

¿DE QUÉ PENSAMIENTO Y DE QUÉ POLÍTICA SE HABLA CUANDO HABLAMOS DE HISTORIA DEL PENSAMIENTO POLÍTICO? ALGUNOS PROBLEMAS PEDAGÓGICOS Y METODOLÓGICOS EN TORNO A LA HISTORIA DEL PENSAMIENTO POLÍTICO COMO DISCIPLINA

Javier Franzé (Universidad Complutense de Madrid, España)

Este trabajo busca mostrar algunos problemas metodológicos y pedagógicos que se consideran significativos para la práctica de la Historia del Pensamiento Político como disciplina. En este sentido, se puede sostener que las dificultades que se examinarán aparecen tanto en el terreno de la historia del pensamiento latinoamericano, cuanto en el del pensamiento europeo.

La hipótesis que guía esta reflexión es que, tal como está planteada en general, metodológica y pedagógicamente, la Historia del Pensamiento Político no parece poder cumplir los objetivos que se propone. Y esto ocurre, básicamente, debido a dos conceptos que subyacen en los modos más habituales de practicar la disciplina: el de la relación históricamente efectiva entre teoría y prácticas políticas, y el concepto mismo de política.

Aquí se partirá de considerar plausibles y consistentes los objetivos que Isaiah Berlin (1992) destacó para esta disciplina: **a)** conocer la historia del pensamiento político es un modo de saber cómo se ha construido el mundo presente; así como **b)** cuál es nuestra (o la) tradición de pensamiento —entendida como un sentido sedimentado y contingente—; y **c)** cuáles son las coordenadas (conceptos, categorías o estilo de pensamiento) que organizan nuestro (o el) pensamiento político.

Se enfatiza aquí el costado histórico de la disciplina, dejando a un lado, por entender que no resulta pertinente para el problema planteado, el aspecto que podríamos llamar teórico o filosófico, consistente —como sostiene Berlin— en la utilidad de los conceptos históricamente producidos para responder a preguntas actuales, en tanto la teoría política está hecha de preguntas que no quedan canceladas por demostración o verificación.

Para la interpretación que aquí se presenta, el presupuesto central de este triple objetivo es que no hay acciones que no estén orientadas por representaciones, y que éstas implican una actuación en el mundo. De ahí que se entenderá la práctica y la acción como todo acto que otorga significación, y no como aquella actuación “material”, habitualmente identificada con los “hechos” como lo *opuesto* a las palabras.

El uso del concepto “representaciones”, así como el de *Historia del Pensamiento Político* hecho más arriba, es deliberado, y en ambos casos se busca subrayar su diferencia respecto de los “ideas” o “teorías”. Se volverá más adelante sobre estas distinciones conceptuales.

Partiendo de estos presupuestos, se descarta aquí la habitual contraposición entre teoría y práctica. Hay dos modos de realizar esta contraposición: uno de ellos –el “practicismo”– es el más conocido porque constituye uno de los “adversarios habituales” de la disciplina, ya que tiende a estar presente en los estudiantes. Pero hay otro –el “teoricismo”– que es menos conocido, por hallarse menos explicitado, lo cual lo vuelve más eficaz y eficiente, y cuyo origen tal vez se encuentre en el modo en que la disciplina se ha desarrollado históricamente. Aquí interesa más el segundo que el primero, si bien se considera pertinente describir y mostrar lo que se entiende son los obstáculos que ambos plantean a la realización de los objetivos de la disciplina.

1. EL PRACTICISMO, O LA PRIMACIA DE LA PRÁCTICA SOBRE LA TEORÍA

El primer modo de contraponer y separar teoría y práctica es aquel que afirma la primacía de la práctica sobre la teoría. Esta separación se expresa mediante dos afirmaciones complementarias:

a) Las representaciones o ideas no son más que una mera justificación a posteriori de la práctica política de los actores. Esta noción viene a cuestionar los resultados más propiamente *históricos* que ofrece la Historia del Pensamiento Político, pues entiende que el corpus de esta disciplina se constituye dando por buenas las explicaciones que los propios actores ofrecieron de su práctica política.

b) El contacto directo con la práctica es la fuente apropiada para el conocimiento de los actores políticos. Esta afirmación cuestiona la metodología de la Historia del Pensamiento Político, pues impugna que los investigadores den por válida como fuente de conocimiento de la práctica de los actores lo que éstos dicen de lo que hacen, y no exclusivamente lo que hacen, “la verdad de la práctica”.

Ambos postulados constituyen dos caras de una misma moneda, en la cual las ideas, teorías o representaciones aparecen como un objeto suntuario, irrelevante frente a la capacidad explicativa de la práctica en cuanto tal.

En la raíz de estas dos afirmaciones se encuentra el modo en que el practicismo concibe el proceso de conocimiento. En efecto, el presupuesto central del practicismo a este respecto es el realismo ingenuo de la percepción empírica o superempirista (Bourdieu, Chamboredon y Passeron, 2005), que trata los hechos como si fueran objetos que se nos presentan a la mirada y que, a poco que se los sepa observar, nos hablan para transmitirnos la verdad que encierran en sí mismos.

Basado en las dicotomías teoría-práctica, palabras-hechos, abstracto-concreto, discurso-intereses, retórica-realidad, el practicismo reduce lo discursivo a lo lingüístico (para luego desestimarlos,

pues “a las palabras se las lleva el viento”), y la práctica a una suerte de acción física “material”, palpable y mensurable¹. No percibe, así, que lo social y su conocimiento pertenecen al orden de lo simbólico, es decir, que no poseen un sentido en sí que los sujetos tienen que descubrir, sino que están regidos por la asignación de sentido por parte de los sujetos.

Guiado por la apariencia “material”, el practicismo cree que la separación física entre sujeto y realidad exterior opera también en el proceso de conocimiento, que estaría entonces protagonizado por un sujeto cognitivamente desvinculado del objeto de estudio, por un intelecto en blanco que capta a través de la percepción sensorial la verdad que la cosa le transmite.

Lo que el practicismo no percibe es que la percepción cognitiva *es previa* a la percepción sensorial, que ésta viene determinada y organizada por aquélla. Que, en términos de conocimiento, no hay tal separación entre sujeto y objeto, porque el sujeto opera siempre con nociones sobre esa realidad: si hay objeto es porque el sujeto lo ha creado². Esto es, que vemos (sensorialmente) a través de lo que conocemos: cuando algo no se sabe, no se lo ve (cognitivamente), así como cuando algo se sabe, no se puede dejar de verlo (cognitivamente)³. Las teorías o cosmovisiones son gafas a través de las cuales vemos el mundo: porque nos permiten verlo (cognitivamente), es que podemos actuar en él prácticamente.

El practicismo cree poder conocer los “hechos” directamente. No percibe que la mediación conceptual es ineliminable, que no hay contacto directo con el “hecho”; que “hecho” es ya un concepto teórico. Más aún, incluso el “dato” “objetivo” es un resultado de un modo de preguntar, metodológicamente dado por válido, acerca de un objeto que ha sido *construido*, y no el testimonio directo del “hecho” que se confiesa. Los datos, además, deben ser teóricamente interpretados (Bourdieu, Chamboredon, Passeron, 2005: 56).

No hay práctica sin teoría, porque ésta la organiza conceptual y metodológicamente, ni teoría sin práctica, pues nombrar es organizar y, por tanto, actuar sobre el mundo. Pero, como advierte Bourdieu, si bien la interrelación entre teoría y práctica semeja un diálogo, éste no es simétrico, sino que la teoría tiene la iniciativa. La práctica no camina sola, pues no tiene un sentido en sí: necesita de las preguntas de la teoría (hipótesis) para echarse a caminar. Y si bien la validación de una teoría se hace poniéndola a prueba para examinar si da cuenta del objeto que busca explicar, esto no devuelve la primacía a los hechos, pues ese reajuste constante entre explicación y objeto se realiza a través de la teoría metodológica, que permite interpretar, incorporar y sopesar las novedades o desajustes entre teoría y objeto. No hay por tanto modo de subordinar la teoría a los hechos, como

¹ La concepción de la acción del practicismo es tan reduccionista que describirla es complicado. Si bien se nota, nombrar es también una acción física material, palpable y mensurable. Lo que fundamentalmente el practicismo no percibe es que nombrar es una acción. Dicho con la frase clásica, que se hacen cosas con palabras.

² Esto es independiente de que la percepción del sujeto de cuenta o no del objeto de estudio, o de la reflexividad que el sujeto posea acerca de lo que está haciendo, de cómo está conociendo.

³ “Si no lo creo no lo veo”, la frase que Nathan Glass –personaje de *Brooklyn Follies*, de Paul Auster– le dice a su esposa Edith, es una feliz síntesis para expresar la primacía de la mirada cognoscitiva sobre la sensorial. El realismo ingenuo, por su parte, quedaría bien retratado en la habitual “si no lo veo no lo creo”.

busca el practicismo. Eso es ya una teoría metodológica en sí misma, que debe validarse *teóricamente*. En definitiva, la opción no es teoría o práctica, sino reflexividad o irreflexividad (Bourdieu, Chamboredon, Passeron, 2005).

Cabe entonces afirmar, como respuesta a las dos afirmaciones centrales del practicismo más arriba mencionadas:

A) No existe tal cosa como el *interés* de un actor fuera de una cosmovisión o representación del mundo y de las relaciones sociales y políticas. Aquí el practicismo presenta el interés como una realidad última, dura e invariante, que encierra su propio significado y se impone a todos los actores por igual determinando su acción. Ni la construcción y percepción del actor de su realidad, ni la del investigador respecto de ese objeto de estudio, cumplirían ningún papel. Para el practicismo, el interés está ahí: o se descubre su significado, o se está –para el actor– en el prelude de ¿la falsa conciencia?, y –para el investigador– de ser engañado por el discurso encubridor que el actor nos ofrecerá de su práctica.

Para el practicismo, las ideas o representaciones políticas no son más que objetos intercambiables, que los actores ofrecen a cada auditorio a fin de obtener ventajas estratégicas. De este modo, los actores, en todo tiempo y lugar, estarían regidos por la lógica de maximizar intereses y minimizar pérdidas, lo cual se traduce en acumular poder y riqueza.

Pero incluso concediendo que esto fuera así, el practicismo no atina a sospechar que el poder y la riqueza, el éxito en definitiva, puedan adquirir diferentes significados según los actores y los contextos de que se trate. Tal ausencia de duda revela que, en última instancia, ese concepto de interés esconde una antropología: un concepto de sujeto y de acción social universales, marcados por un racionalismo utilitario, generalizado a su vez a partir de una generalización de un tipo de sujeto y de acción social atribuidos a una época histórica, la occidental moderna y contemporánea.

Lo que el practicismo aquí no ve es que la búsqueda del poder por el poder es *una cosmovisión más* entre otras, y no un atributo esencial de la naturaleza humana. Si un actor busca la acumulación de un puro poder desnudo o de riqueza material, será porque los concibe como recursos deseables, eficaces, importantes, necesarios o útiles para su vida o la del colectivo que representa en un determinado mundo o sociedad. Como se ve, la propia enumeración de los posibles motivos de esa búsqueda ya nos presenta al menos dos alternativas. Lo cual revela que los móviles no son tan evidentes, obvios y mecánicos como esta visión suele creer.

Por otra parte, si un actor realiza una cosa distinta de la que dice o dijo que iba a realizar, no se está ante la confirmación de que la práctica nos lo dice todo, de que los hechos y no las palabras es lo que cuenta⁴, ni ante la prueba de la separación entre teoría y práctica, sino frente a una contra-

⁴ El apotegma clásico “*res, non verba*” tiene correlatos políticos latinoamericanos todavía más concretos: “Mejor que decir es hacer, mejor que prometer es realizar” y “La única verdad es la realidad”, fueron –y tal vez sigan siendo– lemas duraderos del peronismo.

dicción o desfase entre *dos prácticas* (sólo comprensible por cierto a través de una teoría de la relación entre teoría y práctica, acción y sujeto): la del decir y la del “hacer”⁵. Por lo tanto, no significa que ya no hay cosmovisión detrás del actor, ni que *toda* teoría sea una justificación a *posteriori*, sino que esa que se tenía lo es, y por tanto no es plausible para dar cuenta de la acción. Habrá que buscar la que lo sea. Además, dado que el decir es una práctica al igual que el hacer, éste es en todo caso tan poco transparente como el practicismo está acostumbrado a pensar del decir.

B) Sobre esta segunda cuestión, lo central ya ha sido explicitado más arriba. Sólo queda entonces recordar telegráficamente lo decisivo: el objeto de estudio se construye; la realidad y los hechos significativos deben ser configurados por la investigación a partir del magma de lo real; o, lo que es lo mismo, lo significativo no se encuentra en los propios “hechos”, sino en la relación que el investigador –en el seno de una cultura– establece con ellos. Por eso, los “hechos” no vienen con una etiqueta que nos diga si son “políticos”, “económicos”, “artísticos” o “gastronómicos”: tal atribución la realiza la investigación, en relación a un problema determinado (Weber, 1984a, 1984b, 1992).

2. EL TEORICISMO, O LA INDIFERENCIA POR LAS REPRESENTACIONES

La segunda forma de relacionar teoría y práctica, como se dijo, es la que centra las preocupaciones de este trabajo. Se trata de una perspectiva que cuenta con una presencia importante en el ámbito académico. Más aún, cabe la posibilidad de que forme una relación de realimentación –especialmente en lo pedagógico– con la primera visión, la practicista. Conviene primero, entonces, describirla.

Este enfoque se caracteriza por asimilar la Historia del Pensamiento Político a la Historia de la Teoría Política o, en su versión más clásica, a la Historia de las Ideas Políticas (Vallespín, 1990; Franzé, 2005). Es decir, tiende a reducir las representaciones con las que se hace política a la Teoría Política, en el mejor de los casos, y a las Ideas Políticas, en el menos fructífero de ellos.

El problema fundamental es que presupone que la historia de la teoría política da cuenta sin más de la trayectoria de la política, esto es, de las luchas por la configuración de la sociedad, sus poderes y estructuras. La labor pedagógica ofrece ejemplos a este respecto: la explicación de la reflexión de autores como Hobbes, por ejemplo, produce el efecto de dejar en el aire, implícitamente, su conexión con el surgimiento y consolidación del Estado moderno, bajo su forma Absolutista. Sin embargo, quedan de lado las mediaciones –y aquí está el centro del problema– que ha habido entre formulación teórica y cristalización de las formas políticas institucionales, y entre teoría y configuración de la percepción social-histórica acerca de qué es la política, a quién le corresponde ejercerla y a quién no, cuál es la legitimidad de la autoridad, etc.; es decir, de las representaciones que constituyen parte integrante de la institucionalidad⁶.

⁵ El decir es también un hacer, de ahí las comillas.

⁶ Aquí se sigue el concepto de institución de autores como Castoriadis (1993, 1998), por otra parte coherente con el de Bourdieu (ver más adelante), según la cual las formas políticas no son meras reglas del juego neutrales en términos de sentido, sino que precisamente cristalizan como formas porque han sido instituidas socialmente como un significado acerca de la política. Por lo tanto, esas reglas –como cualquier otra– tienden a formar actores con unas características particulares, adaptadas al régimen político que en ellas se sustenta.

Así, si por un lado la reflexión de autores como Hobbes es presentada como importante en razón de su influencia en la construcción de la política y sus formas, por otra parte, el elemento sin el cual esa construcción no hubiera sido posible –las representaciones que la legitimaron–, no es mostrado ni investigado.

Esta conexión dada por presupuesta entre teoría, instituciones y representaciones ha sido en parte paliada con el giro contextualista que representó la Escuela de Cambridge –cuyos miembros más destacados son Quentin Skinner, John Dunn y John G.A. Pocock– en los años 1970, así como con la corriente de la Historia de los Conceptos, representada por Reinhart Koselleck desde fines de los 1960.

Ambas han desarrollado un sentido histórico de la disciplina, atento a las particularidades culturales y lingüísticas, que la forma clásica idealista de concebirla, expresada en la Historia de las Ideas, no tenía, en tanto percibía la disciplina como el despliegue teleológico de unas verdades universales descubiertas por los grandes pensadores (los llamados clásicos) que Occidente había dado a la historia de la humanidad. Si la Historia de las Ideas –representada entre otros por Friedrich Meinecke y Leo Strauss– trataba del progresivo descubrimiento de verdades universales, con buena razón –y nunca mejor dicho– tenía motivos para desdeñar el contexto de surgimiento de esas verdades. El contenido sustancial de ellas resultaba mucho más relevante que el entorno de surgimiento, dato accidental que no alteraba el contenido de verdad final.

La Escuela de Cambridge y la corriente de la Historia de los Conceptos representan un avance respecto de la forma clásica de la Historia de las Ideas, pues colocan la disciplina como parte de la historia social, desechando la noción de autor clásico, de la verdad universal, de conceptos abstractos y del textualismo. No obstante, esos notables y fructíferos esfuerzos de renovación metodológica siguen dirigiéndose centralmente a comprender mejor los *textos*, si bien ya no sólo los tradicionalmente considerados “canónicos”, pues se centran antes en el debate y la polémica entre corrientes y autores, que en el monólogo intemporal del gran autor.

2.1. *¿Historia del pensamiento o Historia intelectual?*

Se podría decir entonces que contextualismo e historia conceptual hacen más bien historia de los textos que historia de las representaciones políticas. Ambos niveles están conectados, pero son irreductibles. Sigue estando ausente el modo en que esos *textos* influyen o han influido en la construcción de las representaciones que en efecto han guiado la práctica política. Las mediaciones, los desfases, los cortes o puntos de ruptura, las incongruencias, la lógica de esa composición fragmentaria y asistemática (desde el punto de vista de la formalidad teórica), que toma nociones de aquí y de allá pero no obstante construye una cosmovisión, quedan de lado en la investigación.

Se podría decir entonces que Idealismo, contextualismo e historia conceptual, salvando sus enormes y productivas diferencias, no dejan de construir una relación entre teoría y práctica en la cual se mantiene la separación entre ambas como si de dos mundos no entrelazados se tratara, y en la cual la teoría deviene teoricismo o es entendida al modo teorcionista (Bourdieu y Wacquant, 2005:

101-300). Con este término se quiere hacer referencia a una concepción que no toma en consideración las representaciones de los actores, que organizan y ya en sí mismas son una práctica política, sino la teoría –si bien ampliada a actores secundarios en relación a los clásicos, pero siempre en el nivel intelectual y de la escritura–.

Esto, a su vez, arrastra insensiblemente otra petición de principios, no explicitada ni reflexiva para estos historiadores: la reducción de la teoría a lógica y a racionalidad, sin lugar para las representaciones como dotadas de una lógica, sin por ello ser lógicamente coherentes en su construcción (Bourdieu y Wacquant, 2005: 101-300). Ejemplo paradigmático de este tipo de representaciones, tal vez las más potentes desde el punto de vista de su capacidad para producir política, es el concepto de mito político acuñado por Georges Sorel (1976: 181-186), pero también el de fórmula política, de Gaetano Mosca (1982: 226-299), y el de legitimidad en Max Weber (2007: 59 ss), en la medida en que es definida como la creencia en la validez de un orden.

2.2. *¿Historia política o Historia del Estado?*

Esta reducción de las representaciones a teoría (o a Ideas) en el teoricismo acarrea otra asimilación igualmente implícita y no sometida a reflexividad metodológica: la de política a Estado.

La cadena de asimilaciones y reducciones se vuelve forzosa y necesaria una vez que el primer eslabón ha sido colocado: si la acción política es reducida a teoría política, en el contexto de la tradición occidental, esa teoría se ha centrado en una concepción de la política asimilada a lo estatal. Por lo tanto, no hay más teoría que la teoría del Estado, y ésta, que es sólo una parte de la teoría política –incluso si aceptamos movernos en el nivel de la teoría–, metonímicamente aparece tomada por el todo.

Dicho de otro modo, más sintético, las tres corrientes presuponen que la práctica política es consecuencia exclusiva o se ha hecho al menos principalmente con teorías políticas, es decir, con conjuntos o redes de conceptos racional y lógicamente estructuradas según determinados valores-guías, centradas en el concepto de Estado (función, fines, formas).

Se podría decir entonces que las tres corrientes, que en conjunto dominan la práctica de la Historia del Pensamiento Político, tanto en la investigación cuanto en lo pedagógico, hacen historia intelectual del Estado. Es decir, historia de las reflexiones teóricas sobre la política, reducida ésta a Estado.

3. LOS DOS NIVELES DE LA HISTORIA DEL PENSAMIENTO Y EL PROBLEMA DE LAS MEDIACIONES

El nivel de la teoría es una parte, importante sin dudas, de la Historia del Pensamiento Político, pero no la única ni, sola, la más importante. En efecto, entendemos que el conjunto del pensamiento político estaría conformado por distintos niveles de elaboración, diferenciados principalmente por su sofisticación –concebida como consistencia, sistematicidad y reflexividad–: uno sería el de la teoría y otro el del pensamiento o representaciones en sentido amplio.

La disciplina, para alcanzar sus objetivos, debería entonces proponerse reconstruir la visión que *ambos* niveles tienen del mundo y de lo político, y especialmente buscar y trazar las conexiones que en forma de mediaciones pudieran darse entre ambos.

En efecto, se postula que no sólo la teoría política produce política, y, a la vez, que las representaciones que *también* producen política, no pueden entenderse sin la teoría política. Esa conexión es la que requeriría mayor atención de nuestro trabajo de investigación. Incluso podría decirse que es la diferencia de sofisticación entre ambos niveles lo que incide en la diversa eficacia política de cada uno, de manera paradójica: a mayor sofisticación, menor eficacia, y viceversa.

Esto lo retrató adecuadamente Sorel al caracterizar los mitos políticos, al decir que al mito no le interesa tener razón, esto es, batir al otro en el terreno de la lógica o de la verdad histórica, sino en el de la eficacia política. Precisamente el mito no se dirige a la razón, sino a la voluntad, y su eficacia radica en movilizar a los actores en pos de fines políticos determinados, a través de imágenes y sentimientos de identificación con ellos, pero desentendiéndose deliberadamente de toda precisión teórica en cuanto a la forma efectiva de esos fines, y al momento histórico en que puedan ser alcanzados.

3.1. Mitos políticos, religiones cívicas, *habitus*

Por mediación entendemos cómo la teoría política puede llegar a constituirse en representación que guíe la acción de un actor. Cuando hablamos de representaciones incluimos en ellas los mitos políticos, las religiones políticas (Voegelin, 1994) y/o cívicas (Giner, 1996), y las ideologías, pero sin reducirlas a ninguna de ellas en particular. Las ideologías –entendidas como cosmovisión– no serían el único modo de las representaciones porque suelen constituirse por corrientes (liberal, conservadora, socialista, etc.), generalmente asociadas a partidos políticos. Por una parte, esto es propio de la sociedad llamada moderna y de la época de masas de la política. Y, por otro, porque se identifican con una toma de posición determinada y con pretensión de conciencia que no es el requisito –como se verá– de la acción política. En ese sentido, las representaciones de que hablamos sí estarían más próximas a las religiones y a los mitos políticos, en tanto amalgama de símbolos, criterios de evaluación y de búsqueda de fines, pero otra vez sin reducirse a éstos, pues también pueden convivir o tomar la forma de ideologías en el sentido tradicional.

Tal vez algunos aspectos del concepto de *habitus* (Bourdieu y Wacquant, 2005: 173-205), desarrollado por Pierre Bourdieu, puedan ofrecer un camino alternativo para el estudio de las mediaciones entre teoría y representaciones al que nos referimos.

En efecto, el *habitus* trata de los esquemas perceptivo-cognitivos que explican la construcción por parte del agente⁷ de su relación activa con el mundo. Tales esquemas generan una predisposi-

⁷ Bourdieu, a fin de evitar la tradición cartesiana de sujeto que explica la práctica por la conciencia, y la estructuralista, que reduce el sujeto a mero soporte inconsciente de unas estructuras objetivas que se reproducen ciegamente, utiliza el concepto de “agente”. Sujeto y soporte serían dos caras de una misma manera de concebir la relación entre subjetividad y objetividad: a través del baremo de la conciencia, que supone la relación entre individuo y mundo como dos entidades separadas, distintas, exteriores, y no como un fluido continuo; no como una relación.

ción o inclinación a ver y evaluar el mundo, y la posición del agente en él. Esa predisposición es regular y perdurable. Se expresa en principio en una adaptación del agente al mundo, pues entre estructuras mentales y estructuras sociales existe una correspondencia, derivada de que la capacidad del agente de dar sentido al mundo ha tenido originariamente lugar en ese mismo mundo, que por definición no es un lugar neutral de significación. Esos esquemas expresan, por tanto, la *institución* de lo social encarnada en el agente, y por ello son una “estructura estructurada”.

Esto, no obstante, no implica una necesidad mecánica y ciega que se impone a una subjetividad notarial, ni la clausura de la posibilidad de una producción de sentido diferente al hegemónico por parte del agente, precisamente porque éste siempre es activo y creativo, aun cuando se adapte al mundo. En este sentido, tales esquemas son también una “estructura estructurante”.

El orden social es un orden simbólico: se mantiene y reproduce porque se ha internalizado en los agentes, y ello requiere activar, no liquidar, la subjetividad de éstos. Pero la actividad y creatividad no implican un trabajo consciente, deliberado, estratégico, sino lo que Bourdieu llama sentido práctico, que se expresa en una reflexión práctica (que es una práctica de la reflexión), aprendida en la vida social, por la cual el agente hace lo que tiene que hacer sin planteárselo explícitamente como meta, ni como cálculo, ni conscientemente. Es la coincidencia entre disposiciones (mentales) y posiciones (sociales).

A los fines de este trabajo, interesa especialmente ese carácter ni racional ni irracional, lógico pero no de la Lógica, y no obstante capaz de otorgar sentido y lógica a las prácticas, de las representaciones del *habitus*.

En efecto, a través de este concepto, Bourdieu busca romper las asimilaciones simétricas y análogas de conciencia-actividad *versus* inconciencia-pasividad, caras al racionalismo teorícista cuanto al mecanicismo practicista. En primer lugar, porque el *habitus* no es algo que ocurre o en la conciencia o en la inconciencia, sino en una zona “intermedia” que Bourdieu no elude llamar “las tinieblas del *habitus*”. En segundo lugar, porque para Bourdieu, aunque los esquemas cognitivos y perceptivos se corresponden con el orden social, el agente *siempre* es activo y creativo, nunca es un material inerte que el mundo modela a su gusto, ni siquiera cuando adapta su práctica al orden existente –por eso *habitus* no equivale a hábito–. Toda determinación necesita de la *actividad* cognitiva y perceptiva, del sentido práctico y de la práctica con sentido del agente. Todo juego necesita jugadores, y todo jugador es parte activa del juego, *también* cuando sigue escrupulosamente sus reglas.

Esta concepción puede resultar interesante para la Historia del Pensamiento Político porque al alejarse de las dicotomías conciencia-inconciencia (o falsa conciencia), permite, por una parte y contra el practicismo, alejarse de la primacía “materialista” de la práctica, en la cual el actor aparece reducido a pasividad y sus representaciones no dicen nada que la “verdad de la práctica” no haya dicho ya. Y, por otra, y contra el teorícismo, posibilita quebrar la primacía de la teoría sobre la práctica que reduce el pensamiento a teoría, y ésta a racionalidad consciente, según lo cual el pensamiento político queda monopolizado por la búsqueda deliberada y teórica de los pensadores

políticos, y por tanto la práctica acaba reducida a un derivado empobrecido de la teoría, que no dice nada que ésta no haya dicho ya.

Esta doble ruptura recompone la relación entre teoría y práctica, y hace posible entonces trabajar nociones más amplias de pensamiento y de política. De pensamiento, porque este concepto puede ser entendido como representaciones, sin perder por ello el componente productivo, activo, ni su papel constitutivo en la legitimación e institucionalización del orden social y político; y de política, entendida como parte de una red conceptual junto a lo político⁸.

Cabría entonces decir que en el *habitus* hay un pensamiento político relevante para la Historia del Pensamiento, en tanto interviene en la creación, reproducción y el disloque de las estructuras políticas y sociales existentes.

Ejemplos de trabajos sobre representaciones políticas como parte de la historia del pensamiento político, serían las investigaciones de Max Weber sobre la ética protestante y el espíritu del capitalismo (Weber, 2001), y las de Antonio Gramsci (Gramsci, 1986) sobre el sentido común en las clases subalternas de la Italia de las primeras décadas del siglo XX.

En ambos hay una preocupación por dar cuenta de las imágenes con que determinados actores produjeron acciones que influyeron en la estructuración de la sociedad, si bien: **a)** ni se dirigieron conscientemente al poder del Estado; **b)** ni lo que les permitió representarse el mundo y la sociedad fue el contar con una construcción racional, sistemática y reflexiva. En ambos pensadores, esas imágenes, que como se ha dicho no tienen el nivel de elaboración de la teoría, se explican no obstante en referencia a una teoría, pero sin reducirse a ella.

Weber estudia cómo influye la religión protestante en la manera de pensar el lugar del actor en el mundo, su relación con él, con la vida terrenal y la dedicación a Dios. Y, lo que resulta más interesante para nuestro problema, muestra cómo tales imágenes no vienen deducidas de una lectura ni de una elaboración directa de unos textos que consideraríamos clásicos (la Biblia o los trabajos de Lutero, en este caso).

Gramsci, por su parte, parte de que la lucha política es fundamentalmente una contienda cultural que tiene lugar en y por las percepciones y representaciones: no hay hegemonía sin dominación de una cosmovisión. Pero estas cosmovisiones, aunque basadas en filosofías, no alcanzan la dominación en cuanto tales, por su contenido teórico y lógico, coherente y sistemático. Por el contrario, lo consiguen porque logran cristalizar como sentido común, que es lo opuesto a la filosofía, en tanto representa un magma difuso y fragmentario de símbolos, prácticas, valores y creencias. El sentido común es fruto de sedimentaciones históricas diversas y contradictorias, es más vivido y sentido que pensado, pero no obstante (¿o precisamente por ello?), posee una unidad de sentido que permite la acción política.

⁸ Para la distinción entre la política y lo político, véase Lefort (1990).

3.2. *Un ejemplo latinoamericano: el pensamiento nacional-popular*

El pensamiento político latinoamericano se ha hecho fundamentalmente a partir de la recepción de fuentes europeas y norteamericanas. Tal recepción ha sido en general creativa, pues al considerar que América Latina presentaba problemas específicos, ha ido adaptando y no siguiendo miméticamente las fuentes europeas o norteamericanas. Consecuencia de esa recepción creativa es la configuración de corrientes de pensamiento propias a partir de la combinación de rasgos que, en los países de origen, se encontraban separados (Franzé, 2002).

Esto determina que la aportación tal vez más original y propia de Latinoamérica a las ideas políticas occidentales sea el llamado pensamiento nacional-popular, constituido a partir de la reunión de elementos que en sus fuentes de origen, situadas en otro contexto político, aparecían como heterogéneos, cuando no excluyentes: nacionalismo y socialismo. Tal mixtura se ampliará cuando, hacia los años 1960-70, se le agreguen componentes cristianos, cristalizados en la Teología de la Liberación.

Ese pensamiento nacional-popular se va constituyendo a través de distintos hitos, entre los cuales cabría citar, por ejemplo, la polémica que mantiene Víctor Raúl Haya de la Torre, fundador del APRA (Alianza Popular Revolucionaria Americana), con la Internacional Comunista (IC), acerca de la relación entre desarrollo capitalista, clases sociales y tareas políticas en los países periféricos.

Lo decisivo de la polémica de Haya con la Internacional Comunista –que se pone de manifiesto en el Congreso Antiimperialista Mundial, organizado por la IC en Bruselas en 1927⁹– es que para el fundador del APRA, América Latina (o “Indoamérica”, en sus palabras) no repite paso a paso la historia de Europa, y por lo tanto las soluciones políticas europeas no valen para Latinoamérica.

En efecto, mientras en Europa el imperialismo “es la fase superior del capitalismo”, su última etapa de desarrollo, en América Latina es la primera, el advenimiento mismo del capitalismo. Así, el imperialismo se implanta sobre la base económica heredada de la colonia (feudal-terrateniente), y se alía con las clases nativas que la encarnan, impidiendo la formación de burguesías nacionales autónomas, capaces de implantar el industrialismo, desplazar el latifundio y conquistar la independencia política construyendo un Estado soberano, libre del dominio de las metrópolis (ahora Londres y Washington). El imperialismo es un hecho económico, pero su clave última es política, pues su fuerza radica en la capacidad de dominar directa o indirectamente el poder estatal de los países donde actúa. Debe, por tanto, ser combatido en el terreno político (y económico).

Para Haya, entonces, la lucha antiimperialista en Latinoamérica pasa por la formación de un Frente Único de trabajadores manuales e intelectuales (campesinos, obreros, indígenas, estudiantes, intelectuales), que lleve a estos auténticos productores a la conquista del Estado y la construcción de una economía socializada, en el marco de una Federación de Estados latinoamericanos. Por eso el APRA se organiza –sostiene Haya– como partido revolucionario nacional latinoamericano, libre de toda injerencia extranjera.

⁹ Sobre esta polémica, confróntense Haya de la Torre (1984) y Ragoneri (1973).

Esta solución choca con la que propone la Internacional: en cada país del continente, en tanto dependientes, el Partido Comunista —que agrupa al proletariado industrial y, subordinado a éste, al campesinado—, debe establecer una alianza momentánea con la burguesía nacional enfrentada a las oligarquías nativas y al imperialismo, para conquistar la liberación nacional y la democracia burguesa. No obstante, los partidos comunistas no deben fusionarse con las burguesías nacionales, pues las tareas democrático-burguesas de liberación nacional sólo representan el paso previo a la derrota del capitalismo y la democracia liberal-burguesa. Por tanto, para la Internacional, el APRA no tiene razón de ser como partido, pues sólo la tiene un partido obrero que acepte la guía de la IC y tienda a la agrupación de las naciones en una Federación Mundial de soviets, único modo de superación del capitalismo.

Haya afirma que la consecuencia lógica de la inexistencia de un capitalismo desarrollado e industrial en América Latina es el predominio del campesinado, y una correlativa gran debilidad o incluso inexistencia de clases como el proletariado urbano o la burguesía nacional, lo cual impide la aplicación de la solución que propone la Internacional Comunista.

El diagnóstico de Haya y el de la Internacional coinciden en dos puntos importantes: la determinación económica de lo político; y la división del mundo entre naciones dependientes, atrasadas, con estructuras feudales y agrarias, incluso formalmente libres pero dominadas y explotadas colonialmente por los países capitalistas avanzados, imperialistas, merced a la exportación de capitales. Pero difieren en el decisivo: qué consecuencias políticas cabe extraer de ese panorama económico mundial, a la hora de plantear una estrategia de acción antiimperialista eficaz en los países dependientes o coloniales.

Esa diferencia determina que la reflexión de Haya acabe dando lugar al pensamiento nacional-popular, el cual une aquello que en Europa estaba separado: nacionalismo y socialismo. El sujeto que encarna esa unión es, más que “la clase”, “el pueblo”, aquello que el APRA, como partido multiclassista, aspira a aglutinar: los distintos sectores sociales auténticamente nacionales, dada su condición de genuinos productores, frente a la clase terrateniente, parasitaria y aliada al capital foráneo. Pero frente también a la noción de un partido de clase trabajadora, guiado por una estrategia internacionalista, destinada a reforzar la posición de un país que, a los ojos del pensamiento nacional-popular, es en definitiva extranjero, aunque se presente como vanguardia de la revolución socialista.

Por todo esto, el caso del pensamiento nacional-popular latinoamericano presenta rasgos interesantes para la discusión que se quiere plantear en este artículo acerca de cuál es el objeto de la Historia del Pensamiento Político. Porque, por una parte, se trata de un pensamiento que se va construyendo a través de polémicas teóricas complejas, históricamente duraderas y cambiantes, que versan sobre una importante cantidad de conceptos (lógica capitalista mundial; realidades nacionales de países periféricos; alianza de clases; cuestión indígena y campesina; etc.), y que se desenvuelven en distintos niveles de análisis (economía; cuestión social y política; relaciones internacionales). Y, por la otra, porque esa complejidad no ha sido un obstáculo para que esta corriente alcan-

zara una cierta hegemonía en el sentido común¹⁰ político latinoamericano (por no citar el europeo y norteamericano), expresada en su presencia transversal a los distintos grupos sociales, y cristalizada en la recurrente existencia de motivos como el antiimperialismo, el tercermundismo, la dicotomía pueblo-oligarquía, y la resignificación del nacionalismo como elemento revolucionario.

Por ello, resulta un ejemplo pertinente de las peculiares vías de conexión entre esos dos niveles en los que se manifiesta y vive la Historia del Pensamiento Político: el teórico, cuyos criterios –al menos a *priori* y formalmente– serían la racionalidad argumental, la consistencia lógica y la complejidad conceptual; y el de las representaciones, caracterizado por lo fragmentario, asistemático y lógico pero no de la Lógica, aunque no obstante capaz de dotar de cierta continuidad y unidad a la acción política.

Esto abre entonces distintas vías de investigación. Una sería la histórico-teórica, destinada a la clarificación conceptual, con miras a perfilar –por una parte– la identidad de los actores y analizar su actuación, y –por la otra– a comprender en su contexto y a rescatar las reflexiones útiles para la discusión contemporánea. Esta primera vía ha resultado la más explorada en la disciplina.

La segunda vía –menos explorada– sería la que, una vez descartados el practicismo que atribuye a unos transhistóricos *verdaderos intereses* la fisonomía del pensamiento político, y el teoricismismo que deja a un lado las mediaciones entre teoría e institución (en el sentido fuerte de Castoriadis o Bourdieu), se interroga cómo el pensamiento nacional-popular logra consolidarse como sentido común en vastos sectores sociales.

Esto supone preguntar cómo esa configuración de sentido ha podido socializarse sin provenir únicamente de lo inmediatamente político, ni sólo a través de las fuentes de la lecto-escritura¹¹, ni exclusivamente por vías teórico-intelectuales. Al tratarse de un proceso de difusión-recepción-socialización de ciertas estructuras cognitivas y de percepción, la formación de ese sentido común es activa: la configuración de sentido no se halla encerrada en el mensaje, ni su dueño es el emisor (autor del texto teórico, en este caso), sino en el encuentro de lo emitido y lo recibido, allí donde la interpretación del actor tiene lugar. Esto requiere centrar la investigación en la recepción de los actores, la que no debe ser sustituida por la interpretación que el propio investigador hace de esas fuentes configuradoras de sentido¹².

¹⁰ Donde dice “sentido común” podría figurar igualmente “mito político”, *habitus* o “fórmula política”, entendida esta última en sentido amplio, como relato que busca tanto la legitimación de las instituciones –tal como la pensó originalmente Mosca–, cuanto la de cualquier otra acción política.

¹¹ Incluso las corrientes teóricas alejadas tanto del materialismo marxista cuanto del positivismo, y basadas en una concepción discursiva de lo social –entendiendo por discursivo aquello no reducido a lo lingüístico–, centran no obstante muy a menudo el análisis del discurso precisamente en lo lingüístico, y más bien en la emisión que en la recepción, o deduciendo ésta de aquélla. Véase, como ejemplo de esto, Laclau (2005).

¹² Esto no supone afirmar que la interpretación del investigador debe ser suprimida para dar paso a un presumible “contacto directo” con la recepción de los actores, sino que la investigación debe interpretar la recepción de los actores, y no poner en su lugar la del investigador.

Por todo ello, la vía de investigación de la constitución del pensamiento político no teórico-intelectual, ni basado únicamente en textos o en el habla, aparece como constitutiva de la historia del pensamiento político, en tanto es pensamiento y produce política.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Se han recorrido dos problemas que metodológica y pedagógicamente entendemos condicionan la realización de los objetivos de la Historia del Pensamiento Político como disciplina: la concepción de la relación entre teoría y práctica, y la de qué es la política.

Se ha visto que el modo de concebir esa relación entre teoría y práctica da lugar a dos perspectivas, la practicista y la teoricista. A este respecto, sintéticamente, se podría afirmar que si el practicismo no ve la práctica de la teoría, sino sólo la de la práctica en la práctica, el teoricismo no ve la teoría de la práctica, sino sólo la teoría en la teoría.

Como se insinuó más arriba, es probable que el encuentro en el escenario pedagógico entre el teoricismo académico y el practicismo de los estudiantes acabe generando una realimentación entre ambos puntos de vista metodológicos. En efecto, como el teoricismo circunscribe la teoría a la producción intelectual académica sobre el Estado, desvinculándola de las representaciones de los actores políticos, el practicismo –en su urgencia de “realidad concreta”– acaba devolviendo el primer plano a la práctica de una manera reduccionista, viendo en la teoría un mero ornamento discursivo *a posteriori* de los auténticos intereses.

Si el teoricismo –que centra la preocupación de este trabajo– puede justificar su dedicación en exclusividad a los textos por la función teórica que la Historia del Pensamiento tiene, sin embargo resulta más difícil esa elección cuando se trata del aspecto histórico de la disciplina, pues la relevancia de un texto o una polémica incluye la de su efecto en las luchas por el sentido de lo político.

En las dos discusiones que centraron la atención académica de las últimas décadas (sobre el concepto de justicia y sobre el multiculturalismo), parece haber bastantes probabilidades de encontrar esa descompensación entre el volumen de investigación dedicado a la discusión teórico-conceptual y el dirigido al estudio de la influencia de esas teorizaciones en la constitución del sentido de lo político, a favor de la primera y en desmedro del segundo. Cabría decir entonces que el teoricismo goza de buena salud.

El problema no reside en si esta disciplina, una vez al menos equilibrada la balanza entre discusión teórica e impacto de esa producción en las prácticas políticas, podría seguir denominándose Historia de la Teoría Política o del Pensamiento Político. Más bien, la cuestión es si eso redundaría en unas concepciones de la relación entre teoría y práctica, y de la política, más provechosas y fructíferas. Es decir, si con ello la disciplina fuera capaz, por una parte, de justificar la pertinencia del estudio histórico de determinados textos o discusiones teóricas, ya no exclusivamente por motivos únicamente teóricos, partiendo y volviendo siempre a ese mismo nivel, sino también para dar cuen-

ta de las representaciones instituyentes de los diferentes órdenes políticos. Y, por otra, como derivado de lo anterior, si ampliaría con ello la capacidad de explicar la producción de sentido político en unos términos no reducidos al Estado, sino extendidos a lo político.

Frente a esa necesidad epistemológica, en definitiva, lo de menos es sí se mantiene la pureza “gremial” de la disciplina, en la medida en que se acerque “peligrosamente” a la sociología política o a la antropología política. Lo central es poder cumplir con aquellos objetivos, enunciados por Berlin, que siguen pareciendo plausibles para la disciplina.

No se trata entonces de discutir el valor del debate teórico, pues de lo contrario caeríamos en la posición practicista que se criticó más arriba. De lo que se trata es, más bien, de abandonar ciertas valoraciones –teoricistas– de lo teórico, cifradas exclusivamente en la fisonomía racional y lógica de los relatos, para encontrar otras, centradas en la capacidad conceptual de dar cuenta de los fenómenos y, a la vez, en la de construir representaciones que den lugar a un modo de percibir, evaluar y actuar en el mundo.

En relación a la tradicional Historia de las Ideas, la Escuela de Cambridge y la Historia de los Conceptos han marcado una tendencia hacia la consideración de la Historia del Pensamiento Político como parte de la historia social, al tomar en cuenta los contextos (social-históricos, lingüísticos) en los cuales se producen los textos. Podría decirse entonces que cabe profundizar esa tendencia a entender el pensamiento político como parte de la historia social relacionando ya no sólo los textos con su contexto, sino las mediaciones que permiten que las teorías cristalicen como representaciones capaces de producir un sentido de lo político.

BIBLIOGRAFÍA

- Berlin, Isaiah (1992) “El objeto de la filosofía”, en *Conceptos y Categorías*, México, FCE, pp.27-42.
- Bourdieu, Pierre; Jean-Claude Chamboredon y Jean-Claude Passeron (2005) “La construcción del objeto”, en *El oficio del sociólogo*, Madrid, Siglo XXI, pp.51-81 [1ª. ed., 1973].
- Bourdieu, Pierre y Loïc Wacquant (2005) *Una invitación a la sociología reflexiva*, Buenos Aires, Siglo XXI, [1ª. ed. en francés, 1992].
- Castoriadis, Cornelius (1998) “La democracia como procedimiento y como régimen”, en *El ascenso de la insignificancia*, Cátedra-Universitat de València, pp.218-238.
- (1993): *La institución imaginaria de la sociedad*, Barcelona, Tusquets (2vols.) [1ª. ed., 1975].
- Franzé, Javier (2002) “El problema de la existencia de una tradición de pensamiento latinoamericano”, disponible en https://campusvirtual.ucm.es/SCRIPT/06-POP15300153006-153222222/scripts/serve_home (acceso 7 noviembre 2007).
- (2005) “¿Para qué sirven los clásicos?”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, n°. 663, pp. 115-120.
- Giner, Salvador (1996) “La religión civil”, en R. Díaz-Salazar, S. Giner y F. Velasco: *Formas modernas de religión*, Alianza, Madrid, pp.129-171.
- Gramsci, Antonio (1986) *Cuadernos de la cárcel* (ed. a cargo de Valentino Gerratana), México, Era, t. 4 (en esp. “Cuaderno 11 (XVIII) 1932-1933. Introducción al estudio de la filosofía”, pp.235-350).
- Haya de la Torre, Víctor Raúl (1984) “El APRA como partido”, en *El antiimperialismo y el APRA [1928/1935]*, en *Obras Completas*, Librería-Editorial Juan Mejía Baca, Lima, t. 4, pp.83-98.
- Laclau, Ernesto (2005) *La razón populista*, Madrid, Siglo XXI.
- Lefort, Claude (1990) “Democracia y el advenimiento de un ‘lugar vacío’”, en *La incertidumbre democrática*, Buenos Aires, Nueva Visión, pp.187-193.
- Mosca, Gaetano (1982) *Teorica dei governi e governo parlamentare* [ed. Original, 1884], en *Scritti Politici* G. Sola (ed. a cargo de J. Abellán), Torino, Unione Tipografico-Editrice Torinese.

- Ragioneri, Ernesto (ed.) (1973) “Tesis y adiciones sobre los problemas nacional y colonial”, en *Los cuatro primeros congresos de la Internacional Comunista*, Buenos Aires, Colección Cuadernos de Pasado y Presente 43, Pasado y Presente, pp.151-160.
- Sorel, Georges (1976) *Reflexiones sobre la violencia*, Madrid, Alianza [1ª. ed., 1908].
- Vallespín, Fernando (1990) “Aspectos metodológicos en la Historia de la Teoría Política”, en *Historia de la Teoría Política 1*, Madrid, Alianza, pp.19-52.
- Voegelin, Eric (1994) *Les religions politiques*, Paris, CERF [ed. original, 1938].
- Weber, Max (1984a) “La objetividad del conocimiento en las ciencias y la política sociales” [ed. original, 1904], en *La acción social. Ensayos metodológicos*, S. Giner y J. F. Yvars (comps.), Barcelona, Península, pp.112-190.
- (1984b) “Los juicios de valor en la ciencia social” [“El significado de la neutralidad de valoración en las ciencias sociológicas y económicas”] [ed. original, 1917], en *La acción social. Ensayos metodológicos*, S. Giner y J. F. Yvars (comps.) Barcelona, Península, pp.49-111.
- (1992) “La ciencia como profesión” [ed. original, 1919], en *La ciencia como profesión. La política como profesión* (ed. a cargo de J. Abellán), Madrid, Espasa Calpe, pp.51-89.
- (2001) *La ética protestante y el “espíritu” del capitalismo* [trad. a partir de las eds. de 1904-1905; 1920] (ed. a cargo de J. Abellán), Madrid, Alianza.
- (2007) *Sociología del poder. Los tipos de dominación* [ed. original, 1921] (ed a cargo de J. Abellán), Madrid, Alianza.