

ALFREDO CRUZ PRADOS

FILOSOFÍA POLÍTICA.

Eunsa, PAMPLONA, 2009, 170 PÁGS.

Santiago ARGÜELLO
CONICET
yagoarg@yahoo.com.ar

Escribir un buen manual es tarea compleja. Tiende a olvidarse que obras maestras del pensamiento humano han sido concebidas como manuales. Tal es el caso, por ej., de *The Story of Art* de E.H. Gombrich, la *Suma theologiae* de Tomás de Aquino o *Los caminos de la filosofía en la Argentina* de Francisco Leocata. La peculiaridad de estas obras consiste en la difícil conjunción lograda de poder de síntesis, claridad, sistematicidad, actualidad, enjundia y originalidad. El escrito de Cruz Prados reúne todas estas cualidades. La perspectiva adoptada por él es, más que clásica o aristotélico-tomista, republicana. *Clásico* es un término un tanto vago, susceptible de ser aplicado tanto a Aristóteles como a Kant o Marx. Y aunque el autor no simpatice mucho con los últimos, y tome como puntos de referencia a Aristóteles y Tomás de Aquino, sin embargo, también se muestra partidario de autores como Tocqueville o Arendt. Es verdad que en *Filosofía política* Cruz Prados no expresa en ninguna parte (al menos no de forma explícita) su postura *republicana*, pero es cierto que esa es su posición fundamental. Para darse cuenta de ello, bastaría atender a su principal obra precedente: *Ethos y Polis. Bases para una reconstrucción de la filosofía política* (Eunsa, Pamplona, 1999), cuyo epígrafe 5 del cap. 1º, por ej., se titula así: “La necesidad de rehabilitar las categorías políticas republicanas”. Brevemente, *republicanismo* significa: defender la realidad política y su ejercicio; atacar la reducción de ésta a la mera cuestión del *poder*; registrar cierta línea de continuidad entre autores de diferentes épocas, quienes, no obstante la distancia que pudiera existir entre ellos en otras cuestiones, comparten “la conciencia del valor de lo político, y de la posibilidad y trascendencia de su conocimiento racional” (p.10), sin ceder a posiciones individualistas o totalitarias que agosten la razón y conduzcan a la ideología. En este sentido, se afirma en la p.12: “sólo si es posible la filosofía política –y si la practicamos efectivamente– será posible superar la mera ideología”.

Una de las formas más actuales y agudas en que se revela la pérdida de la conciencia política, se da por vía de la *sociologización* de la realidad política; esto es, por la subsunción de la filosofía política en la sociología. “En el pensamiento moderno se abre paso una distinción entre lo político y lo social, en la que esto último –entendido como el entramado efectivo y existencial de las acciones y relaciones entre los hombres– se presenta como una realidad autónoma, ya dada, con origen y regulación propios, respecto de la cual, lo político –el poder o la dominación– representa un factor adicional, una dimensión o esfera superpuesta. Lo social constituye el objeto de las diversas ciencias sociales, las cuales, en su análisis y comprensión de este objeto, son tan autónomas respecto de la ciencia política, como lo es lo social de lo político” (p.147). En razón de esta crisis de la reflexión propia que le compete a la teoría política, hay que “volver a entender que la realidad política no es un elemento más de la estructura y dinámica sociales, sino que es la misma realidad de la *polis*, la misma realidad de una forma social determinada, considerada como un todo” (p.11). En otras palabras, la filosofía política –en el sentido aristotélico del término– es la ciencia social omniabarcante. No es verdad que haya sido la metafísica –la reflexión teórica por antonomasia– la que pudo alguna vez haber debilitado a la filosofía política –la reflexión práctica por antonomasia–. Por el contrario, como pone de relieve Cruz Prados, ha sido el pensamiento moderno en su vertiente anti-metafísica quien lo ha hecho, al atomizar mecánicamente los saberes sociales. Es la sociología –ese significativo invento moderno, junto al de la psicología– la que considera la sociedad “como una pluralidad de dimensiones o esferas de actividad autónomas, cada una de las cuales constituye la materia de una ciencia correspondiente, igualmente autónoma” (p.10). De este modo, la reflexión filosófico-política moderna se ve en gran medida arrinconada a la mera cuestión del poder. Ahora bien, siendo el poder un medio, dicha reflexión se vuelve necesariamente pragmatista, olvidando los fines, que pasan a considerarse como existiendo fuera de la realidad política.

La Introducción del libro, que es básicamente lo reseñado hasta aquí, termina advirtiendo de la distinción entre filosofía política y prudencia política. La primera existe para favorecer y potenciar la segunda; y así, “no tendría sentido que cultivásemos la primera con la intención de eximirnos del esfuerzo por adquirir la segunda” (p.12). La complementación de las dos formas de pensar da por resultado el saber político completo y actual. Con todo, es evidente que “la competencia en el juicio político y en la acción política, solo reside en la prudencia política” (*ibid.*).

El libro se divide en ocho capítulos de denso contenido y siempre muy interesante lectura. Los temas tratados allí abarcan el amplio espectro de lo que podría considerarse un compendio de la esencia de teoría política republicana; y son los siguientes: sociabilidad natural y bien común, donde se contrasta la posición aristotélica con la posición liberal radical moderna –individualista o colectivista– y, entre otras cosas, se expone la íntima relación entre virtud e institución; relación entre ética y política, donde se contrasta ahora la posición de Aristóteles con las inflexiones más actuales del liberalismo radical, a saber, fundamentalismo y procedimentalismo, y sus consecuencias morales más patentes (conformismo social, emotivismo, hedonismo, etc.); condición esencialmente humanista de la política en sentido republicano, donde se hace una apología inconsciente del genuino nacionalismo –que no chauvinismo– y demás valores ligados a la cultura y tradición de un pueblo determinado; articulación de lo público y lo privado, donde se aclara el carácter genuinamente político de la religión y la economía, más allá de su mayor o menor alcance público; la ley y el derecho, donde se explica, además de la relación de sinergia existente entre ley y libertad y los criterios políticos para entender la cuestión de la tolerancia, la pertenencia del derecho natural, junto al positivo, al derecho político; poder político y la categoría de representación en política, que son los temas abordados en el último cap., donde se advierte el hecho de que “todo régimen, en tanto que es auténticamente régimen, es un régimen mixto: es una forma articulada de ejercer el poder, en la que este se ejerce en parte monárquicamente, en parte aristocráticamente y en parte democráticamente” (p.160). Por eso, más que tres regímenes distintos, *monarquía*, *aristocracia* y *democracia* son “expresión de tres principios o modalidades del ejercicio del poder, que pueden estar presentes en un mismo régimen” (*ibid.*).

Quizá haya sido la repetida ausencia de un adecuado ejercicio del poder político a lo largo de la historia lo que ha llevado a presentar en diversas ocasiones el poder político como consecuencia de la maldad humana (desde San Agustín, o en todo caso el agustinismo político, hasta los liberales más radicales). Cruz Prados establece una interesante conexión entre esta visión negativa de la realidad política y su poder, fraguada al calor de la visión de un buen salvaje que supuestamente no tiene necesidad de alguien que lo dirija, y la actual *sociologización* antes aludida: “en estos planteamientos [los que consideran el poder un mal necesario, como mucho], racionalidad social se contrapone a poder, y el progreso de la primera implica la reducción de la presencia del segundo” (p.157). El problema que el autor ve en esta coyuntura es que la racionalidad social típica es más bien racionalista o intelectualista, pretendien-

do continuamente convertir a la sociedad en objeto de observación mediante el empleo de leyes científicas totalmente ciegas a la comprensión real del alcance de la *praxis* social. En efecto, esta *praxis* se origina en la libertad de la voluntad humana; lo cual conlleva que “cuanto mejor es una sociedad, más *política* es: más decisión propia es” (p.158-159). Esto significa que, mientras una comunidad más madura es políticamente, más libre se vuelve; y también más compleja de analizar, escapando al intento de comprensión de la misma por medio de análisis estadísticos y demás leyes científicas modernas que la sociología adopta. La racionalidad para entender la realidad política debe ser, entonces, de otra índole. Cruz Prados sostiene *passim* que la racionalidad adecuada para entender la política es la práctica. Con todo, aunque enunciada al principio la distinción aristotélica entre prudencia política y filosofía política, no parece quedar del todo claro –tal como la establece por el Estagirita– la naturaleza de la ciencia práctica, que incluye el ejercicio de la razón teórica y depende en última instancia de la metafísica. Quizá el problema esté en el hecho de que no sea del todo aristotélica la concepción epistemológica que Cruz Prados tiene de racionalidad teórica (reduciéndola al modo moderno de entenderla como razón apriorística y generalizante), aun cuando ejerza esta racionalidad de modo magistral. Este punto –el modo de entender la racionalidad teórica, la racionalidad práctica y su mutua relación– se me figura el punto capital de toda su exposición que habría que revisar a fin de que esta síntesis espléndida de republicanismo contribuya a la rehabilitación de una reflexión o teoría profunda de la política. Esto, sin duda, haría que su ciencia práctica no sea de filiación pragmatista, sino genuinamente filosófica, es decir, inspirada en la racionalidad metafísica.

El autor es Doctor en Filosofía por la Universidad de Navarra (2004), Licenciado en Estudios Medievales por el Pontifical Institute of Mediaeval Studies (Toronto, 2008), donde también fue Postdoctoral Mellon Fellow (2005-06); profesor en filosofía por la Universidad Católica Argentina (1999) e investigador del CONICET. Sus áreas de interés son Tomás de Aquino, filosofía medieval y metafísica.