

ESTUDIOS y NOTAS

EXISTENCIA Y JUSTIFICACION, COMO CONCEPTOS METODICOS DE LA CIENCIA POLITICA

«Gran error el de considerar frívolamente a quien no atrae el imán que nos atrae a nosotros. Gran impiedad poner fuera de la ley a quien obedece a una ley distinta a la nuestra.»

(EUGENIO D'ORS: *Lo Barroco*, pág. 72.)

I

Este artículo quiere ofrecer una *hipótesis de trabajo*, o mejor, insistir en ella (1), por creerla esencial en la determinación del alcance y existencia de un conocimiento científico de lo político; es decir, para el fundamento de una verdadera ciencia política; para el *sentido* de la misma.

La doctrina que aquí se expone se basa en una vieja verdad, que adquiere en San Agustín su primera expresión vigorosa y clara. En cierto sentido descansa en el hecho trivial de que las cosas humanas son buenas o malas, bellas o feas, útiles y dañosas, etc.; pero que son eso precisamente porque *existen*.

Pero esta verdad archisabida y cotidianamente usada es ya tan rutinaria que lejos de aclarar algo, más bien lo confunde todo. Sin embargo, es mucho más decisiva de lo que a primera vista pudiera parecer.

La ironía ha sido definida como el juego en que un movimiento primario es sustituido por uno secundario (2). La ironía en la palabra aparece determi-

(1) Este artículo constituye sustancialmente lo que es la introducción de la segunda edición de mi libro *La Justificación del Estado*, que pronto publicará el Instituto de Estudios Políticos. El libro ha sido muy reelaborado y esta introducción, ofrecida hoy como artículo en esta acogedora REVISTA, también.

(2) ORTEGA Y GASSET: *El tema de nuestro tiempo*, en «O. C.», t. III, Madrid, 1947, pág. 177. «Porque irónico —escribe Ortega— es todo acto en que suplantamos un movimiento primario con otro secundario y en lugar de decir lo que pensamos, fingimos pensar lo que decimos.»

nada por el hecho de que su significado primario, el que la palabra tiene por sí, es sustituido por otro que incluso puede ser su contrario. Cuando empleo, verbigracia, la palabra «inteligente» para indicar, no la presencia de la inteligencia en una persona, sino otra cualidad, como su habilidad rufianesca, o incluso su demasiada torpeza, surge la ironía.

Este dar a la palabra no el sentido primario que ella tiene por sí, sino otro sentido, que en ella prende por la modulación o el gesto, es lo que hace surgir la ironía. De ahí que el sentido irónico permanezca arcano para quien es incapaz de saltar por encima del significado primario de las palabras.

Si el uso, la continua repetición de la ironía, llegara a determinar que la palabra perdiera su sentido primario, para indicar por sí misma aquel sentido secundario que integraba su sentido irónico; la palabra sufriría una transformación, tomaría este segundo significado como primario, como propio significado. En tal momento la ironía habría muerto.

Esto que sucede en el campo de la ironía sucede igualmente en el campo de la verdad. La rutina mata también la verdad. En el instante en que una verdad es de sobra conocida, en el momento en que un principio se hace rutina, tal verdad o principio son algo fósil, muerto, sin vida para el espíritu.

Uno de estos principios secos, momificados por la rutina, por ese ser de sobra sabido, es aquel que determina la esencia de la vida humana como vivencia de la dualidad de centros: bien y mal. No obstante, la referencia de la existencia humana al concepto de la vivencia dramática de ese dualismo constituye la esencia jugosa y vital de lo que el hombre y su mundo son.

Con harta frecuencia, en el orden de las Ciencias que tienen al hombre y su historia como objeto, han de comenzar por una lucha contra la rutina, por desnudar a las cosas y a las palabras con que se dicen, de su ropaje de rutinario uso, que los oculta y deforma.

Eugenio d'Ors, con su estilo a la vez profundo y delicioso, ha hecho de lo barroco una categoría esencial de la existencia humana. Lo barroco pone de relieve el imperio de lo contradictorio, de la dualidad; imperio tan esencial y constante en la historia de la existencia humana.

«Siempre que encontramos reunidas en un solo gesto—ha escrito D'Ors—varias intenciones contradictorias, el resultado estilístico pertenece a la categoría del Barroco. El espíritu barroco, para decirlo vulgarmente y de una vez, *no sabe lo que quiere*. Quiere a un mismo tiempo el pro y el contra. Quiere —he aquí estas columnas, cuya estructura es una paradoja patética— gravitar y volar. Quiere —me acuerdo de cierto angelote, en cierta reja de cierta capilla de

cierta iglesia de Salamanca— levantar el brazo y bajar la mano. Se aleja y se acerca en la espiral... Se ríe de las exigencias del principio de contradicción» (3).

Así entendidas las cosas, habría que decir que todas las realidades del mundo del hombre presentan un aspecto barroco, parecen jugar, como el angelote de que habla D'Ors, a levantar el brazo y bajar la mano, a ser esto o aquello y a no serlo del todo; en último término, a *existir*, aunque no esté *justificada* su existencia. De esta especie de juego a eludir el principio de contradicción nacen los problemas más específicos y hondos en la tarea de conocer rigurosamente, científicamente, tales realidades o cosas.

D'Ors ha definido lo barroco, de frente a lo clásico, determinando su esencia en función de la elipse, que tiene dos centros, mientras determina lo clásico en referencia a la circunferencia que tiene uno (4). Si, partiendo de este concepto, suponemos dos columnas generadas a partir de elipse y circunferencia por medio de un movimiento, tendremos que la generada a partir de la circunferencia, obedeciendo a la unidad de centro, vendría determinada por la verticalidad única de un eje; de este modo lo clásico, por ella representado, sería el reino de la armonía y serenidad, de la griega sofrosine, síntesis armoniosa del equilibrio como absoluto logrado.

En cambio, aquella otra generada a partir de la elipse, obedeciendo a la atracción simultánea de sus dos focos, actuando como dos centros igualmente fuertes, estaría determinado no por lo recto y vertical, sino por la curva y espiral, y se levantaría retorcida y tortuosa, realizando así el símbolo del mundo de lo barroco como imperio de la dualidad y la contradicción de lo vivo y lo dinámico.

Según esta interpretación, lo clásico sería la plenitud del ser, el ser que no tiene sombra de no ser; lo barroco, en cambio, sería el reino de la hermandad paradójica del ser y la nada, del bien y el mal.

Ante este contraste de lo clásico y lo barroco, quizá pueda decirse que el espíritu falla en pro del primero, pero la realidad demuestra que la verdad concreta del hombre y su mundo, sólo en función de lo barroco puede ser determinada. El clasicismo puede ser aspiración o ensueño; nunca es realidad. La Grecia clásica es el reino de las flores bellas y efímeras, que no pueden

(3) EUGENIO D'ORS: *Lo barroco*. Ed. Aguilar. Madrid, pág. 36. Véase también página 190.

(4) EUGENIO D'ORS: *Ob. cit.*, págs. 13, 189, 196, y *El arte de Goya*, Aguilar. Madrid, págs. 53 y sigte.

vencer la tarde. Hegel la definió como el mundo de las más graciosas, pero más efímeras flores (5). Con palabras de San Agustín, podría decirse que

«lo que en griego se llama *apatía*, y que si se me permitiera traduciría por *impasibilidad*, es ciertamente cosa buena y muy deseable, entendida... en el sentido de ausencia en la vida de las pasiones contrarias a la razón y perturbadoras de la mente, pero no es de este mundo... Sólo será posible esta *impasibilidad* cuando en el hombre no exista pecado» (6).

El principio de dualidad aplicado al existir humano es afirmación poco original, pero de una jugosa fecundidad, que la rutina no deja ver. Es necesario volver a mostrar su verdad, vivificando conceptos que la cotidianidad e incomprensión han momificado.

El principio de la dualidad nada puede decir si no es puesto en íntima relación con otro concepto sobre el cual también la rutina ha dejado sentir su esterilizador influjo: el concepto de pecado. Concepto de pecado que suele determinarse en función de esa dualidad, con lo cual nada se aclara. Tal dualidad cobra su sentido de la capacidad de pecado, y no a la inversa.

Es evidente que el concepto de pecado sólo tiene sentido en la esfera religiosa. Sin embargo, y aunque no deje de ser paradójico, adquiere especial relieve y significación cuando se le analiza fuera de la esfera religiosa. Cuando se le ve como expresión de un conflicto esencial, y por ello constante, de la vida del hombre. No deja de ser significativo, por ejemplo, que en la literatura existencialista esté patente bajo la forma de la conciencia de culpabilidad. El «todos somos culpables» del existencialismo es harto significativo. Y no sólo en lo que tiene de ulterior desarrollo de la central y famosa afirmación del protagonista del *Proceso*, de Kafka: «Se nos castiga, luego somos culpables.» Sino, sobre todo, en la profunda concepción de la vida humana como existencia abierta a la posibilidad de hacerse a sí misma, y que, «condenada a ser libre», se tiene a sí misma en sus manos. Lo cual lleva al concepto de autenticidad como esencial a la existencia del hombre; concepto que abre la posibilidad de que la vida «sea falseada».

Sin entrar ahora en mayores precisiones, que no son del caso, es evidente que si el hombre está llamado a ser fiel a sí mismo, a ser auténtico, es porque puede *falsear* su existencia. En esa posibilidad está puesta la esencial dualidad a la que apunta el concepto de pecado; y si este concepto escandaliza.

(5) HEGEL: *Filosofía de la Historia Universal*. «Rev. Oc.», vol. I, pág. 223.

(6) SAN AGUSTÍN: Ed. BAC. de sus «O. C.», t. XVI-XVII, pág. 945.

la conciencia de culpabilidad. Lo que importa es que ambos conceptos, basados sobre aquel hecho irrevocable, ponen como realidad el que todo lo que constituye la esfera de lo humano se muestra como algo que *existe*, pero *puede ser* lo que *debe ser*.

En el orden humano *existen cosas que no están justificadas*. Ese es el problema que subyace en toda realidad social humana. Y ese es el problema que quiere ser planteado en el presente artículo. Es el problema del mal, que a lo largo de la historia de Europa, tan esencialmente cristiana, aun en los últimos siglos, se vincula al problema del pecado. Y que sigue existiendo como tal problema aún en las concepciones que se presentan reflexivamente como ajenas a todo sentido religioso.

II

Insistamos en este aspecto de la cuestión. No es inútil para nuestro intento, estrictamente científico.

Erasmus, en uno de sus diálogos, plantea, en juego de ingenio, el problema del pecado de Caín, del proceso pecaminoso de éste, que culmina en el fratricidio. Caín mata a su hermano por envidia. Envidia que se engendra en la conciencia de que los sacrificios de Abel son gratos a Dios, mientras que los suyos son rechazados. Mas Dios no es parcial; si Dios no acepta los sacrificios de Caín, es porque éste ha pecado ya, y sus holocaustos son destruidos por el pecado. Erasmus, ante esta consideración, busca cuál puede ser este pecado de Caín que engendró en él el proceso pecaminoso que culminó en el crimen.

La solución erasmiana es, sin duda, ingeniosa. Uno de los personajes del diálogo, Colet, sostiene que Caín había pecado porque había puesto su confianza no en la bondad del Creador, sino en su propia capacidad de cultivar la tierra; mientras Abel pastoreaba ovejas, contento de lo que la tierra espontáneamente le daba.

Al terminar el diálogo, al final de la discusión mantenida durante una comida, y cuando parece adquirir tonos demasiado graves para la buena digestión, huyendo de la excesiva seriedad, Erasmus se propone narrar lo que sobre el particular dice haber leído en un viejo código. Según esta narración, Caín había oído muchas veces, de sus padres, la magnificencia de las espigas que crecían en el Paraíso, y con el afán de obtenerlas para sus campos, había persuadido al Ángel que custodiaba la puerta de aquél para que le dejara apo-

derarse de dos granos. Las palabras con las cuales Caín corrompe al Ángel son, según la narración de Erasmo, éstas:

«¿Te gusta mucho estar ahí, ante la puerta con esa gran espada? Nosotros, para ese servicio, hemos decidido usar los perros. Después de todo, no estamos tan mal en la tierra, y llegaremos a estar mejor. No cabe duda que aprenderemos a curar las enfermedades; aunque este conocimiento no comprendo aún para qué pueda servir. Mas no cabe duda que también sobre este punto llegaremos a saberlo todo. Todo consiste en trabajar incansablemente» (7).

A lo largo de todo el coloquio erasmiano están presentes dos ideas centrales en la interpretación del pecado de Caín: su rebelión frente a Dios, su prescindir de Dios, y la creencia optimista de las propias fuerzas en lucha contra las deficiencias y limitaciones de la existencia humana. Pero el acento está puesto en esta última idea. La interpretación es escasamente religiosa. En ella está presente ya la conciencia prometeica del hombre moderno. El acento está en la *afirmación* del hombre; la *rebelión* frente a la divinidad pasa a un segundo plano. Lo que se subraya es la deficiencia, las limitaciones de la existencia humana; si niega, es en la medida en que lo ha negado, sea Dios, la norma, o las instituciones sociales, son barreras o límites a la plenitud que se persigue.

Pero lo que esto significa es precisamente la afirmación de que la nuda existencia no es satisfactoria; subraya que las cosas que existen no están, sin más, justificadas. La realidad que ponía de relieve la concepción religiosa del pecado: ser como mera existencia, y ser en plenitud, se traslada de esfera, pero sigue siendo cuestión esencial en la comprensión de las realidades humanas.

Es tema que va a estar presente a lo largo de toda la Edad moderna, y que se acentuará aún más en la contemporánea y actual. Una de las primeras versiones en la literatura contemporánea es, por ejemplo, la del personaje central de *Crimen y castigo*, de Dostoyewski.

Rodión, al final de su drama, en la confesión que hace a Sonia, va engarzando razones, en el afán de dar con el porqué de su crimen. A lo largo de su confesión parece ir sumiéndose en el monólogo, olvidándose de la presencia de Sonia; su confesión se hace meditación, y su crimen, problema. El sabe que mató a la vieja usurera, por ¿por qué? Falso que haya matado para poder lograr dinero y proseguir sus estudios; falso que lo haya hecho

(7) HUIZINGA: *Erasmo*. Ed. Zodiaco, Barcelona, 1946. págs. 49 y sigs.

por ayudar a su madre, o por salvar a su hermana; más cerca de la verdad, pero aún falso, el que haya matado porque quería ser Napoleón, como Napoleón, el cual no se hubiera parado a meditar la bondad o maldad de lo que se presentaba como útil o necesario a la marcha de su destino.

Rodión se ve obligado a rechazar las razones que va dando de su crimen, hasta que al fin encuentra la raíz de su conducta. La verdad se muestra en aquellas palabras en las que parece posarse un hálito de locura: «Maté para probar.»

Rodión se había embriagado de su yo. Se creyó un super-yo, fuerte y potente, auténtico poder. Quiso *probar* la verdad de esta conciencia de sí mismo, eligió el crimen como técnica y mató a la pobre vieja usurera.

Pero ¿por qué el crimen? Rodión vió que la esencia de toda personalidad es su determinación en mil factores que se presentan como definidores de esa personalidad; pero que, en última instancia, son barrera y límite.

El hombre vive en un ámbito social y está determinado por él. Esto significa, tal piensa Rodión, que es esclavo de lo social, esclavo del ambiente, esclavo de los prejuicios ancestrales que viven en la propia sangre; esclavo de la Etica, del Deeecho, del Estado, de la Sociedad, etc. El yo es una absoluta dependencia que, considerada desde el propio yo, es una limitación. Sobre todo para Rodión, quien en su hambrienta locura de plenitud sin limitación, quería vivir sin traba alguna.

Al mismo tiempo se creyó fuerte, capaz de realizar esa afirmación rotunda, radical y última de su yo. Y se metió a probar. ¿Cómo? Matando. El crimen era la técnica, el instrumento con que rompía todas las limitaciones puestas a su existencia.

Una de las limitaciones estaba determinada por la Moral y el Derecho, por el Estado imponiendo su imperio, por la sociedad configurando su vida. Había que comenzar por romper esta limitación. ¿Cómo? Tal limitación se presentaba como una serie de preceptos de distinta índole que recortaban, configurándola, su existencia. Como síntesis de todos ellos se le presentó uno: no matarás. Era, pues, necesario matar, y con tal poder, que haciendo el crimen perfecto, haciendo imposible toda acción preventiva o punitiva, permaneciendo dueño de sí, invulnerable e impune frente a toda reacción social, demostrase su capacidad para anular las limitaciones de la Moral, el Derecho, etc., afirmando su propia voluntad como más fuerte que todo el aparato impositivo de la Moral, la sociedad, el Estado...

Existían aún otras limitaciones, más fuertes y peligrosas por llevarlas Rodión en su propia sangre; tal la reacción instintiva a verter sangre humana, los sentimientos inculcados por mil siglos de civilización análoga. Aun asegurando el crimen frente a los otros era necesario asegurarle frente a sí

mismo ser capaz de vencer su propia psicología la danza de los terrores y los miedos de las pesadillas y sospechas... Era necesario romper también estas limitaciones matar manteniendo la impasibilidad de su yo poderoso, fuerte, para vencer toda reacción psicológica desacompasada.

Quería probar, y mató. Era el afán de la autoafirmación, de la consagración del yo frente a todo valor, frente a toda realidad, único camino para lograr la propia plenitud frente a toda barrera y limitación.

Pero Rodión Raskólnikov es vencido, aplastado por esas realidades contra las que se rebeló a través del crimen. En una de sus meditaciones, esas meditaciones de Raskólnikov que tejen la parte más sustancial de la novela, nuestro personaje se expresa así:

«Definitivamente soy un piojo —agregó rechinando los dientes—. Pues bien; puede que sea peor todavía, más innoble todavía que un piojo despachurrado, ya que presentía por anticipado que me diría todo esto luego de haber matado. ¿Qué hay que pueda compararse a este horror? ¡Oh necedad! ¡Oh vileza! ¡Qué bien comprendo al profeta a caballo, sable en mano! ¡Alá lo quiere, y tú obedece, criatura temblorosa!... ¡Obedece, criatura temblorosa y no oses desear nada!...» (8).

Esta temática adquiere creciente intensidad a lo largo de toda la literatura contemporánea. Es el tema de la contradicción entre la esfera de la individualidad y el mundo del imperio de las realidades objetivas; la pugna entre libertad y obediencia en la actitud creciente de rebelión del hombre. Esta temática subraya, por lo que ahora nos interesa, dos motivos de capital importancia para el estudio de las realidades sociales. De una parte, la esencial dualidad, la multiplicidad de principios actuantes en todas las realidades del mundo social humano. De otra parte, la clara conciencia de que para el hombre no basta que las cosas *existan*, sino que, además, deben estar *justificadas*.

En relación con la primera, baste por ahora traer aquí un certero párrafo de Ortega y Gasset en su estudio *Del Imperio romano*:

«Suele explicarse el hecho de esa convivencia diciendo que el hombre es por naturaleza sociable o social. La explicación es digna

(8) LEÓN CHESTOV: *La Filosofía de la tragedia*. Enecé, Buenos Aires, 1949, página 131. DOSTOYEVSKI: *Crimen y castigo*; en la traducción española: DOSTOYEVSKI: «Obras completas», Aguilar, 1957, t. II, pág. 209.

del médico de Molière, pero no la discutamos, y aceptemos que los hombres son, en algunas dosis, sociables; que tienen ciertos impulsos sociales, ya que, en caso contrario, la convivencia no existiría. Pero si una sociología, después de aceptar esto, y antes de dar un paso más, no hace constar inmediatamente, con la misma energía y *dando al nuevo hecho el mismo rango*, que los hombres son también antisociables, se cierra el camino de entender de verdad la tragedia permanente que es la convivencia humana» (9).

Cuya razón o raíz está en lo que ya San Agustín subrayaba al poner de relieve esa condición dual y contradictoria del hombre en sociedad:

«No hay animal alguno tan *discordante* por vicio, ni tan social por naturaleza, como el hombre» (10).

Sin entrar ahora en mayores precisiones, el hecho subrayado es indudable. Y de él cobra sentido la segunda afirmación antes hecha, decisiva también en toda Sociología, en toda Ciencia sobre los hechos sociales: al hombre no le basta con que las cosas *existan*; exige, además, que estén *justificadas*.

Es ésta una verdad elemental y humilde, pero hartamente eludida. Con frecuencia sorprendente ha sido ignorada. O bien se niega el *derecho* a existir a realidades sociales, descalificándolas, o bien, con más grave error, se les otorga *todos los derechos* por el mero hecho de existir. El idealismo racionalista y el positivismo son claros ejemplos de ese modo de proceder.

Con su acostumbrada profundidad y agudeza lo subrayó, por motivos hartamente diversos a los que nos ocupan, Eugenio d'Ors en su estudio sobre lo barroco, en el párrafo que transcribimos a continuación:

«En el majestuoso *Systema Naturae*, de Linneo, donde el cuadro sinóptico de la Creación y el imperturbable aplomo del gran clasificador sólo parecen inquietarse por el existir de algunas bestezuelas —como el murciélago, o la ballena, o como el ornitorrinco— que se obstinan en escapar a la perfección de las hermosas simetrías distribuidoras, el castigo de tales consiste en verse encerrados, cerca del ángulo inferior e interior de alguna de las grandes páginas infolio del *Systema*... en una especie de jaula, limitada tipográficamente

(9) ORTEGA Y GASSET: «O. C.», t. VI. Madrid, 1947, pág. 72.

(10) SAN AGUSTÍN: *La ciudad de Dios*. BAC., «O. C.», t. XVI-XVII, pág. 845.

por un doble filete, en contraste con la abierta generosidad de las llaves simétricas, donde se agrupan las criaturas naturales mejor educadas; y en la jaula, en guisa de etiqueta infamante, la inscripción *Paradoxa...* Blumenbach adivinó que no había tal paradoja. Su simpatía se extendió y absolvió a estas extravagantes criaturas del Señor. Descubrió —descubrimiento agudamente romántico— que la extravagancia no era aquí un verdadero libertinaje, sino una gravitación hacia un centro diferente. Gran error el de considerar frívolamente a quien no atrae el imán que nos atrae a nosotros. Gran impiedad poner fuera de la ley a quien obedece a una ley distinta a la nuestra» (11).

Análoga inquietud sienten aún muchos tratadistas de Derecho político ante formas políticas *extravagantes*. Extravagantes a su concepción doctrinal, atendida todavía exclusivamente a la única forma que consideran racional y válida —fieles en esto al racionalismo político en que se hallan inmersos—, que no es otra, no puede ser otra, según la concepción que padecen, que la surgida y desarrollada en el ámbito de la Revolución francesa, el Estado liberal demócrata.

Y padeciendo análoga inquietud se desazonan ante toda realidad que no encaja en sus cuadros mentales, forjados para explicar sólo una forma política: desazón que les lleva al error de descalificar todo otro régimen anterior, posterior o simplemente distinto. Y así, lo que es históricamente anterior al Estado liberal es para ellos sólo «pre-estado», y todo lo que de aquél se separa, «dictadura» o situación de «emergencia».

Pero a pesar de la irritación de tan honorables señores, los *seres extravagantes* no se resignan y las realidades humanas siguen *existiendo* aunque *no estén justificadas*. Este principio es esencial en Ciencia política. La crisis de estas disciplinas, tan archirrepetida, es sólo crisis de unos métodos estrechos que pretenden descalificar el *murciélago*, la *ballena* o el *ornitorrinco*, porque «no le gustan».

Un conocimiento científico de la realidad política no puede desfigurar previamente su objeto «excluyendo» formas porque perturban un sistema doctrinal previamente «elegido». Aunque, al mismo tiempo, deba tenerse muy presente aquella otra exclamación de D'Ors: «¡Nunca exclusiones, pero siempre jerarquía!» Debe tenerse muy en cuenta que las cosas siguen existiendo aunque no estén justificadas; pero no debe olvidarse tampoco que

(11) EUGENIO D'ORS: *Lo Barroco*, ed. cit., págs. 71 y 72.

no basta que existan, para estar justificadas. La importancia que este modo de entender las cosas tiene para la Ciencia política nos parece decisiva y quisiéramos decir algo con respecto a la misma.

III

El mero nombre de «ciencia política» levanta en los medios científicos cierto benévolo desprecio o escepticismo. A lo más, se tolera como una noble pretensión condenada necesariamente al fracaso. La ciencia es cosa seria para que pueda unírsele la palabra «política», cargada casi siempre de un carácter peyorativo.

Esta actitud no deja de ser curiosa, puesto que es apriorística y, por lo tanto, muy poco científica. Tomadas las cosas con serenidad, resulta que la ciencia es un conocimiento riguroso que pretende formular una serie de proposiciones comprobables por la observación de los hechos, y con un contenido necesario y universal. Y no está dicho sin más que un conocimiento así sea imposible en el campo de los fenómenos políticos.

Sin embargo, es preciso reconocer que hay una serie de razones que explican esa actitud de escepticismo. La ciencia procede mediante la creación de un sistema de conceptos que fijan y determinan los hechos a estudiar y permiten su comprensión. Lo importante está en que la ciencia parte de esos conceptos como meras hipótesis de trabajo. Estas pretenden ser una interpretación y explicación de determinados hechos, y por ello está a lo que *resulte* de los mismos hechos. Ahora bien, con cierta frecuencia las disciplinas políticas se han construido a partir de ideas previas. De modo abstracto y al modo del idealismo, han pretendido deducir de tales ideas todo el universo real. Lo que esto significa lo expresó agudamente Ortega y Gasset, cuando hablando de Hegel escribió:

«Hegel no es hombre de penetrar en la historia, sumirse en ella, perderse en la infinita pululación de sus hechos singulares para ver si... los hechos le descubren su verdad latente. Todo lo contrario: cuando Hegel se acerca a la historia, sabe de antemano lo que en ella tiene que haber pasado... Llega... a lo histórico autoritariamente, no con ánimo de aprender de la historia, sino, al revés, resuelto a averiguar si la historia se ha portado bien... (12).

(12) ORTEGA Y GASSET: En el Centenario de Hegel. «O. C.», cit., t. V, pág. 415.

Todo idealismo es así; los hechos sólo tienen valor si dan razón al sistema que los interpreta (13); el idealismo construye desde su propia razón el sistema de la explicación de toda la realidad, y después va a los hechos para que éstos se sometan, y si no se someten, peor para los hechos.

La actitud científica es precisamente la contraria: quiere atenerse a lo que los hechos digan. Pero es arbitrario reducir lo experimental a la observación de los hechos meramente materiales, susceptibles de repetición en el laboratorio. Lo decisivo en el conocimiento científico es que todo concepto se construye como hipótesis de trabajo. Sus conceptos son instrumentos de trabajo que utiliza como meras hipótesis provisionales, con objeto de poner en orden, y estructurar, racionalmente, el mundo complejo de hechos que quiere estudiar. La Ciencia política procede así con la realidad social que consiste y estriba en hechos que, por lo tanto, son susceptibles de observación y de ser utilizados como comprobación de la explicación que de ellos se formula.

Partiendo de una observación de los hechos, creando conceptos que pretendan interpretarlos, utilizando sus conceptos como hipótesis de trabajo, yendo a los hechos para ver si están conformes con dichos conceptos o los rechazan; elevadas dichas hipótesis de trabajo a tesis mediante la observación y comprobación de que los hechos confirman aquellos conceptos, se puede construir un saber científico sobre lo social, y no se ve razón alguna para negar que una ciencia política así construída sea un sistema de conocimiento científico.

Sin embargo, es indudable que la ciencia política tiene mala prensa. Varias razones han contribuido a ello, y aunque no es del caso entrar en aclaraciones que nos llevarían demasiado lejos, conviene intentar alguna precisión.

La Ciencia política se ha presentado con harta frecuencia, y sigue presentándose, desde una previa toma de posesión, es decir, como una disciplina partidista. No se trata, simplemente, de la vieja filosofía política, según algunos reducida a simple ética o moral, y no a ciencia; es decir, preocupada por juzgar y valorar más que por conocer o comprender. La misma ciencia positivista, que ha nacido con la pretensión de atenerse estrictamente a los hechos, adolece del mismo defecto y no se libra de su radical partidismo. Baste com-

(13) A este respecto son de máximo interés los artículos de ORTEGA: *Bronca en la Física*, «O. C.», t. V, págs. 268 y sigs. En estos artículos recoge el texto de TOSCANELLI, tan decisivo en este sentido, texto que termina: «Se poi le palle di piombo, di ferro, di pietra, non osservamo quella supposta proporzione, suo danno, noi diremmo que non parliamo di esse.» Si los fenómenos no se ajustan al sistema, peor para ellos. Es una vigorosa caracterización del racionalismo idealista, presente en el origen y desarrollo de la Ciencia moderna, y que lleva a veces a apriorismos paradójicos. Ver ORTEGA: «O. C.», t. V, pág. 282.

probar un dato radicalmente significativo. Sabido es que la ciencia política, de signo empírico y positivo, reacciona con toda energía ante la preocupación filosófica, caracterizada como una preocupación por el estudio de los valores; y pretende ser el ejemplo acabado de disciplina científica objetiva e imparcial. Pues bien, lo curioso del caso es que precisamente en los Estados Unidos es donde más fuerte se da esta tendencia, hasta el punto de que entre los *political scientists* es lugar común la prohibición radical de la especulación ética dentro de la ciencia política; mas no dudan, sin embargo, en confesar ingenuamente que el fin de sus investigaciones está en conseguir los medios adecuados para reducir las tensiones sociales que permitan someter la vida colectiva a la democracia, concebida según los cánones del *American Way of Life*. De este modo, toda su labor se orienta bajo el dogma filosófico del valor de la democracia, hasta el punto de que toda otra forma política es entendida como deformación, atraso de países infradesarrollados, o como simple situación de tiranía. Su empirismo termina en crear una ciencia partidista al servicio de la democracia, lo cual no es, precisamente, hacerla menos axiológica y apreciativa (14).

Esta tendencia a juzgar o valorar, tiene fuertes raíces. El hombre, en el mundo de los fenómenos sociales, no es nunca simple espectador, como el observador de los fenómenos físicos. Es protagonista, y sabe que los hechos políticos acaban por decidir su destino personal. La política es, en ese sentido, una decisión a muerte; decide del destino y la vida de las personas en ella implicadas.

Por otra parte, la realidad política, queramos o no, comporta un mundo de valores, un mundo de fines o bienes en que estriba y consiste. Ningún hombre, como ciudadano, puede sustraerse a la política; quiera o no, sépalo o no, interviene en ella, pues no puede permanecer indiferente a su propio destino personal y éste depende siempre de las estructuras sociales que la política configura. Por eso, quiera o no, es siempre partidista.

Ahora bien, la ciencia política no pretende hacer que todo esto sea de otro modo. Lo que pretende, sencillamente, es hacer algo distinto. Pretende que al lado de este conocimiento vulgar (vulgar en el sentido de no científico) exista un tratamiento científico de esos fenómenos, tomados en su estructura real y sin tratar, en cuanto ciencia política, de juzgar o valorar.

Esto último debe ser bien entendido. No se trata de ningún neutralismo, ni tampoco que el tratadista olvide sus ideas y creencias. Se trata de llevar a cabo una discriminación metódica en virtud de la cual centra toda su aten-

(14) BURDEAU: *Méthode de la Science politique*. París, 1959; pág. 32.

ción en un aspecto de la realidad, prescindiendo de toda otra esfera o aspecto de la misma, sin que por eso la niegue.

El científico que estudia una parte de la realidad descuidada conscientemente las demás, pero no las niega. Igual sucede aquí. La realidad política, como toda otra realidad humana, es valiosa. Apunta esencialmente a un mundo de valores, realiza un mundo complicado de fines y bienes, a los que articula un complejísimo mundo de medios. Prescindir de todos ellos sería tanto como mutilar la realidad y, por consiguiente, falsificarla. En consecuencia, no se trata de prescindir de lo valorativo de la realidad política, sino del juicio de esos valores; prescindir de otra instancia valorativa: la subjetiva del autor: por valiosa que ésta sea objetivamente.

Se trata de distinguir entre comprensión y juicio de una realidad, no de prescindir de lo que es esencial a la realidad comprendida. No se puede entender el Estado liberal sin comprender el sistema de valores en que descansa, sin comprender el sistema de creencias que lo sustenta, sin entender y comprender claramente el mundo de fines y de bienes que intenta realizar. Pero esta comprensión de sus valores básicos no tiene por qué ser, en cuanto entendimiento o comprensión, un juicio aprobatorio o descalificador del mismo. Igual puede decirse de la filosofía política de la U. R. S. S. y de cualquiera otra. Para entender exactamente lo que es la organización política de Rusia, es necesario entender todo el mundo valorativo, creencial, de fines, que realiza la concepción soviética. Si no se entiende esa realidad que la soporta, no se entenderá la vida de ese grupo social, ni la forma política que constituye el Estado en que el pueblo se organiza.

Pero esta comprensión no tiene por qué ser un compartir esas formas o valores; ni tampoco, en cuanto conocimiento científico, un juicio valorativo del mismo. Juzgar es otra cosa que comprender, y la ciencia ha de empezar por adoptar una actitud que suspenda el juicio en cuanto tal. Pero no es neutralismo; el neutralismo es una actitud aséptica, que intenta prescindir del mundo de los valores de la realidad que quiere conocer, reduciéndola a pura forma, con lo que la desvitaliza y vacía, haciendo imposible la comprensión que busca.

Para entender a Hamlet o a Macbeth es necesario entrever, tener vivencia de los motivos radicales de su conducta, padecer el complejo vital en que su drama consiste, pero esto no significa aprobar ni descalificar la actitud de Hamlet o Macbeth. El juicio ético es distinto de la comprensión vivencial, en donde se intenta entender la realidad en que consiste. Lo que importa, por tanto, es esto: la ciencia intenta comprender una realidad en su complejo esencial, sin mutilarla. La realidad política es sistema de valores morales, de

finés y bienes, por lo que ha de entenderse en la propia articulaci3n de ese sistema creencial y axiol3gico, y si no, no se la comprenderá. Pero esta comprensi3n conduce a un juicio de la realidad, aunque como un momento posterior y distinto que se defiende consciente y reflexivamente del juicio previo, que al empezar por calificar o descalificar, ciega para la comprensi3n de lo que se intenta entender. La comprensi3n se distingue claramente de la actitud moral y ética del problema justificativo; lo cual no quiere decir que estos problemas no sean igualmente ineludibles y necesarios; pero son otros. Mas es necesario insistir que esta objetividad no se entenderá si se la concibe como un neutralismo. Se trata de distinguir entre la comprensi3n y el juicio, no de realizar una pura asepsia formalista que evite, con el juicio, el conocimiento de la propia realidad.

Todo lo dicho pone bien en claro que esta distinción entre existencia y justificaci3n es no solamente diferente de la distinción entre hecho y valor, sino que constituye un mero instrumento de trabajo. Es una distinción simplemente met3dica, en cuanto la ciencia puede acotar instrumentalmente la realidad, en facetas o aspectos. El error del positivismo no está en atenerse a lo fáctico, a la experimentaci3n u observaci3n, a lo comprobable, sino en afirmar que no hay más realidad que la empírica. Esta afirmaci3n ya no es científica, pues es arbitraria y no verificada. Nosotros hablamos de la realidad que queda dentro del foco de la atenci3n que ejercitamos. No decimos nada de lo que queda fuera de él, pero, naturalmente, no negamos que haya realidades fuera de la esfera acotada en que se ejerce una determinada disciplina. Por otro lado, no se trata de que la justificaci3n quede fuera de la ciencia política, sino de que es un momento segundo, que únicamente puede ser tratado objetiva y seriamente después de un primer momento de atenerse a la realidad tal como es, mediante un esfuerzo objetivo, aunque no neutralista. Primer momento de comprensi3n de una realidad social concreta en su propia estructura compleja, como cargada de sentido, que apunta a determinado sistema de valores, que realiza un orden de fines y bienes, que se nutre de un sistema de creencias, que pretende estar justificada. Y esta comprensi3n pretende ser una comprensi3n vivencial, atendida a hechos objetivos, comprobables, y, por tanto, válidos universal y necesariamente; considerando el momento de enjuiciamiento ético o valorativo de esa realidad como un momento distinto del de la comprensi3n, pero exigido por ésta.

IV

La razón humana es una fuerza que conduce a la unidad, ha enseñado San Agustín, en su tratado *De Ordine* (15). El conocimiento científico exige como expresión el sistema. En él la realidad adquiere una versión orgánica, gracias a la cual es comprensible. Pero lo que no es lícito es mutilar la realidad para que *quepa* en el sistema que se intenta o maneja. Esa es la verdad de la afirmación de D'Ors que recogíamos hace un momento: ¡Nunca exclusiones, pero siempre jerarquía! El hecho de que la realidad social se presente con harta frecuencia como contradictoria y *extravagante* no quiere decir que quepa mutilarla para lograr así su ajuste a un sistema; lo único que indica es la necesidad de un sistema más complejo, cuya complejidad no empece su sentido unitario y orgánico, es decir, sistemático.

Sin embargo, mutilaciones de esa naturaleza han sido muy frecuentes en la historia de la ciencia moderna, e imperan aún hoy en nuestra disciplina. El sentido metodológico de esa mutilación de la realidad es el siguiente:

El hombre, a lo largo de la Historia, se ha planteado, una y otra vez, el problema político. Ha ensayado diversas y múltiples soluciones, ya en un plano puramente doctrinal, ya en la creación práctica de soluciones realizadas históricamente.

En rigor, sólo puede darse el nombre de soluciones políticas a aquellas que han trascendido el puro plano doctrinal y se han realizado históricamente como formas políticas. Un proyecto de organización de la convivencia es, ciertamente, un proyecto de solución, pero no una solución; y los sistemas doctrinales han sido meros proyectos de organización, no organizaciones reales.

Examinar las soluciones que al problema político ha ensayado el hombre a lo largo de la historia es, por tanto, examinar las formas políticas, formas históricas de organización de la convivencia humana que han tenido su existencia real en tiempo y espacio concretos. Toda solución meramente doctrinal es utopía, no solución política; aunque el estudio de las doctrinas sea necesario a la comprensión de las formas políticas.

Al final del siglo XVIII el hombre europeo creyó hallar la solución verdadera, la única racional y valedera, y por ello *definitiva*. De esta suerte redujo

(15) SAN AGUSTÍN: *De Ordine*. BAC, «O. C.», t. I, principalmente págs. 745 y 751.

a una todas las formas políticas y *descalificó* todas las demás. La significación de esta posición es muy clara y de decisiva importancia para nuestro tema. Merece la pena parar la atención en ella, aunque sólo sea brevemente.

El hombre del siglo XVIII ha tenido una clara y específica vivencia de su situación histórica y de su problema político. Crítico y creador, al mismo tiempo; epígono de una etapa histórica y generador de otra, disuelve viejas instituciones y vigencias y crea un nuevo cosmos cultural.

El hombre del siglo XVIII tiene la vivencia de que su vida y convivencia han de ser cosa muy distinta de lo que hasta entonces ha sido. La poderosa intuición de un nuevo modo de vida más auténtico, el único auténtico, le lleva a un nuevo concepto de la organización de la convivencia. La vida humana, digna de tal nombre, es sólo la vida como libertad. Vida feliz y vida libre son, para el hombre del siglo XVIII, una y la misma cosa. La libertad se constituye como el supremo valor.

Todas las instituciones del antiguo régimen se le presentan como monstruosas y antinaturales, porque perpetúan la esclavitud al hacer imposible la libertad. Todas las creencias, vigencias e instituciones están montadas, hasta entonces, sobre la posición de una trascendencia que toma nombres distintos: voluntad de Dios, normatividad religiosa, ley natural, voluntad del Soberano, etcétera; pero que tiene siempre la misma significación: exigencia de someter la voluntad del hombre a lo que no es ella, sacrificio de la espontaneidad humana a instancias objetivas, externas, inhumanas.

Toda la crítica del XVIII se centra en esto: en mostrar lo antinatural de esa sumisión de la voluntad a normas o instancias externas, que destruye la verdadera esencia de lo humano: la espontaneidad libre. El viejo mundo, que desea destruir, se le presenta como un sistema de instituciones de toda índole que hacen imposible esa libertad.

Y entonces, como liberación de esa esclavitud, busca los medios que le permitan la afirmación de la libertad como valor supremo mediante la destrucción de toda trascendencia. El criterio del bien y del mal ya no podrá ser la conformidad o disconformidad de la voluntad humana con lo imperado por instancias objetivas y trascendentes: voluntad divina, norma religiosa o voluntad del Soberano, etc., sino la conformidad de la voluntad consigo misma: lícito o ilícito, quiere ahora decir ejecutado con libertad o sin ella.

Vida humana, digna de tal nombre, significa, pues, para esos hombres, tanto como vida libre. Asegurar esta sagrada libertad es el verdadero fin de toda organización política. Y de aquí nace el verdadero contenido del proble-

ma político para el hombre del siglo XVIII. Este sabe que la libertad no es posible fuera de la sociedad, pero que no toda sociedad sirve a la libertad. Por eso, para él, el problema político está en encontrar una forma de organización de la convivencia que asegure el supremo y sagrado valor de la libertad.

Pero parece ser que planteado así el problema, le salía al paso un obstáculo insalvable. Toda forma de organización supone como elemento esencial el poder. Y éste es, por naturaleza, lo contrario de la libertad, por lo que afirmar a la sociedad parece ser negar la libertad. El poder es una trascendencia; me encuentro con el poder allí donde no puedo decidir por mi cuenta, sino que otro decide por mí. La sociedad, al suponer el poder, anula la libertad. Y, sin embargo, destruir el poder es destruir la sociedad y hacer imposible la vida humana y la libertad.

Es en esta fórmula de contradicción como se le presenta al hombre del XVIII, con toda lucidez, la esencia del problema político. Todo problema es eso: una contradicción que no puede resolverse cómodamente sacrificando uno de los términos al otro. No puede sacrificarse, en una solución anarquista, el poder, pues con su negación se niega la libertad, que sólo es posible en sociedad. Tampoco es posible lo contrario, pues nada es lícito contra la libertad. ¿Cómo lograr una forma de sociedad, forma de poder, que no anule, sino que sirva a la libertad? He ahí la esencia del problema político para el hombre del siglo XVIII, para cuya formulación acuñó Rousseau el siguiente planteamiento: *¿Cómo podría encontrarse una forma de sociedad que defienda y proteja a cada uno de sus miembros y en la cual cada uno, uniéndose a los demás, sólo se obedezca a sí mismo y mantenga, por consiguiente, su libertad anterior?* (16).

Tal fué, para el hombre del XVIII, la esencia del problema político, cuya solución, genial sin duda, ofreció en el sistema de instituciones cuya encarnación fué el Estado liberal democrático. La esencia de esta solución es de sobra conocida: esquemáticamente puede expresarse en esta fórmula: referencia de toda instancia de poder a la inmanencia de la voluntad popular; la cual, por ejemplo, en la órbita de uno de sus principios, el nomocrático o de

(16) La conocidísima fórmula de ROUSSEAU es, al pie de la letra, la siguiente: «Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui même et reste aussi libre qu'auparavant. Tel est le problème fondamental dont le contract social donne la solution.»

J. J. ROUSSEAU: *Du Contract Social*, lib. I, cap. VI.

la soberanía de la ley, tiene esta realización: el ciudadano se somete al poder, éste a la ley, la cual a su vez queda sometida al órgano legislativo, que se somete a la voluntad de los ciudadanos, con lo que el círculo se cierra, y así cada ciudadano sólo queda sometido a sí mismo, es decir, *sólo se obedece a sí mismo y mantiene su libertad anterior.*

Todos los demás principios que definen la esencia de la forma política liberal-democrática, principio de la separación de poderes, democrático, representativo voluntarista, individualista, tienen el mismo significado de cauces institucionales para lograr el equilibrio entre la libertad y el poder, con el fin fundamental de asegurar aquélla.

En consecuencia, se caracteriza con rigor la naturaleza del problema político, tal como fué entendido por el hombre de los siglos XVIII y XIX, diciendo que consiste en el intento de alcanzar un equilibrio óptimo entre el poder y la libertad, como fórmula que garantice que la organización de la convivencia cumpla su verdadero fin: asegurar la libertad como supremo valor.

Esta concepción está ya formulada de modo perfecto, en sus líneas maestras, en los artículos de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789. Pero lo que ahora nos interesa subrayar es el carácter racionalista de la concepción política nacida de la Revolución francesa: el carácter de única forma política racional y por ello de forma definitiva. Ya el artículo 16 de la citada Declaración de Derechos decía:

«Toda sociedad en la cual no está asegurada la garantía de los derechos ni determinada la separación de los poderes, carece de Constitución.»

La Constitución no es, pues, la expresión jurídico-política de la organización de la convivencia en cualquier Estado, sino sólo aquella que establece la organización específica del Estado liberal democrático. No hay más que una forma política, las demás no tienen real existencia; son situaciones anormales de emergencia. Sobre esta base se ha construído, y se sigue construyendo, la disciplina del Derecho político. En aquella dualidad: existencia y justificación, a que nos venimos refiriendo, esta concepción, hija del racionalismo, sentencia imperturbable: lo que no es conforme con la razón, no existe; lo que no está *justificado*, carece de verdadera existencia.

V

Si hay algo verdaderamente incompatible es, sin duda, estar inmerso en la concepción liberal democrática y tener ojos para el devenir histórico. Ser liberal demócrata es ser necesariamente anacrónico, o, si se cree que esta palabra está cargada de significación peyorativa, ser por esencia ahistórico. No en vano la concepción liberal-democrática es la proyección en el mundo político del racionalismo, el gran descalificador de la Historia.

Para el racionalismo hay dos cosas que no ofrecen duda: la primera de ellas es que no hay verdad, por oculta que se halle, que no pueda ser conquistada por el hombre. Ya en el *Discurso del método* de Descartes se halla formulado este postulado, cuando sienta la tesis de que cuidando de que toda proposición sea deducción lógica de la anterior, la cadena de razones, con el solo aviso de *no recibir como verdadera ninguna que no lo sea y de guardar el orden en que es preciso deducirlas*, nos llevará siempre a la verdad, pues no hay ninguna *tan remota que no quepa, a la postre, llegar a ella, ni tan oculta que no se la pueda descubrir* (17).

La segunda, que lo verdadero es lo definitivo. Lo que no es inmutable, siempre idéntico a sí mismo, lo que no tiene carácter de definitivo, no es verdadero. Por eso lo histórico es lo contrario a la razón. Cuando Descartes, en otro lugar de su *Discurso del método*, descalifica la organización de *esos pueblos que fueron antaño medio salvajes y han ido civilizándose poco a poco, haciendo sus leyes conforme les iba obligando la incomodidad de los crímenes y peleas*, y ensalza, en contraste, la perfección de la Organización nacida de *las constituciones de un sabio legislador*, está dando la primera versión de esta creencia de que lo histórico, lo que surge al ritmo de las necesidades, de *las incomodidades de los crímenes y peleas*, lo espontáneo y tradicional, decantación del proceso histórico, es necesariamente caótico, contradictorio y

(17) «Esas largas cadenas de trabadas razones muy simples y fáciles, que los geómetras acostumbran a emplear para llegar a sus más difíciles demostraciones, me habían dado ocasión para imaginar que todas las cosas que entran en la esfera del conocimiento humano se encadenan de la misma manera; de suerte que, con sólo abstenerse de admitir como verdadera ninguna que no lo fuera y de guardar siempre el orden necesario para deducir las unas de las otras, no puede haber ninguna, por lejos que se halle situada o por oculta que esté, que no se llegue a alcanzar y descubrir.»

DESCARTES: *Discurso del Método*, «Rev. de Occ.», Madrid, 1954; pág. 19.

bárbaro, es lo no verdadero e irracional por su carácter no inmutable o definitivo. Mientras que lo producido conforme a razón, es lo perfecto, lo que por valer de una vez para siempre, por ser lo *definitivo*, inmutable y permanente, es lo verdadero (18).

La concepción liberal democrática tiene sus raíces en esta actitud racionalista, cuya lección política, aprendida por todos los hombres de Europa y América a lo largo de más de siglo y medio, es que existe un Orden político verdadero, que la razón ha descubierto; es decir, un Orden político *definitivo*. Y este orden no es otro, para el hombre inmerso en esta concepción, que el encarnado y realizado por el Estado liberal demócrata o constitucionalista.

No sé si se ha meditado bastante sobre esto. La concepción liberal democrática nacida en el siglo XVIII y desarrollada en el siglo XIX (es decir, hasta la guerra mundial de 1914, en cuya fecha termina históricamente, aunque no cronológicamente, el siglo XIX) no ha tenido el intento de ofrecer el Orden

(18) «... al no encontrar conversación alguna que me divirtiera y no tener tampoco, por fortuna, cuidados ni pasiones que perturbaran mi ánimo, pasaba todo el día solo y encerrado, junto a una estufa, con toda la tranquilidad necesaria para entregarme por entero a mis pensamientos. Entre los cuales fué uno de los primeros el ocurrírseme considerar que muchas veces sucede que no hay tanta perfección en las obras compuestas de varios trozos y hechas por diferentes maestros como en aquéllas en que uno solo ha trabajado. Se ve, en efecto, que los edificios que ha emprendido y acabado un solo arquitecto suelen ser más bellos y mejor ordenados que aquellos otros que varios han tratado de restaurar, sirviéndose de antiguos muros construídos para otros fines. Esas viejas ciudades que no fueron al principio sino aldeas y que con el transcurso del tiempo se convirtieron en grandes ciudades, están ordinariamente muy mal trazadas si las comparamos con esas plazas regulares que un ingeniero diseña a su gusto en una llanura, y aunque considerando sus edificios uno por uno, encontrásemos a menudo en ellos tanto o más arte que en los de las ciudades nuevas, sin embargo, viendo cómo están dispuestos —aquí uno grande, allá uno pequeño— y cuán tortuosas y desiguales son por esta causa las calles, diríase que es más bien el azar y no la voluntad de unos hombres provistos de razón el que los ha dispuesto así. Y si se considera que en todo tiempo ha habido, sin embargo, funcionarios encargados de cuidar que los edificios particulares sirvan de ornato público, bien se comprenderá lo difícil que es hacer cabalmente las cosas cuando se trabaja sobre lo hecho por otros. Del mismo modo imaginaba yo que esos pueblos que fueron en otro tiempo semisalvajes y se han ido civilizando poco a poco, estableciendo leyes a medida que a ello les obligaba el malestar causado por los delitos y las querellas, no pueden estar tan bien constituidos como los que han observado las constituciones de un legislador prudente desde el momento en que se reunieron por primera vez.»

DESCARTES: *Discurso de Método*, ed. cit.; págs. 11 y 12.

político que en su época necesitaba, sino el Orden político *verdadero*, o sea el Orden político definitivo.

Esta creencia en el hallazgo del Orden racional en política, verdadero de una vez para siempre, ha tenido y tiene una enorme vigencia social. Y esta creencia hace del Estado constitucionalista o liberal demócrata el Orden político verdadero y definitivo, cegándose, así, para poder concebir, ni siquiera como posibilidad, otro régimen distinto. Lo que no es ese orden político, es o regresión a la barbarie o mero expediente transitorio.

Cuando se abre cualquier tratado de Política o de Derecho político, de esa época, se observa que la Historia sirve sólo para mostrar los errores de los hombres y el camino de servidumbre por ellos recorrido hasta llegar a la conquista de la verdad política, es decir, a la época del régimen constitucionalista. Ninguna otra forma de organización hay que les merezca el calificativo de orden político. Y si en esos tratados se hace referencia a formas políticas no liberales, como, por ejemplo, a la dictadura, ésta sólo se la concibe como medio excepcional y transitorio para poner fin a una situación anormal y permitir la vuelta a la normalidad, la cual no es otra, ni puede ser otra, que la restauración de la libertad, la restauración del régimen liberal demócrata.

Y cuando después de la primera guerra mundial comenzaron a surgir formas políticas como el Estado soviético o los Estados totalitarios de Italia y Alemania, se apoderó de los tratadistas cierto malhumor, aún hoy perceptible; sólo a medias sosegado cuando aplican el expediente de extender o ampliar el concepto de dictadura y de subsumir tales realidades bajo ese concepto, con lo cual se las descalifica y se les prohíbe venir a perturbar la perfección del sistema doctrinal, al modo de lo que D'Ors nos enseñaba sobre el murciélago, la ballena o el ornitorrinco. De este modo se les condenaba a *no existir* científicamente.

A este respecto es archielocuente la actitud de Posada en su *Tratado de Derecho político*, al tener que ocuparse del Estado nacionalista alemán. Según Posada sólo cabía registrar el trastorno sufrido en Alemania y prescindir de semejante hecho perturbador. Así, en efecto, escribía: «Recogiendo las indicaciones principales del trastorno —extirpación constitucional de 1933— se recordarán aquí las fechas salientes del mismo y sus características, que nos obligarán a prescindir del régimen alemán al sistematizar el Derecho constitucional comparado» (19). Es como si el señor Posada se dijera: ¡Qué

(19) ADOLFO POSADA: *Tratado de Derecho político*, Madrid, 1935: pág. 253. Esta

es esto de una realidad extraña que viene a perturbar nuestro perfecto sistema doctrinal! ¡Es inaceptable! Y con ejemplar decisión condena esa realidad a no existir científicamente. Esta actitud da razón de sí misma cuando concluye las breves páginas que dedica al nuevo Estado alemán, con estas elocuentes palabras: «El profesor Jellinek afirma ingenuamente que el principio de Führer es lógicamente antiparlamentario. Mucho más que eso: es anticonstitucional y, en rigor, *ajurídico*» (20). Es el modo más expeditivo de terminar con toda realidad perturbadora; se la declara ajurídica y de ese modo ya no tiene por qué ocuparse de ella una ciencia que por definición es jurídica. Lo que no está justificado no existe.

La solución nos parece peregrina. Pero ese ha sido el modo de proceder. Y ese modo de proceder sigue aún vigente. Contra esa mutilación arbitraria es preciso afirmar que si bien a las realidades humanas no les basta con existir, sino que además han de estar justificadas; tampoco se pueden cerrar los ojos a un hecho evidente: que no por carecer de justificación dejan de existir. Mostrar la decisiva importancia que este elemental hecho tiene en la disciplina del Derecho político y, en realidad, en toda ciencia social, es el objeto del presente artículo.

VI

La Ciencia política quiere saber con rigor científico de las realidades políticas que existen y se dan en la historia. Ahora bien, ese saber referido a realidades del mundo social tiene, como ya hemos indicado repetidas veces, una doble dimensión fundada en la propia naturaleza de esas realidades que además de *ser valen*; que además de una *existencia* tienen la pretensión de ser *valiosas* o, en otros términos: que además de *estar* instaladas en la existencia, pretenden *estar* justificadas. Pretenden no solamente ser, sino ser lo que deben ser.

Partimos, pues, de una clara delimitación entre la existencia y la valoración de la realidad social. Esta distinción quiere poner de relieve que frente a una realidad social dada es necesario empezar por comprender lo que ella es; y que este conocer la realidad puramente existencial, que es el conocer

actitud sigue hoy vigente. A este respecto es elocuente, por ejemplo, el libro de DUVERGER en Francia.

(20) POSADA: *Idem* íd.; pág. 254.

científico, es legítimo y distinto al conocer valorativo o ético. Es decir, cabe plantearse con respecto al hombre lo que éste es antropológicamente, sin plantear el problema ético del hombre; sin que ello suponga en ningún momento, descalificar el problema ético. Cada realidad humana tiene su acento de valor: es bella o fea, útil o dañosa, buena o mala, etc. Pero su existencia no se confunde con su valor. La santidad del hombre, v. gr., no se confunde con su existencia. Estudiar una realidad en plano «existencial», no es ignorar su dimensión axiológica, ni negar validez plena al problema de su justificación; es, sencillamente, plantearse uno de los varios problemas que su comprensión total exige: el de comprenderla en sí misma, en su realidad y estructura, desde su existencia, independientemente de que sea buena o mala, de que deba ser conservada o destruida.

El conocimiento científico de una realidad tiene que empezar por atenerse a esa realidad, tal como se manifiesta en el mundo de los hechos, independientemente de su valoración. El científico estudia igualmente el cáncer y la flor, ambas son realidades con su propia estructura y las estudia sin más: especula sobre ellas. El verbo especular se deriva de *speculum*, espejo; especular es espejear. El conocimiento científico quiere ser espejo de las cosas; el buen espejo es aquel que se atiene a la realidad de los rostros y los copia como son, pero sin calificarlos; así, el conocer científico se atiene a la existencia de las realidades; su objetivo es aprehenderlas en su estructura, no juzgarlas. Así procede, v. gr., con la rosa o el tumor. El momento posterior de la técnica médica que ensaya la destrucción del cáncer o su curación, como simple aplicación de los conocimientos obtenidos; o la técnica del horticultor que, de modo análogo, ensaya cultivos más perfectos, ya no son actividad científica, sino práctica: técnica. De igual modo la función axiológica que desde un plano filosófico se plantea el «deber ser» de las cosas, es igualmente ineludible, pero es ya otra cuestión. No separar ambas cuestiones conduce a confusiones graves.

La Sociología es conocimiento científico de la realidad social; pretende saber lo que *son* esas realidades que adjetivamos de sociales, cuál es su naturaleza, su estructura, sus leyes. No pretende ni valorar ni actuar sobre esa realidad, sino conocerla. Igual hay que decir de la Ciencia política, que ha de empezar por intentar conocer «el ser existencial», valga la expresión, de las realidades sociales a que de un modo inmediato se dirige el conocer científico que toma como objeto la realidad política. Es decir, pretendemos un conocimiento científico de la realidad jurídico política en su existencia concreta o histórica, en lo que es o ha sido, con la pretensión de alcanzar verdades necesarias y en ese sentido inmutables.

La inmutabilidad de la verdad no implica inmutabilidad de la realidad a que se refiere. En consecuencia, si el concepto *científico* se refiere a una determinada cualidad del conocer, su rigurosidad, certeza y comprobación, es arbitrario limitarlo a las realidades inmutables y necesarias.

Pero la cuestión es más honda. Se refiere a la posibilidad de una Ciencia de lo histórico-social, autónoma e independiente con respecto a la Ciencia natural. Esta cuestión ya no ofrece duda, aunque queden por resolver aún muchas cuestiones doctrinales y metodológicas.

Pero nuestro objeto es ahora diferente. Hemos traído aquí esta cuestión para poner de relieve cómo la confusión de existencia y justificación es gravemente desorientadora. El Derecho histórico es una realidad, independientemente de su valor. Descalificarlo *a priori* porque no es inmutable, porque es contradictorio, es una arbitrariedad. Esa realidad está ahí, instalada en la existencia, y es necesario comprenderla en su estructura antes de todo posible juicio sobre ella. *Existencia y justificación* son dimensiones distintas de la misma realidad política en su diversidad de formas históricas. Esa distinción es esencial en el método de la Ciencia política. Esta es hoy, en gran medida, parcial, partidista y muy poco científica porque se niega a entender esa distinción, clara aunque no fácil. Es esta una cuestión metodológica y por ello esencial, pues con palabras de D'Ors podemos decir que planteamos este tema *no por cuestión de palabras, sino de método; y quien dice una cuestión de método dice siempre una cuestión de doctrina* (21).

* * *

Esta distinción entre *existencia y justificación* no debe, empero, inducirnos a error. No son dos realidades distintas, sino facetas esenciales de una misma realidad. No es que las realidades sociales *primero* existan y *después* sean susceptibles de valoración.

Tampoco se trata de que el conocimiento científico se atenga a la existencia y luego el conocimiento filosófico plantee e inquiete sobre el problema de la justificación de esas realidades. Es cierto que el problema de la justificación es primordialmente filosófico, pero es previamente científico. Y esto es así por una razón poderosísima: las realidades sociales no se *entienden* más que como *soluciones* forjadas por el hombre en su historia; y esta naturaleza de *soluciones* hace que no puedan ser entendidas más que como exis-

(21) EUGENIO D'ORS: *Lo Barroco*, pág. 203.

rencia *para algo*. Desde ese instante no puede por menos de notarse que son *realidades instrumentales*; pero un instrumento que no vale para lo que es, no existe propiamente como tal instrumento, aunque siga existiendo. Es este aparente juego paradójico el que necesita estar muy claro, para que la distinción sea útil en la metodología de nuestra disciplina. Empecemos por plantearlo (22).

TORCUATO FERNÁNDEZ MIRANDA

R É S U M É

Le plus souvent les Sciences doivent commencer par une lutte contre la routine, qui cache et déforme la véritable réalité des choses. Dans ce sens il faut distinguer entre l'existence et la justification, car quelquefois on les confond par routine en disant que tout ce qui existe est justifié, ou bien, que ce qui n'est pas justifié n'existe pas. Dans le domaine humain il existe des choses qui ne sont pas justifiées.

Après quelques considérations sur le péché comme une réalité non justifiée l'auteur applique son point de départ méthodique (différenciation entre existence et justification) à la Science Politique en signalant comment, étant donné le caractère partidiste qu'elle présente souvent, celle-ci ignore les formes politiques qui se trouvent au dehors de ses patrons justificateurs.

Tel est le cas de la mentalité libérale-démocratique qui en prétendant avoir trouvé une forme politique définitive étant donné son rationalisme, a nié l'existence d'autres types d'organisations politiques, en négligeant leur examen.

La Science Politique doit commencer par connaître l'être existentiel" des réalités sociales auxquelles directement se dirigent les connaissances scientifiques, qui prennent comme objet la réalité politique. Existence et justification sont deux dimensions différentes de la même réalité politique dans ses différents points de vue historiques.

S U M M A R Y

Very often Sciences have to begin by fighting against routine, which hides and deforms the true reality of things. In this wise, it is necessary to distinguish between existence and justification, because they are sometimes me-

(22) Este tema es el objeto de nuestro libro *La Justificación del Estado*, cuya segunda edición publicará en breve el Instituto de Estudios Políticos.

thodically mistaken and one considere that every existing thing is justified, or else that nothing exists that is not justified. In human order there exist things that are not justified.

After making some considerations about sin as an unjustified reality, the author applies his methodical starting point (distinction between existence and justification) to Political Science, and points out how, owing to the partisan character that is often shown, he has yet to discover political forms that do not conform to his justifying patterns.

Such has been the case of the liberal-democratic mentality which, in virtue of its rationalism, wants to find a definitive political form, and has denied the existence, so eluding all examination, of other types of political organization.

Political Science has to begin by getting to know the "existential being" of social realities to which scientific knowledge is being directed and that takes political reality as the object. Existence and justification are distinct dimensions of the same political reality in its different historical forms.

