



sis

tema

Sistema Político - Acerca de la política y su estudio

poli

Cuadernos de Divulgación de Educación Electoral y Democracia

tico

tema

Sistema Político - Acerca de la política y su estudio,
definición y enfoques

poli

Cuadernos de Divulgación de Educación Electoral y Democracia

■ **tico**

Oficina Nacional de Procesos Electorales – ONPE

Jr. Washington N.º 1894, Lima – Perú

Central telefónica: (511) 417-0630

Website: www.onpe.gob.pe

Sistema político. Acerca de la política y su estudio, definición y enfoques

Jefe de la ONPE: Dr. Mariano Augusto Cucho Espinoza

Gerente de Información y Educación Electoral: Mg. Amparo Ortega Campana

Subgerente de Formación y Capacitación Electoral: Mg. Marita Ingrid Escobar Alegría

Elaboración: Subgerencia de Formación y Capacitación Electoral

Diseño y diagramación: Área de Educación Electoral

2da. edición. Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N.º 2014-16264

Editado por: Oficina Nacional de Procesos Electorales, Jr. Washington 1894, Lima.

*Impreso en: Tarea Asociación Gráfica Educativa, Pasaje María Auxiliadora 156-164, Breña -Lima
Lima, noviembre de 2014.*



Presentación

La Oficina Nacional de Procesos Electorales, a través de la Gerencia de Información y Educación Electoral, entrega a los participantes de nuestras actividades de educación electoral, los siguientes tres módulos de nuestra serie «Cuadernos de Divulgación de Educación Electoral y Democracia»:

- «Sistema político. Acerca de la política y su estudio, definición y enfoques»
- «Régimen político: apuntes para su comprensión»
- «Partidos políticos y sistemas de partidos políticos: definición y características generales»

Brindar el servicio de Educación Electoral para la ONPE no consiste solamente en el cumplimiento del artículo 17.º de nuestra Ley Orgánica (Ley N.º 26487), sino que es una práctica institucional en nuestro afán por contribuir a la consolidación democrática del país. En ese sentido, entendemos por Educación Electoral al proceso de inter aprendizaje orientado a promover la toma de consciencia para el ejercicio de los derechos a elegir y a votar de manera auténtica, libre y espontánea en una sociedad democrática.

Parte de la aplicación de esa definición de educación electoral es el desarrollo de contenidos de nuestra propuesta de educación electoral. Tres de estos conforman esta primera caja de «Cuadernos de Divulgación de Educación Electoral y Democracia», la cual abarca un conjunto mayor de distintos contenidos que presentamos en otros volúmenes. Tanto la formulación de la propuesta como los contenidos fueron desarrollados a partir de noviembre del año 2009, para lo cual consideramos los resultados de una encuesta nacional sobre necesidades de educación electoral de la población peruana. Se trata de una propuesta general pero elaborada con rigurosidad académica en la cual se recogen aspectos clásicos, contemporáneos y otros muy actuales sobre cada uno de los temas propuestos. Partimos del supuesto de que el conocimiento sobre estos temas —por parte de los participantes en las actividades de educación electoral— contribuirá a la comprensión de la democracia, su aspecto electoral, la construcción de la ciudadanía y el fortalecimiento de la cultura electoral.

Para mayor ilustración, podemos señalar que la mencionada propuesta de contenidos de educación electoral consta de nueve grandes temas, cada uno de los cuales ha sido elaborado con un esquema similar. En el sentido de conocer su definición y características, luego se desarrolla de manera comparada la experiencia de América latina, para culminar con una explicación de las características que ese tema tiene en nuestro país. A manera de refuerzo para cada tema, se ha seleccionado lecturas complementarias que ilustran y hacen más entendible el contenido de cada documento.

Finalmente, es pertinente precisar que para cada sesión de aprendizaje, estos contenidos son adecuados pedagógicamente según el público participante, el mismo que es desarrollado en

sesiones pedagógico-didácticas. Por lo que este material que ahora ofrecemos, no solo sirve de refuerzo para esas sesiones, sino también de referencia y consulta.

Los nueve macro contenidos están organizados de la siguiente manera:

- *Cuadernos de Divulgación de Educación Electoral y Democracia N.º 1:*
 - Sistema político
 - Régimen político
 - Partidos políticos y sistema de partidos
- *Cuadernos de Divulgación de Educación Electoral y Democracia N.º 2:*
 - Sistema electoral
 - Actores electorales
 - Procesos electorales y mecanismos de consulta ciudadana
- *Cuadernos de Divulgación de Educación Electoral y Democracia N.º 3:*
 - Democracia
 - Ciudadanía y Sociedad civil
 - Cultura política y cultura electoral

Ello significa que las otras publicaciones en esta serie «Cuadernos de Divulgación de Educación Electoral y Democracia», tienen los otros temas señalados en esta relación.

Agradecemos su aceptación a participar con nosotros en estas actividades de Educación Electoral y deseamos que esta experiencia de enseñanza-aprendizaje sea positiva para usted.

Lima, noviembre de 2014.

Área de Educación Electoral
Subgerencia de Formación y Capacitación Electoral
Gerencia de Información y Educación Electoral
Oficina Nacional de Procesos Electorales - ONPE

Tabla de contenidos

	<i>Páginas</i>
Introducción _____	7
Primera parte: aspectos conceptuales de la Política _____	9
I. ¿Qué es la política? Definición y el proceso de diferenciación de la política respecto a otros ámbitos	
A) Los inicios: La política en el mundo pre moderno	
B) El proceso de diferenciación de la política: la política en el Antiguo régimen	
C) Cuando la política se diferencia de lo social	
D) El proceso de democratización y sus efectos: la política a partir del siglo XX	
II. ¿Cuáles son los elementos que intervienen en la política?	
Segunda parte: el estudio de la política _____	21
I. ¿Cuáles son las perspectivas o enfoques para el estudio y comprensión de la política?	
A) El análisis a partir de las instituciones: el Institucionalismo	
B) El análisis sistémico: el sistema político	
C) El Neo institucionalismo	
Tercera parte: sistema político y sus elementos sustanciales _____	36
¿Cómo se relacionan el sistema de gobierno, el sistema electoral y el sistema de partidos políticos?	
Conclusiones _____	38
¿Por qué es importante la Política?	
Bibliografía utilizada _____	39
Lecturas complementarias _____	41
■ Giovanni Sartori.- La política. Lógica y método en las ciencias sociales. FCE, México, 2006, Capítulo VII: ¿Qué es la «política»? pp. 201-224.	
■ Fernando Escalante Gonzalbo.- Ciudadanos imaginarios. El Colegio de México, México, 1995, Introducción: «Moral pública y orden político», pp. 21-54.	

Introducción

Generalmente en nuestro país valoramos la política de manera negativa. Si preguntamos a cualquier persona «¿Qué piensa usted sobre la política?» nos suele responder «no tengo tiempo para la política» o simplemente dicen «la política es para los políticos», esto último suele ir acompañado de algún gesto despectivo. ¿Por qué pasa ello? ¿Por qué la política no es importante para gran parte de los peruanos y de las peruanas?

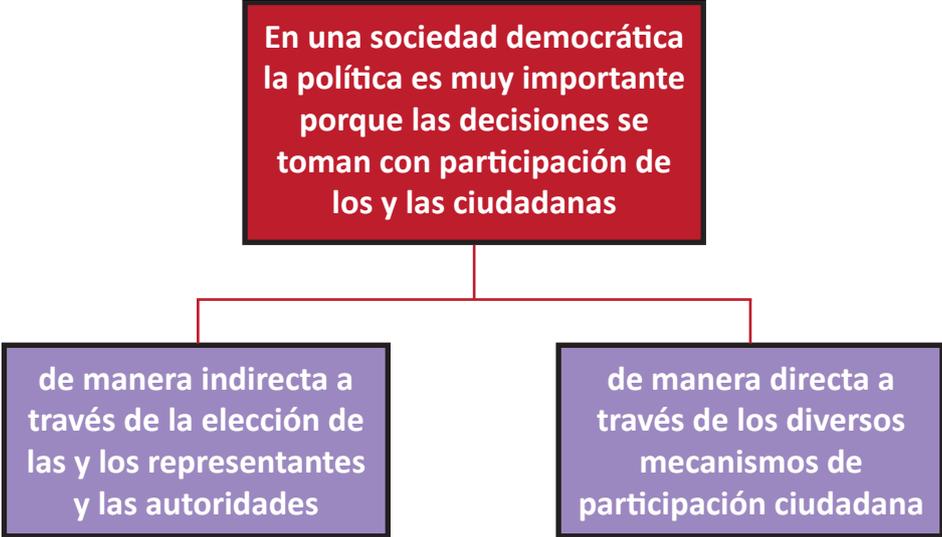
Lamentablemente no hay una sola respuesta para esas preguntas. A veces, ese desinterés por la política, se debe a que no hay tiempo ya que estamos muy ocupados en trabajar, estudiar o realizar otras actividades. También puede suceder que siempre hemos escuchado críticas negativas respecto a la política y las personas políticas; lo cual ha ido generando una sensación de que no vale la pena involucrarse en ello. Hannah Arendt (1997) sostiene que se trata de un prejuicio de aquellos y aquellas que no son políticos de profesión pero que no cabe lamentarse de ello, ya que «la política siempre ha tenido que ver con la aclaración y disipación de prejuicios», es decir, si la política es el arte de persuadir a las otras y los otros y la disposición a entrar en debate racional respecto a los asuntos públicos, entonces parte de esa discusión es justamente el intercambio de ideas sobre lo que es la política. Este cuaderno busca colaborar con la valoración positiva de la política.

En ese sentido, la política —en su sentido cabal— es muy importante, ya que está relacionada con todo aquello que es parte de nuestra vida pública. En una sociedad democrática la política es más importante aún, porque las decisiones se toman con participación de los y las ciudadanas, ya sea de manera indirecta —a través de la elección de las y los representantes y las autoridades— o de manera directa —a través de los diversos mecanismos de participación ciudadana—.

**LA POLÍTICA
ES MUY
IMPORTANTE
PORQUE ESTÁ
RELACIONADA
CON TODO
AQUELLO QUE
ES PARTE DE
NUESTRA VIDA
PÚBLICA**



En las siguientes páginas vamos a explicar qué es la política, para lo cual hemos dividido este cuaderno en tres partes. **La primera** aborda aspectos conceptuales, por ejemplo qué es la política, cómo se ha ido desarrollando a lo largo de la historia occidental y los elementos que la conforman. **La segunda** parte menciona los enfoques contemporáneos para analizarla y desarrolla tres de esas perspectivas de estudio. **La tercera** explica brevemente cuáles son los elementos sustanciales del sistema político y cómo se relacionan entre sí. Finalmente, al igual que en los otros cuadernos de divulgación, ofrecemos **lecturas complementarias**. Es necesario señalar que para desarrollar estos aspectos estamos partiendo de la política en el sentido prescriptivo, en el ámbito del deber ser. Ello significa que no partimos de la realidad, de la política tal como es, que es aquella que vivimos todos los días. La razón de abordar la política en su sentido prescriptivo es para que nos sirva de referencia y de orientación y por lo tanto podamos fortalecer o construir elementos de juicio acerca de la política y de esa manera podamos contribuir en la formación de la opinión pública de manera informada.



Como puede apreciar, este «Cuaderno de Divulgación de Educación Electoral y Democracia» que aborda la política ha sido elaborado para usted que está participando en nuestras actividades de Educación Electoral, por lo tanto es un material de estudio, consulta y referencia. Cualquier pregunta o consulta que tenga sobre este tema no dude en comunicarse con nosotros.

Aspectos conceptuales de la política

1 | *¿Qué es la política? Definición y el proceso de diferenciación de la política respecto a otros ámbitos*

¿Cuál es el significado de política?

La política tiene dos significados habituales. En una primera acepción viene a ser el conjunto de hechos, fenómenos y procesos que los hombres realizan en el ámbito público de una sociedad y que suele orientar el comportamiento de la sociedad en su conjunto. Un segundo significado consiste en el estudio de estos hechos, lo que antes se denominaba el estudio sobre el Estado y que ahora se denomina Ciencia Política.

En su primer significado, la política es una de las principales invenciones de la humanidad porque hace posible la vida en sociedad. Está vinculada al poder, la obediencia, el orden social, la dominación, la moralidad, las reglas, la justicia, el consenso, entre otros aspectos. Pero sobre todo, está indisolublemente vinculada con la sociedad, de ahí que este término se deriva de la palabra griega *polis*, porque la política según Aristóteles *Tà politikà* «es el término referido a los asuntos públicos de la *polis*».

Esa idea sigue vigente hasta la actualidad, de ahí que el español Fernando Savater señala que «nuestra naturaleza es la sociedad... de la naturaleza somos biológicamente productos, pero de la sociedad somos humanamente productos, productores y además cómplices...». (Savater 2007, 18) Esta consideración básica es fundamental, porque de ahí se deriva la política, ya que esa relación entre la sociedad y el individuo es recíproca. Vivir en una sociedad significa que sus integrantes debiéramos estar protegidos, contar con compañía, información, entretenimiento, posibilidades de desarrollarnos; y en contraparte se exige a esos mismos integrantes el compromiso de seguir reglas, aceptar tener limitaciones a nuestra libertad absoluta, hacer las cosas de determinada manera. Al respecto, el mexicano Fernando Escalante Gonzalbo refuerza esta idea de que las personas actúan siguiendo reglas al señalar lo siguiente:

Los hombres, vistos por separado o en conjunto, actúan como si siguieran reglas: reglas de juego, que dicen qué hacer y cómo hacerlo; y explican también su conducta, ... apoyándose en normas más o menos explícitas.

... Las reglas expresan valores, y la gente las sigue justo por eso: no por una conveniencia o un interés abstractos, sino porque son reglas que dicen cómo es el mundo (Escalante Gonzalbo 1992, 22).

EL ESTADO VIENE A SER LA ORGANIZACIÓN DE LO POLÍTICO

Política es...

**lo que es
de interés
público, lo
que ha de
decidirse
como
generalmente
obligatorio,
y por quién y
cómo ha de
ser decidido**

Lo que se ha señalado hasta aquí corresponde a la política vista como el buen orden (politología) y el pensador de la antigüedad que más lo representa es Aristóteles; quien escribió reflexionando en torno a la realización del orden político bueno y justo, adecuado a la esencia del ser humano. Este orden trae consigo el establecimiento de límites a la libertad absoluta de cada uno de sus integrantes.

Si nos acercamos al entendimiento de la política desde la perspectiva del Estado, el primero que aborda este concepto es Nicolás Maquiavelo, para quien este término —Estado— tiene el mismo sentido que *polis* para los griegos, *res publica* para los romanos y *république* para Jean Bodin. El Estado viene a ser la forma de organización de lo político. En el siglo XX tenemos la definición de Duverger sobre la política. Desde su perspectiva, la política es el gobierno de los Estados y el de otras sociedades humanas. A su vez, el término “gobierno” es entendido como «el poder organizado y las instituciones de autoridad y sujeción de toda comunidad». Sostiene que la política se basa en opciones y compromisos, los que se definen en relación a determinados sistemas de valores (Duverger 1970, 11-14). A partir de ello identifica hasta dos posiciones respecto a la política que son opuestas entre sí:

- La política como lucha, donde unos ejercen la dominación sobre la sociedad y obtienen ventajas en ello.
- La política como inclusión.

Una tercera definición de la política como concepto tiene una raíz escatológica, en el sentido que parte de la idea de la «gran transformación» y el «conflicto último».

En la actualidad el concepto de política es una cuestión abierta y sujeta a controversias «lo que es de interés público, lo que ha de decidirse como generalmente obligatorio, y por quién y cómo ha de ser decidido» (Shultze 2006, 241).

Para terminar con este acápite de definiciones consideremos lo que Savater explica acerca de la política respecto a lo que es y cuál es su función: «la política [...] (trata del conjunto de las razones para obedecer y para desobedecer) se ocupa de atajar ciertos conflictos, de canalizarlos y ritualizarlos, de impedir que crezcan hasta destruir como un cáncer el grupo social» (Savater 2007, 35).

¿Cuáles son las características implicadas en una actitud política?

Una vez que hemos explicado qué es la política, es necesario analizar las características que están implicadas en una actitud política. Es



En una democracia liberal nuestra actitud política es lo que hacemos en relación al bien común y debe caracterizarse por buscar acuerdos, coordinar y organizar con los demás

decir las formas de aquello que las personas hacen cuando abordan aspectos relacionados al bien común o a la cosa pública. En ese sentido, y si seguimos a Savater, podemos señalar que la actitud política —a diferencia de la actitud ética— busca acuerdos, coordinar y organizar con los demás. Lo cual significa que los participantes se persuadan entre sí sobre sus planteamientos para lograr algo. En este ámbito de lo público están involucrados no solo los que toman las decisiones (por ejemplo los ciudadanos), sino también los que forman parte de esa comunidad (por ejemplo los niños) presente e incluso la futura (por ejemplo generaciones venideras) (Savater 1992, 11-12). Recordemos que la actitud política es una de las principales manifestaciones de la cultura política, de la misma manera que lo son la opinión pública y los valores.

Sartori sostiene que las actitudes hacia la política son muy diversas, lo que hace que sean diferentes a las actitudes en otros ámbitos.

La política tiene como producto la creación de instituciones, especialmente leyes, que regulan la vida en común. Estas suelen tener un carácter duradero y estar vinculadas a la administración.

¿La política siempre fue tal y como la conocemos hoy en día?

La política tal y como la conocemos hoy en día surgió más o menos al final del siglo XVIII. Antes de esa época, podemos reconocer dos grandes períodos: a) La política en el mundo pre moderno y b) La política en el Antiguo régimen. A continuación vamos a desarrollar de manera bastante panorámica estos dos períodos.

A) La política en el mundo pre moderno

Lo primero que debemos señalar es que desde la Antigüedad y durante la Edad Media, la política, la religión, la economía, lo cultural y lo social estaban completamente imbricados. Es decir, no se podían separar uno de otro.

En la antigüedad griega la política (*Tà politikà*) se refería a los asuntos públicos de la *polis* que involucraba a toda la ciudadanía (*polites*). Platón y Aristóteles reflexionaron sobre la política desde distintas perspectivas. Partieron de la idea que todos los ciudadanos eran iguales, ya que se encontraban equidistantes del centro —*Ágora*— por lo tanto podían asistir a las Asambleas y participar en las decisiones que ahí se tomaban. Para poder cumplir a cabalidad esta manera de vivir en la *polis* y ser parte de ella, desarrollaron su capacidad de razonar, de discrepar, de elegir, de revisar lo decidido, de revocar a sus dirigentes, entre otras. Asimismo, tenían como



**EL HOMBRE
VIVE EN
LA POLIS**

**LA POLIS
VIVE EN
EL HOMBRE**

**POR ELLO EL
HOMBRE SE
PUEDE REALIZAR
COMO TAL**



En el período romano la política en el sentido griego —unión entre la *polis* y el ciudadano— se va transformando hacia una dimensión mayor que es la *civitas*



fundamento que las leyes —una vez que fueron públicas— debían ser obedecidas por todos, así fueran personas de diferente condición social o económica.

En general se sostiene que Aristóteles entendía la política como el buen orden. Incluso era partidario del equilibrio y del término medio (*to meson*).

Durante el período romano la política en el sentido griego —unión entre la *polis* y el ciudadano— se va transformando hacia una dimensión mayor que es la *civitas* y como señala Sartori «la *civitas* respecto a la *polis* es una ciudad de politicidad diluida» (Sartori 2066, 204).

Este fenómeno se explica porque la república romana se amplía territorialmente al conquistar primero la península itálica y luego el Mediterráneo. Es decir, la concepción de la *polis*, como una comunidad de ciudadanos pequeña —sociedad cara a cara— no es posible seguir manteniéndola a partir de las dimensiones que adquirirá la república romana. Un breve resumen de ese proceso de expansión territorial puede ser apreciado en el siguiente gráfico:

La conquista de la Península Itálica

En el 282 A.C.

habían conquistado Italia central y vencido a los samnitas, galos, etruscos y umbrios (82,000 km²). Esta zona será el *ager romanus*. El resto del país el *ager sociorum*.



En el 264

Roma domina toda la península Itálica (130,000 km²).

Por esa razón la politicidad es reemplazada por la juridicidad, encarnada en lo que hasta ahora conocemos como el Derecho romano. Según Séneca el hombre ya no es un «animal político» sino es «un animal social» (Sartori 2006, 204). Aún más, en el siglo I a. C. esta tendencia se hace más notoria, ya que Roma trascendió la península itálica y se expandió por todo el mediterráneo, lo que significa que la politicidad se diluye con mayor énfasis, quedando las instituciones romanas anacrónicas ya que se vivió la paradoja de mantener instituciones republicanas pero en un territorio del tamaño imperial:

A partir de 150 a.C. anexionan territorios muy ricos



En la Edad Media el poder político se fragmenta, cuando pasa del emperador romano a los reyes romano-germánicos y de ahí a los señores feudales. En el caso de la Iglesia, será la heredera del Imperio romano en el sentido que es el único referente cultural que logra sobrevivir de mejor manera e incluso su ubicación geográfica y sus instituciones se fortalecerán. Por esa razón comienza a ser un actor más en las luchas por el poder, especialmente en la península italiana. Según Sartori, en este período el poder se teologiza «primero adecuándose a la visión cristiana del mundo, después en relación con la lucha entre el papado y el Imperio, y por último en función de la ruptura entre el catolicismo y el protestantismo» (Sartori 2006, 208).



**Con Maquiavelo
la política se
diferencia de la
moral y la religión**



**En el Estado moderno
interactúan al menos
tres elementos**

**Elementos diplomáticos
ubicación en el concierto
internacional**

**Elementos económicos
acceso a bienes,
finanzas, etc.**

**Elementos
coercitivos-militares
ejércitos, guerra, etc.**

Como síntesis de este acápite podemos afirmar que en el mundo griego el hombre y su *polis* estaban estrechamente vinculados, por ello era indisoluble al ámbito de la ética-política. Así el hombre griego era tal porque pertenecía a la *polis* y la *polis* era a su vez el resultado de las acciones del hombre griego. En el mundo romano la *polis* —en el sentido griego— se transforma para dar lugar a la *civitas*, de ahí que se pasa de la politicidad a la juridicidad. En el mundo medieval la política se fragmenta y se teologiza.¹

A continuación explicaremos la manera como la política comenzó a separarse y diferenciarse de los otros ámbitos con los cuales estaba unida, por ejemplo cuando se diferencia de la religión, de la moral y de lo social, hasta adquirir un perfil propio como es hoy en día.

B) A partir del siglo XVI la política en el Antiguo régimen inicia el proceso de diferenciación

Es con Maquiavelo en el siglo XVI cuando la política comienza a diferenciarse de la religión y de la moral. Este autor es el primero que se refiere al Estado en su sentido moderno. Sugiere la necesidad de que el príncipe —gobierno de uno— o la república —ya sea el gobierno de pocos o de muchos— practiquen la virtud pública, busquen la fortuna, tengan un ejército y no desprecien el conflicto ya que de este se logran modificar las normas y las instituciones para el bienestar de la república o del principado.²

Maquiavelo no hace otra cosa que hacer evidente los cambios que se realizan en la política de esta época, ya que es el período en el cual se forma el Estado moderno, lo que significa un proceso de centralización del poder político. Recordemos que durante la Edad Media el poder político se había fraccionado hasta recaer en los señores feudales, quienes tenían poderes banales como el derecho de ejercer justicia, de recaudar impuestos, de organizar la defensa, entre otros. Esta centralización del poder será un largo proceso político que significó que el rey o el príncipe se aliara con sectores sociales nuevos hasta convertirse en el señor más poderoso, incluso que cualquier otro señor feudal. La centralización del poder se realiza a través de diversas vías. Por ejemplo se logra la centralización de la coerción, de la diplomacia, de la economía, de la cultura.

¹ Hemos optado, por razones de claridad pedagógica, por brindar una visión panorámica de las principales características de la política de Antigüedad en Occidente, por lo mismo no hemos mencionado el proceso de la política en otras zonas del mundo, como Oriente, tema de por sí interesante pero que escapa los límites de este cuaderno.

² Recordemos que estamos analizando el proceso de diferenciación de la política a lo largo del tiempo. Ya que en un inicio la política, la economía, la religión y otros ámbitos estaban completamente unidos. De las distintas formas de gobierno que hubo en el período moderno, Maquiavelo los clasificó entre principados y repúblicas. De los principados, hubo hasta tres tipos: el absolutista, el pactista y la monarquía constitucional. De estos tres, fue el Estado absolutista el que mantuvo la idea que el poder del rey contaba con apoyo divino.

Algunas décadas después en 1576, Jean Bodin —otro gran estudioso de la política— señalará que el poder centralizado no es completamente absoluto ya que está limitado por las leyes divinas y por las leyes humanas. En el caso de las leyes humanas, Bodin diferencia entre las leyes fundamentales consagradas en la Constitución de aquellas que son leyes privadas (tratos entre personas como por ejemplo la compra y venta de bienes). Desde esa perspectiva del poder limitado por las leyes divinas y por las leyes humanas plantea las siguientes ideas:

Jean Bodin
Destaca la importancia de la tolerancia
El asunto de la soberanía como poder supremo
La esfera pública y la esfera privada (burgués)
La sociedad civil: miembros iguales entre sí que canalizan sus intereses frente al Estado
La sociedad civil limita el poder del Estado

¿Cuándo comienza la política a ser tal y como la conocemos hoy en día?

C) A partir del siglo XIX la política se diferencia de lo social

Hoy en día las personas solemos diferenciar la política del ámbito social, ese proceso es —en términos históricos— bastante «reciente». Ya que en el siglo XIX se produce la distinción entre lo político y lo social, entre el Estado y la sociedad. Es decir, la realidad social pasa a ser percibida como una realidad en sí misma, independiente y autosuficiente. Ello por lo tanto es una ruptura radical respecto al período anterior, donde no había distinción entre ambos aspectos. Recordemos que habíamos señalado que en la Antigüedad la política, la economía, la cultura y lo social estaban unidos entre sí. Por ejemplo, hoy en día la sociedad es percibida como diferente al Estado, algo que hubiera sido inimaginable para los griegos de la Antigüedad.

Hoy en día podemos hablar de tres esferas...



Siglo XVI

Maquiavelo

Esfera política

Siglo XVII

Locke

Esfera social

Siglo XVIII

Smith

Esfera económica

Vale la pena mencionar que para que en el siglo XIX surja una esfera social, hubo que pasar por un proceso de maduración iniciado a partir de la primera vez que se plantea la idea de sociedad. Esto se debe a John Locke, quien en el siglo XVII, en plena discusión con Thomas Hobbes delinea la existencia de una sociedad distinta al poder del rey inglés. Esta idea de lo social surge cuando se habla de la necesidad de establecer un «contrato» entre el rey y la sociedad. Además, para que se configure la esfera social hubo de surgir otra esfera autónoma que es la económica. Sartori señala esto con gran claridad «la separación de lo social con respecto a lo político supone la diferencia entre la política y la economía». Esta última esfera se la debemos a Adam Smith en 1776.

En síntesis, la sociedad comienza a tener conciencia de sí misma, a partir de los aportes de Locke en el siglo XVII y de Smith en el siglo XVIII. Por esa razón, cuando Comte estudia a la sociedad en sí misma, esta idea quedó claramente establecida producto de la maduración de varios siglos.

Preguntemonos a continuación lo siguiente: ¿En el mundo actual solo hay la diferenciación entre lo político y lo social? ¿Hay algún otro fenómeno que podemos observar como una característica de la política hoy en día?

Sobre ello podemos responder que adicional a la diferenciación de lo político y lo social, en el siglo XX se produjo otro fenómeno que caracteriza a la política hoy en día. Se trata del proceso de democratización de la política. Este fenómeno ocurre en el siglo XX, cuando nuevos actores sociales pasan a interesarse en la política. Por ejemplo, las clases medias, los obreros, las mujeres entre otros grupos sociales. Son grupos que surgen producto de varios procesos sociales como la «profesionalización», «proletarización», un nuevo ciclo modernizador, una segunda ola democratizadora, entre otros y buscan tener representantes y presencia en el ámbito político.

Esta nueva realidad, más compleja en términos sociales y económicos, plantea los límites de analizar la política a partir del estudio sobre el Estado. Es decir, la propuesta de Maquiavelo de analizar la política a partir del Estado ya no es suficiente, porque en el transcurso del tiempo hemos tenido la diferenciación de la política, de lo social y luego el proceso de democratización que acentúa aún más esta tendencia. Por eso se requieren nuevos conceptos y enfoques para su mejor análisis, de ahí que surgió el *concepto de sistema político*, el mismo que desarrollaremos en la segunda parte de este cuaderno. Antes de ello, es necesario mencionar cuáles son los elementos que intervienen en la política.

SIGLO

XIX

Diferenciación
de la
política de lo
social

SIGLO

XX

Democratización
de la política

2. | ¿Cuáles son los elementos que intervienen en la política?

Entre los diversos elementos que intervienen en la política que vivimos en la actualidad, podemos mencionar al menos cinco: *poder*, *dominación*, *orden social*, *ética política* y *consenso*. Todos estos elementos conforman la política y son bien importantes. Esta importancia es reconocida tanto por los académicos como por los ciudadanos y ciudadanas cuando abordan este tema de la política. Por ejemplo, para Hobbes la política se trataba de la *dominación*, mientras que en el siglo XX Hannah Arendt sostenía que la política estaba más vinculada al *consenso*. Hubo momentos críticos en nuestra historia donde la *ética política* se dejó de lado, e incluso hoy en día a veces consideramos que la política debe garantizar el *orden social*, sobre los otros aspectos. A continuación vamos a desarrollar estos elementos, desde una perspectiva académica. El objetivo de este ejercicio es que valoremos cada uno de esos aspectos en sí mismos, y en relación con la política como un todo.

Son elementos o conceptos vinculados a la política



El *poder* es uno de los elementos básicos que forman parte de la política. En su sentido social — es decir en relación con la vida del hombre en sociedad— el poder es la capacidad del hombre para determinar la conducta del hombre. Es decir el poder del hombre sobre el hombre (Bobbio 1983, 1190). Por esa razón es importante tener claridad sobre quién detenta el poder político en una determinada realidad o comunidad. A veces el poder político está concentrado en una sola persona que puede ser el rey, el presidente, el príncipe, entre otros. En otras ocasiones, el poder político es compartido por varios, como por ejemplo la monarquía constitucional o los dos cónsules romanos durante el período de la República, entre otros casos. En la política actual el que tiene el poder es quien toma las decisiones, de ahí que cuando hablamos de la democracia señalamos que está sustentada en la soberanía popular y en la igualdad política. Por esa razón el ciudadano o la ciudadana cuando emite su voto está delegando en alguien — ya sea autoridad o representante— el poder.

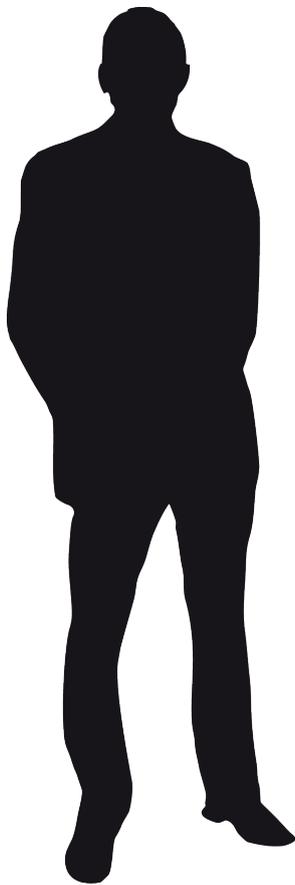
Según Max Weber (1922) El poder consiste en la capacidad de imponer la voluntad propia



¿Quién ejerce el poder?

¿Quién está sometido al poder?

¿Cuál es la esfera de este poder?



Hobbes desarrolló este concepto en el capítulo diez de la primera parte de su obra *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil* (1651) como los medios actuales para obtener un bien futuro aparente.³ Siglos después, Weber en su obra *Economía y Sociedad esbozo de sociología comprensiva* (1922) señaló que el poder «significa la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad». (Weber 2002 [1922], 43). Por lo tanto, el poder debe ser visto a partir de la relación entre los hombres, y este poder se da como posibilidad —potencial— o como acción —ejercicio—. Aún más, se habla que el poder visto como un fenómeno social —al ser una relación entre hombres— es una relación triádica, esto último puede ser entendido mejor si nos respondemos las siguientes tres preguntas:

- ¿Quién ejerce el poder?
- ¿Quién está sometido al poder?
- ¿Cuál es la esfera de ese poder?

Por ejemplo, pensemos en una persona que va al médico:

- ¿Quién ejerce el poder? El/la doctor(a).
- ¿Quién está sometido al poder? El/la paciente
- ¿Cuál es la esfera de ese poder? La salud

Ello significa que una misma persona o un mismo grupo puede estar sometido a varios tipos de poder en función a diversos campos o esferas: el saber, la economía, la actividad profesional, la esfera militar, la política, entre otros.

Otro estudioso del poder político fue Talcott Parsons, quien lo definió como «la capacidad generalizada de asegurar el cumplimiento de las obligaciones vinculadoras de un sistema de organización colectiva, en el que las obligaciones están legitimadas por su co esencialidad con los fines colectivos, y por lo tanto pueden ser impuestas con sanciones negativas, sea cual fuere el agente social que las aplica». Esa definición considera por un lado la institucionalización y la legitimación de la autoridad y por otro lado la posibilidad del recurso de la amenaza e incluso el de la violencia (Bobbio 2008, 1199).

³ «El poder de un hombre (universalmente considerado) consiste en sus medios presentes para obtener algún bien manifiesto futuro. Puede ser original o instrumental.

Poder natural es la eminencia de las facultades del cuerpo o de la inteligencia, tales como la fuerza, belleza, prudencia, aptitud, elocuencia, liberalidad o nobleza extraordinarias. Son instrumentales aquellos poderes que se adquieren mediante los antedichos, o por la fortuna, y sirven como medios e instrumentos para adquirir más, como la riqueza, la reputación, los amigos y los secretos designios de Dios, lo que los hombres llaman suerte. Porque la naturaleza del poder es, en este punto, como ocurre con la fama, creciente a medida que avanza; o como el movimiento de los cuerpos pesados, que cuanto más progresan tanto más rápidamente lo hacen» (Hobbes 2001 [1651], 69).

Junto a este aspecto del poder, hay otros como es el interés, la fuerza, la voluntad, la dominación. Sobre esto último vamos a explicar en qué consiste.

La *dominación* es otro elemento que conforma la política y a su vez es una categoría fundamental de la teoría social. Para Weber la dominación es «la probabilidad de encontrar obediencia a un mandato de determinado contenido entre personas dadas» (Weber 2002 [1922], 43). Se relaciona con el poder cuando se trata de un poder estabilizado y por lo tanto se trata de una relación de mando y obediencia. Cuando esta relación de poder es legítima se le designa con el término autoridad, el mismo que puede ser de tres tipos:

- el poder legal,
- el poder tradicional y
- el poder carismático.

Para Weber el poder legal significa que la fuente del poder es la ley, la misma que debe ser obedecida por los ciudadanos y por el que manda. Es importante saber el origen de la dominación, quién domina y quién es dominado. Entendemos la dominación como una relación social recíproca y asimétrica de dar órdenes y brindar obediencia. Esta debe ser estable y exitosa, independientemente de quién la ejerza (Leggewie 2006, 435).

Otro concepto vinculado a la política es el *orden social* y se refiere a que las instituciones deben estar conformadas de tal manera que posibiliten el buen funcionamiento de la sociedad. Por esa razón este concepto está vinculado a la armonía y al equilibrio, así como a la tranquilidad, disciplina y obediencia. Es necesario considerar además que en su base puede haber coacción o consenso (Nohlen 2006, 976).

Junto al orden social también se habla del orden público cuando se trata de la reglamentación pública, de la tutela preventiva o la tutela represiva. Todo ello para lograr una convivencia ordenada segura, pacífica y equilibrada. Este aspecto es necesario considerar porque está vinculado al límite al ejercicio de derechos para garantizar la convivencia colectiva al interior de una sociedad.

En el caso de la *ética política* nos referimos a las normas morales que proporcionan una orientación práctica para la acción política y a las condiciones que legitiman a las instituciones políticas. Suele estar ubicada en el ámbito del deber ser, de lo prescriptivo (Weis 2006, 573). En una democracia liberal, la ética política es bien importante ya que los miembros de la comunidad política son los responsables directos o indirectos que lo que sucede en el ámbito público.

La dominación es una relación social recíproca y asimétrica

Una parte de la relación da órdenes

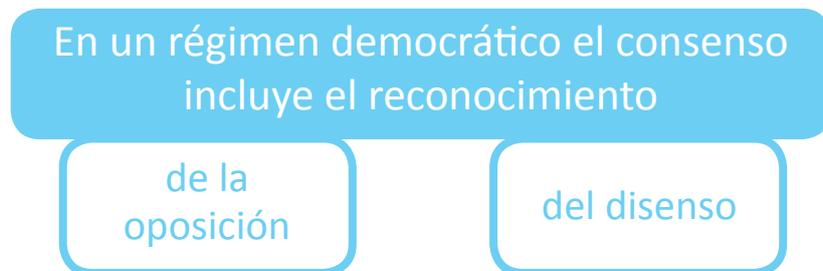
La otra parte de la relación obedece

El orden social está vinculado a

la armonía y el equilibrio

la tranquilidad, disciplina y obediencia

El *consenso* es un elemento de la política y de la sociedad. Viene a ser el resultado de un acuerdo entre los miembros de un grupo social generalmente vinculado a principios, valores, normas e incluso objetivos de ese grupo. Por esa razón el consenso implica la existencia de creencias compartidas entre los integrantes de ese grupo (Bobbio 2008, 315). Schultze sostiene que su importancia radica en que «no puede existir ninguna unidad político social sin una cierta medida de integración y solidaridad». (Schultze 2006, 257). El consenso puede ser sobre las reglas de juego del sistema político y por lo tanto este es mínimo, o puede ser sobre los fundamentos normativos de la sociedad y la política cuando se trata de un régimen liberal. En este régimen se entiende que el fundamento del poder civil es el consenso, tal como lo expresó John Locke en su *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil* en 1690. En el caso de un régimen democrático, el consenso incluye el reconocimiento del disenso y de la oposición. En la política actual este aspecto es muy importante, especialmente cuando estamos ante un régimen democrático liberal, ya que el consenso sobre los aspectos básicos o constitucionales ayuda en la legitimación y la gobernabilidad. Sin embargo, es conveniente considerar que es imposible e irreal obtener el consenso general, por lo que se suele hablar de grados de consenso.



En esta primera parte hemos abordado aspectos conceptuales sobre la política, con el objetivo de que el lector sepa qué es, cómo se ha desarrollado, cuáles son los elementos de la política y por qué es importante.

La política es todo aquello que corresponde al interés público, especialmente aquello que una vez decidido pasa a ser de cumplimiento obligatorio para todas y todos los integrantes, y define quién y cómo se deciden estos aspectos.

En un principio la política estaba mezclada con todos los ámbitos de nuestra vida. Así, la religión, la política, la economía, lo social, lo cultural eran un todo. Conforme se ha desarrollado la historia en Occidente, la política se ha ido separando de los otros ámbitos. En la actualidad los últimos procesos que caracterizan a la política es la diferenciación de lo social y la democratización.

La política es importante porque está asociada a nuestra vida en sociedad, especialmente si vivimos en una democracia como forma de gobierno, porque las decisiones directas o indirectas son responsabilidad de todos y de todas las que conforman la comunidad política.

El estudio de la Política

En la primera parte hemos desarrollado el significado de la política como los hechos que realizan los hombres en el ámbito público de una sociedad. Ahora, en esta segunda parte vamos a desarrollar el segundo significado de la política, como el estudio de estos hechos o de lo político. Para usted que será una facilitadora o un facilitador de educación electoral es muy importante que sepa que el estudio de la política nos permite conocer mejor la manera como estamos viviendo en sociedad en el ámbito de los aspectos públicos. Cada fenómeno y proceso político puede ser interpretado de diversa manera, en función del enfoque que se utilice o de la prioridad a determinado aspecto en el cual pongamos nuestro interés. Pero, como podrá apreciar a continuación, estos enfoques han ido surgiendo a lo largo del tiempo, conforme los hechos públicos o vida política se ha ido delimitando respecto de otras esferas de la vida y últimamente, conforme se han afinado las metodologías para su estudio.

Para el estudio de la política a partir del siglo XX hay diversos enfoques. Muchos de estos enfoques no se han originado en la Ciencia Política, sino que han sido trasladados de otras disciplinas como la economía, la informática, la sociología, entre otros. En esta parte vamos a mencionar algunos de estos y desarrollaremos tres de estos enfoques. No obstante, hay varia información disponible en internet para que pueda indagar sobre los otros. Pero a manera de una orientación general podemos señalar que hay dos grandes vertientes: el primero es el institucionalismo y el segundo es el sistémico. De ahí se derivan todos los enfoques tal y como señalaremos a continuación.

¿Cuáles son las perspectivas o enfoques para el estudio y comprensión de la política?

Hemos señalado que en el siglo XX la democratización de la política dio lugar a que se comience a utilizar la *perspectiva sistémica* para poder comprender mejor la política. Hasta antes de ese proceso, de manera más precisa, hasta la segunda guerra mundial predominaba la *perspectiva institucionalista*, cuyo objeto principal de estudio era el Estado y sus normas. A finales del siglo XX surgió una nueva perspectiva que hizo volver a dar un lugar a las instituciones, pero que también recogió las limitaciones de los enfoques sistémicos, entre otros, esa nueva perspectiva se ha denominado *Neo institucionalismo*. Un gráfico que ilustra este devenir de los enfoques a lo largo del tiempo es el siguiente:



La utilidad de seguir ciertos enfoques radica en que podemos contar con elementos, instrumentos y técnicas para poder analizar, comparar, describir, explicar, valorar e incluso realizar prospectivas sobre determinados fenómenos o procesos de la política. Es decir, nos hallamos en el terreno del estudio de la política, de la Ciencia Política.

A continuación vamos a desarrollar brevemente y de manera general, qué proponen tres de estos enfoques: el institucionalista, el sistémico y el neoinstitucionalista. A su vez, de cada uno de estos enfoques han surgido otros más específicos, los que solamente mencionaremos y lo invitamos a buscar sus definiciones en la literatura disponible en Internet. En las lecturas complementarias de este cuaderno también tiene a su disposición algunos de estos.

A) El análisis a partir de las instituciones: el institucionalismo

En este enfoque, el énfasis en el estudio de política recae en la naturaleza de las instituciones gubernamentales que pueden estructurar el comportamiento de los gobernantes y de los gobernados con el objetivo de mejorar o alcanzar el buen orden o buen gobierno. De manera precisa, el institucionalismo se dedica al estudio de lo siguiente:

- Análisis de las instituciones en sí mismas.
- Análisis comparativo de las instituciones.
- Estudio del Estado
- Análisis formal y legal
- Estudio de la manera como el gobierno se ocupa de la formación y aplicación de la ley a través de las instituciones.
- El Estado es percibido como una realidad metafísica que encarna la ley y las instituciones gubernamentales pero que las trasciende.

Si seguimos a Guy Peters, al menos se puede determinar hasta cinco características del institucionalismo:

- Legalismo
- Estructuralismo
- Holismo
- Historicismo
- Análisis normativo

El legalismo es una característica del institucionalismo porque se ocupa de la ley y del papel central de la ley en la actividad gubernamental. Por esa razón, la ley es vista como parte de la estructura del sector público y es una herramienta fundamental del gobierno para influir sobre el comportamiento de los ciudadanos. En síntesis, ocuparse de las instituciones es ocuparse de la legislación.

El estructuralismo es la segunda característica del institucionalismo porque considera que la estructura cuenta y determina el comportamiento. Un claro ejemplo de esto es el peso que otorga al presidencialismo o al parlamentarismo.

El holismo es la tercera característica, y se debe a que cuando se analiza de manera comparativa se tiende a analizar entre conjuntos del sistema o los sistemas de manera integral y no alguna de las partes de este sistema.

La cuarta característica es el historicismo, es decir realizar sus estudios dando un peso bastante fuerte al sistema a partir de su desarrollo histórico y la manera como está inmerso en un contexto cultural y socioeconómico. Por ello desde este enfoque institucionalista se reconoce la interacción entre la política y el entorno socioeconómico. Así, el Estado y la sociedad se influyen recíprocamente.

La quinta característica del institucionalismo es el análisis normativo, lo que significa que en este enfoque hay una fuerte preocupación por el «buen gobierno». Ello significa que el hecho y el valor en este enfoque suelen ir de la mano, es decir la interpretación y el perfeccionamiento del gobierno es un continuum.

Las características del institucionalismo son...



Respecto al institucionalismo ya hemos visto a qué se dedicaba y cuáles son sus características. Ahora corresponde señalar que este enfoque tuvo a su vez varias corrientes, ya que se trata de un enfoque con una larga vida, desde la antigüedad hasta antes de la segunda guerra mundial, por ello vamos a pasar a describir brevemente cómo se fue configurando este enfoque a lo largo del tiempo. Este interés por las instituciones estuvo presente desde el período de Aristóteles, del que ya nos hemos referido en la primera parte de este cuaderno. Tanto Aristóteles como Platón sistematizaron las diversas constituciones que había en cada *polis* y a partir de ello las analizaron y plantearon algunas tendencias sobre cómo las observaban. Así para Aristóteles se formaba un ciclo de gobiernos buenos seguidos por gobiernos malos, mientras que para Platón la tendencia era que cada gobierno era peor que el anterior. Sobre este análisis Aristóteles propuso que lo ideal era el término medio *to meson* en el desarrollo de las instituciones, mientras que para Platón lo óptimo era que el gobernante sea filósofo. Polibio, ya en el período de la República romana considerará que

las instituciones puras eran inestables por lo que recomendó gobiernos mixtos, como era la república romana en ese entonces, ya que tenía a la monarquía representada en los dos cónsules, a la aristocracia representada en el Senado, y a la democracia representada en los comicios de la plebe y al tribuno de la plebe quien limitaba el poder de los cónsules y del Senado cuando perjudicaban a la plebe. En síntesis, el institucionalismo surgió ya en la antigüedad clásica y significó el análisis sistemático de las instituciones de gobierno a partir de lo cual se formulaban propuestas, casi siempre de tipo normativo, de ahí que se señale a esta corriente como *institucionalismo normativo*.

Otro punto de referencia en el desarrollo de este enfoque se produjo durante la revolución inglesa en el siglo XVII. Aquí, tal como hemos mencionado en la primera parte de este cuaderno, la política ya está separada de la religión y de la moral. Tanto Hobbes como Locke analizaron las instituciones a la luz de los acontecimientos políticos que estaban viviendo y discutieron sobre ellas. Así, Hobbes propuso la necesidad de construir instituciones fuertes para que la humanidad no de rienda suelta a sus peores instintos, en el ámbito del enfoque institucionalista esta propuesta generará el *institucionalismo anético*. Para Czada éste se inicia con Hobbes al sustentar que el orden político sirve para el objetivo de impedir la «guerra de todos contra todos». Locke por su lado, planteó *instituciones que tiendan al contractualismo*, lo que dará lugar a instituciones más democráticas y a limitar el poder político en defensa de los individuos. Durante el siguiente siglo, Montesquieu propuso el equilibrio político entre las instituciones, especialmente entre el ejecutivo y el parlamentario. Para Czada esta propuesta de Montesquieu es parte del pensamiento ilustrado y da lugar al *institucionalismo compensador*, ya que trasciende al institucionalismo anético al ir más allá de la guerra civil, para dar lugar al cambio político y social con el aumento de la paz interna y externa, la libertad individual y la justicia social (Czada 2006, 722). Luego de estas propuestas y a mediados del siglo XVIII la escuela de la filosofía moral escocesa propondrá un orden social alejado del contrato de sumisión propuesto por los anteriores pensadores. En ese sentido, tanto Hume como Adam Smith dan mayor peso a la simpatía recíproca y a la utilidad como los referentes de los individuos para su comportamiento individual. Ello conformará la base de las instituciones políticas sustentadas sobre los intereses de las personas, lo que refleja el contexto de ese entonces, donde la naciente burguesía requiere limitar el poder del Estado para evitar el abuso y poder desarrollarse en base a sus intereses con libertad. En esta tendencia, las instituciones políticas son percibidas como la expresión de un compromiso garantizado de diferentes maneras, esta tendencia será denominada *institucionalismo moral*.

Con Edmund Burke vamos a presenciar el surgimiento del *institucionalismo orgánico* quien a su vez será el predecesor de la Escuela Histórica. Todo ello debido a que Burke asigna a las instituciones vida propia, con una fuerza motriz histórica que trasciende a los individuos. Es decir, las instituciones ya no solo regularán la conducta de los individuos, sino que adquieren una fuerza motriz histórica autónoma. Burke sostiene que las instituciones son «una relación de socios no sólo entre los vivos sino entre éstos y los muertos y aquellos que aún nacerán» (Czada 2006, 722). Por lo tanto, las instituciones —para Burke— tendrán un proceso de crecimiento orgánico. Este institucionalismo de Burke será conocido como *institucionalismo orgánico*.

El institucionalismo y sus tendencias



En síntesis de lo que hemos visto respecto al institucionalismo es que todos los pensadores mencionados analizaron la política a partir de las instituciones y su diseño, dando un carácter estructural a las leyes y a los elementos históricos y prescriptivos.

B) El análisis sistémico. El sistema político

El análisis sistémico es una perspectiva que rechazó el institucionalismo y dio mayor énfasis a supuestos individualistas, mostró mayor preocupación por la teoría y la metodología y una tendencia antinormativa. Muestra a su vez varios enfoques, entre ellos están el conductista y el de la elección racional. El primero de ellos sostiene que el individuo toma decisiones a partir de sus características socio-psicológicas, mientras que el segundo plantea que el individuo cuando toma decisiones realiza un cálculo acerca del posible beneficio personal que puede obtener. En la toma de estas decisiones, las instituciones están ausentes o juegan un papel menor.

Este enfoque surgió a mediados del siglo XX —1950-1960— como efecto del proceso de democratización y una vez que se separó lo social de lo político. Por ello, el análisis institucional ya no podía dar cuenta del papel de la acción colectiva y el papel de los individuos en el quehacer político.

El principal concepto de esta perspectiva sistémica es *sistema político*, y se sustenta en que cada una de las partes tiene relación con la otra. En el caso específico de este concepto, permite ampliar el ámbito del análisis el que incluye el Estado, sus instituciones, así como la participación de la sociedad —los individuos y sus organizaciones—, los partidos políticos, los grupos de presión, los militares (cuando participan en la política), los sindicatos, las élites, las masas, entre otros. De ahí que esté asociado también al concepto de poliarquía, tal y como lo desarrollamos en otro cuaderno de esta serie.

En el sistema político



El «sistema político» se compone por la totalidad de actores, instituciones, organizaciones, comportamientos, creencias, normas, actitudes, ideales, valores y, sobre todo, la interdependencia de todos estos elementos en una sociedad determinada. Al cambiar las propiedades de un componente, los elementos integrados serán permutados. La interacción y la interrelación logran mantener o modificar el orden político.

Una definición general de sistema político la encontramos en Norberto Bobbio, quien señala lo siguiente:

En su acepción más general, la expresión «sistema político» se refiere a cualquier conjunto de instituciones, de grupos y de procesos políticos caracterizados por un cierto grado de interdependencia recíproca. En la ciencia política contemporánea, sea como fuere, cuando se habla de «sistema político» y de «análisis sistémico» de la vida política, se hace referencia a una noción y a un procedimiento de observación caracterizados por requisitos metodológicos específicos y por precisos ámbitos de uso (Bobbio 2008, 1464).

La interacción en un sistema determinado implica una interdependencia entre sus unidades constitutivas y, a la vez, demarcan un límite específico entre el «sistema político» y su entorno. De este se distingue un entorno social, cultural, económico y físico; el «sistema político» se vincula a estos a través de procesos de intercambio recíprocos (Nohlen 2006, 1251).

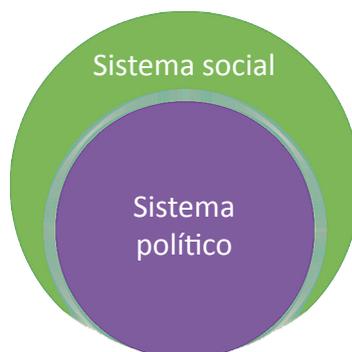
David Easton, sociólogo canadiense, propuso aplicar la teoría de sistemas al análisis de la vida política. Introdujo esta perspectiva en la Ciencia Política con el análisis de unidades que no se habían considerado con anterioridad, bajo la óptica de que el entendimiento de lo político se centra en el cómo se constituyen y ejecutan las decisiones políticas autorizadas. Por ejemplo propuso el estudio de prácticas políticas como manipulación, propaganda y violencia, las que pueden develar la estructura de la cual ellas surgen. Para este autor, el análisis de la vida política es concebido como un sistema de conducta.

Easton propuso el estudio de prácticas políticas como

- manipulación
- propaganda y
- violencia

Porque pueden develar la estructura de la cual ellas surgen

La introducción del término «sistema» trae una serie de implicancias. En primer lugar supone que la vida política es un conjunto de actividades interrelacionadas. Estas actividades, vinculadas al hecho en que las decisiones políticas son formuladas, convierten al sistema político en una «unidad política autocontenida» (*self-contained political unit*). Así, la vida política, se encuentra dentro del sistema social. Asimismo, el sistema político se puede separar del resto de la actividad social, solo en un sentido analítico, y así examinarlo en el momento en que se encuentra contenido por sí mismo y distinguible del ambiente (Easton 1957, 384).



Los elementos del sistema político son cuatro:

- Unidad fundamental: acciones políticas
- Roles: los miembros del sistema tienen distintos roles
- Integración del sistema: los miembros del sistema están integrados
- Relación del sistema con el resto de la vida social: esta relación se produce a través de inputs y outputs.

Así, el primer elemento es para distinguir al sistema político del resto de sistemas sociales. Por ello, Easton propone delimitar las unidades fundamentales que son las acciones políticas. La delimitación se define por la totalidad de actores relacionados a la toma de decisiones en una sociedad determinada. Los que no tomen parte de esta, serán excluidos del sistema político, únicamente por razones analíticas.

La unidad de análisis fundamental del sistema político son

las acciones políticas

En un sistema político los miembros tienen diversos roles

Ningún miembro del sistema puede desarrollar una acción igual a otro miembro

El segundo elemento consiste en la diferenciación de los roles dentro de un sistema político. Los miembros de un sistema no pueden realizar la misma acción —cumplir el mismo rol— ni más de uno de estos puede realizar la misma acción. Un tercer elemento es la idea que asume que los sistemas se encuentran integrados y los miembros son influenciados para cooperar en grados mínimos para participar en la toma de decisiones autorizadas.

En las sociedades actuales existen organizaciones e instituciones en las que la presencia de elementos políticos es tan notoria, que se suele denominar que estas son de naturaleza eminentemente política. Por ejemplo, los partidos políticos, las legislaturas, las diversas clases de grupos de interés o los tribunales son parte de la vida política. No obstante, en esta relación se produce una ambigüedad en la relación de todas estas instituciones con la política y se pierde de vista que los miembros no son tomados como personas biológicas. Estos sistemas de miembros no recogen a las personas biológicas, sino a las personas en acciones determinadas, en roles especializados. A la vida política dentro de cada una de estas agrupaciones se les denomina sistema *parapolítico*. El concepto de sistema político se reserva a la vida política de la unidad más inclusiva que analizamos o sea la sociedad. La diferencia radica en la serie de asuntos que se ocupan uno y el otro (Easton 1992, 81).

Son parte de la vida política	los partidos políticos
	las legislaturas
	las diversas clases de grupos de interés
	los tribunales

El cuarto y último elemento comprende la relación de este sistema con el resto de la vida social, con el mundo biológico y físico. A estos elementos, Easton les denomina *inputs* y *outputs*. La razón de que exista un sistema político en una sociedad determinada, se da por la aparición de un grupo de demandas para satisfacer necesidades nacidas en la sociedad. El sistema político las recoge y elabora respuestas, las cuales son devueltas a la sociedad. Esta propiedad es denominada *retroalimentación*.

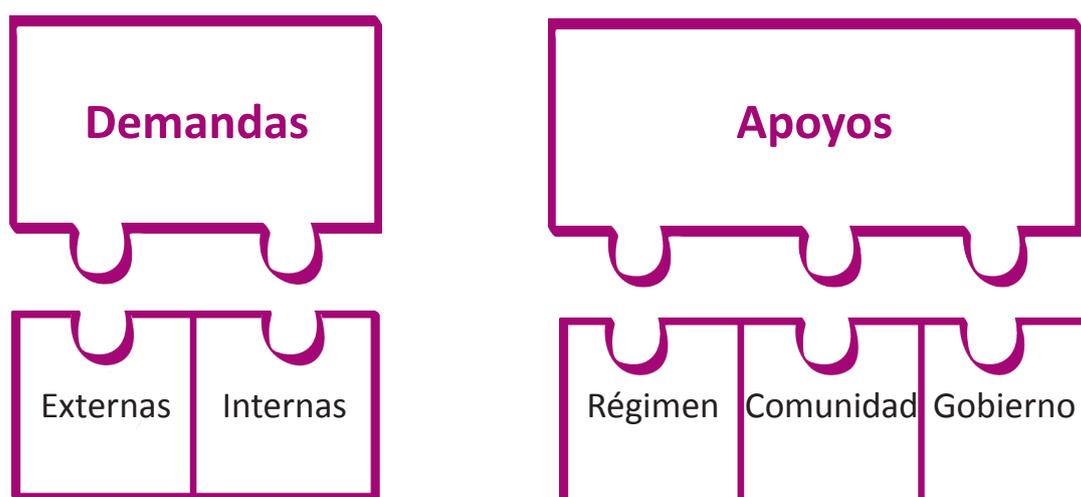
La vida política es un conjunto delimitado de interacciones y asume que los fenómenos políticos son constitutivos de un sistema abierto que debe abordar los problemas, convertidos en demandas, de sistemas ambientales. La retroalimentación se fundamenta en que es necesario

que las respuestas puedan ingresar al sistema ambiental en grado suficiente de sus realizaciones pasadas y que pueda tomar medidas para regular su conducta futura (Easton 1992, 48).

Los *inputs* o funciones de entrada, son de dos tipos: demandas y apoyos. Las demandas, como se ha expresado en el párrafo anterior, se constituyen como la «energía» con la cual trabaja el sistema. El ingreso de estas permite que el sistema opere y cumpla su función. Estas pueden ser de dos tipos: demandas externas e internas. Las demandas externas son las que provienen del ambiente, del resto de sistemas, que bien pueden ser la economía, ecología, cultura, estructura social y demografía. Las demandas internas son las propias del sistema político. Estas se establecen como alteraciones en las relaciones políticas de los miembros (Easton 1957, 388).

El apoyo es un concepto más abstracto, se concibe como las acciones que promueven metas, intereses y acciones de otra persona. Un ejemplo es el dar el voto a un determinado candidato o candidata. No obstante, también pueden ser orientaciones por parte de los miembros del sistema. Un ejemplo de ello es el patriotismo, el compromiso a un partido, etcétera (Easton 1957, 390).

Los input o funciones de entrada son de dos tipos



El apoyo necesita de un canal para poder alimentar al sistema político. El autor manifiesta que son tres los principales: la comunidad, el régimen y el gobierno. La comunidad política asume la existencia de un grupo que busque disipar las diferencias y promover decisiones a través de acciones particulares. El régimen político son los mecanismos o normas que regulan la manera en que las demandas son llevadas al sistema político. Son las reglas de juego legal y constitucional. El último medio presupone la existencia de un grupo de miembros preparados para solucionar conflictos y generar consenso en base a la negociación.

La diferencia del modelo de Easton de otras propuestas de carácter sistémico es que presenta a la vida política como un sistema reactivo y con capacidad de respuesta. El sistema político constituye un conjunto de conductas mediante las cuales se puede adoptar una acción positiva para enfrentar a las influencias del ambiente. Generalmente, estas influencias causan tensiones al sistema. Las *fuentes de tensión* no siempre son tan llamativas como una guerra o una revolución, estas en realidad pueden ser menos sugestivas y más cotidianas de la vida política. La capacidad de cada sistema político para sobrevivir corresponde a las facultades de los miembros para lograr formular y hacer cumplir las decisiones autorizadas. De esta manera, cuando se menciona que un sistema ha fracasado se refiere a que o el sistema ha cambiado pero sigue existiendo o que desapareció por completo (Easton 1992, 119).

Lo expresado anteriormente supone la idea de que el sistema se autorregula, en orden de mantener su existencia. A fin de conseguir esto se destacan dos tipos de regulación proveniente de actores estructurales y del apoyo.

En el caso de los actores estructurales, podemos señalar que algunos de las y los integrantes o grupos del sistema, por su estatus social, son más propensos a considerarse suficientemente capaces para articular una posición política, controlando la cantidad de demandas presentadas al sistema. Estos actores son denominados reguladores estructurales del volumen de demandas; son los que prohíben la entrada a los canales de admisión al sistema (Easton 1992, 168). Ejemplos de estos actores son los partidos políticos, los grupos de interés y líderes de opinión. Su función reside en la síntesis y homogenización de las demandas. De esta manera pueden reunir varias de ellas y formar un programa viable y simplificado de la acción y así, también, ampliar la base de apoyo del grupo o individuo. Este apoyo, es dirigido a varios aspectos de un sistema o bien a la comunidad política misma. Ejemplos de este son las sugerencias por cambiar la estructura y procesos que caracterizan a un tipo particular de sistema político.

En el caso del apoyo, podemos señalar que es recomendable volver a la función de productos o respuestas. Estos no están constituidos por la totalidad de acciones tomadas por el sistema político. Por el contrario, son únicamente las designaciones autorizadas de valores o decisiones obligatorias y las acciones tomadas para implementarlas o relacionadas a ellas. Pueden ser los productos del orden jurídico, resoluciones y acciones administrativas, decretos, reglamentos y otras medidas políticas formuladas por las autoridades públicas, el consenso informal de un clan, y hasta los favores y beneficios que proceden de las autoridades (Easton 1992, 174). Este es el mecanismo cuyo objetivo es frenar las tensiones. Obsérvese que las personas encargadas de crear estos productos son las autoridades. La retroalimentación debe volver a ellas si no se quiere que se disminuya el apoyo.

La identificación de estos elementos —insumos, producto y retroalimentación— y de las funciones que desempeñan en el vínculo del sistema con su ambiente, así como las fuentes de tensión generadas dentro del sistema, nos permiten redefinir las interrelaciones en el sistema político. El proceso descrito por el autor, es considerado como una descripción de un gran sistema de conversión. La persistencia de un sistema, su capacidad de continuar creando productos autorizados, dependerá, por consiguiente, de que se consiga mantener en funcionamiento un proceso de conversión (Easton 1992, 181).

En síntesis podemos señalar que en la relación del sistema con el entorno dos de sus elementos –inputs y outputs- pueden esquematizarse de la siguiente manera:



Un ejemplo de input puede ser el voto o la actividad que despliegan los grupos de interés y el output puede ser los resultados electorales (un escaño o una autoridad) o los productos que resultan de las actividades desarrolladas por estos grupos de interés (una ley, una opinión sobre un tema de interés divulgada en los medios de comunicación o en la agenda pública).

En este acápite hemos presentado de manera breve una explicación acerca del concepto sistema político, como uno de los principales aportes del enfoque sistémico porque nos ayuda a estudiar la política. Hemos observado que el sistema político tiene sus propios elementos que lo caracterizan, y establece con claridad cómo se relaciona este sistema con los otros sistemas. A continuación pasaremos a presentar otro enfoque.

C) El Neo institucionalismo

El nuevo institucionalismo fue una reacción a las propuestas teóricas que durante años hegemonizaron los estudios en Ciencia Política. Especialmente la teoría de la acción racional y el conductismo, los que sostenían que los individuos actúan autónomamente, en base a cierta racionalidad. Estos responden a características socio-psicológicas o a un eventual beneficio personal. De esta manera el comportamiento de los actores políticos se convirtió en una mezcla de motivaciones y cálculos económicos, siendo despojadas del análisis las menciones a las atribuciones sociales.

El nacimiento de la corriente surgió con el artículo de 1984 de March y Olsen —*The new institutionalism: organizational factors in political life*—, en este los autores presentan su propuesta de teoría política la que se diferencia del conductismo y la teoría de la acción racional. Sus principales críticas a estas propuestas son: contextualismo, reduccionismo, utilitarismo, funcionalismo e instrumentalismo. A continuación vamos a resumir brevemente en qué consisten estas críticas.

El *contextualismo* al que hacen referencia se centra en que estas propuestas criticadas llevan los estudios en ciencia política a subordinar los fenómenos políticos a los diversos contextos

socioeconómicos. Aquel reproche trae a consideración la noción de si la sociedad depende del Estado para concretar su existencia, o existe entre ambos dependencia recíproca.

El *reduccionismo* que critican se sustenta en que se ha determinado el comportamiento del colectivo al actuar de individuos. No obstante, también se ha derivado las acciones del grupo directamente a las deliberaciones de las personas. No conciben a los individuos influenciados por las normas, reglas y valores de las instituciones.

La teoría de la elección racional presupone que para las personas el acicate que orienta su acción es la maximización del beneficio personal. Esta es la crítica que denominan *utilitarismo*. La propuesta de los autores implica que los individuos, al conducirse en una estructura institucional, asumen valores distintos a los personales. Los actores no basan sus decisiones en lo que podría serles beneficioso ya que, muchas de las veces, se apoyan en los criterios institucionales establecidos.

La crítica hacia el *funcionalismo* está identificada con la mala utilización de los procesos históricos. Presuponen que la historia es un suceder eficiente que tiende al equilibrio y a la complejización. Los institucionalistas otorgan menos funcionalidad a la historia y asumen que los procesos políticos en la historia son más delicados y complejos.

La última crítica acusa que los conductistas y los seguidores de la teoría de la acción racional priorizan los resultados sobre los valores sociopolíticos. A esto le denominan *instrumentalismo*. Analizan la vida política como la presente dentro del sector público y no perciben que en realidad es una compleja interacción de símbolos y valores.

De esta manera, la teoría de March y Olsen centraría al grupo de actores como objeto a estudiar en la ciencia política. «Ese nuevo institucionalismo reemplazaría las cinco principales características de la ciencia política por una concepción que coloca la acción colectiva en el centro del análisis. La acción colectiva, en vez de seguir siendo un acertijo, como lo es para los economistas, se convertiría en el enfoque fundamental para entender la vida política» (Peters 2003, 35).

**El nuevo institucionalismo
coloca la acción colectiva en el
centro del análisis**

Esta propuesta, como la mayoría de construcciones teóricas, se fue alimentando y desarrollando a la par con un conjunto de investigaciones de carácter empírico, visiones que comenzaron a retomar las propuestas del antiguo institucionalismo. Por ejemplo, fueron retomadas la concepción de la política y sus supuestos, a su vez se fueron perfilando algunos aspectos empíricos y técnicos. No obstante, es necesario considerar que el nuevo institucionalismo no es en sí una teoría orgánica, sino una suerte de género en el cual confluyen diversas tendencias.

Si seguimos a Guy Peters se pueden mencionar al menos siete tendencias en este enfoque del nuevo institucionalismo:

- Normativo
- Elección racional
- Histórico
- Empírico
- Sociológico
- Representación de intereses
- Internacional

Adicional a estas tendencias hay una que se denomina institucionalismo contextualizado, en la cual se remarca la importancia de las variables de contexto para el funcionamiento de las instituciones. Dieter Nohlen sostiene que la relación entre las instituciones y los actores se concibe como una interacción influenciada a la vez por factores no-institucionales. A su vez, las instituciones políticas son tanto restricciones como condiciones necesarias para los actores. Por lo tanto, esta tendencia considera que las instituciones políticas pueden ser analizadas como variables dependientes y también como variables independientes en función al contexto. Un ejemplo de esta propuesta es la consideración de variable dependiente y de variable independiente de los partidos políticos en función al contexto. Así, los partidos políticos son variables dependientes cuando siguen las reglas de la competencia electoral, pero también pueden ser variables independientes cuando sus representantes en el Parlamento debaten, definen y aprueban las leyes. El detalle de esto último lo desarrollaremos en la tercera sección de este cuaderno.

Ahora bien, es necesario considerar, que todas estas tendencias del nuevo institucionalismo comparten algunos supuestos:

El primer supuesto consiste en que las instituciones trascienden a las y los individuos. Este grupo de las y los individuos se encuentra en un conjunto de interacciones consensuadas, deducibles de las relaciones entre los mismos actores. De esta manera, la institución se convierte en un rasgo estructural de la sociedad permitiendo que se convierta en un concepto amplio que permite englobar diversas clases. Pueden ser instituciones formales —legislatura, órgano en la burocracia o un marco legal— o instituciones informales —una red de organizaciones interactuantes o un conjunto de normas intersubjetivamente compartidas—.

El segundo supuesto explica que las instituciones ofrecen cierta estabilidad a través del tiempo. «Algunas versiones del institucionalismo sostienen que ciertas características de las instituciones son sumamente estables y, por lo tanto, predicen el comportamiento sobre esa base, mientras que otras hacen a las instituciones más cambiantes. Sin embargo todas requieren cierto grado de estabilidad» (Peters 2003, 37).

Otro supuesto señala que las instituciones influyen en el comportamiento individual. Las instituciones deben restringir el comportamiento de los miembros. Las limitaciones y las

prohibiciones, formales e informales, deben existir. Esta perspectiva es clave en el nuevo institucionalismo normativo de March y Olsen.

Guy Peters afirma que aunque no exista un consenso en la definición de institución, es posible hablar de una teoría del nuevo institucionalismo. Bajo la premisa que afirma que las instituciones importan o cuentan más que cualquier otra cosa. El autor afirma que dentro de las similitudes se pueden encontrar, aunque suene aparentemente obvio, el énfasis en las instituciones. Esto es punto de partida para el análisis del fenómeno y la conducta política. El análisis institucional permite encontrar regularidades en la conducta individual, coincidiendo con algunas ramas que consideran que las instituciones son creadoras de regularidades debido a la aceptación de formas de conducta.

Aún se encuentran problemas para «definir esas instituciones de un modo que sea intersubjetivamente transmisible y se ajuste a los cánones de las ciencias sociales contemporáneas» (Peters 2003, 212). Pero el optimismo del autor permite afirmar que los diversos investigadores neoinstitucionalistas coinciden en sus perspectivas: dialogan y debaten de los mismos temas y con el mismo lenguaje.

Con la finalidad del presente cuaderno de divulgación, se pueden conciliar cuatro acuerdos de carácter preliminar en la definición de lo que entendemos como institución. Las instituciones son las «reglas de juego». Estas reglas se dividen en formales e informales. Regulan las acciones de los individuos, tanto políticas como económicas. Por último, se concibe que los actores se encuentran integrados en grupos y organizaciones (Medina 2004, 16).

El nuevo institucionalismo trae una diferenciación entre las normas. La forma de gobierno o régimen político, el gobierno y las normas para su funcionamiento se constituyen en la esencia de las reglas formales. Las informales son aquellas máximas tácitas o implícitamente acordadas por los actores. Es la manera como una sociedad determinada hace las cosas, conduce los procesos políticos, logra la estabilidad o regula el cambio político.

A todo ello sería conveniente proseguir con una definición más. El sistema político es entendido como un conjunto de elementos que interactúan de forma sistemática. Estos elementos poseen un carácter institucional conformado por:

1. Poderes políticos y las reglas formales o informales.
2. Actores institucionalizados en los que la sociedad se organiza (activa o pasivamente).
3. Dimensión temporal que permite una comprensión de la actividad política y permite la conformación de pautas de comportamiento, derivados de elementos culturales o de experiencias históricas.
4. Dimensión espacial en la que todo sistema político se encuentra dentro de un entramado internacional del cual recibe influencias.

Estos cuatro elementos interactúan de manera sistémica en la que la variación de una de las partes llega a afectar al todo —visión sistémica— (Alcántara 2003, 17).

En síntesis, en esta segunda parte hemos desarrollado los diversos enfoques para el estudio de la política. Hemos partido del Institucionalismo, luego hemos visto que surgió el Enfoque sistémico a partir de una fuerte crítica al Institucionalismo. Finalmente, hemos presentado el tercer enfoque denominado Nuevo Institucionalismo, que si bien critica el enfoque sistémico, incorpora elementos del Institucionalismo y del Enfoque sistémico. Sobre esto podemos apreciar que uno de los principales conceptos que surgen a partir del enfoque sistémico y que perdura en el Nuevo institucionalismo es el de sistema político. A continuación, vamos a desarrollar en la tercera parte de este cuaderno, la manera como se articulan los elementos sustanciales del sistema político.

El nuevo institucionalismo

considera que el análisis de las instituciones es el punto de partida para el análisis de la conducta política de los individuos

Sistema Político y sus elementos sustanciales

Elementos sustanciales que conforman el sistema político

el sistema de gobierno, el sistema electoral y el sistema de partidos políticos



¿Cómo se relacionan el sistema de gobierno, el sistema electoral y el sistema de partidos políticos?

Para Dieter Nohlen el sistema de gobierno, el sistema electoral y el sistema de partidos políticos son los elementos sustanciales que conforman el sistema político. Todos los aspectos que se definen en alguno de estos elementos tienen repercusión en los otros elementos, lo que a su vez se hace manifiesto en la gobernabilidad de un Estado. De ahí que afirme «en política las instituciones tienen mayor incidencia que los hombres» (Nohlen 2010, 109).

Un ejemplo de esta interrelación la podemos apreciar cuando se define o reforma el sistema de gobierno, así el presidencialismo o el parlamentarismo tiene repercusiones en el tipo de sistema electoral, que puede ser representación por mayoría o representación proporcional. Otro ejemplo, es respecto al sistema de partidos cuando se trata de «ofrecer opciones al político o constitucionalista y a su estatus como variable en la relación que se puede establecer entre éste y los otros factores...» (Nohlen 2010, 110). Aquí es bien interesante señalar que en el caso del sistema de partidos, las variables están en función de factores histórico-sociales y, por lo tanto, no dependen de la decisión del político o del legislador.

El autor sostiene que muchas veces no se aprecia el papel del sistema de partidos en la relación de esta trilogía, cuando en realidad cumple una función bastante compleja y muy importante debido a que la variable sistema de partidos puede ser en algunos casos independiente y en otros dependiente:

Respecto a su carácter de variable dependiente, el sistema de partidos no solo es dependiente de factores institucionales, sino en la misma o aún mayor medida de factores socio estructurales e históricos; por ser así, el sistema de partidos es el nexo entre historia y estructuras sociales, por un lado, y lo institucional por el otro. El sistema de partidos juega asimismo, el rol de una variable independiente y como tal es una variable de decisiva importancia en tres sentidos: en la opción, en el comportamiento y en los efectos de las instituciones políticas (Nohlen 2010, 111).

De esa manera, esta interrelación entre sistema de gobierno, sistema electoral y sistema de partidos puede ser abordada desde tres ámbitos distintos: el normativo, el analítico y el operativo.

En el ámbito normativo, es característico el debate y la confrontación que se genera en torno a las instituciones políticas. Aquí prima la búsqueda del modelo ideal. Por ejemplo esto se produce en América Latina cuando se debate respecto al sistema de gobierno y se sientan las posiciones respecto al presidencialismo o al parlamentarismo. En el caso del debate respecto al sistema electoral también sucede un debate similar, donde cada participante en el debate tiene su propio sistema electoral preferido. Igual sucede cuando se debate sobre el sistema de partidos, ya que la discusión gira desde el bipartidismo hasta el multipartidismo (Nohlen 2010, 113).

Cuando se aborda el ámbito analítico cobra importancia el enfoque histórico-empírico, el cual se sostiene en lo siguiente «aunque las instituciones cuentan, su real importancia, la idoneidad de cada institucionalidad depende de la contingencia política: estructuras sociales, memoria histórica, cultura política, retos políticos...» (Nohlen 2010, 115). Por ejemplo, cuando se analiza el sistema de gobierno este enfoque se centra en las variantes de los tipos en discusión. Así, en el caso de América Latina se distinguen hasta cinco casos: «presidencialismo autoritario, el reforzado, el puro, el atenuado y el parlamentarizado.» (Nohlen 2010, 115). De igual manera sucede cuando se analiza el sistema electoral, ya que a su vez depende del grado de estructuración del sistema de partidos.

El nivel operativo se mueve entre la Ciencia Política y la Política, ya que esta última siempre es más compleja que la primera, porque se opta por una parte de la realidad lo que da lugar a la reducción de la complejidad.

**La interrelación entre sistema de gobierno,
sistema electoral y sistema de partidos puede ser
abordada desde tres ámbitos distintos:**

el normativo

el analítico

el operativo

Conclusiones

¿Por qué es importante la política?

La política es muy importante porque está relacionada con todo aquello que es parte de nuestra vida pública. En el marco de una democracia, la política es más importante aún, porque las decisiones se toman con participación de los y las ciudadanas ya sea de manera directa o de manera indirecta.

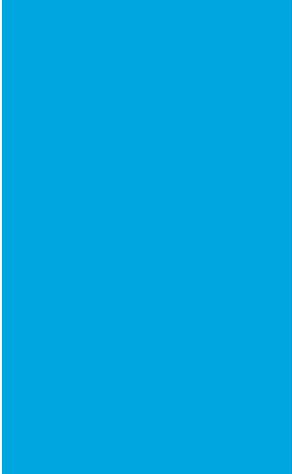
Una definición actual sobre qué es la política comprende aquello que es de interés público, lo que ha de decidirse como generalmente obligatorio y por quién y cómo ha de ser decidido. En síntesis, podemos decir que la política es el conjunto de hechos, fenómenos y procesos que los hombres realizan en el ámbito público de una sociedad y que suele orientar el comportamiento de la sociedad en su conjunto.

En la actualidad y en el marco de una democracia liberal, la actitud política consiste en buscar acuerdos, coordinar y organizar con los demás.

En un principio la política era una sola cosa con la economía, la cultura, lo social. Comienza a separarse desde el siglo XV hasta ser completamente autónoma a partir del siglo XX.

Para el estudio de la política hay varios enfoques, en este cuaderno hemos presentado primero el enfoque institucionalista, luego el sistémico y después el neo institucionalista. Comprender estos enfoques es muy importante porque nos da mejores herramientas para estudiar la política.

Finalmente, podemos señalar que el sistema de gobierno, el sistema electoral y el sistema de partidos son elementos sustanciales que conforman el sistema político.



Bibliografía utilizada

Alcántara Saéz, Manuel.- Sistemas políticos de América latina. Volumen I. América del Sur. Madrid, Tecnos, 2003.

Almond, Gabriel A. y G. B. Powell.- Política Comparada, una concepción evolutiva. Buenos Aires, Ediciones Paidós, 1972.

Almond, Gabriel A. y James S. Coleman.- *The Politics of the Developing Areas*. Nueva Jersey, Princeton University Press, 1966.

Arendt, Hannah.- ¿Qué es la política? Ediciones Paidós, España, 1997.

Bobbio, Norberto.- La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político. FCE, México, 2008.

Bobbio, Norberto; Nicola Matteucci y Gianfranco Pasquino.- Diccionario de política. Siglo XXI editores, España, 2003.

Duverger, Maurice.- Introducción a la política. Editorial Ariel, España, 1970.

Easton, David.- «An Approach to the Analisis of Political Systems». En: *Word Politics*. Vol 9. N.º 3. pp. 383-400, 1957. <http://www.jstor.org/stable/2008920>

Easton, David.- Esquema para el análisis de lo político. Argentina, Amorrurtu editores, 1992.

Finley, Moses.- Vieja y Nueva Democracia. Editorial Ariel, España, 1980.

Finley, Moses.- El nacimiento de la política. Editorial Crítica, Barcelona, 1986.

Hobbes, Thomas.- Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil. FCE, México, 2001 [1651].

Huntington, Samuel.- El orden político de las sociedades en cambio. Buenos Aires, Ediciones Paidós, 1972.

Leggewie, Claus.- «Dominación» En: Nohlen, Diccionario de Ciencia Política, pp. 434-442.

López, Sinesio.- «Repliegue del Estado y devaluación de la política». En: Grompone, Romeo (ed.). Instituciones políticas y sociedad: lecturas complementarias. Lima, IEP, 1995.

March, James y Johan Olsen.- «The New Institutionalism: Organizational Factors in Political Life». En: *The American Political Science Review*. Vol. 78, N.º 3. 1984, pp. 734-749.

Medina Peña, Luis.- *Invencción del sistema político mexicano. Formas de gobierno y gobernabilidad en México en el siglo XIX*. México, FCE, 2004.

Nohlen, Dieter.- *Diccionario de Ciencia Política*. Editorial Porrúa – El Colegio de México, México, 2006.

Nohlen, Dieter.- «La trilogía: sistema de gobierno, sistema electoral y sistema de partidos» En: *La Democracia. Instituciones, conceptos y contexto*. Universidad Inca Garcilaso de la Vega, Lima, 2010.

Peters, Guy.- *El nuevo institucionalismo. Teoría institucional en ciencia política*. España, Gedisa, 2003.

Sartori, Giovanni.- *La política. Lógica y método en las ciencias sociales*. FCE, México, 2006.

Savater, Fernando.- *Política para Amador*. Editorial Ariel, Barcelona, 2007.

Schultze, Rainer-Olaf.- «Conceptos de política» En : Nohlen, Dieter.- *Diccionario de Ciencia Política*. Editorial Porrúa – El Colegio de México, México, 2006.

Vernant, Jean-Pierre.- *Los orígenes del pensamiento griego*. Ediciones Paidós, España, 1992.

Lecturas complementarias

¿Qué es «política»?*

■ Giovanni Sartori

[...] conviene señalar que la noción de política calificó todo, y por lo tanto nada específico, hasta que las esferas de la ética, de la economía y de lo político-social se mantuvieron no divididas y no se tradujeron materialmente en diferenciaciones estructurales, vale decir en estructuras e instituciones que pudieran calificarse de políticas por su diferencia con institutos y estructuras pasibles de ser calificados de económicos, religiosos y sociales. En este sentido, el nudo más difícil de desatar es entre lo «político» y lo «social», entre el ámbito de la política y la esfera de la sociedad. Pero los nudos son varios, empezando por el enredo entre la nomenclatura de origen griego —las palabras que derivan de *polis*— y la nomenclatura de origen latino.

Digamos entonces que la noción de ciencia política varía en función de qué se entienda por ciencia y qué por política. En razón de ello resulta bastante vano hablar de una ciencia política «perenne», que se prepara con Aristóteles, nace o renace con Maquiavelo y se afirma con autonomía disciplinaria propia a partir del siglo XIX. Antes de aventurarnos a delinear una historia de la ciencia política como tal, y que lo sea realmente, se requiere que la ciencia sea «ciencia», y que la idea de ciencia converja de modo significativo con la idea de política. Hasta ese momento, una historia de la ciencia política se reduce, o mejor se divide, en una historia a dos voces: la del concepto de ciencia por un lado, y la del concepto de política por el otro.

Esta división es necesaria, no solo porque «ciencia» y «política» son variables que han cambiado mucho, sino también porque variaron en épocas diferentes y con diversas velocidades. De aquí se deduce que cualquier teoría de la ciencia política, breve o extensa, debe ser atentamente dividida en períodos, en función de cómo se combinan, una y otra vez, una idea diferente de la ciencia con una acepción particular de la política. Es obvio que los tiempos y las fases de la ciencia política serán tanto más numerosos cuanto más nos remontemos hacia el nacimiento de esta disciplina. Pero también una historia de corto radio —limitada, por ejemplo, al lapso de un siglo— tendrá que ser caracterizada por momentos muy diferentes. [...].

1 | La idea de política

Hoy estamos habituados a distinguir entre lo político y lo social, entre el Estado y la sociedad. Pero son estas distinciones y contraposiciones que se consolidan en su significado actual recién en el siglo XIX. A menudo se oye decir que mientras en el pensamiento griego la politicidad

* Extracto tomado de Giovanni Sartori.- La política. Lógica y método en las ciencias sociales. FCE, México, 2006, Tercera parte: profundizaciones, Capítulo VII. ¿Qué es la «política»?., pp. 201-224.

El vivir «político» —en y para la *polis*— era al mismo tiempo

- el vivir colectivo
- el vivir asociado, y más intensamente
- el vivir en *koinonía*, en comunión y «comunidad»



incluía la sociabilidad, hoy nos sentimos inclinados a invertir esta diáda, e incluir lo político en lo social y la esfera de lo político en la esfera de la sociedad. Pero este discurso contiene cuando menos tres errores. Primer error: tal diáda no existía en el pensamiento griego. Segundo error: la socialidad no es en absoluto «la sociedad». Tercer error: nuestra sustantivación «la política» no tiene en absoluto el significado del término griego *politiké*, así como hoy hablamos de un hombre político que está en las antípodas del «animal político» de Aristóteles.

Si para Aristóteles el hombre era un *zoon politikón*, la sutileza que con frecuencia se omite es que Aristóteles definía de esta manera al hombre, no a la política. Solo porque el hombre vive en la *polis*, y porque la *polis* vive en él, el hombre se realiza completamente como tal. Al decir «animal político», Aristóteles expresaba, pues, la concepción griega de la vida.⁴ Una concepción que hacía de la *polis* la unidad constitutiva (indescomponible) y la dimensión completa (suprema) de la existencia. Por lo tanto, en el vivir «político» y en la «politicidad», los griegos no veían una parte o un aspecto de la vida; la veían en su totalidad y en su esencia. Por el contrario, el hombre «no político» era un ser defectuoso, un *ídion*, un ser carente (el significado originario de nuestro término «idiota»), cuya insuficiencia consistía precisamente en haber perdido, o en no haber adquirido, la dimensión y la plenitud de la simbiosis con la propia *polis*. Brevemente, un hombre «no político» era simplemente un ser inferior, un menos-que-hombre.

Sin adentrarnos en las variadas implicaciones de la concepción griega del hombre, lo que importa subrayar es que el animal político, el *polítes*, no se distinguía en modo alguno de un animal social, de ese ser que nosotros llamaríamos societario o sociable. El vivir «político» —en y para la *polis*— era al mismo tiempo el vivir colectivo, el vivir asociado, y más intensamente, el vivir en *koinonía*, en comunión y «comunidad». Por lo tanto, no es exacto decir que Aristóteles incluía la socialidad en la política. En verdad, los dos términos eran para él un único término, y ninguno de los dos se resolvía en el otro, por la simple razón de que «político» significaba conjuntamente las dos cosas a la vez. De hecho, la palabra «social» no es griega sino latina, y le fue adjudicada a Aristóteles por sus traductores y comentaristas medievales.

Fue Santo Tomás de Aquino (1225-1274) quien autorizadamente tradujo *zoon politikon* como «animal político y social», observando que «es propio de la naturaleza del hombre vivir en una sociedad de muchos».⁵ Pero no es tan simple. Egidio Romano (hacia 1285) vertía a Aristóteles

⁴ Para la concepción griega de la vida, sigue siendo fundamental Werner Jaeger, *Paideia*, Berlín 1934-1944. A pesar de sus años y de alguna deformación corregida por la historiografía posterior, se leen siempre con provecho. N. D. Fustel de Coulanges, *La cité antique* [La ciudad antigua], París, Hachette, 1885; y J. Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte* [Historia de la civilización griega], Berlín-Stuttgart, W. Spemann, 1908.

⁵ *De Regimine Principum*, Lib. I, cap. I.

diciendo que el hombre es un *politicum animal et civile*.⁶ A primera vista, podría parecer que Santo Tomás explicitaba el pensamiento de Aristóteles, mientras que Egidio Romano se limitaba a usar una expresión redundante (*politicum*, después de todo, es una expresión derivada del griego para decir *civile*). Pero la aparición de las palabras «social» y «civil» merece ser examinada y explicada. De ello resultará que Santo Tomás como Egidio forzaron a su autor.

Está claro que donde los griegos decían *polítes*, el pueblo romano decían *civis*, así como es claro que *polis* se traduce al latín por *civitas*. Pero el pueblo romano absorbió la cultura griega cuando su ciudad había sobrepasado ampliamente la dimensión que admitía el «vivir político» según la escala griega. Por lo tanto la *civitas*, con respecto a la *polis*, es una ciudad de politicidad diluida; y esto en dos aspectos. Primeramente, la *civitas* se configura como una *civitas societas*, es decir, adquiere una calificación más elástica, que amplía sus límites. Y en un segundo aspecto, la *civitas* se organiza jurídicamente. La *civitas societas*, en efecto, se traduce a su vez en una *iuris societas*. Lo que permite sustituir la «politicidad» por la juridicidad. Ya Cicerón (104-43 a.C.) sostenía que la *civitas* no es un conglomerado humano cualquiera, sino aquel conglomerado que se basa en el consenso de la ley.⁷ Ya en tiempos de Cicerón estamos, pues, próximos a una *civitas* que no tiene casi nada de «político» en el sentido griego del término: la *iuris societas* es a la *polis* lo que la despolitización es a la politicidad. Y el ciclo se cierra con Séneca. Para Séneca (4 a.C- 65 d.C), y en general para la visión estoica del mundo, el hombre no es ya un animal político; es, por el contrario, un *sociale animal*.⁸ Estamos en las antípodas de la visión aristotélica, porque el animal social de Séneca y de los estoicos es el hombre que ha perdido la *polis*, que se ha extrañado de ella, y que se adapta a vivir negativamente más que en forma positiva en una cosmópolis.

Si el mundo antiguo concluye su parábola dejando a la posteridad no solo la imagen de un animal político, sino también de un animal social, estas dos representaciones no prefiguran de ninguna manera el desdoblamiento y la diáda entre la esfera de lo político y la esfera de lo social que caracteriza la polémica de nuestro tiempo. La primera diferencia reside en que el *sociale animal* no coexiste junto al *politicum animal*; estas expresiones no aluden a dos facetas de un mismo hombre, sino a dos antropologías que se sustituyen una a otra. La segunda diferencia —que pasaremos a examinar en seguida— es que en todo el discurso desarrollado hasta ahora, la política y la politicidad no fueron percibidas nunca verticalmente en una proyección en altura que asocie la idea de política con la idea de poder, de mando, y en último análisis de un Estado subordinado a la sociedad.

⁶ *Ibid.*, III, I, 2.

⁷ *De Re Publica*, I, 25.

⁸ *De Clementia*, I, 3.



«...
Maquiavelo
es el
primero
en usar la
palabra
“Estado” en
su acepción
moderna...»



La cuestión reside en que la problemática vertical es en gran medida extraña al discurso basado en la nomenclatura griega —*polis, polítes, politikos, politike y polítéia*— en su traducción latina, y también a su desarrollo medieval. El título griego de una obra para nosotros notoria como la *República* de Platón era *Politéia*: traducción exacta para el mundo que pensaba en latín, dado que *res publica* quiere decir «cosa común», cosa de la comunidad. *Res publica*, observaba Cicerón, es *res populi*.⁹ El discurso aristotélico sobre la ciudad óptima, fue vertido por los primeros traductores medievales con un calco —de *politía optima*—, que se sustituyó posteriormente por la expresión de *optima republica*. Expresiones todas que se asociaban a un discurso horizontal. La idea horizontal es tomada también por el inglés *common weal* o, más modernamente, *Commonwealth*, que equivale a «bien común», lo que llamamos bien público e interés general. Pero precisamente por esto, ha sido mal interpretado el título platónico, así como también el uso de *res publica*, en toda la literatura que va de el pueblo romano a Bodin (cuyos *Six Livres de la Republique* aparecieron en 1576). Nuestra república, convertida en una forma de Estado opuesta a la monarquía, como lo es hoy para nosotros, se sitúa precisamente en la dimensión vertical, que en cambio estaba ausente de la idea de *politéia*, de *res publica* y de *common weal*.

Con esto no se quiere afirmar que será preciso llegar recién a Maquiavelo o a Bodin para encontrar la dimensión que he llamado vertical, es decir el elemento de estructuración jerárquica —de la sub a la supraordenación— de la vida en sociedad. Es indudable que Platón sobreentendía una verticalidad. Pero éste es el elemento que no se recogió sino que se perdió de la tradición aristotélica.¹⁰ Por otra parte, si Maquiavelo es el primero en usar la palabra Estado en su acepción moderna,¹¹ la percepción de la verticalidad —totalmente trasfundida en la noción de política— se remonta por lo menos a la tradición romanística. Pero esta idea no estaba expresada en la nomenclatura griega por la palabra «política» y sus derivados. Se expresaba de manera variada —hasta el siglo XVII cuando menos— por términos tales como *principatus, regnum, dominium, gubernaculum*¹² (mucho más que por los términos *potestas* e *imperium*, que en cambio pasaron a referirse a un poder legítimo y se usaron en el ámbito del discurso jurídico).

⁹ *De Re Publica*, VI, 13.

¹⁰ Debe tenerse presente que las exiguas dimensiones de la *polis* la caracterizaban como una red de relaciones «cara a cara». En este sentido, la verticalidad quedaba sobreentendida. Las magistraturas y «los que estaban arriba» existían, por escrito; pero cuando la base de la pirámide es estrecha, el vértice no está muy alto. El contraste entre la idea horizontal y la idea vertical de la política debe entenderse, pues, con este alcance: que la verticalidad griega era extremadamente reducida en comparación con la de los Estados territoriales. Por ello resulta engañoso traducir *polis* por ciudad-Estado, y mucho menos todavía por Estado.

¹¹ *El Príncipe*, capítulos I y III. Por otra parte, Maquiavelo empleaba también la palabra «Estado» en su acepción medieval: *status* en el sentido de categoría o condición social. Cf. F. Chiapelli, *Studi sul linguaggio di Machiavelli*, Florencia, Le Monnier, 1952, pp. 59-74. El uso moderno se consolida con Hobbes, que emplea *Commonwealth* y *Estado* como equivalente; y todavía más con la traducción de Pufendorf al francés, en la que Barbeyrac traduce *civitas* por *état*.

¹² La palabra *gubernaculum* es característica de Bracton, autor del siglo XIII, particularmente estimado por Mc Ilwain, [...] cuando establece una contraposición entre *gubernaculum* y *iurisdicatio*. En cambio, no he encontrado rastros de ellos en los glosadores y en la bibliografía jurídica italiana de la época.

Para los autores medievales y renacentistas —que escribían tanto en latín como en italiano, francés o inglés— el *dominium politicum* no era «político» en nuestro significado, sino en el significado de Aristóteles: era la «ciudad óptima» del *polítes*, la *res publica* que practicaba el bien común, una *res populi* igualmente ajena tanto a la degeneración democrática como la degeneración tiránica. De hecho, los autores medievales usaban *dominium politicum* en contraposición a *dominium regale*, y todavía más en contraposición a *dominium despoticum*. Equivale a decir que la voz *politicum* designaba la «visión horizontal», mientras que el discurso vertical se desarrollaba mediante las voces realera, despotismo y principado. De tal manera, la forma mejor de traducir la idea de *dominium politicum* en la terminología contemporánea, sería decir «la buena sociedad»; pero advirtiendo que nosotros somos al respecto bastante más optimistas o ingenuos que los autores medievales. También podríamos decir que el *dominium politicum* representaba una especie de «sociedad sin Estado»; pero entonces recordando que la sociedad en cuestión era a un mismo tiempo una *civilis societas* y una *iuris societas*, no una sociedad sin adjetivos, la sociedad de que habla el sociólogo.

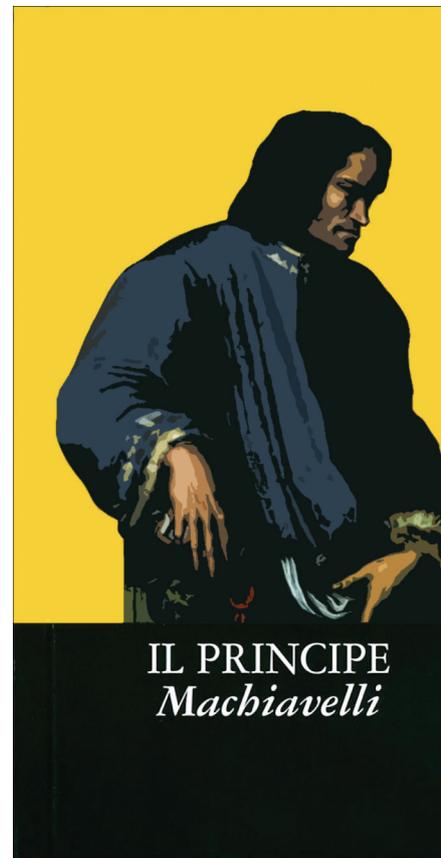
Por el contrario, si hay un término que simbolizaba más que ningún otro el enfoque vertical, el discurso que llamaríamos característicamente político, este término era «príncipe». No por azar *Il Principe* (1513) fue el título elegido por Maquiavelo. *De Regimine Principum* (en 1200-1269, aproximadamente) fue ya el título de Santo Tomás (no de Egidio Romano); mientras que Marsilio de Padua (1280-1343 aproximadamente) usaba *principatus* o *pars principans* para indicar las funciones que hoy llamaríamos de gobierno, y habría podido clasificar la realidad política descrita por Maquiavelo como un *principatus despoticus*.¹³

¿Qué conclusión podemos extraer, de estos trazos sumarios que acabamos de exponer? Que las complejas y tortuosas vicisitudes de la *idea* de política van más allá de la *palabra* política, en todas las épocas y en mil aspectos.¹⁴ La política de Aristóteles era a la vez una antropología; una antropología ligada indisolublemente al «espacio» de la *polis*. Caída la *polis*, la «politicidad» se atenúa, diluyéndose variadamente o transformándose en otra. Por un lado, la política se

¹³ *Defensor Pacis*, capítulo XIII de la *Dictio Prima*.

¹⁴ No existe un estudio dedicado a seguir la idea de política en su complicada pero no menos reveladora evolución terminológica. Entre las no muchas enciclopedias que registran la voz «política», señalo la de M. Albertini en el *Grande Dizionario Enciclopedico dell'UTET* (ahora en su vol. *Politica e altri saggi*, Milán, Giuffrè, 1963). Salvo la búsqueda autor por autor, las historias del pensamiento político que me han resultado más provechosas son: A. J. y R. W. Carlyle, *A History of Medieval Political Theory in the West*, Nueva York, Barnes & Noble, 6 vol., 1903-1936; C. H. Mc Ilwain, *The Growth of Political Thought in the West*; G. H. Sabine, *A History of Political Theory* (Historia de la teoría política, FCE), Nueva York, Holt, Inehart and Winston, 1961; Wolin, *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought*, Boston, Little Brown, 1960; W. Ullmann, *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, Londres, Methuen, 1961; O. Gierke, *Das Deutsche Genossenschaftsrecht* (1881), que fue por lo menos consultado en su compendio (a cargo de F. W. Maitland), *Political Theories of the Middle Age*, Cambridge University Press, 1900. También son muy aconsejables C. H. Mc Ilwain, *Constitutionalism: Ancient and Modern*, y del mismo, *Constitutionalism and the Changing World*, Cambridge University Press, 1939.

«...las complejas y tortuosas vicisitudes de la *idea* de política van más allá de la *palabra* política, en todas las épocas y en mil aspectos»



La
autonomía
de la
política
se sustenta
en lo
siguiente

la **POLÍTICA**
es *diferente*

la **POLÍTICA** es
independiente

la **POLÍTICA** es
autosuficiente

La **POLÍTICA**
es una *causa*
primera

juridiciza, desarrollándose en la dirección indicada por el pensamiento romano. Por otro lado —que he tenido que pasar por alto— la política se teologiza, primero adecuándose a la visión cristiana del mundo, después en relación con la lucha entre el papado y el Imperio, y por último en función de la ruptura entre el catolicismo y el protestantismo. En todos los casos, el discurso sobre la política se configura —empezando por Platón y también por Aristóteles— como un discurso que es, conjunta e indisolublemente, ético-político. La ética en cuestión podrá ser naturalista y psicologista; o bien una ética teológica; o incluso una ética juridicizada, que debate el problema del «bien» en nombre de lo que es «justo», invocando la justicia y las leyes. La doctrina del derecho natural, en sus sucesivas fases y versiones, resume bastante bien esta amalgama de normativa jurídica y de normativa moral.¹⁵ En todos estos sentidos, y también en otros, la política no se configura en su especificidad y autonomía hasta Maquiavelo.

2 | **La autonomía de la política**

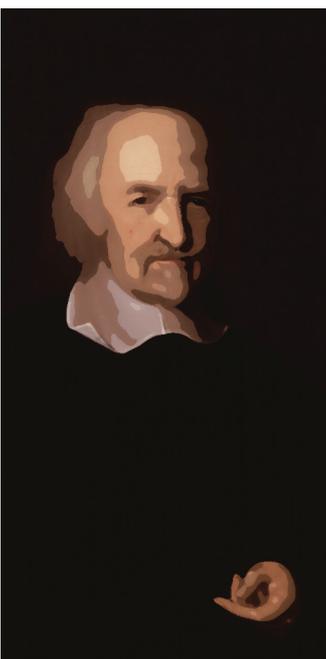
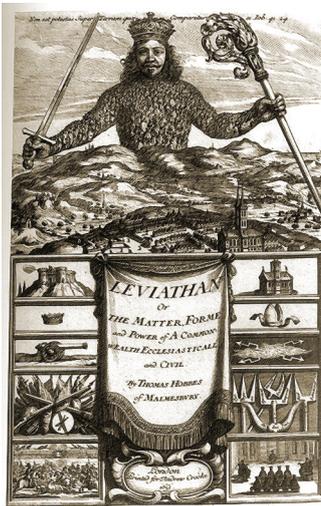
Cuando hablamos de la autonomía de la política, el concepto de autonomía no debe entenderse en sentido absoluto, sino más bien relativo. Además, se pueden sostener al respecto cuatro tesis: primero, que la política es *diferente*; segundo, que la política es *independiente*, es decir que sigue leyes propias, instaurándose literalmente como ley de sí misma; tercero, que la política es *autosuficiente*, autárquica en el sentido de que basta para explicarse a sí misma; cuarto, que la política es una *causa primera*, una causa generadora no sólo de sí misma sino también de todo el resto, dada su supremacía. En rigor, esta última tesis desborda el ámbito del concepto de autonomía; pero hay que mencionarla porque constituye una posible implicación del mismo. Importa también precisar que la segunda y tercera tesis suelen ir juntas, aunque en rigor el concepto de autonomía debe distinguirse del de autarquía. De todos modos, la tesis capital, la que más importa clarificar, es la primera.

Afirmar que la política es *diferente* equivale a poner una condición necesaria, no todavía una condición suficiente (de la autonomía). A pesar de ello, toda la continuidad del discurso queda estrechamente condicionada por este punto de partida. ¿Diferente de qué? ¿De qué modo? ¿Hasta qué punto?

Con Maquiavelo (1469-1527) la política se diferencia de la moral y de la religión. Es ésta una primera y nítida separación y diferenciación. La moralidad y la religión son, ciertamente, ingredientes fundamentales de la política; pero a título de instrumentos. «Si un príncipe quiere mantener el Estado, se ve forzado a menudo a no ser bueno», a

¹⁵ Para obtener un acertado panorama de conjunto en que se vea la diferencia entre estas variadas fases, cf. A. Passerin d'Entrèves, *Natural Law*, Londres, Hutchinson, 1951.

«Con Maquiavelo la política se diferencia de la moral y de la religión...»



obrar «contra la fe, contra la caridad, contra la humanidad, contra la religión».¹⁶ La política es la política. Pero atención, Maquiavelo no llega a la «verdad efectiva de la cosa» por *Wertfrei*, porque sea ajeno a las preocupaciones prescriptivas y a los conceptos de valor. No es tampoco que Maquiavelo estuviese animado por la pasión moral. Obsérvese que él prescribía al «nuevo» príncipe qué comportamiento era el necesario y debido para salvar o fundar el Estado. De tal modo, la mayor originalidad de Maquiavelo reside quizás en el hecho de que teorizó con inigualado vigor sobre la existencia de un *imperativo* propio de la política. Maquiavelo no se limitó a señalar la diferencia entre la política y la moral; llegó a proclamar una vigorosa afirmación de autonomía: la política tiene sus leyes, leyes que el político «debe» aplicar.

En este sentido que acabamos de precisar es, pues, exacto que Maquiavelo —no Aristóteles— «descubre la política». ¿Por qué él? ¿Y por qué motivo? Es dudoso que haya que atribuir el descubrimiento de Maquiavelo a una «cientificidad».¹⁷ Ciertamente, Maquiavelo no fue filósofo; y precisamente por esto pudo alcanzar la «visión directa» que solo obtienen los que comienzan o recomienzan *ex novo*. Por otra parte, cuando se sostiene que Maquiavelo no fue ni filósofo ni científico no se le regatea nada a su estatura, y hasta quizás se puede comprender mejor cómo llegó al descubrimiento de la política. A este respecto, resulta instructivo comparar a Maquiavelo con Hobbes.

Hobbes (1588-1679) teoriza una política todavía más «pura» que Maquiavelo. Su príncipe, el *Leviatán* (1615), es el más próximo y directo precursor del Gran Hermano concebido por Orwell; el orden político está creado por su *fiat*, por su poder de crear las palabras, de definir las, de imponerlas a sus súbditos. «Las verdades primeras —escribía Hobbes— fueron implantadas arbitrariamente por los primeros en ponerle nombre a las cosas.»¹⁸ De ello deducía Hobbes que las verdades de la política era como las verdades arbitrarias y convencionales de la geometría. Si el príncipe de Maquiavelo gobernaba aceptando las reglas de la política, el Leviatán de Hobbes gobernaba creándolas, estableciendo qué es la política. El mundo del hombre es infinitamente manipulable, y el Leviatán —el gran definidor— es un manipulador exclusivo y total. En realidad, nadie ha teorizado una politización tan extrema como Hobbes. Él no planteaba únicamente la absoluta independencia y autarquía de la política, sino que afirmaba un «pan politicismo» que todo lo reabsorbe y lo genera todo a partir de la política. Si Maquiavelo invocaba la virtud, Hobbes no invocaba nada.

¹⁶ *El Príncipe*, Capítulos XVIII y XIX.

¹⁷ Sobre el punto cf. N. Abbagnano, «Machiavelli político», en *Rivista di Filosofia*, LX (1969), pp. 5-23; L. Olschki, «Machiavelli scienziato», en *Il Pensiero Politico*, II (1969), pp. 509-535; N. Matteucci, «Niccolo Machiavelli politólogo», en *Resegna Italiana di Sociologia*, XI (1970), pp. 169-206. Entre la bibliografía más reciente: Genaro Sasso, *Niccolo Machiavelli*, Instituto Italiano per gli Studi Storici, Nápoles, 1958, y *Studi su Macchiavelli*, Murano, Nápoles, 1967.

¹⁸ *The English Works of Thomas Hobbes*, Londres, Molesworth, 11 vol., 1829-1845, vol. I, p. 36.

Si las páginas de Maquiavelo transparentaban una pasión moral, Hobbes era un razonador distanciado, glacial, dedicado a construir una perfecta mecánica de los cuerpos en movimiento. Si Maquiavelo veía en la religión un sostén de la política, Hobbes le atribuía a su soberano el control de la religión, como hará más tarde Comte.¹⁹

Pero no solo eso. Hobbes no se diferencia de Maquiavelo solo en que afirma una política «pura» omniprevisora y omnicausadora; también en su «cientificidad». En el siglo y pico que lo separa, se intercalan Bacon (1561-1626) y Galileo (1564-1642). Además, Hobbes recibía la lección metódica de Descartes (1596-1650), su más joven y más precoz contemporáneo. A su modo, pues, Hobbes estuvo imbuido de espíritu científico. Su sistema filosófico se inspira en la concepción mecanicista del universo; su método —basado en el modelo de la geometría— es el lógico-matemático. A primera vista estaríamos tentados de llegar a la conclusión de que en Hobbes se reúnen todos los elementos que definen una «ciencia política». Hay un método científico según los cánones del cartesianismo; y hay también una política teorizada en su forma más extrema de autonomía. Se podrá agregar y sostener también que Hobbes era *Wertfrei*, que estaba liberado del valor. Sin embargo se habla de Hobbes, y con razón, como de un «filósofo» de la política; y la ciencia política le reconoce a Maquiavelo una paternidad que le niega a Hobbes. ¿Cómo se explica esto?

Es simple, el elemento que diferencia a la ciencia de la filosofía no está tomado del modelo de la geometría y de la matemática. Descartes era un gran matemático; y grandísimo matemático fue Leibniz. La matemática es lógica deductiva, en tanto que las ciencias no nacen de la deducción lógica sino de la inducción, de la observación y del experimento.²⁰ Hobbes no observaba; deducía *more geométrico*, como hará también poco después ese puro ejemplar de filósofo que fue Spinoza (1632-1677). El método de Hobbes era, pues, rigurosamente deductivo.²¹ Con esto está todo dicho. No observaba el «mundo real». Nadie puede cuestionar la estatura filosófica de Hobbes; pero su «ciencia» no es tal; no descubría nada. Correlativamente, la autonomía de la política que nos interesa no es la teorizada por Hobbes. Y nada puede ocultar el hecho de que Hobbes era más valorativo que Maquiavelo.

Conclusión, si en Maquiavelo no hay todavía científicidad, la científicidad de Hobbes no constituye una confluencia significativa de la ciencia y la política. Sobre todo, el descubrimiento de la autonomía de la política no desemboca en un método científico. Como advertimos al comienzo, la historia de la ciencia política es una historia a dos voces, que debemos mantener separadas, a riesgo de reunir las mal y prematuramente.

3 | **El descubrimiento de la sociedad**

Hasta ahora hemos examinado solamente una primera diversidad: la que hay entre política y moral, entre César y Dios. Es un paso decisivo, pero también, mirado retrospectivamente, el más obvio, el más fácil. El paso más difícil —tan difícil que todavía hoy nos perturba— es el de establecer la diferencia entre Estado y sociedad. Hasta ahora no habíamos llegado al

19 Cf. contra, la interpretación humanista de R. Polin, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, París, Presses Universitaires de France, 1953, que retoma la de L. Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes*, University of Chicago Press, 1952. Yo sigo, en cambio, Wolin, *Politics and Vision*, cit., cap. VIII.

20 Si nos referimos a la física, su primer desarrollo se basa en *pondere et mensura*; la fase axiomática y matemática es extraordinariamente posterior. [...].

21 Sobre este punto, cf.: A. Gargani, *Hobbes e la scienza*, Einaudi, Torino, 1971.

desdoblamiento entre la esfera de la política y la esfera de la sociedad.²² ¿Cuándo entonces, la idea de sociedad se libera de los múltiples lazos que la mantenían sujeta, y se pasa a afirmar la realidad social como una realidad en sí misma, independiente y autosuficiente?

Debe quedar claro que «sociedad» no es *demos*, no es *populus*. En cuanto actor concreto y operante, el *demos* muere con su «democracia», es decir con la *polis* en la que operaba. Y así como la República romana no fue jamás una democracia, el *populus* de los romanos no fue nunca el *demos* de los griegos.²³ Caída la República, *populus* pasa a ser una ficción jurídica; y sigue siendo sustancialmente una *fictio iuris* en toda la literatura medieval. Por otra parte, el pensamiento romano y medieval no expresaban una idea autónoma de la sociedad. La sociedad se configuraba —recuérdese— como una *civilis societas* y como una *iuris societas*. El pensamiento medieval impregnó a estas mezclas de una fuerte caracterización organicista, que procuraba incluir a la sociedad —desarticulándola y articulándola— dentro de los múltiples «corpus» en los que se organizaba el mundo feudal, el mundo de las jerarquías y las corporaciones.

La separación fue lentísima. Por ejemplo, es sintomática la falta de la idea de sociedad en la literatura del siglo XVI, que teorizaba el derecho a resistir y a rebelarse contra el tirano. Para los monarcómanos, y también para Calvino y Altusio, el protagonista que se contraponía y se oponía al poder tiránico no eran ni el pueblo ni la sociedad; eran individuos o instituciones específicas, tales como una Iglesia, las asambleas locales o determinadas magistraturas. De igual modo, la revolución inglesa no fue una revolución en nombre y por cuenta de los derechos de la sociedad; a lo sumo contribuye a restituirle realidad y concreción a la *fictio iuris* del pueblo.

No por azar el primero en teorizar el derecho de la mayoría y la regla mayoritaria —es decir una regla que restituye operatividad a la noción de pueblo— fue Locke, quien escribió a fines del siglo XVII.²⁴ A Locke se le atribuye con razón una primera formulación de la idea de sociedad. Pero esta atribución corresponde a la doctrina contractualista en su totalidad, y en particular a la distinción de los contractualistas entre *pactum subiectionis* y *pactum societatis*. En realidad la idea de sociedad no es una idea que se formule y afirme con el cambio revolucionario. Es más bien una idea de paz, que pertenece a la fase contractualista de la escuela del derecho natural. No es la revuelta contra el soberano, sino el «contrato» con el soberano, el que pasa a ser estipulado en nombre

22 Debemos subrayar que en la transición de la autonomía de la política en sentido maquiaveliano a la autonomía de lo que es político con respecto a lo que es social, se pasa al mismo tiempo a otra dimensión o aspecto del problema. En el primer caso, preguntamos cuál es la especificidad del comportamiento político; en el segundo, registramos una diferenciación estructural que implica la delimitación de los respectivos límites. Aunque son lógicamente diferentes, los dos problemas se conectan.

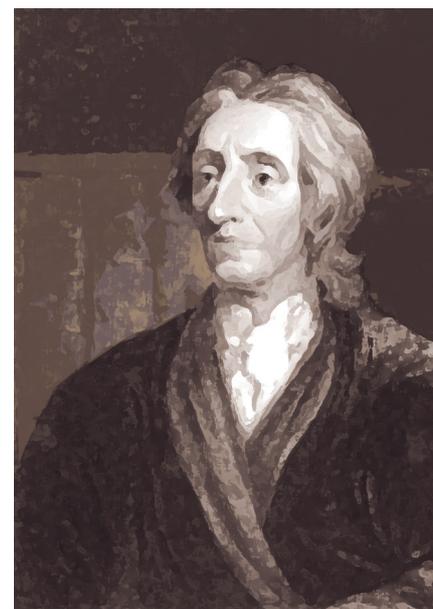
23 Cf. C. Wirszubski, *Libertas*, Bari, Laterza, 1957.

24 Sobre este punto, W. Kendall, *John Locke and the Doctrine of Majority Rule*, Urbana, University of Illinois Press, 1941.

La política se distingue de la sociedad

A Locke se le atribuye con razón una primera formulación de la idea de sociedad

Esta atribución corresponde a la doctrina contractualista



de un contratante denominado sociedad. Solo que esta sociedad que estipula el «contrato social», ¿no es también, a su vez, una ficción jurídica?

La verdad es que la autonomía de la sociedad con respecto al Estado presupone otra diferencia: la de la esfera económica. La separación de lo social con respecto a lo político supone la diferencia entre la política y la economía. Ésta es la vía maestra. Hoy, los sociólogos en busca de antecesores citan a Montesquieu (1689-1755).²⁵ Pero estarían más en lo justo si citaran al padre de la ciencia económica, Adam Smith (1723-1790), e incluso si se remontaran hasta Hume (1711-1776) a través de Smith.²⁶ Porque son los economistas —Smith, Ricardo y en general los liberales— los que muestran cómo la vida en sociedad prospera y se desarrolla cuando el Estado no interviene; los primeros en mostrar cómo la vida en sociedad encuentra en la división del trabajo su propio principio de organización; y por lo tanto en mostrar también cuántos sectores de la vida social son extraños al Estado y no se regulan ni por las leyes ni por el derecho. Las leyes de la economía no son leyes jurídicas; son leyes del mercado. Y el mercado es un automatismo espontáneo, un mecanismo que funciona por su cuenta. Son, pues, los economistas de los siglos XVIII y XIX los que proporcionaron una imagen tangible, positiva, de una realidad social capaz de autorregularse, de una sociedad que vive y se desarrolla según sus propios principios. Y es así como la sociedad toma realmente conciencia de sí misma.

Con esto no se pretende negar que también Montesquieu tenga títulos legítimos como precursor del descubrimiento de la sociedad. Pero lo prelude Locke y en general el constitucionalismo liberal. Todos estos precursores son tales de una manera indirecta e inconclusa. Es evidente que cuanto más se reduce la discrecionalidad y el espacio del Estado absoluto, y cuanto más se afirma el Estado limitado, se va dejando mayor espacio y legitimidad para una vida extra estatal. Pero a estos fines, el liberalismo político no tenía ni podía tener la fuerza desestructuradora del liberalismo económico. Y no la podría tener porque según su enfoque, la sociedad debía seguir siendo una sociedad regulada y protegida por el derecho. Así como el liberalismo se preocupa de neutralizar la política «pura», de igual modo ve en la sociedad «pura» una sociedad sin protección, una sociedad indefensa. La sociedad de Montesquieu era a su modo una *iuris societas*. Pero los economistas no tenían este problema. Más bien tenían el problema inverso, de desembarazarse de las rígidas ligaduras corporativas.

²⁵ Sobre el aspecto de Montesquieu considerado aquí, cf. S. Cotta, *Montesquieu e la scienza della società*, Ramella, Turín, 1953; y F. Gentile, *L'Esprit Classique nel pensiero di Montesquieu*, Cedam, Padua, 1967. Montesquieu fue señalado como precursor por la propia sociología de Comte; tesis desarrollada sobre todo por Emile Durkheim, *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie*, Presses Universitaires de France, París, 1953, y retomado últimamente por R. Aron, *Dix-huit leçons sur la société industrielle*, Gallimard, París, 1962, cap. III.

²⁶ Cf. Gladys Bryson, *Man and Society: the Scottish Enquiry of the Eighteenth Century*, Clifton N. J., Kelly, 1945; y J. Cropsey, *Polity and Economy: an Interpretation of the Principles of Adam Smith*, La Haya, Nijhoff, 1957, especialmente cap. II.

«La separación de lo social con respecto a lo político supone la diferencia entre la política y la economía»



Por lo tanto, solo en opinión de los economistas la sociedad resulta tanto más ella misma cuanto más espontánea es, cuanto más queda liberada no solo de las interferencias de la política, sino también de los obstáculos del derecho. Es verdad que la «sociedad espontánea» de los economistas era en definitiva la sociedad económica: pero el ejemplo y el modelo de la sociedad económica podía extenderse con facilidad a la sociedad en general. Las premisas para «descubrir la sociedad» como una realidad autónoma, que todavía existían ni en Maquiavelo, ni en Montesquieu, ni en los enciclopedistas, en cambio estaban maduras al iniciarse el siglo XIX.²⁷ En efecto, el *Sistema industrial* de Saint-Simon (1770-1825) apareció publicado en tres volúmenes en 1821-1822, prefigurando con profética genialidad la sociedad industrial de la segunda mitad del siglo XX. La sociedad se configura entonces como una realidad tan autónoma que puede volverse objeto de una ciencia en sí misma, que no era ya la economía, y que Comte (1798-1857) bautizó con el nombre de «sociología». Pero Comte no se limita a bautizar la nueva ciencia de la sociedad, la declara también la reina de las ciencias. La sociedad no es solo un «sistema social» diferente, independiente y autosuficiente con respecto al «sistema político». Hay mucho más todavía; el sistema social es el que genera el sistema político. El panpoliticismo de Hobbes se transforma en el pansociologismo y en la sociocracia de Comte. Aquí debemos, entonces, intentar un recuento y ubicar el tema.²⁸

4 | **La identidad de la política**

Ya hemos visto que la política no se consideró únicamente diferente de la moral; también se la diferenció de la economía. Luego no incluyó ya dentro de sí al sistema social. Por último se desataron también los vínculos entre política y derecho, al menos en el sentido de que un sistema político ya no fue visto como un sistema jurídico. Así despojada, la política resulta diferente a todo. ¿Pero qué es en sí, considerada en sí misma?

La política hoy en día es diferente a...

la moral

la economía

al sistema social

al derecho

²⁷ La historia del descubrimiento de la idea de sociedad está todavía por escribirse. Para una interpretación diferente, que se remonta a Rousseau, cfr. R. Dahrendorf, *Sociologia e società industriale*, en el vol. *Uscire dall'utopia*, Il Mulino, Bolonia, 1971. También merece leerse el viejo ensayo de Werner Sombart, *Die Anfänge der Soziologie*, en *Sociologie*, Heise, Berlín, 1923, que antepone los ingleses (especialmente, Bernard de Mandeville, A. Ferguson, Adam Smith y J. Millar) a los franceses.

²⁸ Sobre la relación entre la sociedad y el Estado en general, véase E. Barker, *Principles of Social and Political Theory*, Oxford University Press, Nueva York, 1951; pero espec. R. Bandix, *Social Stratification and Political Community*, en el vol. col. supervisado por P. Laslett y W. G. Runciman, *Philosophy, Politics and Society*, Blackwell, Oxford, 1962.

«...se pensó siempre en la política, porque siempre se pensó que el problema de los problemas terrenos era moderar y regular el “dominio del hombre sobre el hombre”»



Comencemos por señalar una paradoja. Durante casi dos milenios la *palabra* política —es decir la locución griega— cayó ampliamente en desuso, y cuando la volvemos a encontrar, como en la expresión *dominium politicum*, denota solamente una realidad muy circunscrita, totalmente marginal. Tenemos que llegar hasta Altusio —corría el año 1603— para encontrar a un autor de fama utilizando la palabra «política» en su título: *Politica Metodice Digesta*. Lo sigue Spinoza, cuyo *Tractatus Politicus* apareció publicado en forma póstuma en 1677, prácticamente sin dejar huella. Por último, Bossuet escribía la *Politique Tirée de l'Écriture Sainte* en 1670; pero el libro fue publicado recién en 1709, y el término no vuelve a aparecer en otros títulos importantes del siglo XVIII.²⁹ No obstante, en todo este tiempo se pensó siempre en la política, porque siempre se pensó que el problema de los problemas terrenos era moderar y regular el «dominio del hombre sobre el hombre». Rousseau estaba ganado por esta preocupación cuando escribía que el hombre nació libre pero está encadenado. Al decir esto, Rousseau pensaba en la esencia de la política, aun cuando la palabra no apareciera en sus títulos. Hoy, en cambio, la palabra está en boca de todos. Pero ya no sabemos pensar la *cosa*. En el mundo contemporáneo la palabra se emplea sin tasa ni medida, pero la política sufre una «crisis de identidad».³⁰

Una primera manera de afrontar el problema es plantearnos la pregunta que Aristóteles no se formulaba, qué es un animal político en su diferencia con el hombre religioso, moral, económico, social y así sucesivamente. Por supuesto, estos son «tipos ideales» y las variadas facetas de un mismo poliedro. No es que nos deleitemos con abstracciones ni en dividir al hombre en fantoches abstractos. Al contrario, nos planteamos una pregunta muy concreta, de qué manera traducir la política, la ética, la economía, en comportamiento, en un tangible y observable «hacer». Nos preguntamos, ¿en qué aspecto se distingue un comportamiento económico de un comportamiento moral? ¿Y qué diferencia a ambos de un comportamiento político? De alguna manera, sabemos responder a la primera pregunta; a la segunda, bastante menos.

29 La palabra política es incluida en un título también por D. Hume, *Essays Moral and Political* (3 vol., 1741-1748) y *Political Discourses* (1748-1752); pero justamente en obras menores. También recuerdo a Holbach, *La Politique naturelle*, 1773. La marginalidad y evanescencia de la palabra política hasta el siglo XVIII se ve confirmada por sus derivados, como el francés *police* («policía» viene de *polites*), y la expresión «parti des politiques», atribuida después de la noche de San Bartolomé a quienes, aun siendo católicos, desaprovecharon la matanza de hugonotes. Por otro lado, hasta fijarse en la voz «política» de la *Encyclopédie*, que no menciona a ninguno de los autores antes nombrados, indicando apenas a Graziano y Boccacini, después de Maquiavelo y Bodin. Cfr., a este último respecto, R. Hubert, *Les sciences sociales dans l'Encyclopedie*, Trabajos y memorias de la Universidad de Lille, París, 1923, espec. Capítulos IV-V. Véase también R. Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Presses Universitaires de France, París, 1950.

30 En cuanto a la crisis de identidad contemporánea, basta observar que la voz «política», registrada en la primera *Encyclopaedia of the Social Sciences*, 15 vol., de 1930-1935, desaparece en la nueva *International Encyclopaedia of the Social Sciences*, 17 vol., de 1968; así como para citar otro ejemplo macroscópico, la palabra no existe en la edición de 1965, 23 vol. de la *Encyclopaedia Britannica*. Para algunas recientes tentativas de individualización —especialmente la de Bertrand de Jouvenel, *The Pure Theory of Politics*, Cambridge University Press, 1963— cfr. la reseña de M. Stoppino, «Osservazioni su alcune recenti analisi della politica» en *Il Politico*, XXIX (1964), pp. 880-905, que las considera con razón insatisfactorias. Y también resulta insatisfactorio, en cuanto a la individualización, B. Crick, *In Defence of Politics*.

El criterio de los comportamientos económicos es útil: la acción económica es tal en la medida en que se dirige a llevar al máximo una ganancia, una utilidad, un interés material. En el otro extremo, el criterio de los comportamientos éticos es el bien: la acción moral es una acción «debida», desinteresada, altruista, que persigue fines ideales y no ventajas materiales. ¿Pero cuál es la categoría o el criterio de los comportamientos políticos? Todo lo que podemos decir al respecto es que ellos no coinciden ni con los morales ni con los económicos, aun cuando debemos registrar que —históricamente— la exigencia del deber se atenúa y la tentación del «provecho material» se acrecienta. Quien estudia los comportamientos electorales, hasta los puede asimilar a los económicos. ¿Pero cómo negar la perdurable presencia de los ideales en política, y sobre todo su fuerza? Cuando examinamos más de cerca la cuestión, lo que resulta más llamativo es la gran variedad de movimientos a que dan lugar los comportamientos políticos. En *política* no se da un comportamiento que tenga características de uniformidad asimilables a los comportamientos morales y económicos. Y quizás aquí resida la cuestión, la expresión «comportamiento político» no se puede tomar al pie de la letra. No equivale a indicar un tipo particular de comportamiento, sino un ámbito, un contexto. A veces las frases son reveladoras. De un comportamiento moral no podríamos decir: son los comportamientos que se colocan y manifiestan en el dominio moral. Ciertamente, también la moral tiene un ámbito: el fuero interno de nuestra conciencia. Pero todos los comportamientos deben ser activados *in interiore hominis*. La diferencia reside en que no existen comportamientos «en moral», en el mismo sentido que cuando decimos que existen «en política».

Señalaba al comienzo que para orientarse en las diferencias entre la política, la ética, la económica, el derecho, etc., hay que remitirse a las diferenciaciones estructurales de los conglomerados humanos. Ahora es el momento de volver a tomar este hilo. Será por defecto de categorización o por otras razones, pero el hecho es que únicamente el discurso sobre la moralidad —el más antiguo y profundizado— se sustrae al ordenamiento estructural. Y digo que solo el discurso sobre la moralidad porque, si bien miramos, también el discurso del economista se sitúa estructuralmente. Hasta ahora he usado «económica» y «economía» indistintamente. Pero la económica no es la ciencia de la economía; es la rama de la filosofía que ha teorizado la categoría de lo útil, de lo placentero, de lo deseado. Por lo tanto, la económica es fundamentalmente una variante o un filón de la filosofía moral. Si aquí adoptamos el término económica para oponerlo al término ética, es porque nos atenemos a la concepción kantiana de la moralidad; en cuyo caso la económica se califica a contrario, es decir que extrae sus propias filiaciones invirtiendo las de la ética. Pero con estas premisas el economista no puede ir muy lejos. Su utilidad es una utilidad monetaria; su valor es un valor de mercado, vale decir, referido y extraído de esa

«Los denominados comportamientos políticos son comportamientos que pueden calificarse de la misma manera que todos los comportamientos no morales; esto es, en función de los ámbitos que se adscriben al “sistema político”»



estructura que llamamos «el mercado»; y su noción de interés no es ciertamente la misma de la que hablan los filósofos. Si bien miramos, pues, los comportamientos observados por el economista se sitúan en el «sistema económico», que es un complejo de estructuras, de instituciones y de funciones; y sus calificaciones se vinculan con ese dominio a que alude la expresión «en economía».

Lo mismo vale para el sociólogo. ¿Cuál es el criterio, o la categoría, de los denominados comportamientos sociales? No lo hay. O mejor dicho, el sociólogo responde —de la misma manera que el economista y el politólogo— diciendo «en la sociedad», o en el «sistema social»; con lo que quiere decir que los comportamientos sociales son los que se observan en las instituciones, en las estructuras y en las funciones que componen ese sistema. Y por lo tanto el politólogo, a los efectos de cómo identificar los comportamientos políticos, no está mejor ni peor que todos los demás cultores de las diferentes ciencias del hombre. Los denominados comportamientos políticos son comportamientos que pueden calificarse de la misma manera que todos los comportamientos no morales; esto es, en función de los ámbitos que se adscriben al «sistema político».³¹

Mi sugerencia es, pues, que el modo más fructífero de afrontar la crisis de identidad de la política, no es preguntarse en qué se diferencian el comportamiento del animal político del [comportamiento] del animal social y económico; es preguntarse cómo se han ido diferenciando y organizando desde el punto de vista estructural las colectividades humanas. Por consiguiente, la pregunta pasa a ser: cuál será la denotación de las expresiones «en política» y «sistema político», con respecto a las del sistema social y del sistema económico.

La sociedad —decía Bentham siguiendo la huella del descubrimiento que hacía de ella el liberalismo— es la esfera de los *sponte acta*. Pero la sociedad es una realidad espontánea solo en el sentido de que no está regulada por el Estado, de que denota un espacio extraestatal, en el cual no hay control político sino «control social». Con esto queda dicho que jamás los conceptos de «poder» y de «coerción» bastan por sí solos para caracterizar y circunscribir la esfera de la política. Aparte de la objeción de que la política no es solamente poder y coerción, queda en pie el hecho de que, además del poder político, debemos registrar también un poder económico, un poder militar, un poder religioso, y aún otros más. Lo mismo vale para las nociones de coerción. A la coerción política se agrega la coerción social, la coerción jurídica, la coerción económica, y así sucesivamente. Se dirá que todos estos poderes y coerciones son diferentes. Sin embargo, esta diversidad no se aprecia si no se la refiere a los ámbitos en los que se manifiestan los

³¹ La noción de sistema político fue profundizada y tecnicada por D. Easton, espec. en *A Framework for Political Analysis*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1965, y *A Systems Analysis of Political Life*, Wiley, Nueva York, 1965. Cfr. G. Urbani, *L'analisi del sistema politico*, Il Mulino, Bolonia, 1971.

varios «poderes coercitivos». Cuando se argumenta, por ejemplo, que el poder político es aquel poder coercitivo que monopoliza el uso legal de la fuerza, esta individualización presupone que el aparato estatal dispone de lugares y estructuras destinadas a ese fin. Puede parecer que de este modo se vuelve a la identificación —que se consideraba superada— entre la esfera política y la esfera del Estado. Pero no es exactamente así.

Cuanto más nos alejamos del formato de la *polis* y de la pequeña ciudad-comunidad, tanto más los conglomerados humanos adquieren una estructura vertical, en altura. Esta verticalidad era hasta tal punto extraña a la idea griega de la política, que fue teorizada durante milenios con el vocabulario latino; mediante términos tales como *principatus*, *regnum*, *dominium*, *gubernaculum*, *imperium*, *potestas* y similares. El hecho de que toda esta terminología haya derivado en la voz «política» durante el siglo XIX, constituye una perturbadora inversión de la perspectiva. Hoy unimos la dimensión vertical a una palabra que denotaba, en cambio, la dimensión horizontal. Como consecuencia de esta nueva sistematización, la dimensión horizontal pasa a ser asumida por la sociología, y correlativamente la esfera de la política se restringe en el sentido de que se reduce a una actividad de gobierno, y en sustancia a la esfera del Estado. Pero esta reordenación, que reflejaba bastante bien la realidad del siglo XIX, en el siglo XX resulta demasiado estrecha, demasiado limitativa. Es que en la actualidad se registra un hecho nuevo: la democratización, o mejor la *masificación* de la política. Las masas —que desde siempre estuvieron alejadas o excluidas de la política, o presentes solo muy de tanto en tanto— ahora entran en la política; y entran con intenciones de estabilidad, para quedarse.

La democratización o masificación de la política supone no solo su difusión, y si se quiere su dilución, sino sobre todo su *ubicuidad*. A la ubicación vertical se une ahora una expansión y ubicación horizontal; lo que vuelve a subvertir de nuevo todo el discurso. Después de milenios de relativa quietud, ¡Cuántos sacudimientos en poco más de un siglo! En la medida en que el Estado se extienda, los procesos políticos no podrán ser situados ya en el ámbito del Estado y de sus instituciones. De hecho, y por consecuencia, el concepto de Estado se amplía, y es sustituido por el concepto bastante más elástico, y abarcador de «sistema político». El sistema político no solo se descompone en «subsistemas», algunos de los cuales —por ejemplo el subsistema partidista y el subsistema de grupos de presión— quedan excluidos de la perspectiva institucional, sino que es tan flexible como para permitir que se incorporen algunas variantes particulares; por ejemplo, el subsistema militar cuando los militares hacen política; el subsistema sindical cuando el sindicato se convierte en una potencia en sí misma, y así sucesivamente.

«...en la actualidad se registra un hecho nuevo: la democratización, o mejor la *masificación* de la política...»



«...no
debemos
confundir
los resortes
del poder o
la *influencia*
sobre el
poder, con
tener poder;
así como
debemos
distinguir
el cómo y
el dónde
se genera
el poder
político,
del cómo y
dónde se lo
ejerce»

Por lo tanto no es exacto imputarle a la ciencia política contemporánea el encerrarse en una visión demasiado estrecha —estatal— de lo que es la política. A quien aduce que la noción de sistema político no basta para indicar la ubicuidad y la difusión de la política, se le contrapone la crítica de quien declara que la noción de sistema político resulta demasiado omniabarcadora, observando que un sistema político que no llega a determinar sus propios «límites» termina por no ser un «sistema», o en todo caso por diluir la idea de política hasta el grado de vaporizarla. Las dos objeciones, por el hecho mismo de ser contrarias, se neutralizan y ajustan una a otra. Consideremos los procesos electorales, que ejemplifican bastante bien el nexo entre la democratización de la política y la recuperación de la dimensión horizontal en política. No es verdad que los procesos electorales escapen a la órbita del discurso vertical. Basta observar que los procesos electorales son un método de reclutamiento del personal que irá a ocupar posiciones políticas; de lo que se desprende que son parte integrante de los procesos verticales del sistema político.

En líneas generales, el punto a establecer es que no debemos confundir *los resortes* del poder o la *influencia sobre el poder*, con *tener poder*; así como debemos distinguir el cómo y el dónde se *genera* el poder político, del cómo y dónde se lo *ejerce*.³² Una vez establecida esta distinción, desaparece también la dificultad de determinar los «límites» del sistema político.

La difusión de la política, por otra parte, no solo tiene lugar a nivel de la base, al nivel del *demos*. La encontramos también en los vértices, a nivel de las *élites*. De hecho, nuestras democracias se estructuran como «poliarquías» competitivas de amplia proyección pluralista. Hasta aquí no hay problema, en el sentido de que la noción de sistema político tiene la elasticidad necesaria para abarcar una vasta y variada difusión del poder. La dificultad estriba en el hecho de que estos vértices se separan de las estructuras verticales que no son políticas. Es particularmente el caso de las «corporaciones gigantes»; un poder sin propiedad, pero no obstante un poder económico. Pero también en atención a esta dificultad debe recordarse que condicionar e influir sobre el poder político no es lo mismo que ejercerlo. Por más que las corporaciones gigantes, o también los poderes sindicales, lleguen a ser influyentes, ello no quiere decir que su poder sea «soberano», que esté sobre agregado al poder político. En la medida en que un sistema político funciona, las órdenes predominantes y vinculadoras *erga omnes* son y siguen siendo los dictados que emanan del propio dominio político. Solamente las decisiones políticas —ya bajo forma de leyes o de disposiciones de otra índole— se aplican con fuerza

³² Para el concepto de poder y su relación con el de política, véase la antología a cargo de S. Passigli, *Potere e élites politiche*, esp. la *Introduzione*, Il Mulino, Bolonia, 1971, y M. Stoppino, *Le Forme del Potere*, Guida, Nápoles, 1974. Para una desintegración analítica, Robert E. Dahl, *Introduzione alla scienza politica*, Il Mulino, Bolonia, 1970, Apéndice; y ult. J. H. Nagel, *The Descriptive Analysis of Power*, Yale University Press, Nueva Haven, 1975.

coercitiva a la generalidad de los ciudadanos. Y si se entiende por decisiones colectivizadas aquellas sustraídas a la discrecionalidad de los particulares, entonces las decisiones políticas pueden definirse como *decisiones colectivizadas* «soberanas»³³ a las que es más difícil sustraerse, tanto por su ámbito territorial restringido como por su intensidad coercitiva.

En conclusión, la crisis de identidad de la política es sobre todo una «crisis de ubicación». Si nos entendemos sobre esta ubicación, y no nos dispersamos demasiado en cuanto a la ubicuidad de la política, ésta puede ser definida, identificada. Las decisiones políticas abarcan materias muy diferentes; pueden ser de política económica, de política del derecho, de política social, de política religiosa, de política de instrucción, etc. Si todas estas decisiones son inicial y básicamente «políticas», es por el hecho de que son adoptadas por un personal situado en el *dominio político*. Es ésta su «naturaleza» política.

De hecho, el personal político es el más inmune a la crisis de identidad. Desde su punto de observación, los hombres públicos y los políticos de profesión saben muy bien qué dicen cuando aseguran: ésta es una «cuestión política». La frase —sibilina e incluso irritante para el gran público— quiere significar que los políticos no se sienten marionetas manejadas por hilos exteriores y lejanos; se sienten protagonistas de un «juego contra personas» (no solo los enemigos de los otros partidos, sino también colegas del partido propio) que están jugando a su vez. Para los políticos, la política no es un ámbito difícil de situar; ellos saben muy bien dónde está y cuáles son sus dominios.

Queda en pie una objeción de fondo, que se refiere no ya a la identidad, sino a la autonomía de la política. La nueva ciencia de la sociedad —la sociología— tiende a reabsorber en su propio ámbito a la ciencia política, y por lo tanto a la política misma. El «reduccionismo sociológico» o la sociologización de la política va indudablemente unida a la democratización de la política y encuentra en esta referencia tanto su fuerza como su límite. Su fuerza porque la verticalidad democrática se caracteriza por un desenvolvimiento ascendente, de tal modo que los sistemas de democracia política resultan sistemas que típicamente reflejan y reciben las demandas que salen de abajo. Y su límite, porque este hilo explicativo se rompe en el caso de los sistemas de naturaleza dictatorial, a los que se llama «extractivos» precisamente porque se caracterizan por una verticalidad descendente, por el predominio de órdenes que descienden. En suma, la reducción a términos sociológicos «restringe» la política en el sentido de que su verticalidad resulta una variable dependiente; dependiente, precisamente, del sistema social y de las estructuras socioeconómicas. Esta restricción es plausible,

³³ Para la política definida como la esfera de las «decisiones colectivizadas», véase G. Sartori, «Tecniche Decisionali e Sistema del Comitati», en *Rivista Italiana di Scienza Politica*, I, 1974, espec. pp. 5-6.

«Cuestión política»



CRISIS DE IDENTIDAD POLÍTICA

como decía, en el caso de los sistemas que «reflejan» un poder popular; pero es altamente negativa en los sistemas políticos caracterizados por una fuerte verticalidad. En particular, la sociologización de la política no permite explicar el funcionamiento y desarrollo de los sistemas dictatoriales, en los cuales las órdenes no pueden entenderse de ninguna manera como demandas ascendentes; en particular porque los sistemas dictatoriales impiden la formación autónoma y la expresión libre de la demanda social.

La forma extrema de negación de la autonomía de la política no es de todos modos la sociológica; más bien proviene de la filosofía marxista. En esta perspectiva no se llega solo a la heteronomía de la política sino más drásticamente a la «negación de la política». En la concepción económico-materialista de la historia, la política es una «superestructura», no solo en el sentido de que refleja las fuerzas y las formas de producción, sino también en el sentido de que es un epifenómeno destinado a extinguirse. En la sociedad comunista —según lo preveía Marx— el Estado tiende a desaparecer, y con ello desaparecerá la coerción del hombre sobre el hombre. No vale la pena detenerse en esta verdadera negación de la política. Si una filosofía de la historia debe medirse en función de los acontecimientos históricos que ha generado, basta comprobar que a ojos vista la tesis del «predominio de la política» encuentra su confirmación mejor en los Estados que se basan en la palabra de Marx y de sus sucesores. Quien ha vivido la experiencia de los países del Este, no tiene dudas sobre la identificabilidad de la política; y menos aún duda —es legítimo pensarlo— de la autonomía y la autosuficiencia de la política. En los países del Este no es, por cierto, el sistema social el que explica al Estado. Más bien habría que preguntarse si tiene sentido hablar allí de una realidad social autónoma, dado que las sociedades en cuestión son el más puro producto de un control vertical capilar y omnipresente.

Como se ve, la polémica sobre la identidad y también sobre la autonomía de la política no puede ser más abierta. Un hecho es indudable: la ubicuidad y por lo tanto la difusión de la política en el mundo contemporáneo. Este hecho puede ser interpretado de distintas maneras. Puede respaldar la tesis que reduce la política a otra cosa, subordinándola de distintas maneras al sistema social y a las fuerzas económicas; es la tesis de la heteronomía, pero también, en su forma extrema, de la negación de la política. O bien puede valorar la tesis opuesta, la que observa que el mundo jamás ha estado tan «politizado» como hoy; una tesis que no afirma necesariamente el dominio o primacía de la política, pero que sí reivindica su autonomía. En medio de estas dos tesis opuestas, se sitúan las incertidumbres de identificabilidad, la dificultad de ubicar la política. A esta dificultad se puede vincular una tercera tesis; la que ve en la dilución, y por lo tanto en la pérdida de fuerza de la política, un eclipse de la politicidad (pero no su heteronomía).

Tres tesis, entonces: 1) heteronomía, o abiertamente extinción; 2) autonomía, predominio o, más categóricamente triunfo; 3) dilución, pérdida de fuerza, y en este sentido eclipse. Tres tesis que aluden de diferente manera a la ubicuidad de la política, y que reflejan una distinta *colocación* de la política, y por lo tanto un modo diverso de percibirla, identificarla y definirla.

Introducción: moral pública y orden político*

■ Fernando Escalante Gonzalbo

1 | La moral como problema

Hubo un tiempo en que el estudio de la conducta humana era, sin más, reflexión moral. Hoy, en cambio, cuesta trabajo encontrarle un lugar a la moral: da la impresión de que, para muchos, sería preferible poder pasarse sin ella.

La moral es un tema incómodo. Primero, porque parece difícil hablar sobre lo bueno y lo malo desde algún lugar más allá del bien y del mal; y segundo, porque estamos muy lejos de la certeza de otros tiempos. Nuestro escepticismo tiene mucho que ver con este olvido —si puede hablarse así— de la moral.³⁴

Por encima de esto, sin embargo, es un tema molesto porque siempre pesa en él la sospecha de estar tratando con quimeras. Para el espíritu positivo y un tanto cínico de nuestro tiempo, la moral apenas resulta visible: hoy parece razonable que la gente obre por interés, por una mecánica subconsciente, o incluso por instinto; no está tan claro, en cambio, que obre de acuerdo con reglas morales.

Con ese ánimo, la sociología ha buscado la forma de dar explicaciones más sólidas, más razonables, a partir de las condiciones de vida, la edad o el sexo, la escolaridad, los recursos materiales y demás. Y sin embargo, la moral anda por ahí, en alguna parte, y hay que darle su lugar como ideología, manipulación, tradición cultural.

Es posible que, a estas alturas, parezca un retroceso volver a buscar explicaciones en la moral. Pero hay mucho todavía que no puede entenderse mejor de ninguna otra manera, y eso ya es una justificación bastante. Los hombres, vistos por separado o en conjunto, actúan *como si siguieran reglas*: reglas de juego que dicen qué hacer y cómo hacerlo;³⁵ y explican también su conducta, cuando se ven forzados a ello, apoyándose en normas más o menos explícitas.³⁶

Por cierto que esas reglas se cruzan, en una trama muy apretada, con intereses materiales y situaciones políticas, con una multitud de otros hechos. Pero eso no basta para desestimarlas, porque no son «generalizaciones empíricas», como se dice, que puedan reducirse a nada más simple, ni son pretextos ni racionalizaciones. Las reglas expresan valores, y la gente las sigue justo por eso: no por una conveniencia o un interés abstractos, sino porque son reglas que dicen cómo es el mundo. En la expresión española de hacer las cosas «como Dios manda» se reúnen la naturalidad de lo inevitable y la imprecisa conciencia de una obligación; de eso se trata. [...].

* Extracto tomado de Fernando Escalante Gonzalbo.- Ciudadanos imaginarios. El Colegio de México, México, 1995, pp. 21-53.

34 El revuelo que causó, hace unos años, el libro de Alisdair MacIntyre, *Tras la virtud* (Barcelona, Crítica, 1987) es evidencia bastante de que la *cuestión moral* no está muerta; pero también de que está en un atolladero de muy difícil salida.

35 Insistiré bastante, en lo que sigue, sobre esta idea de Wittgenstein, porque es la intuición que me sirve como punto de partida.

36 Cuando hablamos acerca de acciones, nuestro lenguaje tiene una ambivalencia muy significativa. Al decir *cómo* se hace algo «lo que decimos puede informar o describir el modo de hacerlo *de hecho*, [...] pero puede también señalar una manera de hacer o decir algo que *debe ser seguida*». H. F. Piktin, *Wittgenstein: el lenguaje, la política y la justicia*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984, p. 332.

La vigencia del tema de la moral...

Hoy en día los hombres actúan como si siguieran reglas

Cuando explican su conducta también lo hacen apoyándose en normas

2 | *Origen y fundamento de la moral*

«La costumbre —dice Pascal— es una segunda naturaleza que destruye la primera. Pero, ¿qué es la naturaleza? ¿Por qué la costumbre no es natural? Tengo mucho miedo de que esta naturaleza no sea, a su vez, sino una primera costumbre, como la costumbre es una segunda naturaleza.»³⁷ Todavía hoy podemos sentir la angustia de Pascal, su vértigo ante la posibilidad espantosa de que no haya nada sólido, nada definitivo.

La duda de Pascal abre la puerta a la peor de las pesadillas: que seamos responsables de todo, responsables absolutamente. Pero también sugiere una aventura más modesta: indagar hasta dónde llega la costumbre, por qué los hombres la aceptan, de dónde deriva su autoridad. Esa curiosidad está en el origen de la reflexión sociológica sobre la moral.

La solución completa supone, de hecho, encontrar un sustituto de Dios, que a la vez explique la autoridad de las normas y la obediencia de los individuos. Y lo inmediato es buscarlo en los otros, en todos los otros que rodean a cada hombre en el espacio y en el tiempo; buscarlo en esa cautivadora abstracción que es la sociedad.

Por ese camino fueron Comte y Durkheim, y muchos otros después. La sociedad, interminable y resistente frente a la fragilidad de los individuos, impone normas, exige ciertas conductas, y por su propia inercia también castiga. Dice Durkheim:

[...] la única personalidad moral que se encuentra por encima de las personalidades particulares es la que forma la colectividad. Solo ella tiene también la continuidad e incluso la permanencia necesaria para mantener la regla por encima y más allá de las relaciones efímeras que diariamente la encarnan.³⁸

³⁷ Blaise Pascal, *Pensées*. París, Flammarion, 1976, p. 77, N.º 93.

³⁸ Émile Durkheim, *La división del trabajo social*, Madrid, Akal, 1982, p. 6.

De modo que tiene sentido suponer que una regla moral «expresa esencialmente necesidades sociales».³⁹ Puede no haber una naturaleza en el fondo de nuestras acciones; puede ser todo costumbre: pero la costumbre es ahora algo sólido, arraigado, y arraigado con tanta firmeza que la moral no es sino *lo social* actuando a través de los individuos.

Bergson lo ha dicho con bastante claridad. La sociedad, escribe, es un sistema de costumbres, cada una de las cuales responde —directa o indirectamente— a una exigencia social, de modo que todas se sostienen mutuamente, como un bloque. La solidaridad social existe porque, en cada uno, un «yo social» se entreteje con el «yo individual»; y cultivar ese «yo social» es nuestra obligación esencial respecto a la sociedad.⁴⁰

La fórmula puede ser más o menos atinada; lo que importa es que, hoy por hoy, es difícil ir más allá de la sociedad, hacia Dios, o más acá, hacia la naturaleza, y encontrar respuestas satisfactorias para el problema de la moral.

Este nexo de la moral y la sociedad puede ser explicado de muchas maneras. La forma más simple, y creo que demasiado rígida, consiste en suponer que la conformidad con las normas resulta de un aprendizaje condicionado por la amenaza de sanciones; es el modelo conductista clásico. Según esto, el «aprendizaje moral», como cualquier otro, sería una función del reforzamiento de conductas:

Una norma es aprendida o internalizada cuando el actor ha sido condicionado por las sanciones lo suficiente para que su comportamiento se adecue a la norma, como un medio para escapar a las sanciones. Tal aprendizaje, sin embargo, no está nunca concluido; reposa siempre sobre la amenaza de sanciones ulteriores.⁴¹

Intuitivamente, el esquema parece sensato. Pero tiene limitaciones que se hacen evidentes muy pronto. Simple como es, también resulta poco flexible, porque hay mucho más que aprendizaje y adaptación en la moral.

Un asunto complicado y hasta oscuro es el cambio. Porque los valores cambian, como cambian las sociedades; pero nunca cambian al parejo, y ni siquiera en el mismo sentido. Es a veces una lenta decadencia de valores inservibles: «El cambio se hace inconscientemente, por

«...la moral
no es sino
lo social
actuando
a través
de los
individuos»



³⁹ Loc. cit.

⁴⁰ Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, París, Presses Universitaires de France, 1984, capítulo primero.

⁴¹ John Finley Scott, *Internalization of Norms. A sociological theory of moral commitment*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1971, p. 92.

irrespetuosidad en los de abajo y por falta de convicciones en los de arriba. Esto se agrieta porque se descompone. Nadie cree en su misión, ni el juez que condena, ni el cura que dice misa, ni el militar que mata en la guerra».⁴² Pero es también, a veces, una lucha abierta.

Edward Thompson ha dedicado un extenso y brillante ensayo a este asunto.⁴³ Resulta que las prácticas capitalistas, en sus orígenes, fueron rechazadas y combatidas con argumentos morales; resulta que muchos motines e insurrecciones se apoyaron en los valores paternalistas de la economía tradicional. La moral, pues, no solo trabaja por el orden, sin más. Puede ser también un recurso de resistencia, y aun de rebelión.

Pero hay más. La moral no es tampoco un sistema uniforme. La estruendosa evidencia de los valores *dominantes*, malamente puede ocultar el hecho de que el orden moral es, más que otra cosa, un arreglo de usos y valores dispares.⁴⁴ Puede ser el caso, por ejemplo, de comunidades campesinas que mantienen un orden comunitario dentro de un Estado moderno;⁴⁵ puede ser también el de grupos profesionales, corporaciones, estamentos, con orientaciones particularistas; o puede ser el de una sociedad que se organiza, formalmente, suponiendo un sistema de virtudes cívicas, digamos, pero que día a día vive de acuerdo con valores patrimoniales, clientelistas u otros cualesquiera.⁴⁶

Supongo que son suficientes estos apuntes para sostener la idea de que las relaciones entre la moral y la sociedad son bastante complicadas. Sin duda ambas forman parte de una misma trama, pero la sociedad es una abstracción demasiado difusa para explicar la vida moral: hay muchos vericuetos y muchos intermediarios entre la una y la otra.

Vuelvo a Bergson: la moral es una especie de «yo social» que se entreteje con el «yo individual»; no se le impone, no lo condiciona: le permite expresarse, relacionarse, existir en sociedad. La moral da sentido a los comportamientos particulares, a las decisiones particulares, poniéndolos en relación con las exigencias sociales.⁴⁷

Desde luego, la forma genérica de esta relación es la de una *subordinación*: los actos del individuo son incorporados a pautas de sentido comunes, colectivas, genéricas. Pero esto no autoriza, de ningún modo, a suponer que la moral tenga nada que ver con el altruismo. Niebuhr parece suponer algo así:

42 Pio Baroja, *Aurora roja*. Madrid, Caro Raggio, 1974, p. 275.

43 Edward P. Thompson, «La economía moral de la multitud en la Inglaterra del siglo XVIII», *Tradicón, revuelta y conciencia de clase*, Barcelona, Crítica, 1984, *passim*.

44 Sobre esto, ver Agnes Heller, *Sociología de la vida cotidiana*. Barcelona, Península, 1977, p. 148 y ss.

45 El caso lo ha analizado, en un texto clásico, James C. Scott, *The moral economy of the peasant. Rebellion and subsistence in Southeast Asia*. New Haven, Yale University Press, 1976.

46 Esto resulta evidente en las sociedades que están en proceso de «modernización», pero el esquema se repite, de forma similar, en las sociedades postindustriales, como lo ha señalado Salvador Giner en «El rapto de la moral», *Ensayos civiles*. Barcelona, Península, 1987.

47 Véase A. Heller, *op. cit.*, p. 132.

Los hombres —dice— pueden ser individualmente morales en el sentido de que son capaces de tomar en consideración intereses distintos de los propios para resolver problemas de conducta, y llegan en ocasiones a preferir las ventajas ajenas a las propias.⁴⁸

De donde puede concluirse que «el acto *más moral* es aquel que se mueve a impulso de motivos desinteresados». Creo que hay una confusión en el argumento. No hay una sola moral, ni es solo moral la generosidad o el desinterés. El más frío egoísmo revela, tanto como el sacrificio, un sistema social de valoraciones, una moral. No es «más moral» un campesino o campesina que una empresaria o empresario, ni es más moral, aunque parezca extraño, una ciudadana o ciudadano que el político o política.

Para decirlo con una sola frase, no hay ninguna orientación de conducta que sea inmoral en sí misma, sino solo por referencia a otra jerarquía, a otro orden moral.

3 | **Racionalidad y moral**

En tiempos recientes, un buen número de autores ha intentado explicar el laberinto de la acción humana con ayuda de lo que se ha llamado modelos de «elección racional». En pocas palabras, construyen un tipo abstracto de individuo, que tiene una jerarquía consistente de preferencias, y que elige, enfrentado con una serie de posibilidades, la solución más favorable; ese sería, así nos dicen, un individuo racional.

Lo que sigue es todavía más endeble. Los modelos suponen que, en promedio, los hombres son individuos racionales de ese tipo. Siendo así, es posible explicar —y predecir— las conductas de grandes grupos a partir de una simplificación ideal de las motivaciones, en escenarios estilizados de situaciones posibles.⁴⁹

Exagerando un poco, suponen que las relaciones entre individuos siguen el esquema básico del intercambio; que las decisiones tienen que ver con «invertir» o «apostar», a partir de un cálculo de costos y beneficios; y suponen que los hombres tratan siempre de «maximizar» su utilidad en cada transacción.

Lo más atractivo que tienen estas explicaciones, es que permiten dejar de lado no solo las cuestiones morales, sino continentes enteros de la reflexión sociológica, con sus preocupaciones por las clases, los roles, los sistemas de acción, etc. Tienen, además, a su favor, una apariencia de realismo crudo, un aire de franqueza iconoclasta que las hace parecer, a simple vista, modelos de pensamiento científico.

⁴⁸ Reinhold Niebuhr, *El hombre moral en la sociedad inmoral. Un estudio de ética y política*. Buenos Aires, Siglo Veinte, 1966, p. 9.

⁴⁹ Entre los autores clásicos de la «elección racional» están Kenneth Arrow, James Buchanan, Karl Popper, y los creadores de la «teoría de juegos», Von Neumann y Morgenstern. Hay también un curioso entrelazamiento del marxismo con estos modelos en la obra de J. E. Roemer y Jon Elster.

Las relaciones entre la moral y la sociedad son bastante complicadas

Pero no por ello debemos dejar de tomarlas en consideración



Entre paréntesis, y aunque sea exagerado, me recuerdan a los «psicólogos ingleses» de los que decía Nietzsche:

Queramos o no queramos, los encontramos aplicados siempre a la misma obra, a saber, la de sacar al primer término la parte honteuse de nuestro mundo interior y buscar lo propiamente operante, lo normativo, lo decisivo para el desarrollo, justo allí donde el orgullo intelectual menos desearía encontrarlo (por ejemplo, en la vis inertiae del hábito, o en la capacidad de olvido, o en una ciega y casual concatenación mecánica de ideas, o en algo puramente pasivo, automático, reflejo, molecular y estúpido de raíz).⁵⁰

Desde luego, las teorías son más inteligentes que todo esto; pero creo que mi esbozo no es del todo injusto.

En su origen, esta idea de la racionalidad está vinculada con el pensamiento económico. Como lo ha mostrado Hirschman, la autonomía de lo económico está asociada con una forma particular de conducta, apoyada en el cálculo y orientada hacia la obtención del máximo beneficio.⁵¹ Contra las formas tradicionales de conducta, se supuso desde un principio que la conducta económica tenía su motor en el interés, y que era —por ello— desapasionada y calculadora. El *homo oeconomicus* no era, pues, un hombre egoísta, sino un hombre interesado: racional.

Fuera de la economía, suele ser difícil encontrar alguna unidad de cálculo de intereses, y difícil también asimilar otras situaciones a la forma paradigmática del mercado. Pero esos son problemas secundarios.

El núcleo del modelo económico de la racionalidad es la capacidad de *preferir* una cosa sobre otra. Esto es, la posibilidad de *valorar* las cosas, y ordenarlas en una jerarquía que permita elegir. Su mayor debilidad, pues, como lo ha visto Jon Elster, está en el problema de la formación de preferencias, o sea, en el atolladero de la moral.⁵²

En lo que me interesa, estas teorías tienen dos debilidades serias: primera, por supuesto, no pueden explicar cómo se crean las jerarquías de preferencias, los *valores*; y segunda, tienden a dejar de lado las distorsiones, por hablar así, que la moral introduce en las decisiones racionales.

Un ejemplo evidente es el mercado. La concurrencia de individuos interesados solo proporciona estabilidad y prosperidad si, aparte de egoístas, son individuos respetuosos de la legalidad y obedientes para la autoridad estatal. El punto no es trivial, porque una orientación utilitaria, sostenida por el afán egoísta de la acumulación, en principio solo produce una actitud *predatoria*. Esto explicaría, por cierto, las deformidades de algunos mercados; pero esa es harina de otro costal.

Algo parecido ocurre con otros hallazgos clásicos de la «elección racional», como el dilema del prisionero o la lógica del vividor (*free-rider*) en la acción colectiva.⁵³ Todos ellos tienen, más o menos escondidos, un montón de supuestos morales que hace falta explicitar.

50 Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1983, p. 29.

51 Véase Albert O. Hirschman, *Las pasiones y los intereses. Argumentos políticos en favor del capitalismo antes de su triunfo*, México, FCE, 1978, *passim*.

52 Elster tiene varios trabajos sobre este asunto; en particular interesan *Sour grapes: studies in the subversion of rationality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, y *Ulises y las sirenas: estudios sobre racionalidad e irracionalidad*, México, FCE, 1991.

53 Una explicación detallada y accesible del dilema del prisionero aparece en Morton Davis, *Introducción a la teoría de juegos*. Madrid, Alianza, 1986; sobre la cuestión del «vividor», Mancur Olson, *The logic of collective action*, Nueva York, Schocken Books, 1968.

Se han sofisticado mucho los modelos, pero creo que el problema subsiste, porque la racionalidad económica no puede abordar la cuestión moral. Sin embargo, me interesa la perspectiva porque creo que un modelo de conducta racional puede ser una herramienta muy útil.

En esto, las reflexiones de Michael Oakeshott me parecen importantes como guía.⁵⁴ Según él, la raíz del problema está en la noción de racionalidad. Suele pensarse que una conducta es *racional* cuando persigue un fin concreto, de manera deliberada, y procede por una selección reflexiva —calculada— de los medios más eficientes. Intuitivamente, nuestro modelo ideal de racionalidad es la actividad científica. De tal forma, el eje de la conducta racional debe ser la *mente* que es un instrumento neutral, que funciona mejor cuando más libre está de prejuicios.

Sin embargo, rara vez puede cumplirse con ese ideal. De hecho, no parece siquiera que sea practicable en absoluto.

Hacer alto —dice Oakeshott— depende de un saber cómo hacerlo; y aunque en parte (nunca enteramente) ese saber hacer pueda ser reducido a un conocimiento en forma de proposiciones (y acaso reglas y principios), estas proposiciones no son, ni el motor de la actividad, ni en ningún sentido directo reguladoras de la actividad.⁵⁵

En realidad, nunca encontramos acciones aisladas, cuyos fines y medios puedan ser premeditados y calculados. Los hombres están inmersos en corrientes de actividad, y solo en la práctica, en la experiencia de la acción, pueden *saber cómo* se hacen las cosas; en esas condiciones, una acción es «racional» si es coherente con una *manera de hacer* las cosas.

No es posible separar la reflexión instrumental de la «mente», de los juicios morales ni de la experiencia. De hecho, hablar de juicios morales es solo una manera imperfecta de aludir a un conocimiento práctico sobre *cómo comportarnos*. La acción humana transcurre siempre dentro de pautas, de tradiciones, de maneras de obrar que suponen, a la vez, eficiencia, corrección, rectitud y adecuación. La racionalidad, pues, no puede ser sino la consistencia pragmática de la acción con una situación y una manera habitual de hacer las cosas.

La racionalidad de la acción, así entendida, sí puede ser una hipótesis fructífera. En particular para estudiar patrones morales.

⁵⁴ En lo que sigue estoy glosando los argumentos de Michael Oakeshott, «Rational conduct» en *Rationalism in politics and other essays*. Londres, Methuen, 1981. Vale la pena anotar que tiene afinidades importantes con las ideas de Wittgenstein, según las ha desarrollado Hannah Pitkin, op. cit., passim.

⁵⁵ M. Oakeshott, op. cit., p. 90.

La acción humana y la racionalidad

La acción humana transcurre siempre dentro de pautas, de tradiciones, de maneras de obrar que suponen, a la vez, eficiencia, corrección, rectitud y adecuación

La racionalidad viene a ser la consistencia pragmática de la acción con una situación y una manera habitual de hacer las cosas

4 | *Moral: modelos y prácticas*

En la vida cotidiana, los hombres actúan *como si* siguieran reglas; saben cómo hacer las cosas, y ese saber incluye una experiencia práctica, una capacidad reflexiva y una orientación normativa. En el origen, pues, no tenemos individuos que razonan, ni acciones ni aun relaciones elementales, sino pautas, maneras de hacer las cosas: formas de vida.⁵⁶

En esta trama, solo de modo oblicuo aparecen conceptos morales, códigos ordenados; lo que diariamente hay son *juicios morales*, inseparables de la acción, y que conforman un sistema de usos.⁵⁷ Los códigos abstractos son interpretaciones de los usos, formulaciones hipotéticas de valores: una consecuencia, y no la causa del comportamiento moral.

La moralidad no procede de una deducción lógica, ni de una sumisión a principios generales: es el resultado de una práctica habitual, donde operan acuerdos contingentes —y pocas veces explícitos— sobre lo bueno y lo malo, sobre cómo hacer las cosas y cómo comportarse.⁵⁸

No hay ninguna distancia entre los hechos y los valores. La acción manifiesta usos, formas de vida que son, inmediatamente, pautas morales.⁵⁹

Es frecuente que los usos no estén muy conformes con los valores hipotéticos de una sociedad; podemos llamar a eso hipocresía, pero se gana poco. Lo interesante es averiguar qué significa la hipocresía, esto es, por qué se suscribe abiertamente un código moral, y por qué en la prosa de la vida se obedece a otro patrón de moralidad.

Volvamos por un momento al «yo social» de Bergson. Resulta ahora que no es un conjunto de imperativos, sino de prácticas, de usos convencionalmente dotados de cierto sentido. Es una forma de vida que tiene lugar en una realidad, en buena medida, imaginaria; de hecho, en la medida en que toda acción supone una definición de la realidad: pautas, reglas y sentidos creados, no naturales.⁶⁰

«El orden social —escriben Berger y Luckmann— no forma parte de la “naturaleza de las cosas” y no puede derivar de las “leyes de la naturaleza”. Existe *solamente* como producto de la actividad humana.»⁶¹ Ahora bien, ese mundo social como conjunto de formas de vida no es una creación arbitraria. Porque reposa sobre una larga serie de hechos físicos, geográficos, demográficos, que limitan sus posibilidades, y porque la organización social de la vida material genera su propia inercia y sus propios límites.⁶²

Y con esto, volvemos al principio, para ordenar un poco el asunto.

56 «La vida humana, como la vivimos y la observamos, no es solo un flujo casual, continuo, sino que ofrece pautas recurrentes, regularidades, formas características de hacer y ser, de sentir y actuar, de hablar e interactuar. Debido a que son pautas, regularidades, configuraciones, Wittgenstein las llama *formas*, y porque son pautas en el tejido de la existencia y actividad humanas en la tierra, las denomina *formas de vida*.» Hannah Pitkin, op. cit., p. 198.

57 Véase A. Heller, op. cit., p. 142 y ss.

58 Para una discusión más amplia, véase Jack D. Douglas «Deviance and respectability», en J. L. Douglas (ed.), *Deviance and respectability. The social construction of moral meanings*, Nueva York, Basic Books, 1970.

59 «El problema no es cómo poder derivar valores a partir de hechos. No es necesaria derivación alguna. Los valores están ya en los hechos; o más bien, existe algo radicalmente erróneo en la suposición de que todas las cosas tienen que ser o un hecho o un valor», Hannah Pitkin, op. cit., p. 331.

60 Es la tesis clásica, y muy discutida, de Peter Winch, *Ciencia social y filosofía*. Buenos Aires, Amorrortu, 1972, y también la de Peter Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1983.

61 P. Berger y T. Luckmann, op. cit., p. 73.

62 El argumento lo desarrolla, contra las conclusiones de Winch, P. Cohen, «The very idea of a social science», en I. Lakatos y A. Musgrave (eds.), *Problems in the Philosophy of Science*, Amsterdam, North Holland Publishing Company, 1968.

La moral es una dimensión específica de la acción humana, que se manifiesta en pautas de comportamiento, en formas de vida. Esto quiere decir que la moral no puede identificarse en actos aislados, ni en decisiones particulares, sino en sistemas habituales de relación.

Es una convención, en cuanto es un lenguaje, una manera de dotar de sentido a los actos; pero depende de un conjunto considerable de hechos materiales. El significado moral de una conducta es, siempre, algo estrictamente situado.

La moral, o la moralidad como prefiero llamarla,⁶³ aparece como una *estructura*, como un orden. No son preceptos aislados, sino formas de organización de la vida social, de campos enteros de actividad; es posible, por lo tanto, identificar los ejes en torno a los cuales se construye, y que dan coherencia a los juicios dispersos de la vida cotidiana.

5 | El «modelo cívico» y la moral pública

Cuando hablamos de moral, o de moralidad *pública*, tenemos casi siempre en mente una idea ya hecha, un modelo ejemplar que, a grandes rasgos, supone el respeto del orden jurídico, la responsabilidad de los funcionarios, la participación ciudadana, la protección de los derechos individuales. Esa idea hecha es el «modelo cívico».

No es, por cierto, una estructura rígida, sino un conjunto un tanto indefinido de ideas acerca de la vida pública, un conjunto de virtudes para la convivencia y para la organización de la vida política.⁶⁴ Agnes Heller ha propuesto un inventario de virtudes cívicas bastante completo: la tolerancia radical, la valentía cívica, la solidaridad, la justicia, la prudencia y la disposición para entrar en un diálogo racional.⁶⁵

El modelo es un resultado histórico, y tiene coherencia, sin duda, pero importa notar que es un precipitado práctico de tres tradiciones muy diferentes: la tradición republicana, la tradición liberal y la tradición democrática. Y ese hecho provoca la mayoría de los dilemas y conflictos morales que se dan en la vida pública.

La tradición republicana tiene como modelo a la Roma clásica, y adquiere su forma moderna con Maquiavelo. En sus términos, la vida pública tiene un valor propio y distinto, tiene su moralidad, sus normas, vigentes aunque sean contrarias a las ideas de la moral cristiana.⁶⁶ De

63 No me interesa entrar en una discusión terminológica. Uso la expresión «moralidad» con un sentido aproximado al que le daba Kant, esto es, como designación del aspecto *subjetivo* de la conducta, el obrar por una conciencia de obligación; esto opuesto a la mera adecuación a un precepto objetivo.

64 En las palabras de Salvador Giner: «El civismo es el arte de dirimir conflictos públicos o de vivirlos sin optar por la violencia», Giner, «El rapto de la moral», op. cit., p. 17.

65 Agnes Heller, «Ética ciudadana y virtudes cívicas», en A. Heller y F. Feher, *Políticas de la posmodernidad*, Barcelona, Península, 1989, passim.

66 «Como Cicerón y Livio, Maquiavelo creía que lo que los hombres —en todo caso los hombres

La moral es una dimensión específica de la acción humana, que se manifiesta en pautas de comportamiento, en formas de vida

Esto quiere decir que la moral no puede identificarse en actos aislados, ni en decisiones particulares, sino en sistemas habituales de relación

«Agnes Heller ha propuesto un inventario de virtudes cívicas bastante completo: la tolerancia radical, la valentía cívica, la solidaridad, la justicia, la prudencia y la disposición para entrar en un diálogo racional»

ella nos queda el énfasis en la *virtud* de los ciudadanos, y la convicción de que hay un *bien público* más allá de los intereses de los particulares.⁶⁷ Como tradición, ha dado su estructura a las defensas más sólidas de la razón de Estado, y tolera mal los argumentos liberales, sobre todo en lo que toca a la propiedad y el mercado, porque supone una inequívoca *superioridad moral* del interés público sobre los privados.

La tradición liberal, por su parte, se concentra en las *garantías individuales*, en la *tolerancia*, y en la necesidad de respetar el *orden jurídico*. Supone, en términos prácticos, una inversión de los valores republicanos: aquí el respeto al individuo, en su carácter privado, es el fundamento de la moral pública. Su principal argumento político, como es lógico, es la limitación del gobierno; es una tradición muy vieja, que viene de la Edad Media, y que tiene entre sus defensores más clásicos a John Locke y John Stuart Mill. Es, probablemente, la tradición más consistente y la más afín con la sensibilidad contemporánea, para bien y para mal.

Por último, la tradición democrática exige la *participación*, la *justicia* y el *autogobierno*. Tiene bien poco, o nada que ver con el liberalismo; según lo expone Dalmacio Negro:

El gobierno liberal no se confunde, pues, necesariamente, como hoy es habitual, con el gobierno democrático. En unos famosos párrafos, lamentaba Ortega la confusión entre liberalismo y democracia [...] «liberalismo y democracia —escribió— son dos cosas que empiezan por no tener que ver entre sí, y acaban por ser, en cuanto tendencias, de sentido antagónico.» Se trata de dos respuestas a dos cuestiones de Derecho político completamente distintas.⁶⁸

Es importante reparar en esa incompatibilidad, y no por sutilezas conceptuales. El conflicto entre ambas tradiciones produjo la mayor parte de los equívocos y de las frustraciones de los liberales mexicanos del XIX.

La tradición democrática sí tiene, en cambio, un vínculo importante con el republicanismo. Un vínculo que marcó todo el pensamiento político del siglo pasado, y que se hace evidente en la obra de Rousseau. Vale la pena, por eso, detenerse aquí un poco.

Rousseau es demócrata en sus premisas —soberanía popular, voluntad general, contrato social—, y eso fue lo que más llamó la atención en el siglo pasado; pero sus conclusiones son, a veces, drásticamente

superiores— buscaban era la satisfacción y la gloria provenientes de la creación y mantenimiento, a través del esfuerzo común, de un todo social fuerte y bien gobernado», Isaiah Berlin, «La originalidad de Maquiavelo», en *Contra la corriente. Ensayos sobre la historia de las ideas*. México, FCE, 1983, p. 99.

67 David Brading ha escrito un curioso ensayo sobre la vigencia del ideal republicano en el pensamiento de Bolívar, Brading, «Republicanism clásico y patriotismo criollo», en *Mito y profecía en la historia de México*. México, Vuelta, 1988.

68 Dalmacio Negro, *El liberalismo en España*. Madrid, Unión Editorial, 1988, p. 11.



autoritarias. Justo por su afinidad con la tradición republicana. La voluntad general es el apoyo más incontestable que puede encontrar un Estado.

En efecto, la voluntad general no puede ser un acuerdo contingente: es la única forma del bien común. Por eso no puede confundirse con la voluntad de la mayoría, ni aun con la de todos. La obediencia a la ley no significa sumisión, sino el recto entendimiento del propio interés. En el encuentro con la voluntad general, los intereses y derechos de los individuos en cuanto tales desaparecen, para fundirse en el interés colectivo. «La virtud no es otra cosa que la conformidad de la voluntad particular a la general.»⁶⁹

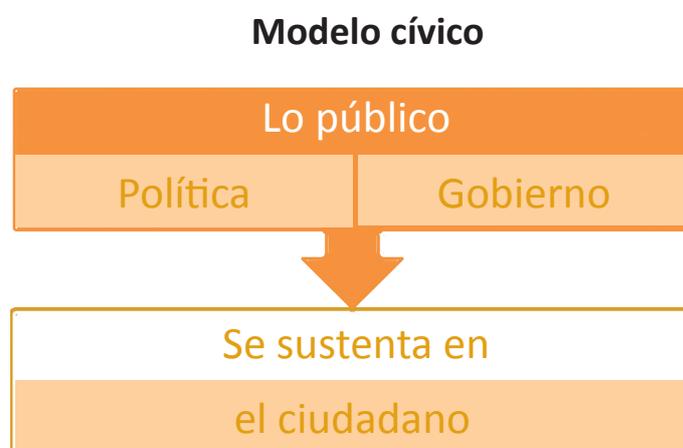
Esta solución, que rescata la *virtud* republicana para fundirla con el ideal democrático, ha mostrado su eficacia en el discurso político de los últimos dos siglos, y en Iberoamérica ha definido el horizonte de la utopía más vieja y persistente. Lo mismo en el republicanismo de Bolívar, que en los ideales de Zarco y Ocampo, o en la mística de Martí, se descubre pronto la nostalgia por las virtudes del ciudadano que imaginó Rousseau.

Pero, vuelvo a mi argumento. El modelo cívico confunde las tres tradiciones en una fórmula más bien imprecisa. Sin embargo, las contradicciones no pueden eliminarse: se podría decir que forman el corazón del modelo de moral pública y de las formas de organización política de los últimos dos siglos.

6 | **El ciudadano como hipótesis**

El modelo cívico es una creación histórica, aunque hoy les parezca a muchos la expresión más evidente de los derechos de la humanidad. Como idea, reposa sobre una muy peculiar definición de *lo público*, y sobre un tipo humano específico: el ciudadano.

La noción de lo público en el modelo cívico está estrechamente vinculada con las nociones de política y gobierno; de hecho, en ocasiones se usan los términos casi como sinónimos. La idea del espacio público es la de un conjunto de mecanismos para tratar con los problemas colectivos: *lo público*, es, por así decirlo, una solución inevitable, casi espontánea, de los problemas que supone la coexistencia pacífica.



69 J. J. Rousseau, Discurso sobre la economía política, Madrid, Tecnos, 1985, lib. II.

«Lo público es... casi exclusivamente político, mientras que el Estado es, llanamente, “la organización del público efectuada por medio de funcionarios, para la prosecución de los intereses compartidos de sus miembros”»

John Dewey ha desarrollado, en una formulación clásica, los supuestos de la idea de lo público en el modelo cívico.⁷⁰ Según su argumento, la distinción entre lo público y lo privado se funda en la diferente extensión y finalidad de las consecuencias de los actos:

Quando las consecuencias de una acción son limitadas, o se supone que sean limitadas, principalmente a las personas directamente comprometidas en ellas, la transacción es privada. [...] Sin embargo, si se halla que las consecuencias de una transacción se extienden fuera de los dos directamente interesados, que ella afecta el bienestar de muchos otros, el acto adquiere la calidad de público.⁷¹

De ahí se desprende, con naturalidad, que «el público» necesite «formar arbitrios y medidas especiales» para atender los actos de consecuencias amplias. Y de ahí surge el Estado.⁷² Lo público es, entonces, inmediata y casi exclusivamente político, mientras que el Estado es, llanamente, «la organización del público efectuada por medio de funcionarios, para la prosecución de los intereses compartidos de sus miembros.»⁷³

Llaman la atención dos cosas: lo público se forma *a partir de* lo privado, y para mejor proteger y ordenar los intereses de individuos particulares; y su naturaleza depende *lógicamente* del carácter de los actos y de sus consecuencias.

El problema es que no hay nada lógico ni natural en esa noción de lo público. En palabras de Charles Frankel: «la línea entre lo público y lo privado no puede ser el límite entre lo que compete a otras personas y lo que solo nos afecta a nosotros. No es algo que se descubra, sino una construcción social.»⁷⁴ Y es una separación que se señala por razones específicas, y que se estructura de muy diversas maneras.

En el Antiguo Régimen europeo, por ejemplo, lo público no era un ámbito claro y distinto: no había una separación entre la vida privada y la acción pública.⁷⁵ Las viviendas, la ropa, los modales, la etiqueta, eran expresiones cifradas del orden social: toda la vida era pública, como era jerárquica.⁷⁶

Dentro de esa sociedad, y en un proceso de siglos, se va afirmando como algo distinto el espacio *privado*: separado, ajeno al poder y la

70 John Dewey, *El público y sus problemas*. Buenos Aires, Ágora, 1958.

71 *Ibidem*, p. 18.

72 *Ibidem*, p. 29 y ss.

73 *Ibidem*, p. 33.

74 Charles Frankel, «Los derechos privados y el bien público», en M. Mooney y F. Stuber (comps.), *Los humanistas y la política. Alicientes en tiempos difíciles*. México, FCE, 1984, p. 105.

75 Habermas ha hablado de espacio público «representativo», refiriéndose a esto. «En tanto el soberano y sus estamentos “son” el país, en vez de delegarlo meramente, pueden, en un específico sentido de la palabra, representar: ellos representan su dominio, en vez de para el pueblo, “ante” el pueblo». Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública*. Barcelona, Gustavo Gilli, 1981, p. 47.

76 Según Norbert Elias, la etiqueta de la sociedad cortesana es «un tipo de organización donde cada acto recibe el carácter de prestigio que está vinculado con él, en cuanto símbolo de la respectiva distribución de poder». *La sociedad cortesana*, México, FCE, 1982, p. 155. Su extensión, por otra parte, iba de la estructura habitacional a los menores rituales domésticos.



organización del Estado.⁷⁷ Y solo mucho tiempo después, cuando en ese margen privado se ha consolidado el aparato del mercado, cuando se ha definido con derechos y mecanismos de participación, solo entonces «las personas privadas se reúnen en calidad de público.»⁷⁸

Phillippe Ariés ha estudiado con detalle el proceso. En dos frases, entiende que las solidaridades colectivas dominantes en la Edad Media fueron poco a poco desplazadas por nuevas formas, más restringidas de sociabilidad. Un proceso que fue posible por la mayor solidez y estabilidad de la autoridad estatal.

Las comunidades, los vínculos de linaje y vasallaje, servían para dar protección a los individuos, donde el Estado no podía con la tarea. Y creaban un mundo que no era ni privado ni público, en el sentido moderno.⁷⁹ Con el crecimiento del Estado, perdieron utilidad las formas tradicionales, y pudieron los individuos encerrarse en espacios más reducidos.

Por supuesto, el apoyo más sólido de las nuevas formas de sociabilidad fue el mercado. Fuera de la tutela comunitaria, de las exigencias señoriales, los individuos hacían su fortuna de manera privada, amparados por el Estado.

En estas condiciones, es fácil entender por qué *lo público* del modelo cívico tiene una estructura individualista. Lo forman los individuos que han creado el mercado. Pero también ayuda a entender por qué, si su raíz es inequívocamente liberal, lleva consigo una inercia democrática.

Ahora bien, esta organización del espacio público también ha necesitado una imagen del hombre y una moral. Así se ha inventado al ciudadano.

Nuestra idea de ciudadanía reposa sobre el conjunto de valores y supuestos del individualismo. El ciudadano, antes que otra cosa, es un *individuo*, y como individuo es la realidad básica de la vida social. Frente a él, las instituciones, las formas de organización todas no son sino «residuos», que pueden ser explicados por los intereses y acciones individuales.⁸⁰

Otra vez, no hay nada natural en esto. El individuo como valor, como idea, es el producto de una configuración histórica muy peculiar, que depende del desarrollo del mercado y de la soberanía estatal.⁸¹

«Nuestra idea de ciudadanía reposa sobre el conjunto de valores y supuestos del individualismo»



77 Dice Habermas: «Privat alude a la exclusión de la esfera del aparato estatal; pues "público" tiene que ver con el Estado formado entre tanto con el absolutismo...» Habermas, op. cit., p. 50.

78 Ibidem, p. 65.

79 Véase Phillippe Ariés, «Para una historia de la vida privada», en Ariés y G. Duby, *Historia de la vida privada*. Madrid, Taurus, 1989, vol. 3, p. 7.

80 «Se habla frecuentemente de un pretendido antagonismo entre el "individuo" y la "sociedad", en el que la "sociedad" tiende a aparecer como un residuo no humano; la tiranía del número, un mal físico inevitable opuesto a la única realidad psicológica y moral, que es la contenida en el individuo», Louis Dumont, *Homo hierarchicus*, Madrid, Aguilar, 1970, p. 7.

81 Sobre esto, vale la pena mirar a Louis Dumont, *Ensayos sobre el individualismo*. Madrid, Alianza, 1987, Steven Lukes, *El individualismo*. Barcelona, Península, 1975, y C. B. MacPherson, *La teoría política del individualismo posesivo*. Barcelona, Fontanella, 1970.

«...el ciudadano no es el individuo sin más. Porque en el camino, lo público y lo privado se han separado, no únicamente como tipos de actividad, sino como ámbitos morales. De esta forma, el individuo es, por el anverso, tan solo *hombre*, y por el reverso, *ciudadano*»

El individuo se construye en contra de las fórmulas jerárquicas y corporativas, y transforma la trama entera de las relaciones políticas. De entrada, se hace necesario un contrato para explicar la autoridad:

a partir del momento en que ya no es el grupo sino el individuo el que se concibe como ser real, la jerarquía desaparece, y con ella la atribución inmediata de la autoridad a un agente del gobierno. No nos queda ya más que una colección de individuos, y la construcción de un poder por encima de ellos no puede justificarse más que suponiendo el consentimiento común de los miembros de la asociación.⁸²

Pero además, el papel del gobierno cambia al parejo; le toca ahora velar por la protección de los derechos e intereses individuales. El espacio público es ocupado, ya no por estamentos ni por corporaciones, sino por individuos o por fórmulas de representación de los intereses de los individuos.⁸³

Pero el ciudadano no es el individuo sin más. Porque en el camino, lo público y lo privado se han separado, no únicamente como tipos de actividad, sino como ámbitos morales. De esta forma, el individuo es, por el anverso, tan solo *hombre*, y por el reverso, *ciudadano*.

Por supuesto, la idea de que la acción pública requiere de una moral particular es muy vieja. Se puede, incluso, citar a Aristóteles sobre esto: «Es por tanto, muy cierto, que la virtud del ciudadano y la virtud tomada en general, no son absolutamente idénticas.»⁸⁴ La tradición republicana, de hecho, se funda sobre esta distancia. Lo peculiar del modelo cívico, es que supone individuos racionales que son, en lo privado, egoístas e interesados, y en lo público, responsables y solidarios.

El público de los ciudadanos modernos surge una vez que se ha afirmado la esfera privada en su autonomía y, no pocas veces, con una superioridad moral. No es raro, así, que haya escritores que lamenten esto como una pérdida, una real devaluación de la vida pública:

La posibilidad de disfrutar de «felicidad pública» —dice Hannah Arendt— ha disminuido en la vida moderna, porque durante los dos últimos siglos la esfera pública se ha encogido. Difícilmente podemos llamar un lugar público a la casilla de votación.⁸⁵

82 Dumont, *Ensayos sobre el individualismo*. Op. cit., p. 90.

83 Steven Lukes, op. cit., p. 101 y ss.

84 Aristóteles, *La política*. México, Espasa Calpe, 1982, lib. III, cap. II, p. 81.

85 H. Arendt, «Los derechos públicos y los intereses privados», en M. Mooney y F. Stuber (comps.), op. cit., p. 114.

En este panorama, la vida pública viene a ser una «alternativa» a la vida privada.⁸⁶ Sin embargo, las instituciones políticas están construidas sobre la hipótesis de la ciudadanía como condición permanente, como disposición moral genérica. Esto trae, inevitablemente, problemas, porque hay un conflicto ineludible entre los intereses individuales — egoístas, urgentes, limitados— y los intereses comunes.⁸⁷

El ciudadano vive en esa tensión, obligado a atender a su supervivencia, como individuo privado, y a vigilar por el bien común, en tanto que miembro del público; y no siempre le resultará fácil el deslinde.⁸⁸ La idea original, desde luego, era algo mucho más glorioso; tenía, como antecedente remoto, los modelos de virtud de la Roma republicana, como lemas el «amor a la República» de Montesquieu y la voluntad general de Rousseau,⁸⁹ y como imagen fundadora la apasionada vida cívica de la Revolución francesa:

En el curso de ceremonias especiales —recuerda Schama— se consagraban los árboles a la causa de la libertad constitucional [...]. Alrededor del mástil cívico se danzaba en ronde; la unión de las manos de miembros de los diferentes rangos y órdenes, en la unidad fraternal afirmada por el nuevo orden. Los árboles de la libertad celebraban el mito de la armonía decretado en su estilo peculiarmente masónico por los políticos revolucionarios de París. Se suponía que la devoción a la patrie era tal que anulaba todas las formas precedentes de fidelidad —a la corporación, el orden social, la provincia o la confesión— en la nueva familia política prolongada indefinidamente.⁹⁰

Hoy todas esas imágenes resultan anticuadas, incluso extravagantes. Pero las virtudes cívicas siguen siendo el motor hipotético de los estados contemporáneos.

Con todo esto, me interesa llegar a una afirmación muy simple: la moral pública es una creación histórica. El espacio público puede tener, y ha tenido, estructuras muy diversas, y se ha apoyado en configuraciones de valores igualmente dispares.

86 La vida pública como alternativa es un recurso contra las decepciones en la búsqueda de la felicidad por el consumo, y acaso un recurso cíclico, como ha propuesto Albert O. Hirschman, *Interés privado y acción pública*. México, FCE, 1986, passim.

87 «Hay un conflicto intrínseco entre los intereses de los individuos mortales y los intereses del mundo común que habitan; y la fuente de ese conflicto está en la abrumadora urgencia de los intereses individuales. Para reconocer y abarcar el bien común se requiere no solamente autointerés civilizado, sino también imparcialidad...» H. Arendt, op. cit., p. 115.

88 Sobre estos problemas, puede verse también a Carl Friedrich (comp.), *El interés público*, México, Roble, 1967. La mayoría de los ensayos parten de formulaciones similares a la de Dewey: el interés público surge por la existencia de consecuencias no controlables de los actos individuales (privados).

89 Véase Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, Madrid, Tecnos, 1987, lib. V, cap. II, y J.J. Rousseau, *Del contrato social*, Madrid, Alianza, 1985, en especial lib. IV.

90 Simon Schama, *Ciudadanos. Crónica de la Revolución Francesa*. Buenos Aires, Javier Vergara, 1990, p. 492.



Ciudadanía como un proceso de construcción

La ciudadanía no es un hecho espontáneo, como no lo es el individualismo

En todo el mundo, el modelo cívico se ha impuesto en un proceso lento, largo y sangriento

7 | *La estructura de la moral pública*

La ciudadanía no es un hecho espontáneo, como no lo es el individualismo. En todo el mundo, el modelo cívico se ha impuesto en un proceso lento, largo y sangriento. Acaso no sea una exageración ver la mayor parte de las luchas políticas del siglo pasado en España, en Francia, en Italia, como una guerra —literalmente— para crear ciudadanos.

Hoy es fácil reconocer, con solo la intuición, los rasgos básicos de la moral cívica: forman parte de nuestro sentido común. El problema es reconocer la estructura y los valores de otras formas de organización, de otros sistemas de moral pública. Quiero decir, reconocerlos como sistemas *morales*, con el mismo valor y los mismos títulos que el nuestro.

Podría ser útil, en algunos aspectos, mostrar cómo y por qué es inviable —dadas ciertas condiciones— el modelo cívico. Pero los resultados serán más bien magros. Es fácil entender, por ejemplo, que la miseria no produce ciudadanos;⁹¹ pero eso no ayuda mucho para saber qué otra forma moral hay en su lugar.

Creo que es más fructífero empezar de otro modo. Empezar describiendo las pautas de conducta en lo que toca a los asuntos públicos, esas regularidades del comportamiento donde se manifiestan los valores.⁹²

La moral pública es un sistema de usos, de costumbres: formas de acción y relación dotadas de sentido. No tiene fronteras bien definidas, pero sí un núcleo reconocible: es la solución colectiva, histórica, para los problemas de autoridad, jerarquía, justicia y coexistencia pacífica en sociedad.

Pero no se reduce a eso. Toda moral pública supone, aunque sea tácticamente, un modelo de vida íntima. El tema no ha sido muy explorado, pero vale la pena anotarlo. Donde al ciudadano se le exige —en lo público— responsabilidad, moderación, patriotismo, se le supone —en lo íntimo— frugal, austero, ordenado.

Algo que importa dejar claro es que la moral pública no es un código completo y preciso; es un sistema de valores que orienta campos y tipos de actividad. Un modelo de moral pública puede ser reconstruido a partir de las prácticas habituales, de documentos políticos, de instituciones jurídicas, pero muy rara vez podrá encontrarse de modo explícito en ninguna parte.

⁹¹ «Pedir sacrificios a individuos que todavía no son ciudadanos es exigirles un idealismo que no tienen y que no pueden tener en vista de la urgencia del proceso de la vida. Antes de pedir idealismo a los pobres, primero debemos hacerlos ciudadanos; y esto implica cambiar las circunstancias de sus vidas privadas hasta el punto en que puedan disfrutar de la vida pública». Hannah Arendt, op. cit., p. 116.

⁹² Véase supra

Por lo anterior, es lógico que no se obedezcan sus normas por ninguna exigencia formal, ni hay sanciones previstas para las infracciones. Su fundamento es mucho más sólido, porque reposa sobre una conciencia de obligación moral, sobre la aceptación de la validez intrínseca de las normas.⁹³ Sencillamente, la moral pública dice *cómo se hacen* las cosas.

Eso no significa, por supuesto, que la moral pública deba ser por fuerza una y homogénea en una sociedad. Más bien supongo que ese será un caso raro. Pueden coexistir grupos de orientación cívica con otros que se rijan por una moralidad corporativa, comunitaria, señorial... De donde por lo común resultarán dos cosas: que uno de los modelos será dominante, y decidirá la organización formal de la vida pública; y que todos estarán entreverados en una misma trama, modificándose recíprocamente.

La combinación, sin embargo, produce un orden. Un sistema de valoraciones que estructura el espacio público, que le da forma y sentido, que decide expectativas y tipos de relaciones. Aunque sus elementos originales sean varios e incoherentes.

El tema no es muy nuevo. Hace más de doscientos años decía Montesquieu: «Las costumbres de un pueblo esclavo son parte de su esclavitud; las de un pueblo libre son parte de su libertad.»⁹⁴ Y poco después Rousseau argumentaba que hay una clase de leyes

que no se graba ni sobre el mármol ni sobre el bronce, sino en los corazones de los ciudadanos; que forma la verdadera constitución del Estado; que adquiere todos los días nuevas fuerzas; que cuando las demás leyes envejecen o se extinguen, las reanima o las suple [...] Hablo de las costumbres, de los usos, y sobre todo de la opinión; parte desconocida de nuestros políticos, pero de la que depende el éxito de todas las demás.⁹⁵

Estudiar la estructura de la moral pública es buscar esas leyes que, desde el corazón de los ciudadanos, dan su verdadera constitución al Estado.

8 | **La naturaleza del orden político**

En los últimos dos siglos se ha supuesto, casi siempre, que la política es, en su meollo, una cuestión de *poder*. Una identidad que parece sólida, y que ha permitido, además, ampliar la noción de política, buscarla dondequiera que puede buscarse el poder.

⁹³ En el mismo sentido, Oakeshott escribe: «Tener una obligación y temer una sanción son razones completamente distintas para acatar una norma, y la obligación civil no tiene ninguna relación con el poder de los gobernantes para imponer penas o negar premios». M. Oakeshott, «On the civil condition», en *On human conduct*. Oxford, Clarendon Press, 1975, p. 156.

⁹⁴ Montesquieu, op. cit., lib. XIX, cap. XXVII, p. 214.

⁹⁵ J. J. Rousseau, *Del contrato social*, op. cit., lib. II, cap. XII, p. 60.

«...la
moral
pública
dice
*cómo se
hacen las
cosas*»



Michel Foucault es uno de los que ha ido más lejos por este camino, con una minuciosa disección de nuestras ideas acerca de la locura, la enfermedad, la sexualidad, el delito. Después de mucho andar, se ha hecho una imagen bastante horrorosa de la sociedad, pero que no parece inverosímil:

En las sociedades modernas —dice—, desde el siglo XIX hasta nuestros días, tenemos por una parte una legislación, un discurso, una organización del derecho público articulado en torno al principio del cuerpo social y de la delegación por parte de cada uno; y por la otra, una cuadrícula compacta de coacciones disciplinarias que aseguran en la práctica la cohesión de ese mismo cuerpo social. [...] Un derecho de soberanía y una mecánica de la disciplina: entre estos dos límites, creo, se juega el ejercicio del poder.⁹⁶

La versión, sin embargo, tiene algunos problemas. La noción de *poder* describe, a grandes rasgos, determinada orientación de la conducta. Pero no puede explicarla. En efecto, cuando decimos que alguien o algo *tiene poder* queremos decir que tiene la capacidad de imponer su voluntad, de exigir cierta conducta, aun contra toda resistencia.⁹⁷ Sin embargo la noción de *poder* no es capaz de decir mucho acerca de las razones de la obediencia, porque se supone que el poder, por sí mismo, explica las cosas.

Es cierto que se han imaginado modelos para penetrar el concepto de *poder* y desmenuzarlo en elementos más simples. La fórmula general consiste en suponer que quien tiene poder puede repartir premios y castigos, porque controla recursos necesarios o porque dispone de fuerza física.⁹⁸ Los resultados, empero, no son muy alentadores. Es muy difícil imaginar, en la mayor parte de las situaciones, cuáles son los recursos que controla el *poder* y de qué modo se pueden materializar las sanciones.

Hace casi cinco siglos Étienne La Boétie propuso la pregunta a la que seguimos dándole vueltas:

Es una cosa extraña, y sin embargo muy común, ver a un millón de millones de hombres servir miserablemente, llevando sobre el cuello un yugo, no por la exigencia de una fuerza superior, sino de alguna manera (según parece) encantados y seducidos por el solo nombre de uno, a quien no deberían temer, puesto que está solo, ni amar, puesto que se comporta de manera inhumana y salvaje. [...] ¿Qué puede ser eso? ¿Cómo se le puede llamar? ¿Qué desventura es esa? ¿Qué vicio, o más bien, qué desventurado vicio?⁹⁹

El desventurado vicio de la obediencia no resulta muy explicable por el poder. Sin embargo, el prejuicio de nuestro individualismo obliga a buscar allí las respuestas. Si solo se conciben como reales a los individuos, todo lo demás: la jerarquía, el dominio, el mando, no son más que construcciones, artificios.¹⁰⁰ Y artificios, además, que destruyen la (ideal) igualdad y libertad de los individuos. Entonces hace falta imaginar el *poder* como explicación: por el poder mandan los unos y por el poder obedecen los otros.

96 Michel Foucault, Curso del 14 de enero de 1976, en *Microfísica del poder*. Madrid, La Piqueta, 1980, p. 150.

97 La definición es de Max Weber: «*Poder* significa la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aun contra toda resistencia, y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad», *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. México, FCE, 1981, p. 43.

98 Un modelo reciente, que intenta explicar la raíz psicológica y social del poder, es el de Peter Blau: su definición es clara y elocuente: la noción de poder, dice, se refiere a «la habilidad de personas o grupos para imponer su voluntad sobre otros, a pesar de su resistencia, a través de la disuasión, ya sea por el retiro de recompensas habituales o por el castigo...» Blau, *Exchange and power in social life*, Nueva York, John Willes & Sons, 1967, p. 117.

99 Étienne La Boétie, *Le discours de la servitude volontaire ou le Contr'un*. París, Flammarion, 1983, pp. 132 y 133.

100 Véase Louis Dummont, *Ensayos sobre el individualismo*, op. cit., p. 89 y ss.

Creo que es posible salir de allí, pero solo alejándose del prejuicio individualista. Imaginando, por ejemplo, la política como *orden*. Desde ese horizonte, el dato original no es el individuo libre y autosuficiente, sino la vida social organizada en pautas, con regularidades que suponen y soportan valores, jerarquías. Y desde luego, la necesidad del orden podría a su vez, ser explicada por la estructura de la vida humana.¹⁰¹

Vale la pena aclarar desde el principio, que el *orden* no tiene por qué ser justo ni bueno. Es un conjunto de regularidades, de normas, que sin duda permite que unos se beneficien más que otros, que unos manden y otros obedezcan, pero lo que importa es que es vivido y reproducido *como orden*. No es un ideal, es un hecho.

Ya que estamos en ello, hay que aclarar también que esta idea del orden no tiene nada que ver con la equívoca noción de *seguridad pública*, ni con la plena vigencia del aparato jurídico. De hecho, puede haber un orden político estable y muy bien definido, que comprenda la violación sistemática de la ley, la corrupción de los funcionarios públicos y el predominio de organizaciones criminales. Es el caso clásico de la Sicilia mafiosa; dice Hobsbawm:

Por debajo del imperio de los Estados borbónico o piamontés, aunque a veces compenetrada con ellos en extraña simbiosis, la Mafia [...] constituía un aparato paralelo, tanto como sistema normativo como en su aspecto de poder organizado; de hecho, en lo que hacía a los ciudadanos que habitaban las áreas sometidas a su influencia, ella era la única ley y el único poder eficaces.¹⁰²

Así como una mafia puede crear y mantener el orden, un gobierno autoritario, impuesto con la consigna del orden y la seguridad, puede contribuir, en cambio, a «desordenar» a la sociedad. Porque puede dislocar las formas habituales de conducta y alterar las normas que rigen la organización cotidiana de la vida pública.

Finalmente, para terminar con esta serie de precisiones, creo que identificar el *orden* con la *estabilidad* es un poco exagerado. Samuel P. Huntington, en un ensayo clásico, supone que el orden existe donde hay un gobierno legítimo y eficaz, y un consenso global sobre los valores políticos, manifiesto en una estabilidad casi completa y una amplia fidelidad hacia las instituciones.¹⁰³ En la práctica, una versión así hace del orden una rara excepción antes que la regla, y la evidencia parece sugerir que lo contrario es más cierto: sociedades con gobiernos

¹⁰¹ Sobre esto son ya clásicas las obras de A. Heller, *Sociología de la vida cotidiana*, op. cit., passim, y de Berger y Luckmann, op. cit., passim.

¹⁰² Eric J. Hobsbawm, *Rebeldes primitivos. Estudio sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX*. Barcelona, Ariel, 1983, p. 61 y ss. Hay mucho escrito sobre la historia de la mafia y su organización social; vale la pena, por ejemplo, mirar Rosario Minna, *Historia de la mafia*. Madrid, Swan, 1986, y Anton Blok, *The mafia of a sicilian village, 1860-1960*. Nueva York, Harper Torchbooks, 1974.

¹⁰³ Véase Samuel P. Huntington, *Political order in changing societies*, New Haven, Yale University Press, 1968, capítulo I, passim.

«...el *orden* no tiene por qué ser justo ni bueno. Es un conjunto de regularidades, de normas, que sin duda permite que unos se beneficien más que otros, que unos manden y otros obedezcan, pero lo que importa es que es vivido y reproducido *como orden*. No es un ideal, es un hecho»

ilegítimos o bien poco eficaces, con instituciones inoperantes y desacreditadas, pueden mantener un orden muy ostensible.

Esto es así porque el *orden* no es una estructura rígida. Porque la misma necesidad que lo ha producido, lo mantiene y lo transforma, aun con cierta independencia de las instituciones políticas formales.

Aquí sigo de cerca los argumentos del profesor Friedrich Hayek. El orden social, afirma, es necesario porque los hombres solamente pueden actuar orientados por un conjunto de expectativas estables sobre la conducta de los demás.¹⁰⁴ Este orden, sin embargo, no puede ser «inventado»: incluye en sí tal variedad de situaciones y posibilidades que, sencillamente, resulta inmanejable.

Los órdenes de elevada complejidad, es decir, los únicos capaces de integrar un número de datos concretos superior a lo que cerebro alguno puede aprehender, solo pueden ser fruto del juego de fuerzas de carácter espontáneo. [...] Tan solo en los tipos más simples de organización cabe suponer que todos los detalles pueden ser establecidos por una sola mente. Nadie, desde luego, ha conseguido hasta ahora ordenar deliberadamente cuantas actividades integran el normal quehacer de una sociedad compleja.¹⁰⁵

Si no es una creación, tampoco supone ni necesita de un fin concreto; no hay una conciencia de finalidad que oriente las conductas. El orden es el resultado espontáneo del acatamiento de ciertas normas, cuya necesidad parece fundarse en la naturaleza misma de las cosas.¹⁰⁶

Desde luego que una parte, nada despreciable, de la vida social está siempre regulada por instituciones formales, como el Derecho. Lo único que me interesa subrayar es que la inmensa mayoría de los comportamientos sociales *parecen seguir reglas* que no han sido explícitamente formuladas.

El orden, entonces, no depende de la intención de nadie; se produce y se reproduce, se transforma, cotidianamente, imperceptiblemente. Simmel lo ha dicho de una manera simple, y hasta hermosa:

Los pasos infinitamente pequeños crean la conexión de la unidad histórica; las acciones recíprocas de persona a persona, igualmente poco apreciables, establecen la conexión de la unidad social [...] trátase de descubrir los hilos delicados de las relaciones mínimas entre los hombres, en cuya repetición continua se fundan aquellos organismos que se han hecho objetivos y que ofrecen una historia propiamente dicha.¹⁰⁷

Las normas que componen el orden son de tal naturaleza que rara vez pueden hacerse conscientes. Se trata de esa sabiduría, casi inasible, del *saber cómo hacer* las cosas, cómo comportarse. Y cómo comportarse, esto es fundamental, ante situaciones nuevas.

104 Friedrich Hayek, *Derecho, legislación y libertad*. Madrid, Unión Editorial, 1976, vol. I, p. 76.

105 *Ibidem*, pp. 81 y 98.

106 *Ibidem*, p. 90 y ss.

107 Georg Simmel, *Sociología*. Madrid, Revista de Occidente, 1977, vol. I, pp. 30-31.

El orden es el resultado de una práctica, pero una práctica que supone un permanente trabajo¹⁰⁸ de interpretación: reducir el pródigo desorden del mundo a una serie de formas conocidas.¹⁰⁴ Nada de esto es realmente consciente, nunca actuamos con el propósito explícito de producir orden; y sin embargo, no podemos dejar de hacerlo.

Es una peculiaridad que no puede dejarse de lado. El orden se produce, para decirlo de algún modo, por accidente; pero no puede ser creado intencionalmente. Es lo que J¹⁰⁹ Elster ha llamado un «subproducto» a la vez inaccesible e ineludible para la acción racional.¹⁰⁵

El orden es la trama misma de la política. El orden es la raíz del desventurado vicio de la obediencia y, más importante todavía, de las formas de la obediencia. Y hablar de orden es hablar de normas, de valores. La estructura de la moral pública se expresa como orden político.

Esta enorme y fatigosa introducción, pues, sirve solo para justificar una minucia. La idea de que hay pautas, regularidades que solo se hacen evidentes en largos períodos; que esas regularidades manifiestan valores, y que esos valores le dan forma a la vida política.

Entre otros elementos, la naturaleza de la política incluye...



¹⁰⁸ Aunque es bastante complejo, vale la pena revisar, sobre este punto, la obra de Aaron Cicourel, en particular su idea de que hay una serie de «procedimientos interpretativos» invariantes que permiten el razonamiento práctico cotidiano. A. Cicourel, *Cognitive sociology. Language and meaning in social interaction*. Harmondsworth, Middlessex, Penguin Books, 1973, cap. I, passim.

¹⁰⁹ El argumento aparece en «States that are essentially by products», en Elster, *Sour grapes*, op. cit., cap. II, passim.

Educación electoral es un proceso de interaprendizaje orientado a promover la toma de conciencia para el ejercicio de los derechos a elegir y a votar de manera auténtica, libre y espontánea en una sociedad democrática.



Oficina Nacional de Procesos Electorales
Gerencia de Información y Educación Electoral
Jr. Washington N.º 1894, Lima - Perú.
Central telefónica: (511) 417-0630
educacionelectoral@onpe.gob.pe
www.onpe.gob.pe

