

EN TORNO A LA NOCIÓN DE FILOSOFÍA POLÍTICA (*)

I

La expresión «filosofía política», a mi juicio, no es otra cosa que una fórmula de uso convencional que sirve para indicar una disciplina, un campo de estudios, cuyo contenido y límites pueden ser determinados del modo más diverso según los criterios personales de cada autor y las direcciones de pensamiento seguidas por ellos. Por esta razón, afirmo que no es posible dar una definición real de esta filosofía; una definición que determine la esencia del objeto definido. Por el contrario, siempre es posible dar una definición terminológica que indique el significado con que la expresión «filosofía política» es usada en el lenguaje de un determinado autor o una corriente de pensamiento determinada. Por otra parte, se puede plantear también el problema dirigido a indicar cuál es el significado de esta expresión hacia el que se orientan nuestras investigaciones.

En la invitación que me fué dirigida para presentar una comunicación sobre la noción de filosofía política, se ha sugerido «exponer sobre el problema mi punto de vista y, en general, el modo como este problema es considerado en Italia». Trataré de responder a esta pregunta dentro de los límites y con los presupuestos implícitos en las consideraciones precedentes. Para hacer más fácil mi exposición, invertiré el orden indicado. Trataré en primer lugar de dar una idea del modo como en general se considera este problema en Italia y, con tal fin, consideraré separadamente los dos significados diversos que a la expresión «filosofía política» se le atribuyen comúnmente por los investigadores italianos. Intentaré, en segundo lugar, exponer mi punto de vista particular; esto es, expli-

* Texto de una comunicación presentada en París en el «Institut International de philosophie politique» en la sesión del 7 de junio de 1959. Traducción de Rafael Castejón.

car cómo no entiendo oportuno seguir ninguna de estas dos concepciones y me oriento hacia otra distinta que en estos últimos tiempos encuentra bastantes seguidores. Para dar una mejor y más completa idea de la filosofía política en el pensamiento italiano y explicar también más fácilmente las razones de mi orientación personal, me referiré al modo como se presentan las dos concepciones de la filosofía política de que he hablado cuando se las considera colocándose en el punto de vista de los más notables maestros italianos de la ciencia política.

II

Una de las concepciones de la filosofía política que ha tenido y tiene todavía más amplia aceptación en Italia, de la cual podemos hablar en primer lugar, es la concepción, por así decir, tradicional. Esto es, aquella para la cual con dichas palabras se intenta designar una disciplina que nos indica en general el ideal del mejor Estado y de la organización perfecta de la Sociedad; que nos indica también los modelos particulares de cada institución, que deben adecuarse a aquel ideal.

Esta concepción tradicional, a decir verdad, no es característica y menos exclusiva del pensamiento italiano, porque, si no me equivoco, es la concepción más ampliamente seguida por el pensamiento filosófico en general. A este propósito basta pensar que es, sustancialmente, la propia de los mantenedores de la escuela del Derecho natural. Partiendo de presupuestos filosóficos diversos, en todos los tiempos, desde la Edad clásica a la moderna, los iusnaturalistas nos han indicado en efecto los ideales supremos de la justicia y nos han descrito la estructura de las instituciones que juzgan óptimas; a veces con propósitos revolucionarios, dirigidos a cambiar los ordenamientos existentes, a veces (y más frecuentemente, como diría Kelsen) con propósitos conservadores, dirigidos a justificar y mantener los mismos ordenamientos. A esta concepción tradicional de la filosofía política, además de la escuela del Derecho natural, se pueden añadir otras direcciones, como lo demuestran las doctrinas políticas de muchos secuaces del positivismo evolucionista y de la filosofía de la historia.

Si esta concepción de la filosofía política como doctrina del mejor Estado y de la Sociedad perfecta no es característica ni exclusiva de los investigadores italianos, ha tenido, como he dicho, una am-

plia aceptación entre ellos y aún la tiene. Esto se explica, en mi opinión, por el hecho de que la escuela del Derecho natural, después de un largo período en que permaneció aislada, si no mejor abandonada, ha reconquistado en estos últimos años en Italia el terreno perdido y está ahora en pleno renacimiento (1). Se trata más precisamente de un renacimiento que, de acuerdo con las tendencias dominantes en la vida política italiana, es por completo o casi todo obra de pensadores católicos distribuidos en varias tendencias, desde la filosofía escolástica hasta el espiritualismo cristiano. No diré que entre estos pensadores católicos, que tienen hoy en Italia una notable aceptación, falten figuras de particular relieve en lo que respecta a la filosofía política. De todos modos me parece se puede decir que su pensamiento se refiere mayormente a la concepción tradicional en esta materia, como resulta, por ejemplo, del libro de Giorgio La Pira, *Per una architettura cristiana dello stato*. En este libro el autor declara en efecto que «toda concepción política se apoya necesariamente sobre una metafísica determinada», y, después de haber puesto de relieve que las concepciones políticas de la Edad moderna como la de Rousseau, Hegel y Marx, se fundan todas sobre concepciones metafísicas equivocadas, concluye diciendo: «Por consiguiente, queremos una construcción política que tenga fundamentos en una concepción metafísica verdadera; y esta concepción metafísica verdadera no puede ser sino la católica» (2).

He dicho que a esta concepción de la filosofía política que indica el ideal del mejor Estado y de la Sociedad perfecta se puede llegar también partiendo de doctrinas distintas de la del Derecho natural como son el positivismo evolucionista y la filosofía de la historia; pero no me parece sea del caso hablar de estas doctrinas porque el pensamiento italiano contemporáneo no ofrece ejemplos relevantes de ellas como hubiese podido ofrecer al fin del pasado siglo cuando estaba de moda la sociología de Ardigó entendida como doctrina de la justicia, y cuando los socialistas, antes de la crítica esclarecedora de Labriola aproximaban las doctrinas del materialismo histórico a las de la sociología evolucionista.

(1) Véase el volumen colectivo *Diritto naturale vigente*, Roma, 1951, y también, BOBBIO: *La filosofia del diritto in Italia*, en «Jus», 1957; págs. 186-87.

(2) LA PIRA: *Per un'architettura cristiana dello stato*. Firenze, 1954; páginas 137-138.

III

La segunda concepción de la filosofía política que conviene recordar aquí para explicar cuál es el punto de vista del pensamiento italiano y poder proseguir el estudio de nuestro problema, es aquella que rechaza la doctrina del mejor Estado y de la Sociedad perfecta calificándola como una simple abstracción, como una mera ideología, y entiende la filosofía política como una disciplina dirigida a definir la naturaleza de la actividad política del hombre y a determinar la posición de esta actividad en relación a otras actividades espirituales y, sobre todo, respecto a la actividad económica y a la moral.

Para dar una idea de esta concepción que, por los términos subjetivistas con que propone su problema, es una concepción que a diferencia de las precedentes puede decirse característica del pensamiento italiano y más precisamente de la escuela idealista, creo que será suficiente dar algunas indicaciones sobre el pensamiento del mayor representante de esta escuela; esto es Benedetto Croce.

Según Croce la filosofía política, como ya hemos indicado, debe plantearse un único problema: el de la definición de la actividad política, y debe efectuar por consiguiente «una meticulosa reconducción de la realidad política a sus matrices volitivas, a las determinadas e individuadas voliciones-acciones que le dan el ser y son su originaria y verdadera realidad» (3). Las doctrinas sobre el ideal del mejor Estado y sobre instituciones que deben conformarse con aquel ideal, no presentan por consiguiente ningún interés para su filosofía política y, como él dice, no son otra cosa que teorías morales o «proposiciones de nuevas leyes que parecen mejores que las antiguas, o buenas respecto a las antiguas juzgadas ahora más o menos malas» (4). Dejando aparte estas doctrinas y considerando el único problema que le interesa, Croce, para resolverlo, parte luego del presupuesto fundamental de su filosofía según el cual el espíritu en su evolución recorre cuatro grados sucesivos; los de la estética y la lógica, pertenecientes a la actividad teórica, y los de la economía y la moral, pertenecientes a la actividad práctica. Sobre la

(3) SARTORI: *La teoria dello stato in Croce*, en «Studi politici» IV, 1954; pág. 145, y también ALFIERI: *I presuposti filosofici del liberalismo crociano*, en «La rassegna d'Italia», 1946; n. 2-3; págs. 125, 1128.

(4) CROCE: *Filosofia della pratica*, 3.^a ed. Bari, 1923; pág. 323.

base de este presupuesto afirma Croce, por consiguiente, que la actividad política coincide con la actividad económica porque ambas pueden reconducirse a la misma categoría de la utilidad. Pone de relieve también que la actividad política, así concebida, ocupa junto con la economía el grado inferior, mientras que la actividad moral ocupa el grado superior del espíritu práctico y explica por fin que se trata de «dos grados distintos y al mismo tiempo unidos, de tal modo que el primero puede concebirse en cierto sentido independiente del segundo, pero el segundo no es concebible sin el primero» (5).

Creo que estos pocos trazos sobre el pensamiento de Croce son suficientes para explicar en qué consiste la concepción que entiende la filosofía política como una disciplina dirigida a determinar la naturaleza de la actividad política.

De todos modos, puede ser oportuno recordar que esta concepción ha dominado en el pensamiento italiano durante todo el período comprendido entre las dos guerras. Giovanni Gentile, como es sabido, ha entendido la filosofía política en este sentido y se distingue de Croce solamente porque afirma que la actividad política debe ser aproximada a la actividad moral y no a la económica. La influencia de Croce y de Gentile se ha hecho sentir luego notablemente, no sólo sobre numerosos investigadores, seguidores del idealismo, sino también sobre secuaces de doctrinas diversas, como por ejemplo sobre Antonio Gramsci, el mayor representante del marxismo italiano (6).

IV

Para dar una idea un poco más precisa y menos incompleta de la noción de filosofía política en el pensamiento italiano, creo que es interesante añadir a cuanto hasta aquí se ha dicho algunas indicaciones sobre la posición que respecto a las dos concepciones examinadas ocupa la escuela italiana de ciencia política que cuenta entre sus mayores representantes a Gaetano Mosca y Vilfredo Pareto. Estas indicaciones, como se verá, me servirán también de base para explicar y exponer mi orientación personal.

Pienso que se puede decir que la concepción tradicional por la que con la expresión «filosofía política» se indican las doctrinas

(5) CROCE: *Filosofia della pratica*, c. pág. 226.

(6) GRAMSCI: *Note sul Macchiavelli*. Torino, 1949; p. 11.

del mejor Estado y la Sociedad perfecta ha sido rechazada por los citados investigadores italianos, esencialmente, por la pretensión de absoluta y definitiva validez que éstas asumen. Según G. Mosca, tales doctrinas, estén fundadas sobre la metafísica iusnaturalista o sobre cualquier otra concepción filosófica, no pueden asumir, en efecto, tal pretensión porque no son otra cosa que «fórmulas políticas», esto es, doctrinas que tienen esencialmente el fin de dar una base jurídica y moral «al poder de los gobernantes», al poder de la que él llama «clase política», y son por consiguiente, por su propia naturaleza, provisionales y contingentes (7). De opinión sustancialmente análoga es V. Pareto que considera las doctrinas sobre la «mejor forma del régimen político» como simples «derivaciones». Esto es, razonamientos o fragmentos de razonamientos, o pseudo-razonamientos que los hombres formulan para dar una apariencia lógica a sus instintos fundamentales; los llamados «residuos». Así como toda la obra de Pareto se dirige «a investigar la realidad que se oculta bajo las derivaciones» (8), se puede, por otra parte, decir que la misma obra está dirigida a refutar las pretensiones de carácter absoluto y de universal validez que frecuentemente asumen no sólo los cultivadores del derecho natural, sino también los de la sociología positivista y la filosofía de la historia. A este propósito puede ser interesante citar el siguiente pasaje: «La sociología ha sido hasta ahora, casi siempre, dogmáticamente expuesta. No obstante el nombre de positiva adoptado por Comte para su filosofía, su sociología es tan dogmática como el *Discours sur l'histoire universelle* de Bossuet. Son religiones distintas, pero siempre religiones... La fe, por su propia índole, es exclusiva. Quien cree poseer la verdad absoluta, no puede conceder que haya otras verdades en el mundo. Por eso son, y deben ser, intolerantes, tanto el fervoroso cristiano como el enfático librepensador» (9).

No se puede decir que G. Mosca y V. Pareto hayan hecho una crítica precisa y explícita de las concepciones filosófico-políticas de los idealistas, en la misma medida que la opuesta a la concepción tradicional. Su juicio sobre esta filosofía es, sin embargo, en mi opinión, implícito; se desprende del relativismo que inspira el pensamiento de ambos, de su crítica a la doctrina del derecho natural, y, especialmente, de la diversidad de los intereses que les solicitan

(7) MOSCA: *Elementi di politica*, 4.^a ed., Bari, 1945, vol. I, págs. 108 y sigs.

(8) PARETO: *Trattato di sociologia generale*, 2.^a ed. Firenze, 1923; pág. XXVI.

(9) PARETO: *Trattato*, cit. pág. 6.

y los problemas de que se ocupan. Así diré que, a los ojos de Mosca y Pareto, la filosofía política de los idealistas no puede dejar de parecer demasiado absoluta por el modo con que determina las diversas formas del espíritu y la naturaleza de la actividad política, y no puede dejar de parecer demasiado restringida, y por consiguiente evasiva, por el desinterés que demuestra hacia los problemas de que ambos se ocupan, y hacia aquellos de que se ocupan los tratadistas del derecho natural. El único problema objeto de la filosofía política de los idealistas, no puede tener para ellos sino un significado e importancia de carácter preliminar.

V

Luego de estas consideraciones de carácter informativo, y debiendo ahora indicar mi punto de vista sobre la «noción de filosofía política», empezaré por decir que me siento sustancialmente próximo a las posiciones de Mosca y Pareto respecto a las dos interpretaciones de la citada noción que hasta aquí hemos examinado; la tradicional y la idealista. Estimo que ambas concepciones son inaceptables; la primera, por sus pretensiones de absoluta y exclusiva validez, y la segunda, por la misma razón y también porque es demasiado restringida y resulta por consiguiente evasiva y lejana de los problemas concretos de la vida y de la historia. Sobre cada una de estas dos concepciones, deseo hacer, de todos modos, algunas ulteriores consideraciones.

A propósito de las doctrinas sobre el mejor Estado y la Sociedad perfecta, deseo decir, ante todo, que no creo sean reducibles solamente a meras fórmulas políticas o derivaciones como afirman Mosca y Pareto, sino que pueden ser interpretadas también de otras maneras, por ejemplo, como consideraciones éticas o como propuestas de nuevas leyes, así como piensa Croce. Cualquiera que sea el modo como estas doctrinas puedan ser interpretadas, es, sin embargo, cierto, en mi opinión, que ellas pueden representar un peligro cuando con sus pretensiones de carácter absoluto y de exclusividad asumen actitudes dogmáticas que son contrarias al espíritu crítico del pensamiento moderno. Y contra estas pretensiones y este dogmatismo, se pueden aducir, a mi parecer, no solamente los argumentos de Mosca y Pareto que he referido, sino también los demás argumentos que se suelen usar contra las doctrinas del Derecho natural.

como por ejemplo, el de la multiplicidad y diversidad de sus concepciones que contrasta con la pretensión de exclusiva validez de cada una de ellas. No es ocasión de detenerse a recordar estos argumentos que son bien conocidos (10). Deseo, por el contrario, hacer una breve detención sobre un argumento frecuentemente usado, no en contra, sino en favor del derecho natural; sobre el argumento de que la reafirmación de este derecho constituye la mejor defensa contra las atrocidades de las guerras y contra las injusticias sancionadas por las leyes positivas de los Estados totalitarios, cuya responsabilidad recaería, en todo o en parte, sobre las direcciones contrarias al derecho natural, es decir, sobre el positivismo y el historicismo. Contra este argumento, que es uno de los más «retóricos y subjetivos», Bobbio ha hecho una observación de carácter general; esto es, que «los hombres se han combatido y dado muerte también en los felices tiempos en que teólogos, filósofos y juristas eran convencidos y concordes defensores del derecho natural» (11). Y contra el mismo argumento quisiera añadir una observación de carácter particular relativa a Italia; quisiera recordar que en este país durante la Dictadura fascista han combatido por la defensa de la libertad no tanto los seguidores de la escuela del derecho natural, cuanto los mantenedores del historicismo y del positivismo. Pienso en el historicismo de Croce, que ha condenado el fascismo calificándole como anti-historicismo, y en el positivismo de muchos juristas, como Ruffini, Calamandrei y López de Oñate que, contra el arbitrio imperante, han afirmado la exigencia de legalidad y certeza del derecho positivo.

Al confrontar el único problema de que se ocupa la filosofía política de los idealistas con los prolemas que tratan Mosca y Pareto, he dicho que, cuando nos colocamos en el punto de vista de estos últimos, se tiene la impresión de que la filosofía política de los primeros no incurre solamente en los peligros del absolutismo y del dogmatismo, sino también en el de ser excesivamente restringida y, por consiguiente, evasiva respecto a los problemas de los cuales el filósofo de la política, pese a lo que digan los idealistas, no puede dejar de ocuparse. Un ejemplo de este último peligro nos ofrece Croce. Ciertamente, no se puede dudar de la importancia del problema que ocupa su filosofía política, pero tampoco se puede negar

(10) BOBBIO: *Quelques arguments contre le droit naturel*, en «Annales de philosophie politique», vol. III, París, 1959; pág. 175 y sgs.

(11) BOBBIO: *Ancora sul diritto naturale*, «Rivista di Filosofia», 1956; pág. 82.

que la problemática específica de esta filosofía no ha dado base teórica alguna para profundizar problemas de no menor importancia. Ante el problema del fascismo, por ejemplo, Croce se vió obligado a prescindir de los esquemas de esta problemática y afirmar que su liberalismo no es la ideología de un partido, sino una concepción total del mundo y de la vida en que se refleja «toda la filosofía y la religión de la Edad moderna». No se puede, ciertamente, negar la gran importancia que la religión de la libertad, así proclamada, ha tenido en Italia para inflamar los ánimos en la lucha contra la dictadura, pero no se puede dejar de reconocer que esta «religión» se demostró sumamente evasiva y que no fué posible obtener de ella una enseñanza útil para entender y profundizar los problemas políticos concretos. Esto explica por qué Croce, que fué el filósofo de la oposición, no pudo llegar a ser el filósofo de la reconstrucción y por qué, después de la caída del fascismo, fué abandonado por muchos de aquellos que, como Guido De Ruggiero, le habían seguido y sostenido fielmente durante muchos años.

VI

Por compartir el punto de vista de Mosca y de Pareto respecto a las dos concepciones de la filosofía política examinadas, me he aproximado, evidentemente, al campo de la ciencia política, pero no he creído que se deba identificar la filosofía política con esta ciencia. Pienso, por el contrario, que estas dos disciplinas pueden y deben ser consideradas distintas y, con este fin, diré que en mi opinión, la filosofía política debería entenderse de modo distinto; esto es, como metodología de la ciencia política; como reflexión sobre el lenguaje, los límites y los fines de esta ciencia.

He dicho al principio que la determinación del significado atribuible a la expresión «filosofía política» no puede tener un carácter real, sino solamente convencional, o mejor estipulativo, y este carácter —evidentemente—, se atribuye también a la determinación del significado que ahora he propuesto. Sin embargo, siempre se trata de una propuesta debida, no ya a una simple preferencia, sino a una verdadera y propia elección (12), la cual encuentra su explicación en el hecho de que con ella se evitan, en mi opinión, tanto

(12) SEMERARI: *La scelta*, «Rivista di Filosofia», 1959; pág. 38 y sgs.

los defectos de las concepciones iusnaturalistas, que pecan por sus pretensiones de carácter absoluto y de exclusividad, como los defectos de las concepciones idealistas, que pecan también por otro motivo; esto es, porque se muestran demasiado restringidas y evasivas frente a los problemas concretos de la vida y de la historia.

Una filosofía política que reflexiona sobre las investigaciones de la ciencia política, atenta a descubrir las causas históricas, psicológicas y sociológicas que determinan las decisiones políticas o el nacimiento de las ideologías, puede evitar —en mi opinión—, bien fácilmente, el peligro de atribuir un valor absoluto y exclusivo a las afirmaciones propias. Una filosofía política que, además de los problemas indicados, tiene en cuenta otros de que trata usualmente la ciencia política, como los de la formación del poder, estructura de las clases, acción de las masas, relaciones entre gobernantes y gobernados y otros análogos, no puede evidentemente desinteresarse de estos mismos problemas calificándolos como meras abstracciones, al modo como se desinteresan de ellos y los califican los filósofos idealistas.

Además de estas razones, por así decir negativas, que nos sirven para evitar los defectos de otras concepciones, la propuesta me parece preferible también por razones positivas consistentes en la importante función que atribuye a la filosofía política en relación con la ciencia política. Estimo que esto resulta particularmente claro cuando se piensa que el cultivador de la ciencia política, en cuanto hombre, al realizar su propio trabajo, se encuentra obligado, inevitablemente, a realizar elecciones, a tomar posiciones, y que la reflexión filosófica tiene la misión de advertirle que estas elecciones y tomas de posición no pertenecen a la ciencia, en cuanto son generalmente —por su propia naturaleza—, la expresión de actos prácticos; de actos políticos. Y además de esto, la reflexión filosófica tiene también el cometido de recordar al cultivador de la ciencia política que sus elecciones y tomas de posición, debiendo ser así entendidas, no pueden dejar de ser relativas y contingentes y, en todo caso, debe tener en cuenta las consideraciones que a propósito de las mismas pueden ser hechas tanto por la ciencia como por la filosofía. Cuando el científico se encuentra frente a éste o aquél problema en que se hallan en juego estos o aquellos valores, la ciencia no puede ayudarlo a decidir, solamente puede advertirle, como dice Max Weber, que «se pueden tomar prácticamente diversas posiciones» y puede añadir indicaciones como éstas: «si se toma una o la

otra, es preciso aplicar, según los resultados de la ciencia, medios determinados para ponerla en acto. Ahora, estos medios pueden ser de por sí tales que originen la creencia en el deber de rechazarlos. Entonces precisamente hay que elegir entre el fin y los medios indispensables.» La filosofía, por su parte, no puede dar al científico indicaciones de muy diversa naturaleza; puede advertirles, como dice aún Max Weber, que «ésta o la otra posición práctica puede deducirse con íntima coherencia y seriedad, conforme a su significado, de esta o de otra concepción fundamental del mundo; de una solamente o quizá también de varias, pero no de aquélla o de aquélla otra». Haciendo esto, y nada más que esto, entiendo que como ya he dicho, la filosofía política comprendida como metodología de la ciencia política, desenvuelve una función que es suficientemente importante y que la pone, siempre como dice Weber, a la altura de su propio cometido, que consiste esencialmente en «obligar al individuo, o al menos ayudarle, a darse cuenta del significado último de su propio obrar». Y al cumplir esta misión está bien añadir que la filosofía política se coloca también «al servicio de potencias éticas porque promueve el deber, la claridad y el sentido de responsabilidad» (13).

VII

Al proponer esta concepción de la filosofía política como metodología de la ciencia política y citar estos pasajes de Weber, evidentemente, no he tenido la intención de abrir una vía nueva. He tratado simplemente de aproximarme a una posición que permita responder más fácilmente a exigencias vivamente sentidas hoy por corrientes de pensamiento bastante diversas entre sí, como pueden ser las que se reconducen a la filosofía alemana de la cultura, de la que Weber es uno de los representantes más destacados, y las que se acercan al convencionalismo y operativismo propios del pensamiento anglo-americano cuando éste queda abierto a los problemas de la vida y de la historia. Puesto que la finalidad de esta comunicación no es solamente teórica, sino también informativa, deseo decir que estas últimas corrientes de pensamiento tienen hoy en Italia un notable séquito de estudiosos y que algunos de éstos nos han dado ya ejemplo significativo de una filosofía política entendida como

(13) WEBER: *Il lavoro intellettuale come professione*. Torino, 1948; págs. 71-72.

metodología de la ciencia política. Pienso en algunos ensayos metodológicos entre los que se encuentran los de Bruno Leoni sobre el método de esta ciencia en sus relaciones con la ciencia económica y con las otras ciencias sociales (14), y también, y especialmente, en algunos notables escritos de análisis del lenguaje político. Recuerdo ante todo algunos capítulos del libro de Bobbio, *Politica e Cultura* en el que se puede encontrar, entre otros, un interesante análisis de la palabra «libertad» en que se distinguen los diversos significados que esta palabra asume en el lenguaje de los liberales, en el de los demócratas y en el de los socialistas y se pone de relieve cómo, en el primer caso indica una condición de carencia de impedimentos referible a la acción, en el segundo un estado de autonomía referible a la voluntad, y en el tercero un poder de hacer positivamente alguna cosa. Recuerdo también el libro de Sartori, *Democrazia e definizione*, en que se desenvuelve un amplio análisis metodológico y una verificación histórica de la palabra democracia y se pueden leer interesantes consideraciones sobre el carácter descriptivo o prescriptivo de la definición de la misma palabra (15).

En libros como éstos, no faltan ciertamente las elecciones, las tomas de posición. Pero sobre este punto, contrariamente a la opinión de Weber, me parece que no hay nada que objetar. No discutiré aquí esta opinión ni la distinción entre medios y fines sobre que se funda (16). Me limitaré solamente a recordar que, como ya he dicho, las elecciones, las tomas de posición, para el científico de la política en cuanto hombre son inevitables, y añadiré que son análogamente inevitables para el filósofo de la política en cuanto es también un hombre que vive, no sólo la vida teórica, sino también la vida práctica y, por el mismo interés que no puede dejar de tener hacia la propia materia, se ve necesariamente incitado no sólo a contemplar, sino también a obrar, y quizá precisamente a contemplar sólo para poder obrar mejor. Si consideramos los libros de ciencia política de que nos hemos ocupado, me parece que se puede encontrar fácilmente una confirmación de cuanto he dicho. En los *Elementi* de Mosca las elecciones, las tomas de posición, son evi-

(14) Véase, por ejemplo. LEONI: *Scienza economica, scienza politica, azione politica*, en «L'industria», 1950; fasc. IV.

(15) BOBBIO: *Politica e cultura*. Torino, 1955. SARTORI: *Democrazia e definizione*. Bologna, 1957.

(16) Sobre este argumento, véase MYRDALL: *Value in social Theory*, London, 1958.

dentes y constituyen, por explícito reconocimiento del autor, la última finalidad de todo el libro. En el *Trattato* de Pareto no podemos, en verdad, encontrar un reconocimiento de este género y encontramos por parte del autor declaraciones en sentido contrario, pero esto no quita que haya tomas de posición relevantes en aquel tratado, aunque involuntarias e inadvertidas. Lo que se puede notar en los escritos de ciencia política se encuentra también, y con mayor razón, en los libros de filosofía política y no solamente en los de carácter metafísico, sobre el mejor Estado y la Sociedad perfecta, sino también en los de quienes siguen tendencias antimetafísicas y entienden la filosofía como metodología. Reconozco, por ejemplo, que al proponer se atribuya a la expresión «filosofía política» el significado de «metodología de la ciencia política» he hecho una elección, he tomado una posición que no es solamente científica y filosófica, sino también política. Siguiendo el impulso de mis sentimientos personales y por razones debidas a mi formación cultural y a mi propia experiencia vital he rechazado, con un acto de naturaleza prevalentemente política, el espíritu dogmático y por consiguiente autoritario que puede dominar, en mi opinión, dentro de las concepciones metafísicas y he adoptado por el contrario las exigencias del espíritu crítico, y por consiguiente liberal, que domina o al menos debería dominar, para mí, en las concepciones metodológicas (17). En la ciencia, como en la filosofía política, lo importante no es evitar las elecciones, que a mi parecer son inevitables, sino tener conciencia de la naturaleza de estas elecciones que no pueden ser más que subjetivas y contingentes, y recordar que las mismas deben hacerse teniendo en cuenta indicaciones y sugerencias que no pueden tener un carácter distinto de las que Weber nos da ejemplo y en los pasajes antes citados.

VIII

Se puede observar que cuanto he dicho mencionando a Weber y hablando de los libros de Sartori y de Bobbio carece de exactitud: porque Weber considera como propio de la ciencia, aunque reconoce que limita con «los confines de toda ciencia» (18), aquel cometido

(17) TREVES: *Spirito critico e spirito dogmatico*. Milán, 1954.

(18) WEBER: *Il lavoro intellettuale*, cit. pág. 71.

que yo atribuyo a la filosofía; porque Sartori dice que su libro «está bastante más próximo a cuanto hoy se llama ciencia política que no a lo que se clasifica como filosofía política» (19); porque Bobbio se abstiene de decir si sus escritos pertenecen a la ciencia o mejor a la filosofía.

Responderé a estas observaciones poniendo de relieve ante todo que mi intención no era exponer el pensamiento de estos autores sobre sus propias obras, sino más bien explicar mi punto de vista sobre el pensamiento y la obra de dichos autores. Observaré por otra parte que el estudio del problema de la distinción entre filosofía y ciencia política de que aquí se trata, no puede conducir a una solución de carácter real, sino solamente convencional, así como sólo puede conducir a una solución convencional el estudio del problema más estricto relativo a la definición de la filosofía política. Es cuestión de entenderse sobre el uso de las palabras. Sartori que acepta una concepción de la filosofía como metafísica, aunque sea como metafísica entendida en sentido un tanto personal (20), afirma que su libro está bastante próximo a cuanto hoy es llamado ciencia política. Este libro puede, sin embargo, ser calificado a su vez como filosofía política por otros investigadores que no aceptan aquella concepción y que mantienen, como dice Ayer a propósito de Weldon, que la filosofía política no consiste «en defender o combatir cada sistema político particular», sino que consiste «en exponer la lógica de las afirmaciones que figuran de modo característico en el discurso sobre la política», y sobre todo en «conocer qué especie de problemas deben proponerse y cuáles son los métodos más apropiados para encontrar la contestación que debe darse a los mismos» (21).

He dicho que es cuestión de entenderse, pero debo añadir que el entendimiento sobre los problemas de la definición de la filosofía política y la distinción de ésta respecto a la ciencia política, es bastante difícil, no sólo por razones de orden general, en cuanto se liga a la cuestión de las relaciones entre filosofía y ciencia, sino también por razones particulares relativas al específico campo de estudios a que esta distinción se aplica. En este campo de los estudios políticos se puede notar ante todo que, de manera diversa a lo que sucede en otros campos de estudio, las historias de las llamadas «doctrinas o teorías políticas» se ocupan tanto de la ciencia política

(19) SARTORI: *Democrazia e definizioni*, cit. pág. XI.

(20) SARTORI: *Questioni di metodo in scienza politica*, Firenze, 1958-1959; págs. 44-45, 57.

como de la filosofía política en sentido tradicional sin hacer, y sin siquiera intentar hacer, distinción entre estas dos disciplinas. Se puede decir que cuando se trata de hacer esta distinción, nos encontramos frente a serias dificultades porque muy frecuentemente sucede que filósofos generalmente considerados como tales, presentan sus concepciones políticas bajo una apariencia científica o desenvuelven en forma descriptiva un discurso político que resulta ser esencialmente preceptivo por sus propósitos. Por fin, se puede observar que en este campo muchos problemas son calificados de los más distintos modos, según las épocas y los autores. Pienso, por ejemplo, en el problema de las relaciones entre la situación existencial y las ideologías políticas, problema que por su origen y por tradición es un problema filosófico, pero que ha sido tratado ya como un problema de arte político, ya como problema de ciencia política, o bien como problema de sociología del conocimiento o del saber.

En esta comunicación he hablado de las dificultades que se encuentran para definir la filosofía política y para distinguirla de la ciencia política. No he hablado de las dificultades que se encuentran para definir la ciencia política y cuando he hablado de esta ciencia me he referido solamente a Mosca y a Pareto. Creo de todos modos necesario recordar por último que las dificultades para definir esta ciencia no son ciertamente inferiores a aquellas a que hasta ahora se ha hecho alusión. A este propósito es suficiente consultar el amplio volumen que sobre *La science politique contemporaine* ha publicado la UNESCO y comprobar la multiplicidad y disparidad de las opiniones expuestas por los estudiosos en torno al concepto de ciencia política, poniendo de relieve entre otros el hecho de que todavía hoy se discute si se debe hablar de una ciencia política unitaria o si sería mejor hablar de una pluralidad de ciencias políticas.

RENATO TREVES

(21) AYER: «Editorial foreword», a WELDON: *The vocabulary of politics*. Pelican Books, Middlesex, 1955.

