



VOL: AÑO 2, NUMERO 3
FECHA: INVIERNO 1986-1987
TEMA: POLITICA Y VERDAD
TITULO: **Materialismo y política**
AUTOR: *Luis Salazar C.*
SECCION: Ensayos

TEXTO

Dos fenómenos han obsesionado, desde siempre, a la filosofía: el saber racional y la política. Como se ha señalado reiteradamente, el discurso filosófico sólo pudo distinguirse de los relatos míticos a partir de la irrupción de un saber científico (en primer lugar, las matemáticas); de ahí que una de sus tareas constitutivas haya sido, precisamente, la de dar cuenta del sentido de este saber, de su lugar, de su origen, de su fin. [1] Pero difícilmente entenderíamos esta labor si no la asociamos a la pretensión de descubrir los fundamentos de una política capaz de superar la violencia, el desorden, la superstición y el engaño que dominan el mundo de los hombres. De una política, pues, que logre lo que las políticas basadas en la religión y los mitos no lograron: la superación de los antagonismos que desgarran, también desde siempre, la vida social y, por ende, la constitución de un orden social racional, vale decir, basado en una política racional.

En este sentido la preocupación constitutiva de la filosofía de fundamentar el saber verdadero ha sido indisoluble de la pretensión de fundamentar a la política verdadera, de la política que, por fundarse en la razón, permita poner fin a las luchas y conflictos, pero también a las contingencias y las sorpresas, que vuelven imprevisible y en ocasiones intolerable el curso de la historia. Desde el rey filósofo de Platón, pasando por el contrato de los iusnaturalistas modernos y el Estado ético de Hegel, así como por los ideales de una sociedad sin política de Marx, hasta los ensayos de una teoría de la justicia de Rawls o de una teoría de la acción comunicativa en Habermas, es posible detectar la permanencia de una misma preocupación obsesiva: la de neutralizar y conjurar la irritante materialidad de la política y de la historia. La de encontrar el principio, la clave no sólo de un dominio gnoseológico sobre la política, sino de una política que haga posible la "paz perpetua", el orden universal, necesariamente justo.

Se trata, por supuesto, de una historia compleja, incluso contradictoria, en la que han contenido las más diversas posiciones políticas-autoritarias o democráticas, aristocráticas o populistas, estatistas o anarquistas pero en la que la mayor parte de los filósofos comparten un ideal común el de vincular el saber con el poder para superar la arbitrariedad de este último, esto es, su carácter conflictivo. Por ello es que esta historia teórica tiene su correlato práctico en la historia de la manera en que los intelectuales laicos se han relacionado con la política real. En fin de cuentas, el supuesto de una política basada en la razón, de un poder racionalmente dirigido no hace sino traducir el sueño (que en ocasiones se vuelve pesadilla) de un gobierno monopolizado por los propios intelectuales, por lo que poseen el saber verdadero. [2]

2. Ahora bien, retomando una idea de Schmitt podemos decir que a pretensión de convertir a la filosofía en un ámbito de neutralización de los conflictos no pudo sino convertirla en

un ámbito conflictivo: la búsqueda del principio para conquistar la paz perpetua la constituyó en el terreno de una guerra (teórica) sin fin. No en balde otra de las ambiciones de la gran mayoría de los filósofos ha sido la de alcanzar lo que, aparentemente, han logrado otras disciplinas teóricas, el estatuto de saber incontrovertible, esto es, de saber científico o verdadero, más allá de las disputas interminables que asolan no sólo al sentido común, sino también a toda la historia (pasada) de la filosofía. Una ambición que, sin embargo, se ve, una y otra vez, defraudada por la emergencia de nuevos cuestionamientos o por la renovación de los interrogantes que se creían superados. Lo que tal vez justifique la sospecha de que se trata de una ambición utópica, de una ambición imposible; sospecha que, en manera alguna, pretende justificar el ensayo de abandonar el terreno de la filosofía (y de la filosofía política) en favor de una presunta ciencia pura de la política, pues, como veremos, tal abandono difícilmente puede ser otra cosa que una modalidad renovada de esa misma ambición.

En esta perspectiva, cabe afirmar que el idealismo ha dominado la mayor parte de la reflexión teórica acerca de la política, entendiendo por idealismo la pretensión de que la razón (o cualquier otro principio presuntamente absoluto) domina o debe dominar el mundo. Ya en otra parte [3] intentamos aclarar cuáles son las condiciones históricas e ideológicas del idealismo, y por qué asumimos que se trata de una tendencia irrebalsable del pensamiento humano. Por ello aquí sólo insistiremos en que, para esta tendencia, se trata de denegar la irreductible materialidad del mundo por vía de su sometimiento a un principio ideal. Es claro que tal denegación adopta muy diversas modalidades y desarrollos, de acuerdo precisamente a las muy heterogéneas formas en que irrumpe aquella materialidad en los diferentes campos de la vida social. E incluso es posible mostrar que, por su misma naturaleza reactiva, la tendencia idealista no puede sino revelar constantemente esas irrupciones de la materialidad.

Tal vez esto nos permita explicar la presencia en la historia de la filosofía de dos tipos de autores que por modo de simplificación denominaremos normales y patológicos (más adelante veremos que tampoco hay mucho acuerdo sobre quiénes son unos y quiénes son otros; ello es parte esencial de nuestra propuesta). Así, desde la perspectiva de Platón podríamos decir que los sofistas eran, de alguna manera patológicos; desde la perspectiva de la filosofía política moderna (al menos de los iusnaturalistas) son patológicos no sólo los defensores del derecho divino de los reyes, sino también (y quizá sobre todo) Maquiavelo, que siendo fuente de inspiración para todos representaba justamente lo que había que conjurar; y desde la perspectiva contemporánea ¿no son Marx, Nietzsche, Weber y Schmitt los que ocupan la posición de saberes patológicos? [4] ¿Por qué patológicos? No sólo porque todos ellos se negaron a hacer filosofía en un sentido estricto y autónomo, es decir, a forjar sistemas filosóficos, sino también y ante todo porque, al parecer, hicieron visible algo insoportable (aunque inspirador) para el saber filosófico normal; algo que sin duda éste había de tomar en cuenta de lo contrario simplemente se les hubiera ignorado-, pero que había que normalizar, esto es, neutralizar y conjurar.

Por supuesto las cosas nunca han sido tan esquemáticas: de hecho habría que reconocer que, en la historia de la filosofía, el idealismo y el materialismo (lo normal y lo patológico) no aparecen como bloques de tesis polarmente opuestos, sino como tendencias que atraviesan a todas las filosofías y que, aun en los filósofos más declaradamente idealistas (por ejemplo Hegel) emergen posiciones materialistas, lo mismo que incluso en los autores más encarnizadamente materialistas (por ejemplo Marx) irrumpe el idealismo. De ahí que cada filosofía pueda hacer su propia lista de los sistemas patológicos y de sistemas normales (véase la de Popper en relación a los enemigos de la sociedad abierta; o la de Luckacs del "Asalto a la razón").

3. En el siglo pasado el idealismo filosófico se vio gravemente conmovido en sus pretensiones por tres fenómenos decisivos para la cultura contemporánea: la aparición de la crítica socialista y el materialismo histórico, el desarrollo de una filosofía crítica irracionalista y asistemática y la emergencia de las ciencias sociales y del psicoanálisis. Se trata de fenómenos evidentemente relacionados con las profundas transformaciones sociales y políticas que jalonan el proceso de modernización del mundo europeo, mismas que condicionarán decisivamente la historia contemporánea. Pero también de fenómenos que cuestionarán radicalmente el modo tradicional de hacer filosofía, al proponer ya sea su liquidación definitiva (revolucionaria, positivista, historicista o irracionalista), ya sea su estricta limitación a un terreno definido de antemano.

En este sentido, la filosofía hegeliana aparece como el último intento consistentemente idealista de demostrar la racionalidad del mundo y, por ende, de englobar sistemáticamente a la totalidad. Sobre sus ruinas grandiosas se levantarán los esfuerzos teóricos de una nueva comprensión teórica de la realidad; de una realidad desencantada, abandonada por dios y por la razón, y que se muestra inabarcable, irreductible, en una palabra, infinita. Lo que inevitablemente conducirá a un desprestigio de la razón científica más o menos acentuado. Pues se trata de una razón que se ha fragmentado, dividido y delimitado en las crisis y desarrollos asombrosos que conocen las ciencias exactas, en los ensayos por fundar la objetividad de las ciencias sociales, pero también en la decepción, tan bien documentada por Husserl, que esos ensayos y desarrollos producen. A la gran promesa racionalista sucederá la gran desilusión moderna: la ciencia, dirá Weber, desencantada y no puede sino desencantar pues deja al hombre sin consuelos ni garantías; solo en un mundo sin razón y sin sentido.

Pero los dioses no mueren fácilmente, y el idealismo, aun conmovido, conserva su vigor. Tanto la superación marxista como la positivista habrán de mantener, a pesar de sus declaraciones, buena parte de las posiciones del racionalismo clásico; ello es sobre todo evidente en lo que respecta a sus formas de pensar la política: en ambos casos, en efecto, permanece la ilusión de una fundamentación (revolucionaria y/o científica) de la política.

Así el marxismo, después de mostrar la "irracionalidad" del capitalismo y el carácter inevitablemente violento de la política moderna, pretenderá que la política socialista si es verdadera por cuanto corresponde a los intereses de una clase que, por su situación, tiene la misión de realizar la verdad de la historia, el comunismo en el que toda contradicción habrá de resolverse. Así el positivismo de las ciencias sociales, habiendo criticado los falsos ídolos de la tradición y de la razón metafísica, pretenderá sustituirlos con los ídolos de la política tecnocrática, de la política fundada en un saber positivo. Lo que en manera alguna implica que no se haya avanzado en el conocimiento de lo social -las aportaciones del materialismo histórico y de las ciencias sociales son irrenunciables-, sino que, de una manera o de otra, se ha conservado la denegación idealista de la materialidad de la política.

De hecho, el descubrimiento que pondría en crisis al racionalismo clásico, pero que también -aunque más lentamente- daría al traste con las ilusiones positivistas, es el de que no existe ninguna armonía preestablecida entre el mundo y el pensamiento racional. Una vez rotas las complicidades religiosas y empiristas que vinculaban (ilusoriamente) al lenguaje con la realidad; una vez que, por consecuencia, se hubo de reconocer que los lenguajes no se reducen a captar y/o expresar un sentido inmanente (o trascendente, da igual) a las cosas mismas y que, por el contrario, las prácticas discursivas son condición imprescindible de la imputación de sentido a esas cosas, hubo de asumirse también que los saberes científicos jamás son meras expresiones o reflejos de la realidad, sino estrategias discursivas y técnicas que, en todo caso, permiten un cierto control teórico y

práctico (aunque siempre parcial y precario) sobre algunas dimensiones del mundo. Desde esta perspectiva no sólo puede explicarse el fracaso del proyecto positivista de una ciencia unificada -que, como es evidente, se sostenía en el mito de una adecuación total del ser y el pensar-, sino también el desarrollo irreductiblemente plural de saberes positivos rigurosos y eficaces, basados en horizontes prácticos heterogéneos, cuando no contrapuestos. [5]

En la medida en que la apropiación teórica de lo existente no puede ya, por consiguiente, considerarse como un mero acto de contemplación o de abstracción de un sentido inmanente, ni puede conducir a una identificación o reconciliación con el espíritu del mundo; en la medida en que debe comprenderse más bien como un proceso de imputación de un orden y un sentido, como "violencia simbólica" tendiente a la dominación y control parciales y fragmentarios de la realidad material, queda claro entonces que todo conocimiento, que todo saber teórico es relativo a determinadas prácticas y, por ende, a determinadas perspectivas políticas. Lo que se juega por tanto en la competencia entre diversas ciencias o saberes teóricos concurrentes no es solamente la cuestión de su objetividad sino también, y más decisivamente, la cuestión de su eficacia práctica. La ilusión de una ciencia "pura" de la política o de la historia, en este sentido, no hace sino desconocer y denegar de manera idealista el horizonte inevitablemente pragmático de todo discurso teórico y, naturalmente, de todo saber de la política.

De esta forma las modalidades contemporáneas de la sociología o de la ciencia política, que recurren a la teoría de sistemas, a la teoría de juegos o (en el peor de los casos) a ciertas analogías biológicas pueden sin duda producir aportaciones interesantes respecto de los fenómenos políticos (véanse, por ejemplo, las sugerencias de Luhman), pero sería por lo menos ingenuo pretender que se trata de concepciones "puramente" científicas e ignorar su por demás evidente vocación tecnoburocrática. Esto es, el hecho de que son saberes contruidos desde una perspectiva práctica de dominio y control institucionales. [6] Dentro de este panorama destacan fuertemente, por el carácter irritante, subversivo y materialista de sus planteamientos y a pesar de sus evidentes diferencias, tres autores: Weber, Schmitt y Foucault. [7] En efecto, todos ellos comparten una visión que nos atreveríamos a llamar nominalista en relación a la política; comparten, igualmente, la idea de que la política es, irremediamente, conflicto y lucha -distinguiéndose del marxismo tradicional porque para ellos el conflicto y la política son irrebasables-; comparten también una idea positiva de la política, esto es, que la acción política, que las relaciones de poder son socialmente productivas; y finalmente, como resultado de la posición nominalista, comparten el postulado de que la política es una práctica irreductible, específica y autónoma, vale decir, material y, por lo tanto, infundamentable. En nuestra opinión, en efecto el individualismo metodológico weberiano, el decisionismo voluntarista de Schmitt y el "acontecimentalismo" (o nominalismo) de Foucault apuntan a destacar su ruptura con la tradición filosófica que pretende fundamentar teóricamente a la política considerada legítima. Ciertamente es que ello les lleva a coquetear con posiciones irracionistas, pero cierto es también que ello les permite -al menos es esa nuestra posición- destacar tanto los límites del saber teórico, como la materialidad implacable de lo político.

4. En relación a los límites del saber teórico de la política importa recordar las agrias discusiones de Weber con todos aquellos que pretendían utilizar al conocimiento para legitimar sus posiciones políticas, cualesquiera que éstas fuesen. Si algo revela el conocimiento científico, afirma, es que no existe un sentido inmanente al mundo que permita garantizar y fundamentar nuestras acciones, ni, por ende, prever el futuro; si algo muestran las ciencias es que no existe una necesidad absoluta que presida el desarrollo de los procesos y que, por consecuencia, nuestros saberes son siempre fragmentarios, unilaterales, precarios. De ahí precisamente el peligro de dogmatizar los conceptos generales convirtiéndolos en esencias omniexplicativas que, inevitablemente, llevan a

ignorar la infinitud de la historia y de la naturaleza. No es casual, entonces, la cautela con que Weber construye sus instrumentos teóricos, como no es casual que sustituya la categoría racionalista de necesidad por la materialista de posibilidad objetiva. [8] En el mismo sentido se orientan las críticas de Foucault a cierto marxismo y a ciertas ciencias sociales; éstas afirma, pretenden saber demasiado y explicar mediante conceptos globales fenómenos singulares e irrepetibles. De esta forma dejan de lado la historia material (específica, irregular) de tales fenómenos y, por ende, su carácter de verdaderos acontecimientos. Es indispensable, por ello, poner al menos entre paréntesis esos saberes nomológicos totalizadores si se quiere rescatar, más acá de cualquier dialéctica globalizadora, la singularidad y la especificidad de los procesos reales. [9]

En otras palabras, tanto Weber como Foucault rechazan la idea de un saber absoluto, de una teoría acabada de la historia por cuanto insisten en la tesis (materialista) que afirma el carácter infinito e inabarcable de lo real en relación al carácter limitado y parcial de su conocimiento.

Pero esas críticas conducen al reconocimiento de la materialidad irreductible de la política, al reconocimiento de su productividad social y de su inevitable aunque relativa arbitrariedad. El decisionismo de Weber y de Schmitt, pero también la microfísica del poder de Foucault son, a nuestro modo de ver, síntomas del descubrimiento de este problema así como de su dificultad. En uno y otro caso, en efecto, estamos ante posturas extremas: la decisionista "fundando" la política en una voluntad incondicionada; la relacionista de Foucault "fundándola" en estrategias y luchas reticulares que, aleatoriamente, configuran estructuras disciplinarias y sistemas de gobierno, constituyendo a los propios sujetos. Pero en ambos casos para mostrar no sólo el carácter constituyente, productivo, de la acción política, sino también su irreductible arbitrariedad.

Tratemos de aclarar este último punto. Como hemos indicado en otra parte, [10] utilizamos el término de arbitrariedad en el sentido en que De Saussure lo empleara para explicar las relaciones entre el significante y el significado, esto es, para mostrar que no existe ninguna relación que vincule natural o lógicamente un significado a un significante. En el mismo sentido, no existe ninguna relación que ligue natural o lógicamente una política a sus condiciones de existencia; en otras palabras, ninguna política puede derivarse necesariamente de la realidad y, por consecuencia, ninguna es inevitable o verdadera. Toda política es, por ende, relativamente arbitraria.

Es posible entonces sostener que los diversos esfuerzos teóricos por fundamentar racional o científicamente la política no son sino otros tantos intentos de conjurar y neutralizar una cierta "verdad": la verdad de su arbitrariedad constitutiva y constituyente. Una verdad expuesta ya por Maquiavelo al plantear en términos estrictamente técnicos la cuestión de la lucha por el poder y al mostrar, con ello, el carácter irreductible y productivo de esa lucha. De ahí que buena parte de la filosofía política ulterior pueda leerse como un esfuerzo ininterrumpido por "refutar" a Maquiavelo, esto es, por construir los fundamentos racionales del poder político (al menos del poder político considerado "legítimo"). Esfuerzos que de un modo o de otro implicaron siempre la denegación idealista de la materialidad (especificidad y productividad) de la política. Por decirlo en términos lacanianos, el saber de la política sirvió, precisamente, para ignorar la verdad de la política, aun cuando, paradójicamente los conflictos en torno a ese saber mostraban, con frecuencia, aquella verdad.

Lo anterior nos lleva, sin embargo, a un nuevo problema: siendo toda política constitutivamente arbitraria es, no obstante, condición de eficacia de cualquier política la denegación (¿idealista?) de su arbitrariedad, vale decir, su legitimación. Es empíricamente

comprobable, en verdad, que la mayor parte de las políticas se presentan como legítimas en tanto aparecen como absolutamente necesarias, fundando tal necesidad ya sea en la religión, ya sea en la tradición, ya sea en la razón, ya sea en la naturaleza humana, al extremo de que su eficacia parece depender de su mitificación. No es casual la permanente tentación totalitaria de tales legitimaciones que se ven obligadas a recusar violentamente cualquier otra política concurrente y alternativa. Como tampoco es casual que ello lleve a la satanización de las posiciones políticas contrarias que sólo pueden aparecer, desde esta óptica, como encarnaciones del mal, de la sinrazón o del enemigo absoluto. Y ello porque justamente la eficacia de esas políticas reposa en un tipo de legitimación apriorístico e idealista, que no puede admitir cuestionamiento alguno.

¿Es posible otra forma de legitimación? Si admitimos que no es posible ninguna fundamentación racional o científica de la política, habremos de reconocer entonces, que sólo queda una vía para la justificación razonable (que no racional) de la acción política: la que parte del reconocimiento de las condiciones que la hacen eficaz con cierto grado de probabilidad (y en este sentido ninguna política moderna puede soslayar los conocimientos objetivos), y la que culmina con sus efectos probables. La justeza de una política, por ende, no dependerá ya de quién sabe qué valores asumidos como absolutos (y por ello precisamente no hablamos de justicia), sino de su plausibilidad (como ya sostenía Maquiavelo) y de sus consecuencias sociales.

5. En esta perspectiva parece indispensable reconocer las limitaciones y contradicciones de las propuestas de Weber, Schmitt y Foucault. No parece, en verdad, que ni el decisionismo voluntarista de los dos primeros, ni el relacionismo anarquizante del segundo puedan satisfacer las necesidades teóricas y prácticas de un saber materialista y crítico de la política, a pesar de los efectos positivos de tales posturas. De hecho, ellas han conducido ya sea a una apología irracionalista del poder, ya sea a una apología igualmente irracionalista de la resistencia al poder, incapaces ambas, en nuestra opinión, de dar cuenta de la complejidad material de la dialéctica política realmente existente y, por consecuencia, de permitir una articulación positiva entre teoría y práctica política. De un modo o de otro, en efecto, los planteamientos mencionados culminan -en su esfuerzo por criticar el idealismo político racionalista- en la consagración de un pragmatismo irracionalista.

¿Es posible evitar tales extremos? ¿Es posible una teoría crítica y materialista de la política que, reconociendo la productividad de la política, pueda articularse con posiciones democráticas y socialistas? ¿Es posible, en suma, un saber de la política que supere la alternativa entre teoría institucional y crítica utópica del poder?

Según Weber, el conocimiento objetivo (la ciencia) sólo puede tener tres consecuencias para los sujetos: el desencantamiento del mundo, la capacidad de dominio técnico (qué se puede hacer) y el autoesclarecimiento (lo que se quiere hacer). Por ello es que, todavía de acuerdo con Weber, las decisiones fundamentales de valores y fines son y serán siempre irracionales, por cuanto escapan a las posibilidades de la ciencia. [11] Ningún conocimiento puede fundar tales decisiones que corresponden, justamente, al ámbito de la política. De ahí que Weber en fin de cuentas promoviera a la sociología como ciencia institucional/racional, capaz de permitir el dominio de las regularidades de la acción social. Lo que significa que los tipos ideales, construidos en las perspectivas utópicas de una acción puramente racional, suponen la preeminencia de una perspectiva racionalizadora y aun normalizadora dentro de la sociología comprensiva, misma que será retomada y desarrollada en la reformulación funcionalista realizada por Parsons. Como es evidente, bajo estas premisas el partido de la ciencia -así entendida- no puede ser sino el partido de la burguesía (más generalmente, el partido de los dominantes).

Ahora bien, el trabajo teórico de Marx, aun si fuertemente permeado por el racionalismo idealista, ofrece una opción radicalmente diferente: la de un saber construido desde la perspectiva de los dominados, esto es, de un saber democratizador (en el más amplio sentido de la palabra) y liberador. No nos vamos a detener aquí en la crítica de los aspectos idealistas del proyecto marxiano; [12] nos interesa, más bien, recuperar su propuesta esencial, es decir, su vinculación con la lucha democratizadora. Esta se traduce teóricamente, en una perspectiva que subraya el conflicto, la lucha y, por ende, las potencialidades de transformación de los ordenamientos sociales incluso al costo de perder de vista las capacidades de integración y conservación de los mismos. A partir de la experiencia histórica habría que reconocer estas limitaciones de las teorías marxianas, sin renunciar, sin embargo a su punto esencial, esto es, a la comprensión materialista de la historicidad radical de toda formación social en una perspectiva democrática, punto que, en nuestra opinión, explica su superioridad materialista sobre el pesimismo conservador propio de las ciencias sociales.

Ello no obstante, el punto ciego del materialismo histórico, su concepción puramente negativa de la política, exige un esfuerzo de reconstrucción teórica que permita ir más allá de la filosofía escatológica de la historia de Marx con el objeto de abrir el espacio para una teoría materialista de la política. Lo que implica romper no sólo con el ideal marxiano del fin de la política (y de la ideología) sino también con la ilusión filosófica de fundamentar racionalmente a la política, reconociendo así su materialidad irreductible y su productividad específica. La tesis althusseriana según la cual la historia es un proceso sin sujeto no fines nos coloca entonces en una perspectiva materialista que hace posible una comprensión objetiva de los complejos mecanismos que condicionan la configuración y disolución de los sujetos políticos, así como de la productividad social propia de la acción política, en tanto constituyente de los sentidos siempre heterogéneos, siempre contradictorios, de la vida humana. Lejos ya de una noción simplista y reduccionista que hace de los sujetos efectos directos y unívocos de su situación económica -como si ésta pudiera tener un sólo significado- esta concepción supone una revaloración de la materialidad del dominio cultural, esto es, de los procesos de producción y reproducción de sentidos que determinan la conformación misma de los individuos como agentes del orden o del conflicto sociales.

De este modo, la práctica política aparece no sólo como irreductible a sus condiciones de existencia y eficacia, sino también como indispensable y específica en la medida en que la propia existencia y sentido de un orden o un conflicto sociales sólo son posibles como consecuencia y horizonte de esa práctica. Pero, por ello mismo, como consecuencia y horizonte siempre aleatorios y, hasta cierto punto, contingentes; no siendo ninguna política (como ningún sentido) absolutamente necesaria, tampoco hay ninguna necesidad absoluta que presida su éxito o su fracaso. En otras palabras, la política, como la educación y el psicoanálisis, es una tarea imposible, como sostenía Freud. [13] Entendamos: una tarea para la cual no existen ni pueden existir garantías, ni certezas, ni punto final. Lo que, entre otras cosas, la vuelve incomparable a una tecnología, a la mera aplicación de un saber terminado y exige replantear constantemente, en la acción política misma sus relaciones con los conocimientos teóricos.

6. Desde esta perspectiva, la larga discusión entre el racionalismo (después positivismo) y el historicismo es el síntoma de una dificultad real que concierne a la relación entre el saber y la política. Ya hemos indicado que toda ciencia, todo saber teórico se configura dentro de un horizonte práctico, y en este sentido aun las ciencias naturales presuponen ciertos objetivos de control y dominio técnico. Lo que resulta problemático es precisamente el traslado de dichos objetivos al terreno histórico, esto es, la idea de una ingeniería social. Y resulta problemático porque tal traslado implica, como debiera ser evidente, una posición política, más, aún, una forma de hacer política.

De esta forma, diversos autores han mostrado la politicidad intrínseca de los saberes médicos y (lo que es más irritante) psiquiátricos. Una politicidad que se revela claramente en las nociones de normalidad y patología, que presuponen, precisamente, un discurso claramente normativo cuando no autoritario. Algo similar ocurre con las ciencias sociales, desde la economía hasta la sociología y la ciencia política. Ahora bien, la posición de la teoría desarrollada por Freud resulta, en este contexto, peculiar si no es que revolucionaria.

No se trata aquí de mostrar cómo Freud, partiendo de posturas francamente positivistas y clínicas, logró constituir un saber radicalmente inesperado y aún subversivo de las formas tradicionales de la ciencia médica. Lo que nos interesa destacar aquí es que, independientemente de sus vacilaciones, este autor nos legó una posición inédita de un saber que, manteniendo siempre un alto rigor teórico, se distingue claramente de los saberes (y técnicas) normalizadores, sin caer por ello en posturas irracionistas y/o utópicas. Y ello se debe, en nuestra opinión, a que Freud logró tomarse en serio lo que aparece como patológico (o irracional), al extremo de considerarlo como el punto de partida para explicar lo que aparece como normal (o racional). De esta manera, el saber psicoanalítico se prohibió la asunción de una perspectiva puramente institucionalizadora o normalizadora, abriéndose a la percepción y comprensión de una verdad material hasta entonces escamoteada (la del inconsciente). Los sueños los lapsus, los chistes, los mitos y los rituales dejaron de ser, entonces, los meros desechos de una racionalidad impoluta, para configurarse en los ejes de una concepción inédita de los procesos materiales de constitución de los sujetos. Una concepción que, como subraya Althusser, [14] sólo fue posible a condición de colocarse ya no en el lugar de lo normal (del médico) sino en el de lo patológico (del enfermo)...

En el mismo sentido cabe plantear la posibilidad de un saber de la política que, partiendo de lo conflictivo y no de un presunto funcionamiento "normal" o "racional" de las instituciones, pueda situarse en el lugar no de los gobernantes (o sus asesores), sino de los gobernados, sin caer con ello en el vacío imaginario de las utopías anarquistas o milenaristas. De un saber pues, crítico y comprometido en un proceso material de transformación democrático de la política, de las relaciones entre gobernantes y gobernados, que reconociendo su necesidad y su productividad permita no ya la superación (que sólo podría ser ilusoria) de la política, sino su democratización consciente. Un saber, en fin, involucrado en lo que cada vez más aparece como condición de lo anterior: la constitución histórica de una nueva cultura política ciudadana.

CITAS:

[1] En este apartado retomamos las ideas expuestas por Althusser en su Conferencia de Granada, "La transformación de la filosofía", en Althusser y Macherey, Filosofía y lucha de clases, akal, Madrid, 1980.

[2] Como es claro, sin embargo, existen muy heterogéneas posiciones filosóficas en relación a la función propia de los intelectuales en la política. Merecería un estudio particular, por ejemplo, la postura de Spinoza a este respecto.

[3] Cf. L. Salazar, Marxismo y filosofía: un horizonte polémico, UAM, México, 1983.

[4] La "normalización" de Marx (la llamada ortodoxia) y de Weber (su conversión por Parsons en sociología "pura") no es, en nuestra opinión, sino el intento de neutralizar el filo crítico y materialista de sus posiciones.

- [5] Cf. L. Salazar, "Marxismo y sociología", en Sociológica, no. 1, UAM, México, 1986.
- [6] Cf. M. Cupolo (comp.), Sistemas políticos: términos conceptuales, temas del debate italiano, UAM, México, 1986. Cf. igualmente los textos sobre sociobiología presentados en la revista Sociológica citada.
- [7] Cf. L. Salazar, op. cit., no. 1.
- [8] Cf. P. Rossi, Introducción a los Ensayos metodológicos de Max Weber, Amorrortu, B. Aires, 1976.
- [9] Cf. M. Foucault, Microfísica del poder, La Piqueta, Madrid, 1980.
- [10] Cf. L. Salazar, "Política y razón", Crítica jurídica, no. 3, Puebla, 1985.
- [11] Cf. L. Salazar, Política y razón", Crítica jurídica, no. 3, Puebla, 1985.
- [12] Cf. Marxismo y filosofía..., ed. cit.
- [13] S. Freud, "Análisis terminable o interminable", en Obras Completas, t. III Madrid, 1973.
- [14] Cf. L. Althusser, "Marx y Freud", en Nuevos escritos, Laia, Barcelona, 1980.