociedad el relativismo o el excepcionismo.

No podemos aquí, ni sería honesto, resolver en unas líneas de conclusión todos los problemas que desembocan en esa cuestión central. Ni tampoco quisiéramos que pareciera que encubriáramos con estas palabras un hábil escamoteo para eludir una solución. Todo el que profesa sincera y profundamente una ciencia sabe que hay problemas límites que tanteamos para hacerla progresar: con tanto anhelo por resolverlos como temor por errar. Me atrevería a decir que éste es uno de ellos. Y por eso hay que estudiarlo con tanto tiento y prudencia como exige el afán de atinar.

LUIS SÁNCHEZ AGESTA

