

GUILLERMO HOYOS VÁSQUEZ  
Departamento de Filosofía  
Universidad Nacional  
Bogotá.

## EPISTEMOLOGIA Y POLITICA EN LA TEORIA CRITICA DE LA SOCIEDAD

"A la auténtica política le es imposible dar un solo paso sin haber rendido antes homenaje a la moral. En sí misma, la política es un difícil arte; mas no lo es la unión de la política con la moral, pues tan pronto como entre ellas aparece alguna discrepancia o dificultad que no puede solucionar la política, llega la moral y arregla al momento la cuestión" (I. Kant: *La paz perpetua*. Aguilar, Madrid, 1967. pág. 113).

Con esta cita de Kant comienza J. Habermas su ponencia sobre "La relación entre política y moral" leída en el 6º Congreso alemán de filosofía en 1960<sup>1</sup>. También aquí pretendemos llegar a un análisis de las relaciones entre ética y política. Pero, dado que el estudio de estas relaciones se considera en la tradición como tarea de la filosofía y actualmente como tarea de la epistemología, es necesario primero clarificar el sentido de la reflexión epistemológica sobre la política.

Hay que advertir desde un principio que aquí no se habla de epistemologías regionales, sino de una reflexión epistemológica fundamental, entendida como teoría materialista del conocimiento, en la cual se conserva la intención primordial de la tradición filosófica de llegar a los problemas de la sociedad como los más humanos y solo determinar el sentido de las ciencias a partir del sentido de la sociedad política. Al hablar aquí de relaciones entre epistemología y política se está pensando en este enfoque general del problema de las relaciones entre las ciencias y la política.

---

<sup>1</sup> Jürgen Habermas: "Über das Verhältnis von Politik und Moral" in: Heinz-Dietrich Wendland (Hrsg.): *Politik und Ethik*. Darmstadt, 1969, págs. 61-90.

Para analizar esta problemática tomamos como paradigma el planteamiento de la teoría crítica de la sociedad de los pensadores de la Escuela de Frankfurt, especialmente, Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas y Wellmer<sup>2</sup>. La escuela de Frankfurt puede ser lugar privilegiado para ejemplarizar el sentido de las relaciones entre epistemología y política. En efecto, pensamos que en ninguna de las versiones actuales de la reflexión epistemológica se ha afrontado tan radical y explícitamente el problema que nos ocupa. A la vez, hay que aceptar que también la Escuela llegó a los límites en lo que respecta a la política, como lo ha mostrado G. Therborn en su estudio sobre *La Escuela de Frankfurt* que termina patéticamente con la siguiente conclusión: "Es esencial lograr pasar del descubrimiento de los horrores del capitalismo a un intento para comprenderlo científicamente y para unirse a las masas con el fin de derrocarlo. Si esto no se consigue, la Escuela de Frankfurt o cualquier nueva rama de ella, ya sea anglosajona, italiana, francesa o escandinava, puede tener otros cuarenta años de virtuosismo paralizado por delante"<sup>3</sup>.

Para que esta reflexión no carezca de sentido desde un principio, habría que aceptar aunque solo fuera hipotéticamente dependiendo del desarrollo del discurso mismo, que no toda reflexión epistemológica termina necesariamente en la impotencia política; es decir, que no toda reflexión epistemológica es necesariamente un mero divertimento teórico o una legitimación ideológica. Asumimos que no toda reflexión de este estilo tenga que ser declarada como "la hibridación de una ideología política de izquierda con una epistemología de derecha", como parecía sospechar Aníbal Quijano en su intervención en el Congreso Mundial de Sociología el año pasado en Cartagena<sup>4</sup>. Aceptamos sin embargo que la sospecha tiene su legitimidad al nivel de la sospecha pero no con el nexo de la consecuencia lógica necesaria.

Si se acepta la posibilidad y el sentido de una reflexión epistemológica sobre la política, que permita al menos la problematización de ciertos aspectos de la política sin caer a la vez necesariamente en el teoricismo especulativo o positivista, se pueden entonces plantear los siguientes pasos para desarrollar el tema propuesto:

---

<sup>2</sup> Quiero referirme a tres libros sobre la Escuela de Frankfurt: Martin Jay: *La imaginación dialéctica, Una historia de la Escuela de Frankfurt*. Taurus. Madrid, 1974. Gian Enrico Rusconi: *Teoría crítica de la sociedad*. Martínez Roca. Barcelona, 1969. H. C. F. Mansilla: *Introducción a la teoría crítica de la sociedad*. Seix Barral. Barcelona, 1970.

<sup>3</sup> Göran Therborn: *La Escuela de Frankfurt*. Anagrama. Barcelona, 1972, pág. 77.

<sup>4</sup> Aníbal Quijano: "Comentario a la ponencia de Orlando Fals Borda" en: Simposio mundial de Cartagena: *Crítica y política en ciencias sociales*. Punta de lanza. Bogotá, 1978, T. I., pág. 264.

Habrá que justificar en primer lugar la conveniencia y necesidad de una reflexión epistemológica sobre la política. Esto implica a la vez que se analicen las relaciones entre ciencia y política/<sup>1</sup>. Luego se mostrará cuál es el significado específico de esta reflexión, especialmente en lo que se refiere a la distinción entre la política entendida como técnica y estrategia y la política entendida como práctica. Esto implica penetrar en el espacio de las relaciones tradicionales entre ética y política/<sup>2</sup>. Finalmente se propondrán los límites de esta reflexión epistemológica sobre la política/<sup>3</sup>.

#### 1. NECESIDAD DE LA REFLEXION EPISTEMOLOGICA SOBRE LA POLITICA

Aquí no se quiere afirmar que toda posición política tenga que pasar necesariamente por una reflexión epistemológica, como si sólo ésta fuera capaz de legitimar a aquella. Pero sí se quiere plantear que puede haber situaciones en que esta reflexión sea necesaria para despejar el espacio en el que el discurso sobre la política recupere su sentido.

Según la Escuela de Frankfurt la situación actual de las ciencias sociales exige una reflexión epistemológica como crítica al positivismo. Ya en 1937 M. Horkheimer plantea como alternativa a una teoría tradicional positivista de las ciencias sociales una teoría crítica <sup>5</sup>. En esta línea se desarrollaron los trabajos ulteriores de la Escuela.

La tesis fundamental es la siguiente <sup>6</sup>: se parte de un análisis del estado de las ciencias sociales sobre todo desde comienzos de siglo. La positivización de las ciencias sociales significa e implica la positivización de la sociedad misma. Es decir, que un modo específico de comprensión de lo social, puede llegar a determinar ideológicamente el modo de ser mismo de la sociedad. Además, dado que el desarrollo de las ciencias técnicas ha incidido de manera determinante en el desarrollo de la productividad y éste a su vez en la formación social, se puede decir que las ciencias sociales legitimadoras y no-críticas del sistema, son en cierta forma la mejor disimulación del sistema y su garantía de reproducción.

La tesis de Marcuse <sup>7</sup>, comentada por Habermas <sup>8</sup>, de que la ciencia y la técnica como binomio ininterrumpible constituyen la ideología de

<sup>5</sup> Ver: Max Horkheimer: "Teoría tradicional y teoría crítica" en: *Teoría crítica*. Amorrotu. Buenos Aires, 1974, págs. 223-271.

<sup>6</sup> Ver: Jürgen Habermas: "La ciencia y la técnica como ideología" en: *Eco*, 127. Bogotá, 1970, págs. 9-53.

<sup>7</sup> Ver: Herbert Marcuse: "Industrialisierung und Kapitalismus im Werk Max Webers" in: *Kultur und Gesellschaft II*. Frankfurt 1965; "Trieblehre und Freiheit" in: *Freud in der Gegenwart*. Frankf. Beitr. z. Soz. Bd. 6, 1957; *El hombre unidimensional*. Seix Barral. Barcelona, 1970.

<sup>8</sup> Ver: Jürgen Habermas: "La ciencia y la técnica como ideología", op. cit.

la sociedad industrial avanzada, quiere confirmar esta caracterización de la sociedad tecnocrática. Encantadas por el desarrollo científico y técnico de las ciencias empírico-analíticas y por su aporte cuantitativo a la productividad y al desarrollo, las ciencias sociales, orientadas por criterios similares de objetividad y eficiencia, asumen sin más la metodología de aquellas. De esta suerte el conocimiento queda reducido a un obrar instrumental, sus productos son los de la técnica y la organización y control de la sociedad con fines de mayor productividad. La instancia crítica de la razón desde la filosofía o desde las ciencias sociales no positivizadas es descalificada de entrada como no científica, en cuanto no objetiva, ya que sus críticas no son manejables según los modelos de la técnica.

De esta suerte se ha ido conformando una racionalidad positivista que determina todos los niveles de lo socio-político en una explicación legal de todas las funciones en el interior de la sociedad. En cierta manera, el positivismo cree haberse burlado de la crítica de Marx al capitalismo, en cuanto quiere aparecer hoy como capaz de ir superando sus propias crisis desde planteamientos técnicos y estratégicos cada vez más refinados y sutiles. Desde esta interpretación técnica de la sociedad y sus objetivos, la política bien puede entenderse perfectamente como ingeniería social gradual a la cual corresponde la organización y control de la sociedad en su conjunto para obtener una mayor racionalización de la productividad. A esto se encaminan tanto las funciones de las instituciones y su legitimación legal como los mecanismos de propanganda, educación y cultura que se entienden como preparación para el logro del objetivo técnico de la mayor eficiencia; las restricciones de la libertad de los individuos o de los grupos son legitimadas desde el objetivo supremo de la racionalidad económica. El positivismo quiere hacernos creer que la dominación política es únicamente situación de emergencia en los casos en que el poder racional de las instituciones no es suficiente para garantizar el bienestar de la colectividad.

Es obvio, por tanto, que el modelo técnico del conocimiento científico, el *verum quia factum sive faciendum* penetra la totalidad social, supeditando en cierta forma todo conocimiento crítico de lo social a los objetivos técnicos de la productividad.

Más aún, la unidimensionalidad de la ciencia, la técnica y el consumo parece ir ganando para sí a aquellos sectores del proletariado cuyas luchas políticas terminan en las reivindicaciones coyunturales de reajustes salariales, seguridad social, educación y compensaciones similares<sup>9</sup>. La adaptación al sistema parece muchas veces ser la meta final

---

<sup>9</sup> Ibid.

de tales luchas, mientras el cuestionamiento radical del sistema y la ruptura con su lógica se considera marginal: es la marginalidad de la denuncia del intelectual de izquierda, o la marginalidad de la agitación del activista o la marginalidad de las acciones expuestas de pequeños movimientos organizados.

Podrían multiplicarse los elementos de esta caracterización de la sociedad positivizada. Considerar los términos del diagnóstico y su sistematicidad como la esencia misma y el ser de la sociedad es positivismo. Negar la necesidad de la caracterización o impugnar su metodología como empirismo o su descripción como resignación, es la miopía de unaseudodialéctica para la que las cosas suceden porque suceden, quizá por ciertas fuerzas ínsitas en la materia en sí y que obran al margen de lo que los hombres se propongan voluntaria y conscientemente en la historia.

Precisamente en ese espacio intermedio entre el positivismo de derecha y unaseudodialéctica de izquierda puede llegar a tener validez una reconstrucción del sentido de política desde el cuestionamiento crítico y la reflexión epistemológica.

Podría pensarse que esta reconstrucción no es asunto de la reflexión epistemológica, como momento teórico que de todas formas conservaría las taras del sistema. Sólo quedaría entonces como espacio de reconstrucción una práctica que se concibe como libre de ideología, como lugar privilegiado, no contaminado por la racionalidad del sistema e independiente de sus influencias. No pretendo negar absolutamente la posibilidad de esta alternativa; pero esto no quiere decir que carezca de validez la reflexión epistemológica sobre el estatuto teórico de las ciencias sociales, es decir, sobre su sentido y objetivos, sobre su objeto —la sociedad—, sus métodos, sus presupuestos y sus aplicaciones. Esta reflexión podría ayudar a romper por un lado las legitimaciones de las ciencias positivizadas del sistema y del sistema mismo, al tiempo que podría afinar el sentido de comprensión de la realidad histórica desde la praxis: podría suceder que al pretender entender ésta desde sí misma, es decir, desde la inmediatez, se la esté confundiendo con lo que ciertas lecturas segundas y terceras del materialismo histórico dicen que es la realidad.

Para la Escuela de Frankfurt ya esta primera implicación de la reflexión epistemológica como crítica al positivismo y a laseudodialéctica es un momento de la política. No se dice que sea el nervio de la política, pero sí un momento necesario de ella, en la situación de positivización de la sociedad descrita antes <sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> Ver: Albrecht Wellmer: *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*. Frankfurt, 1969.

Al justificar la necesidad de la crítica al positivismo de las ciencias sociales se plantea la urgencia de clarificar las relaciones entre las ciencias y la política. De hecho el sistema legitima su funcionamiento y su dominación con argumentos científico-técnicos: los de la mayor eficiencia y productividad y los de las ciencias sociales positivizadas y sus aplicaciones tendientes a nivelar las contradicciones y a suavizar los conflictos. La política se convierte con esto en una función dependiente de la productividad y deja de ser el marco referencial de la actividad humana.

La crítica epistemológica pretende develar esa ideología del sistema. Pero hay que estar alerta para no identificar de nuevo la crítica con la ciencia, destruyendo la relación dialéctica entre teoría y praxis<sup>11</sup>. Es decir, no se puede postular como fundamento de la crítica a la ideología del sistema un espacio científico con las características de objetividad, inmediatez, neutralidad y exactitud que reclama el sistema para su ciencia. La teoría althusseriana con sus pretensiones de crítica total a la ideología es en este sentido tan sospechosa como la ciencia universal del idealismo trascendental.

La crítica a la ideología del sistema, legitimada por la ciencia y la técnica, debe mostrar la inversión y recuperar la relación dialéctica entre la política y la ciencia y la técnica, rompiendo la linealidad del positivismo: se trata de reubicar a la ciencia y la técnica como acción instrumental al interior y al servicio de la práctica política<sup>12</sup>. A la vez, esta práctica política requiere de la crítica y de la inspiración desde las ciencias sociales, mientras éstas tienen su objeto en aquella.

Un aporte necesario de la teoría materialista del conocimiento tiene que ser el clarificar el sentido de ciencia y de teoría que reclama para sí el materialismo histórico. Dada la ambigüedad de ciertos planteamientos del mismo Marx<sup>13</sup> y sobre todo la simplicidad de ciertas lecturas de la teoría marxista, es necesario caracterizar las ciencias sociales de modo que no se repitan los parámetros del positivismo.

En este contexto habría que ubicar el sentido y la incidencia política de la academia<sup>14</sup>. Es cierto que algunos planteamientos de la Escuela de Frankfurt sobre la función política transformadora de la academia suenan ingenuos y optimistas, pero esto no quiere decir que el

---

<sup>11</sup> Ver: Jürgen Habermas: *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt, 1968, pág. 86.

<sup>12</sup> Ver: Guillermo Hoyos Vásquez: "Crítica al positivismo desde la racionalidad dialéctica" en: *Razón y Fábula*, 40-41. Bogotá 1976, págs. 45-78; E. Parra, G. Hoyos Vásquez y otros: "La lógica de la investigación en ciencias sociales en la investigación activa" en: Simposio mundial de Cartagena: op. cit., II, págs. 117-150.

<sup>13</sup> Ver: Jürgen Habermas: *Erkenntnis und Interesse*: op. cit., págs. 59-87.

<sup>14</sup> Ver: Jürgen Habermas: *Protestbewegung und Hochschulreform*. Frankfurt, 1969.

extremo opuesto sea válido, como si la institución universitaria no permitiera al menos la crítica teórica de la ciencia legitimadora del sistema o como si esta crítica de todas maneras careciera de incidencia en el proceso de lucha contra la dominación. Con esto no se ha dicho que los intelectuales fueran la vanguardia de la lucha, ni que todo discurso por el hecho de estar utilizando la así llamada "libertad de cátedra" ya por eso fuera un discurso crítico y correcto.

## 2. SIGNIFICADO DE LA REFLEXION EPISTEMOLOGICA SOBRE LA POLITICA

Hasta ahora sólo se ha abordado el problema de la política desde una perspectiva crítica: se motivó la necesidad de la reflexión epistemológica desde el fenómeno de la positivización de la política en su aspecto teórico como conocimiento científico positivo no-crítico y en su aspecto práctico como acción funcionalizada. Vimos la necesidad de desbloquear y problematizar el significado de la política como acción solamente instrumental, estratégica y técnica.

Por tanto, el primer paso de la reflexión epistemológica tiende a liberar un espacio en el cual el discurso sobre la política tenga un sentido más amplio que el de la ciencia positiva. Para recuperar ahora este sentido, hay que reconstruir el significado de la política desde la tradición filosófica y desde el pensamiento de Marx: esto permitirá analizar la diferencia de la política entendida como técnica y como práctica. Esta discusión replantea las condiciones de posibilidad de una relación entre ética y política, tal como fue señalada en los comienzos de la filosofía.

### 2.1. La política como acción humana.

Para iniciar esta reconstrucción nos proponemos una especie de preconcepto de política, como el conjunto de aquellas acciones por las cuales sucede la historia o se hace la historia. Aquí el problema radica en explicar en qué sentido se habla de hacer y de acción<sup>15</sup>.

Aristóteles habla de la política como de una ciencia de la acción (*episteme praktike*). La praxis es una especie de movimiento orientado por un fin (*telos*). La praxis se diferencia de la mera producción de algo (*poiesis*) precisamente por su determinación desde fines. De esta suerte la producción de algo o la técnica (*tekhné*) puede ser un momento o una articulación determinada de la praxis, pero no al contrario. De hecho, para Aristóteles el fin de la praxis está en la polis, donde el

<sup>15</sup> Para este breve análisis me he apoyado en: Ludwig Landgrebe: *Über einige Grundfragen der Philosophie der Politik*. Opladen, 1969.

hombre encuentra las posibilidades de realización de la vida buena (*eu zen*). En esta realización el hombre es a la vez racional (*zoon logon ekhon*) y político (*zoon politikon*). Quiere decir que desde sus principios la filosofía entendió la razón como razón política en una praxis social e histórica primordial.

J. Habermas ha analizado la relación entre la teoría y la praxis, entendida ésta como política y ética, en la tradición platónica y la ha vinculado con la filosofía de la reflexión del idealismo alemán<sup>16</sup>.

La teoría en su aspecto contemplativo tiene su culminación en la filosofía, mientras ésta a su vez es como la matriz de toda actitud teórica científica: la filosofía es ciencia primera, como ciencia de las últimas causas. Pero la filosofía como contemplación de las ideas implica a la vez un aspecto formativo, esa mimesis transformadora que fundamenta el aspecto práctico de la filosofía: "La teoría imprime a la vida su forma, se refleja en el comportamiento del que se somete a su disciplina y esto es 'ethos'"<sup>17</sup>.

En la tradición griega este 'ethos' interviene primordial y directamente en la conformación de la sociedad y de la polis; la ciencia, la *episteme theoretike*, es solo un momento de esta conformación de la polis y depende por lo tanto del ethos.

Este aspecto fundamental de las relaciones ética y política es el que quiere resaltar Aristóteles en la transición de la ética a la política. En las últimas líneas de la *Ética a Nicómaco* se dice: "estudiamos en general lo relativo a la constitución política a fin de completar ... la filosofía de las cosas humanas" (1181 b).

Un último elemento que queremos señalar en la filosofía política de Aristóteles es su relación con la retórica y la tópica, que para él son los nervios del discurso político y del discurso sobre la política, como medios de convicción y comunicación en y para la acción política<sup>18</sup>.

Este análisis breve de algunas categorías del pensamiento político griego nos muestra tres aspectos fundamentales que queremos destacar: el sentido práctico, no pragmático ni meramente estratégico y técnico de la política; la vinculación esencial de la política con la ética desde una perspectiva teleológica; y finalmente la característica primordialmente tópica y retórica, es decir no-exacta y sí comunicativa del discurso sobre la política.

<sup>16</sup> Ver: Jürgen Habermas: "Conocimiento e interés" en: *Ideas y Valores* 42-45. Bogotá, 1973-1975, págs. 61-76.

<sup>17</sup> *Ibid.*, pág. 62.

<sup>18</sup> Ver: Wilhelm Hennis: *Política y filosofía práctica*. Sur. Buenos Aires, 1973.

## 2.2. La política como técnica.

Inclusive antes de que la ciencia como tal se independice de la filosofía y rompa definitivamente la vinculación, en cierta forma mítica y acientífica, entre teoría y praxis, conocimiento y ethos, ciencia y comunicación simbólica, que surge con la filosofía griega, se da una primera simplificación de estas categorías complejas en la historia del pensamiento político.

Ya en los planteamientos de Maquiavelo y Tomás Moro se impone una concepción positiva, pragmática y técnica de la política<sup>19</sup>: ellos tratan, cada uno en su discurso, de una organización de la sociedad que asegure la vida de los ciudadanos frente al enemigo externo y posibilite la reproducción de la vida en condiciones económicas normales. Los hombres sólo pueden liberarse de la angustia que ocasiona el peligro externo mediante una exitosa técnica de conquista y conservación del poder; y solo pueden liberarse de la incertidumbre no menos oprimiente de preservar la vida en un medio de hambre y miseria, mediante una correcta organización técnica del todo social. Tanto la técnica de obtención del poder para Maquiavelo como la de la organización social para Moro son moralmente neutras, ya que son tareas eminentemente pragmáticas y no prácticas.

En esta dirección de la política como una técnica y una estrategia fundamenta Hobbes las categorías de la ciencia política. El estudia las leyes de la vida ciudadana y las construcciones del derecho natural racional para encontrar una teoría "con la cual sea posible elaborar instituciones políticas con precisión científica, que regulen los asuntos de los hombres con la misma exactitud digna de confianza con que el reloj regula los movimientos del tiempo"<sup>20</sup>.

Se puede afirmar que los principios teórico-metodológicos de la filosofía política de Hobbes son los de la ciencia empírica positiva: reduce las leyes normativas a leyes causales y fundamenta las condiciones jurídicas en leyes naturales; la ciencia sirve al poder en cuanto la teoría sirve únicamente a la construcción de modelos, instituciones o Estados. Por eso Hobbes puede expresar los fundamentos de su ciencia política en categorías geométricas: "Puesto que las causas de las cualidades que posee cada una de las figuras, residen en las líneas que nosotros mismos trazamos, y puesto que la generación de las figuras depende de nuestra voluntad, para el conocimiento de una cualidad cualquiera de una figura no hace falta otra cosa que sacar todas las conclusiones de una cons-

<sup>19</sup> Ver: Jürgen Habermas: *Teoría y praxis*. Sur. Buenos Aires, 1966, págs. 18 y sgtes.

<sup>20</sup> H. Arendt: *Vita activa*. Stuttgart, 1960, pág. 291.

trucción que nosotros mismos efectuamos al dibujar la figura. Por este motivo, ya que nosotros mismos producimos las figuras, la geometría es tenida por una ciencia demostrativa. Además, la política y la ética, esto es, la ciencia de la justicia y la injusticia, de la equidad y la inequidad, puede demostrarse apriorísticamente, porque nosotros mismos creamos los principios para el conocimiento de la esencia de la justicia y de la equidad . . . esto es, las causas de la justicia, o sea las leyes y las convenciones”<sup>21</sup>.

Podríamos concluir que para Hobbes la construcción del derecho natural, de las instituciones y del Estado puede comprenderse como una geometría general de la socialización.

Más allá de la elaboración de una filosofía política, Hobbes resuelve la relación teoría-praxis de una manera también técnica: desde un conocimiento teórico exacto de los derechos y deberes, debería seguirse como consecuencia lógica su aplicación y realización técnica en el funcionamiento de la sociedad. Hobbes afirma: “Si las condiciones de los actos humanos se hubiesen reconocido con la misma certidumbre que se tuvo respecto a las relaciones de magnitud de las figuras (en la geometría, y en la filosofía de la naturaleza, científizada mediante la geometría), la ambición de honores y la ambición de dinero perderían su riesgo, *puesto que su poder sólo se apoya en las falsas opiniones sobre justicia e injusticia*; y el género humano gozaría de paz permanente”<sup>22</sup>.

Una filosofía social concebida según el modelo de la física moderna, es decir desde un punto de vista estratégico, sólo puede exigir consecuencias prácticas dentro de los límites de lo tecnológico.

De esta concepción científico-técnica de la política a la concepción de la economía política de finales del S. XVIII, pasando por Locke, solo hay un paso: las leyes de la sociedad civil son conformes al derecho natural como leyes naturales de la sociedad.

Naturalmente que una fundamentación naturalista o funcionalista —que para la concepción técnico-estratégica de la política da lo mismo— del derecho y de las instituciones no asegura sin más su aceptación por parte de los ciudadanos. Por esto hay que añadir a esta concepción política técnica una dimensión de nuevo eminentemente social: la de la existencia pública política de los ciudadanos, como dimensión significativa de la práctica política y como control de las arbitrariedades del gobernante.

---

<sup>21</sup> Th. Hobbes: *Grundzüge der Philosophie*. Leipzig 1915, II, págs. 17 y sgtes.

<sup>22</sup> *Ibid.*, pág. 61.

### 2.3. *La política como práctica.*

El principio general de la existencia pública política de los ciudadanos es una conquista de la Ilustración y pretende ser la legitimación última del poder político. En este sentido el principio de publicidad crítica sería el intento de recuperación de la dimensión política de la tradición griega, analizada anteriormente: un espacio de la opinión libre de los ciudadanos, determinado por la comunicación y por las relaciones sociales, en el que la práctica y la ética, como reconocimiento mutuo, tengan significación y relevancia. En el interior de ese espacio tienen sentido instrumental las tareas técnicas y estratégicas de la acción política.

Kant, precisamente en este aspecto, epígono de la Ilustración, presenta la publicidad como un "principio trascendental y afirmativo del derecho público"<sup>23</sup>. Es decir, la publicidad no sólo como principio de aceptación de determinaciones políticas concretas —esto sería de nuevo un principio operativo—, sino como último principio de legitimidad de la legalidad. Por esto creemos que el principio de publicidad en Kant, está íntimamente vinculado con su filosofía práctica: se podría afirmar que la publicidad es la versión política del imperativo categórico. Kant dice: "Todas las máximas que necesiten la publicidad (para no perder la finalidad deseada) concuerdan a la vez con el derecho y la política. En efecto, si únicamente pueden conseguir su efecto mediante la publicidad es porque concuerdan con el fin general del público (la felicidad). El problema esencial de la política es ese: lograr la felicidad del público (y que todos se hallan contentos con su suerte). Si esta finalidad se consigue únicamente mediante la publicidad, o sea mediante el alejamiento de toda desconfianza hacia las máximas, estas armonizarán necesariamente con el derecho público, que constituye el único fundamento posible para la unión de los fines particulares de todos"<sup>24</sup>.

Para entender mejor el significado de este principio de la publicidad, es necesario, como ya se insinuó antes, ir a sus fundamentos en la filosofía práctica de Kant: ésta es fundamento de su filosofía política y de su filosofía de la historia; en ella se conservan los tres elementos de la filosofía griega que la tradición política como técnica había desterrado. Estos tres elementos eran: la política como práctica y no meramente como pragmática, la vinculación de la política con la ética y el aspecto tópico, retórico, no exacto del discurso sobre la política.

---

<sup>23</sup> I. Kant: *La paz perpetua*, op. cit., pág. 123.

<sup>24</sup> *Ibid.*, págs. 123-124.

Para Kant, el discurso sobre la libertad no se agota en los límites de “las reglas técnico-prácticas (es decir, las del arte y de la habilidad en general, o también de la prudencia como habilidad para tener influencia sobre los hombres y su voluntad)”<sup>25</sup>. “Por el contrario, los preceptos morales-prácticos, que se fundan totalmente en el concepto de libertad, con exclusión total de los motivos de determinación de la voluntad procedentes de la naturaleza, constituyen un tipo muy peculiar de preceptos, que reciben también la denominación de leyes, como las reglas a que obedece la naturaleza, aunque a diferencia de las últimas, no se basan en condiciones sensibles sino en un principio suprasensible, requiriendo para sí solos, al lado de la parte teórica de la filosofía, otra parte denominada filosofía práctica”<sup>26</sup>. Con esto Kant señala por un lado el significado de la estrategia en el interior de la razón práctica como su articulación desde imperativos hipotéticos, pero conserva por otro lado la trascendencia de la libertad y su inagotabilidad en las normas meramente legales. Plantea además como criterio de la acción libre el principio suprasensible de la ética. Este principio, como aclara más adelante en el mismo texto, “yace en el fondo de la naturaleza”<sup>27</sup>, es decir, es fundamento en cierta manera de la forma cómo se nos da la naturaleza; quiere decir que la naturaleza como objetivo de observación sensible, de estudio científico y de motivación técnico-práctica es una naturaleza dependiente y mediada por relaciones más fundamentales, aquellas de la libertad, la ética y las relaciones sociales.

Para Kant es claro que más allá o más acá de la determinación científico-técnica de la naturaleza, se encuentra un espacio de la acción que en ningún momento se agota en la funcionalización causal del discurso formal y exacto. La dialéctica trascendental kantiana quiere rescatar ese espacio desde un discurso no-científico positivo. Se trata de un discurso que haga justeza a la inclinación natural de la razón a la metafísica sin sacar las consecuencias que la metafísica tradicional ha sacado de él. Kant acepta que ese discurso no puede liberarse de la sospecha de ser ideológico: “Hay, no obstante, algo tan asombroso en esa idea del valor absoluto de la mera voluntad sin tener en cuenta en su valoración utilidad alguna, que a pesar de su aceptación, incluso por la razón común ha de surgir la sospecha de que su arcano fondo no sea otra cosa que una fantasía de alto vuelo y la naturaleza pueda ser falsamente entendida en su propósito por el que ha puesto a nuestra voluntad la razón como regidora”<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> I. Kant: *Crítica del juicio*. Losada. Buenos Aires, 1961, pág. 12.

<sup>26</sup> *Ibid.*, pág. 13.

<sup>27</sup> *Ibid.*, pág. 16.

<sup>28</sup> I. Kant: *Cimentación para la metafísica de las costumbres*. Aguilar. Buenos Aires, 1973, pág. 61.

Lo que ocurre es que una vez fundamentado el conocimiento científico, como lo hace Kant, es fácil declarar como ilusión y como ideológico lo que se escape a las categorías de la ciencia y de la manipulación estratégica. Kant insiste a pesar de ello, en que es posible ocupar con ideas de la razón, las de la libertad, la ética y la política, ese espacio. En términos más actuales podríamos decir que Kant está señalando hacia el espacio de lo simbólico, de las relaciones humanas, que no se agota en la ciencia y que más aún, da sentido a la ciencia; es un espacio donde puede nutrirse el discurso ideológico en su sentido dogmático y de conciencia falsa legitimadora; pero fundamentalmente es el espacio donde se determina el auténtico sentido de la comunicación y de la práctica histórica del hombre <sup>29</sup>.

En este espacio hay que ubicar el problema de la política, como práctica en el sentido kantiano y en el sentido de la tradición griega. Pero precisamente si algo hay relacionado con la pragmática, con la estrategia y con las decisiones científico-técnicas es la política y por eso su determinación no puede darse únicamente desde el concepto de libertad y de ética abstracta de las filosofías de la interioridad <sup>30</sup>. El verdadero sentido de la política estaría en la relación dialéctica del principio y los fundamentos de la libertad y la ética, tematizados en la filosofía práctica, y la articulación y realización de éstas en las instituciones sociales, fundamentalmente en el Derecho y en el Estado.

#### 2.4. Política y dialéctica.

Hemos mostrado hasta aquí tres momentos del desarrollo del pensamiento político desde una perspectiva más sistemática que histórica. Nos interesaba ver cómo el planteamiento griego sobre la política como actividad significativa y en cierta manera totalizante en el sentido de la 'buena vida' (eu zen) en la polis, se redujo a una actividad técnica-estratégica en el momento que la política se divorció de la filosofía y se abordó desde el pensamiento científico; cuando la Ilustración y la filosofía de la reflexión intentan reconstruir el sentido auténtico de la política desde la existencia pública política de los ciudadanos y todavía más radicalmente desde la reflexión sobre la libertad y la eticidad, vemos que ambos intentos llegan tarde, en cuanto no logran incidir en las instituciones mismas y en la conformación de la sociedad.

---

<sup>29</sup> Ver: Paul Ricoeur: "Ciencia e ideología" en: *Ideas y Valores* 42-45. Bogotá 1973-75, págs. 97-122.

<sup>30</sup> Ver: Paul Ricoeur: "La Filosofía y la política ante la cuestión de la libertad" en: Mácuse y otros: *Libertad y orden social*, Guadiana de Publicaciones. Madrid, 1970, págs. 65-95.

Cuando Marx niega que las leyes de la economía clásica sean leyes naturales, está a la vez cuestionando las legitimaciones del Estado burgués: éste se entiende en gran parte como función de esa economía; una crítica epistemológica de esas 'leyes naturales' tiene una doble consecuencia: la recuperación del espacio de relaciones dialécticas entre fuerzas productivas y relaciones sociales de producción como lecho real y objetivo de la economía política y la tematización de ese mismo espacio como el lugar de legitimación política del Estado.

Marx intuye que la existencia pública política del ciudadano y los derechos humanos no pueden ser una concesión hecha a partir de una concepción determinada del Estado —en este caso del Estado capitalista—, ni una atribución del individuo a partir de la reflexión filosófica. Hay algo anterior tanto al Estado como a la reflexión misma y es la existencia social del hombre en condiciones determinadas de trabajo, articuladas en determinadas relaciones sociales en un proceso de producción específico. La síntesis de estos dos momentos, las fuerzas productivas y las relaciones sociales, explica el desarrollo socio-político y es la clave para el análisis de la historia humana (*Gattungsgeschichte*).

Aquí no pretendemos mostrar la validez de este planteamiento llevado a casos concretos de análisis histórico-político. Siguiendo más bien el hilo de la reflexión epistemológica fundamental, hay que mostrar las implicaciones del pensamiento de Marx para una reconstrucción crítica del sentido de la política.

El espacio de la relación entre fuerzas productivas y relaciones sociales de producción no es determinable desde el aspecto puramente técnico de la productividad, así este aspecto haya adquirido grados de racionalidad máximos gracias a la ciencia empírico-analítica y a la ciencia social entendida como ingeniería social gradual. La política como técnica y estrategia tiene como finalidad el avance de esta racionalidad positiva, que lleva a una mayor productividad aparente del trabajo a espaldas de sus implicaciones sociales.

Tampoco es posible ocupar el espacio político con las categorías absolutas de la filosofía práctica, en cuanto la filosofía de la identidad subjetiva no mediada, es burlada totalmente por la política real, que a la vez la instrumentaliza desde situaciones de dominación de hecho como legitimación ideológica del poder: es el caso, por ejemplo, de la proclamación propagandística, desde una ética individual, de los derechos humanos en las democracias restringidas. La filosofía práctica de la reflexión no admite una interpretación afirmativa, sino una tarea crítica, la de la reconstrucción del espacio real, orientada por ideas de la libertad y de la eticidad pero determinada a la vez por la pertenencia material, en la que aquellas están negadas.

Quiere decir por tanto que el espacio político de la relación entre fuerzas productivas y relaciones sociales de producción es un espacio a la vez técnico-estratégico y práctico: es el espacio del trabajo y de la interacción social, el espacio de la ciencia y la técnica y de la ideología; es el espacio de las instituciones y del derecho y de la acción práctica política. Reducir este espacio a uno de sus dos momentos es la falacia del positivismo y la ilusión, del idealismo, que desde su unilateralidad y absolutización se toleran y complementan ideológicamente para fines de la dominación.

Para determinar mejor este espacio voy a asumir dos propuestas actuales, que, a mi modo de ver, coinciden en su significación epistemológica y crítica y responden a la intención política fundamental de Marx.

Paul Ricoeur sugiere desde una perspectiva hermenéutica reevaluar el concepto de ideología<sup>31</sup>: es decir, entenderlo en su sentido más amplio como el nivel general de expresión de las relaciones sociales, correspondiente a la base simbólica de la comunicación y el reconocimiento, que en cierta manera son esenciales a la sociedad. La ideología como tal, no sería necesariamente conciencia falsa o racionalización, aunque sí el ámbito en el que se sedimenta fácilmente la legitimación, el encubrimiento y la justificación de la dominación. Aceptado este espacio de la ideología como el de las relaciones sociales, de hecho tergiversadas en el capitalismo por relaciones específicas de explotación, no se pretenderá reducir ese espacio a categorías científicas de ninguna especie, tampoco a las del Diamat. Por el contrario, ese espacio habrá que determinarlo con las ideas específicas de la política en el interior de las cuales la ciencia cobrará de nuevo su significado de acción instrumental para fines políticos.

Se niega en cierta manera la posibilidad de un conocimiento absoluto y transparente de la pertenencia social e histórica. Sí se acepta la posibilidad de una relativa distancia de la pertenencia en la reflexión que capacita para la crítica de ideologías, es decir, para desenmascarar la legitimación y el encubrimiento de la dominación. En cuanto la crítica es opción, revela intereses, cuya legitimidad de nuevo implica la vinculación de este espacio con la sustancia ética, la eticidad de la sociedad y de las relaciones políticas.

Es precisamente en este punto donde Ricoeur se acerca a la teoría crítica de la sociedad: la necesidad de un discurso racional, no científico, pero sí crítico, sobre la ideología, es decir, sobre la pertenencia socio-política: discurso normativo, no desde la identidad abstracta de la sub-

---

<sup>31</sup> Ver: Paul Ricoeur: "Ciencia e ideología", op. cit.

jetividad kantiana, sino desde la historia, en la que la ética de las relaciones se experimenta en su negación fáctica que es la crisis y la contradicción.

Para recuperar este espacio propone J. Habermas, desde una perspectiva epistemológica, volver a posiciones del joven Hegel asumidas más tarde por los jóvenes hegelianos y concretamente por Marx en su concepción de la dialéctica de fuerzas productivas y relaciones sociales de producción. Habermas muestra la cercanía de esta concepción a la triple relación dialéctica de trabajo, lenguaje e interacción social que introduce el joven Hegel en su *Realphilosophie* del tiempo de Jena cuando determina la formación del espíritu a partir de la experiencia sensible. Ya que en el marxismo "la genial intuición de la estrecha relación dialéctica de fuerzas productivas y relaciones de producción" ha sido "seudointerpretada mecanicísticamente", se impone el "conservar ambos momentos de la dialéctica separados en su especificidad"<sup>32</sup>. La solución técnica de los problemas de escasez y miseria no coincide totalmente "con la formación de normas que pudieran llegar a solucionar la dialéctica de la relación ética en una interacción libre de dominación, fundada en una reciprocidad de relaciones no impuestas por la fuerza"<sup>33</sup>. Sencillamente no existe una relación de tipo funcional y automático entre ciencia, técnica y trabajo por una parte y relaciones sociales e interacción política por otra.

La reconstrucción del materialismo histórico que propone Habermas<sup>34</sup> es por tanto un volver a la intuición genial de Marx de la dialéctica de fuerzas productivas y relaciones sociales de producción y reubicarla en esa tradición hegeliana a la que se aludía antes para reivindicarla frente a simplificaciones posteriores. La originariedad y heterogeneidad de la triple mediación, trabajo, lenguaje e interacción, manifiestan la irreductibilidad de alguno de los momentos a los otros dos y la necesidad de su interrelación dialéctica: por eso el trabajo y la técnica son incomprensibles si no se relacionan con el lenguaje y la comunicación y estos a su vez carecen de sentido si no se relacionan con el reconocimiento mutuo y la interacción socio-política<sup>35</sup>. En esta tradición volvemos a encontrar de nuevo los elementos de la política tematizados en el pensamiento griego, en cuanto aquí reconocimiento e

---

<sup>32</sup> Ver: Jürgen Habermas: "Arbeit und Interaktion" in: *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*. Frankfurt, 1968, págs. 45-46.

<sup>33</sup> Ibid., pág. 46.

<sup>34</sup> Ver: Jürgen Habermas: *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. Frankfurt, 1976.

<sup>35</sup> Ver: Jürgen Habermas: "Arbeit und Interaktion", op. cit.; Guillermo Hoyos Vásquez: "Comentario a la ponencia de Ulf Himmelstrand" en: Simposio mundial de Cartagena, op. cit., I, págs. 191-198.

interacción son la eticidad, la sustancia ética, y lenguaje y comunicación son la tópica y la retórica. Ambos elementos relacionados dialécticamente y articulados necesariamente en la producción material, técnica y científica, sin agotarse en ella, renuevan el sentido de práctica que se quiso dar desde un principio a la política.

Habermas da todavía un paso más en esta caracterización del espacio de la política desde un planteamiento estrictamente epistemológico<sup>36</sup>: a los tres momentos de la mediación dialéctica de las relaciones hombre-hombre-naturaleza, corresponden en el desarrollo científico tres tipos de ciencias no desvinculados sino relacionados por los intereses sociales que las determinan. En la base, y englobando a las otras ciencias, estarían las ciencias crítico-sociales que se ocupan de la interacción social desde un interés emancipatorio, que se manifiesta en desenmascarar críticamente y luchar efectivamente contra el poder sedimentado como dominación; desde allí cobran sentido político las ciencias hermenéuticas que se ocupan del lenguaje y la comunicación: determinadas por un interés práctico estas ciencias reconstruyen el texto de la historia y la tradición en búsqueda del sentido dinámico y aglutinador de lo ideológico contra su sentido legitimador y encubridor. Las ciencias técnicas quedan entonces reducidas a su función instrumental necesaria de emancipación del hombre de la naturaleza en la manipulación y apropiación de ésta mediante el trabajo productivo contra el trabajo alienante.

### 3. LOS LIMITES DE LA EPISTEMOLOGIA CRITICA: EL PARTIDO

Después de haber motivado en la primera parte de esta exposición la necesidad de la reflexión epistemológica crítica sobre la política, como discurso y como práctica, desde el diagnóstico de la positivización de las ciencias sociales y de la sociedad misma, abordamos en la segunda parte la reconstrucción del sentido de lo político: partiendo del pensamiento griego fijamos tres características de lo político: la práctica englobante de la técnica y la estrategia, la ética como pregunta no individual sino social por el sentido de la práctica y la tópica y la retórica como espacio de la comunicación. Señalamos como dos vertientes que confluyen en el pensamiento político de la Ilustración, la reducción de lo político a su manejo técnico y científico o a su fundamentación en la filosofía práctica de la interioridad. Mostramos cómo el principio de la publicidad como intento de vincular el aspecto técnico-estratégico y el práctico-fundamentador llegaba tarde. Señalamos el paso definitivo de Marx para recuperar el espacio material de lo político anterior a la

---

<sup>36</sup> Ver: Jürgen Habermas: "Conocimiento e interés", op. cit.

publicidad, a la fundamentación práctica y a la pragmática. Para caracterizar mejor la dialéctica de fuerzas productivas y relaciones sociales de producción y defenderla de nuevo de posibles reduccionismos tratamos de apuntalarla desde la hermenéutica actual y desde la teoría crítica de la sociedad.

Llegados a este punto se puede preguntar con toda razón: ¿y el partido revolucionario qué?

Muy acertadamente afirma Alfredo Molano en su estudio sobre la sociología crítica de corte epistemológico, refiriéndose a la Escuela de Frankfurt, que estos planteamientos, desde una crítica válida al positivismo, concluyen ciertamente en la "significación política del conocimiento social", pero "se detienen en el umbral de la acción política partidista con una sospechosa terquedad"<sup>37</sup>.

Este juicio señala perfectamente los límites de la teoría crítica de la sociedad pero también indica los límites del partido. Molano muestra también el problema desde el punto de vista del partido:

"Parecería como si toda la fuerza y cohesión que el partido obrero es capaz de desplegar contra sus enemigos naturales pudiera ser desencadenada a su interior para suprimir cualquier divergencia, fundada o no científicamente. El científico debe hablar un lenguaje grato al partido o, más exactamente, a sus órganos de dirección, para que su verdad sea considerada como tal. El conocimiento se convierte en una 'ciencia de cámara', de comité central. Así se reproduce en el partido una falsificación análoga a la existente entre el capital y el conocimiento. La diferencia radica en que para la burguesía lo que cuenta es el poder del valor, mientras que para la burocracia, es el valor del poder. Es que el partido —la lucha política— convierte a la ciencia en su sirvienta al considerar que sólo aquellos desarrollos del discurso científico que contribuyen directamente al afianzamiento de su poder pueden ser considerados verdades"<sup>38</sup>.

Aceptamos totalmente la necesidad de clarificar el problema de la relación entre la reflexión crítica y la acción partidista. Lo que no creemos es que todo discurso crítico tenga que generarse en la *acción partidista* como tal, como garantía de validación, so pena de mantenerse en divertimentos inútiles o de hacerle el juego a la dominación. Es decir, aceptamos que la problemática del partido pueda ser un límite riesgoso de la reflexión epistemológica sobre la política, pero no vemos la necesidad perentoria de que el partido sea *presupuesto* de toda reflexión crítica.

<sup>37</sup> Alfredo Molano: "Introducción" en: Simposio mundial de Cartagena, op. cit., I, pág. XXI.

<sup>38</sup> *Ibid.*, pág. XXVIII; ver además págs. L y LI.

El sentido de la reflexión epistemológica con respecto al partido es señalar el espacio de lo político como más amplio y como fundamento de la organización, la ideología y la acción partidista. La política no es la política del partido. El partido necesita de ese fondo de reflexión teórica y de referencia que no se confunda con la estrategia y más aún en todo momento la pueda problematizar. Se trata de una función crítica vigilante con respecto al partido desde un espacio más complejo: el del sentido histórico y la significación social de la acción.

Pero por otra parte la filosofía práctica y la ética solo tienen su realización en la acción política concreta, es decir, en el partido. La crítica desde la reflexión epistemológica surge de la concreción, de la crisis y la contradicción, más sensible todavía en la práctica del partido; la recuperación del espacio político y su caracterización en las ideas constitutivas de la interacción humana, lo que hemos llamado sustancia ética, son abstractas y por tanto expuestas a la ideologización; reclaman por tanto acciones de realización concreta: para ello es definitiva la organización partidista y la investigación de modelos estratégicos y técnicos. La tensión entre teoría y praxis se concreta aquí en la tensión entre reflexión crítica y acción partidista.

#### CONCLUSION

La filosofía práctica de Kant pretende en un momento dado corregir un proceso de positivización de la política, entendida como técnica, como estrategia y como conocimiento positivo. A esta concepción opone Kant una fundamentación desde la libertad, la práctica y la ética, articuladas y garantizadas políticamente por la publicidad. Desde un discurso puramente teórico, no-mediado por la negación histórica de la libertad y la manipulación técnica de la política, Kant se ilusiona con las posibilidades absolutas de la moral sobre la política, como citábamos al principio<sup>39</sup>.

En la teoría y en la identidad absoluta, es decir, desligada de la acción, de la subjetividad, las cosas aparecen así, ideologizadas por la burguesía como si también fueran así. Es la falacia de una filosofía que cree poder conocer más allá de la concreción histórica y que olvida los principios fundamentales de la dialéctica de la apariencia.

La epistemología como teoría materialista del conocimiento<sup>40</sup> no puede recuperar la política rindiendo antes homenaje a la moralidad, sino reconociendo ésta como negada en la positivización, para que la

---

<sup>39</sup> Ver: I. Kant, *La paz perpetua*, pág. 113.

<sup>40</sup> Ver: Jürgen Habermas: *Erkenntnis und Interesse*, op. cit., pág. 11 y sgtes.

acción revolucionaria la vaya reconstruyendo. Por esto la política sí es un difícil arte, no por ser técnica, sino porque sólo en su realización se pueden ir conformando pedazos de la historia, en la que la reflexión pueda reconocer la eticidad.

La fuerza política de la reflexión no va delante de la fuerza política del partido, pero tampoco es mera contemplación y legitimación de hechos: es fuerza crítica para una acción que no puede devenir, conservarse y legitimarse mecánicamente en la técnica efectiva ni en la estrategia astuta y exitosa.