

**PARTE I:
GNOSEOLÓGICA.**

§ 1. Cuestiones gnoseológicas de carácter global.

1. En esta parte primera nos proponemos tratar, si bien de un modo sumario, y más bien programático, el conjunto de cuestiones principales que plantean, no ya las *realidades* políticas, sino los *saberes* políticos (en particular: las «ciencias políticas») y esto supuesto que realidades políticas y saberes políticos sean indisolubles, y que la distinción entre las realidades políticas y los saberes políticos tenga algún sentido, aunque no sea el de su separabilidad. En la determinación y tratamiento de estas cuestiones gnoseológicas sobre los saberes políticos nos guiaremos por la «teoría del cierre categorial» (puede verse una exposición global en *Actas del Primer Congreso de Teoría y Metodología de las Ciencias*, Oviedo, Pentalfa, 1982, pp. 101-164 y 315-337). Esta teoría tiene como referencia directa, desde luego, no ya cualquier tipo de saberes, sino los saberes propios de las ciencias positivas (Termodinámica, Mecánica, Geometría); por consiguiente, los «saberes políticos», en la medida en que no sean científicos (sino tecnológicos, prácticos, filosóficos), quedarían fuera del cono de luz de la Gnoseología. Sin embargo, como siempre podemos proyectar este cono de luz sobre campos que, aunque no sean estrictamente científicos, o bien pretenden serlo o mantienen relaciones muy estrechas con las ciencias estrictas, las lagunas, sombras, distorsiones que resulten de tal proyección podrán alcanzar también, por lo menos, un significado gnoseológico indirecto o crítico (es decir, clasificatorio y discriminativo) de los saberes políticos científicos y los saberes políticos que no puedan ser considerados tales.

Por lo demás, las cuestiones gnoseológicas tienen unas veces un carácter eminentemente analítico —las que se refieren a las com-

ponentes de la estructura de cada ciencia— y otras, un carácter sintético —por ejemplo, porque consideran a una ciencia como una unidad globalmente dada y la comparan con otras unidades de su clase. Vamos a comenzar nuestra exposición tocando algunas cuestiones de carácter preferentemente sintético. Esto nos permitirá tomar posiciones iniciales que tienen trascendencia en relación con las restantes cuestiones analíticas.

2. En el momento de iniciar un estudio gnoseológico de los «saberes políticos» se nos impone una primera constatación: los saberes políticos son muy diversos, no solamente atendiendo a la abundancia «vegetativa» de materias que en ellos se contienen sino, sobre todo, teniendo en cuenta la heterogeneidad de los modos mismos del saber. Por de pronto, es obvio que no todos estos saberes —y ello sin detrimento de su dignidad— se consideran a sí mismos, ni son considerados por los demás, como «científicos». Los tipos presentados en la enumeración que sigue (sin pretensiones de exhaustividad) no deben considerarse como necesariamente disyuntos por referencia a los sujetos que los poseen.

I. Ante todo, nos referiremos a los «saberes políticos» ejercitados, al tipo de saber político entendido como «experiencia política» de un individuo o de un grupo de individuos, en tanto han participado activamente en la vida política, en la *Realpolitik*. Originariamente cabe atribuir al grupo el saber político y su experiencia; en todo caso ésta se refleja en los individuos, en la experiencia política individual —«nadie adquiere la experiencia por otro»— y su género literario de elección son las «memorias». Esta primera rúbrica sigue siendo muy general, y comprende saberes muy heterogéneos, ya atendiendo a la diferencia psicológica de los participantes (según edades, sexo, educación, nivel intelectual, etc.) ya atendiendo a la situación de los individuos o grupos en el conjunto del sistema político en el que han participado.

Por lo que se refiere a las diferencias psicológicas, las diferencias serán tan grandes como grandes son las diferencias de los sujetos. El saber político que pueda tener un tarado mental, aunque

haya desempeñado oficio de rey (el caso de Carlos II), ha de ser muy distinto del saber político que tiene un individuo inteligente pero que es simple aprendiz de un oficio manual. Es evidente que este saber político implica la posesión de una terminología mínima relativa a las operaciones constitutivas de la propia experiencia (que es más práctica que vivencial): «votar», «elecciones», alguna diferenciación, por oscura que sea, con otras categorías operatorias (mecánicas, de parentesco).

Por lo que se refiere a las diferencias situacionales, y entre los múltiples criterios que pueden aplicarse, seguramente que no deja de tener importancia el que se atiende a la posición del sujeto en el entramado mismo de la que llamaremos «capa conjuntiva» de la sociedad política. Según este criterio, distinguiremos:

A) El saber político o experiencia política de los «profesionales de la política», de las personas, sobre todo de las más relevantes, que hayan detentado funciones importantes de gobierno o que hayan asistido como consejeros a gobernantes de alto rango o ambas cosas a la vez: Daniel en la corte de Nabucodonosor; o Maquiavelo como «secretario de los diez magistrados de libertad y paz» de la Florencia republicana, o Disraeli como primer ministro de la reina Victoria. Los grados de la escala son aquí muy numerosos; las distancias son muy grandes: jefe de gobierno, ministro, prefecto o gobernador de una pequeña provincia, parlamentario de cola de lista «cerrada y bloqueada» o jefe de la oposición. Hegel valoraba mucho la posición del «funcionario» como atalaya que le permite una visión política superior a la del súbdito particular. Pero la experiencia política de quien ha participado en cargos de responsabilidad política, aun teniendo en cuenta las diferencias de grado, acaso tenga una coloración distinta siempre de:

B) La experiencia y saber de quienes han participado en la vida política de forma activa pero como gobernados o súbditos, aun cuando hayan sido electores, sea del partido victorioso, sea de los partidos de la oposición. Y también esta experiencia a su vez es distinta de:

C) La experiencia o saber de quienes ni siquiera han intervenido activamente como electores, manifestantes, etc., sino que han permanecido al margen de toda actividad política, y no ya

por motivos psicológicos (infantilismo, escepticismo, debilidad mental), sino como consecuencia de la situación o estatus que han asumido (místico, artista, «matemático puro», al modo de Teeteto).

Es evidente que este saber político es nulo, por definición. Sin embargo conviene incluir esta clase en la enumeración a título de clase límite inferior, que sirva de referencia para medir otros saberes. Además esta clase debe ser tenida en cuenta por su importancia en el planteamiento de cuestiones gnoseológicas de gran alcance teórico, como pueda serlo la siguiente: un sujeto de la clase C ¿tiene capacidad para adquirir saberes políticos de tipos diferentes al tipo I? ¿Qué experiencia política inmediata tuvo no ya Platón, pero sí su discípulo, el meteco Aristóteles, cuando escribía los libros de la *Política*? ¿Qué experiencia política tuvo santo Tomás de Aquino cuando escribió su *De regimine principum*? ¿Acaso un médico debe de haber experimentado la enfermedad cuya etiología, naturaleza y terapéutica conoce científicamente? E inversamente: ¿Qué importancia hay que atribuir al saber profesional, experiencial o vivencial, para llegar a un tipo de saber científico o filosófico? El «saber profesional», en materia religiosa, de Eutifrón, como «especialista religioso» es grande. Sabe los ritos debidos a Zeus o a Cronos, sabe lo que agrada a Hefaiostos o lo que desagrada a Hera. Sin embargo, según Sócrates, ese «saber de oficio» de Eutifrón no es sino un conjunto de experiencias inútiles para el conocimiento de la naturaleza de la verdadera piedad. El saber que Eutifrón demuestra tener sobre la piedad le produce a Sócrates la impresión de que no es otra cosa sino una especie de arte comercial para conducir el imaginario tráfico de dones entre hombres y dioses. ¿Qué saberes habría que atribuir al correlativo saber religioso de Eutifrón que corresponde al saber político propio de un secretario de parlamento que conoce los partidos políticos, calcula los resultados aplicando la ley D'Hont, conoce los nombres de los candidatos, sus probabilidades de ser derrotados o elegidos?

II. En segundo lugar, nos referiremos a los saberes políticos que se consideran a sí mismos como «ciencias políticas», pero los designaremos con un nombre más neutro, el de «disciplinas políticas». Es característica de estas disciplinas (científicas o

para-científicas), en la actualidad, su voluntad de distanciamiento, no solamente del saber político como «experiencia política individual» (saber que se considerará más bien como material a analizar) sino también, y sobre todo, de la filosofía como tradición identificable (Platón, Aristóteles, Hobbes, *les philosophes*, Kant, Hegel...). A la filosofía política se la considerará muchas veces como «especulación» gratuita que o se escapa del tema, o en todo caso carece de interés positivo; a lo sumo, se la tomará como una referencia histórica que nos remite a un pensamiento pre-científico en el que sin embargo quedaron señalados algunos jalones importantes (Hobbes/Rousseau, por ejemplo) que pueden tener cierta utilidad en la exposición. Así, Hobbes le sirve a Sahlins como cantera de citas ornamentales. Pero Service dice, por ejemplo, hablando del concepto de «estado de naturaleza» en los siglos XVII y XVIII: «los filósofos carecían de información correcta sobre los pueblos primitivos» —como si los historiadores, economistas o políticos de la época la hubieran tenido mayor—, y añade: «Lo que los filósofos no tuvieron en cuenta fue que una sociedad sin formas gubernamentales no siempre se encuentra realmente en estado de libertad», adición tan gratuita y necia —Platón, Aristóteles, Hobbes, Voltaire, Kant, Hegel— que sólo se explica por esa desbocada voluntad de distanciamiento a la que nos hemos referido.

Las disciplinas políticas pueden clasificarse en tres géneros bien diferenciados, de los cuales los dos primeros corresponden a las dos primeras fases que Rothacker atribuye a toda «ciencia humana», a saber, la fase empírica, histórico-positiva (por ejemplo teología bíblica, historia del derecho) y la fase dogmática (teología dogmática, dogmática jurídica); la tercera fase correspondería a la filosofía.

A) Unas disciplinas podrán incluirse en el género de las ciencias positivas, «empíricas», antropológicas, sociológicas o históricas. Hay, en efecto, una Antropología (etnología) política, hay una Sociología política y hay desde luego una Historia política.

B) Otras disciplinas se incluirán en el género de las disciplinas doctrinales (en el sentido de la «doctrina jurídica» o «dogmática jurídica»). Así, el sistema de «derecho político o constitucional», la teoría del Estado o del Gobierno, etc., etc.

C) Hay también que reseñar un enfoque peculiar en el tratamiento de las cuestiones políticas que se aproxima más a las ciencias formales (por ejemplo a la llamada «teoría de juegos»); también podría incluirse aquí la «aritmética electoral». Aun cuando también es cierto que estos métodos se aplican a materiales propios de las ciencias reales (citemos la obra de Frederik Barth *Political Leadership Among Swat Pathans*, London School of Economics, 1959; o bien la de Michael Smith *Gouvernement in Zazzau: 1850-1950*, Oxford Univ. Press, 1960).

La gran dificultad que nos plantea esta variedad de ciencias políticas es la de su misma unidad gnoseológica. Aun suponiendo que podamos hablar de «ciencia» en ese terreno, tenemos que decir que no existe la ciencia política, aunque no por defecto sino por exceso, porque existen muchas ciencias políticas. Y esto plantea la cuestión de cuál pueda ser la ciencia política fundamental. Alguna de estas ciencias políticas están evidentemente subalternadas a otras ciencias más generales, pues su campo es sólo un fragmento de campos más amplios: tal es el caso de la Antropología política.

III. En tercer lugar, nos referiremos a otro tipo de saberes políticos que contienen también géneros literarios muy heterogéneos pero que, desde nuestro punto de vista, haremos girar en torno a lo que tradicionalmente se llama «filosofía política»: *La República* de Platón, *La Política* de Aristóteles, el *Sobre las leyes* de Suárez, el *Leviatán* de Hobbes, los *Dos tratados sobre el gobierno* de Locke, *El contrato social* de Rousseau, *La Filosofía del derecho* de Hegel, la *Crítica a la filosofía del Estado* de Marx o la *Filosofía política* de Eric Weil. Pero también cabe considerar, dentro de este tercer tipo, por analogía de atribución, al género de la «Teología política», cuyo paradigma es *La Ciudad de Dios* agustiniana y cuya actualidad está manifestada por la llamada Teología de la Liberación. La Teología, en efecto, (la cristiana, pero también la judía o la islámica) puede considerarse como una forma de uso, para muchos abuso, de la filosofía griega, o luego kantiana o hegeliana o krausista o heideggeriana. Lo más interesante de la dialéctica de las relaciones filosofía/teología es esto: que la «teología política» cae bajo la jurisdicción crítica de la filosofía, a pesar de su resistencia; y que así como la filosofía no puede juzgar a las ciencias matemá-

ticas o a las físicas sí debe juzgar a la teología. Esta es la razón por la que suponemos que la teología política es reducible a la filosofía. También por atribución podemos incluir en este tercer tipo a la disciplina llamada «Historia del pensamiento político o Historia de las ideas políticas» aunque no sea más que por el gran espacio que ellas dedican a la exposición de las ideas de los filósofos antiguos, medievales o modernos.

También la filosofía política tiene conciencia de su distancia respecto de las ciencias políticas positivas, una conciencia que ha de considerarse como un momento de la conciencia general de la distinción entre filosofía y ciencia positiva. Lo que ocurre es que los criterios según los cuales es trazada esta distinción son muy distintos y contrapuestos entre sí. Cabría señalar dos grandes direcciones:

(1) La que reconoce, sin duda, una distinción entre ciencias positivas y filosofía, pero de tal forma que la distinción se mantiene en el ámbito de la idea general de ciencia. La filosofía se distinguirá ahora por su pretensión de ser una ciencia más plena, ciencia en sentido riguroso, definitiva, la cúpula de las ciencias, la ciencia primera. Así, desde Platón y Aristóteles, pasando por Descartes o Suárez, hasta Hegel o Husserl. Se comprende que, desde esta perspectiva, la probabilidad de que una obra de filosofía política sea al mismo tiempo considerada como una obra de ciencia política en sentido pleno sea muy grande. Hegel dice en el prólogo de su *Fenomenología del Espíritu*: «Colaborar a que la filosofía deje de ser amor al saber y se convierta en saber, tal es nuestro propósito».

(2) La que reconoce una distinción, desde luego, entre ciencia y filosofía pero no porque vea en las ciencias positivas saberes deficientes que sólo podrán completarse con un saber filosófico superior, sino por otras razones muy distintas. La esencial sería ésta: reconocer a las ciencias positivas —al menos, a las que han encontrado su «seguro camino»— su condición de ciencias en sí mismas plenas y no deficientes, *cerradas* en su categoría y no dependientes de saberes ulteriores o previos; negar a la filosofía su condición de «ciencia» categorial. Aquí, los modos de entender la filosofía se diversifican al máximo: desde quienes la entienden como mera logomaquia (un conjunto de frases sin sentido pero con apariencia de tenerlo y muy profundo), hasta quienes la entienden

como síntesis provisional de los resultados de las ciencias particulares, o como reflexión gnoseológica sobre estas mismas ciencias. En cualquiera de los casos, prácticamente no se alcanza nunca el *consensus omnium*, pues la exploración filosófica rara vez puede alcanzar conclusiones capaces, aunque sean razonadas, de convencer, dada la variedad de supuestos que es preciso movilizar. Es muy probable además que ella se interne en laberínticas especulaciones que lleguen a perder de vista el objetivo inicial. El recelo de quien se atrinchera en los reductos positivos del saber categorial tiene muchas veces justificación. Desde su «trinchera» el científico positivo encuentra motivos incluso para sonreír escépticamente ante las amplias trayectorias que los filósofos se ven obligados a describir en el momento de sobrevolar los «campos categoriales». Dice Julio Caro Baroja refiriéndose a los políticos-filósofos (o a los filósofos-políticos: algunos fueron Jefes de Estado) que actuaron en España en la época de «la Gloriosa Revolución» de 1868: «La cuestión era tener un “sistema” y unos “principios”, pero arrancando de tan lejos, que antes de reorganizar la modesta vida pública española, había que tomar posiciones ante Dios, la Naturaleza, la Física, la Metafísica y la Historia Universal» (*Introducción a una historia contemporánea del anticlericalismo español*, cap. 22, «Filosofismos», Madrid, Istmo, 1980, p. 202.) La ironía de Caro Baroja nos parece, sin embargo, superficial y, sobre todo, anacrónica. Dios está muy lejano de la modesta vida española cuando nos situamos en la perspectiva de un presente agnóstico o ateo (propiamente entonces la lejanía de Dios es infinita, es decir, no existe), pero Él estaba muy cercano en 1863, cuando Pío IX había publicado el *Syllabus*, cuando media España consideraba la Desamortización como un latrocinio hecho a Dios a través de sus mediadores. En 1868, cualquier político que, sin ser mero cacique de aldea, no fuese débil mental, tenía necesariamente que «arrancar desde muy lejos», en realidad, de la vecindad del Dios invocado por la poderosa España clerical; tenía forzosamente que tomar posiciones ante quienes en el Parlamento invocaban a Dios precisamente para trazar las directrices de su política reaccionaria, desde Donoso Cortés hasta Aparisi Guijarro. Los anarquistas, los proudhonianos, los marxistas de toda Europa también tomaban posiciones ante Dios en el momento de trazar sus programas políticos; y si muchos partidos po-

líticos no se creían forzados a manifestar sus posiciones teológicas no es porque no las tuvieran. Por motivos aún más profundos, los políticos de nuestros días tienen necesidad, aún más de lo que lo hacían los políticos filósofos de 1868, de arrancar de la lejana Naturaleza, puesto que todo el mundo sabe hoy que la «modesta vida pública española» depende de Gea, de la Naturaleza que hace un siglo se creía infinita e inagotable, y por tanto de la Física que la estudia. ¿Y para qué hablar de la Metafísica y de la Historia? ¿Qué político de nuestros días no tiene en la cercanía de su boca —no en ninguna lejanía— ideas tan metafísicas u ontológicas como puedan serlo «identidad», «libertad», «igualdad», «cultura», o bien ideas tan propias de la filosofía de la historia como puedan serlo «era nuclear», «tercera ola», «el nuevo milenio» o «el fin de la Historia»?

De cualquier modo, la cuestión en torno a las relaciones entre ciencias políticas y filosofía política no puede tratarse como si fuese un mero caso particular de las relaciones entre las ciencias categoriales y la filosofía. No solamente por la gran variedad de situaciones contenidas en el concepto de las ciencias categoriales, o de acepciones según las cuales se toma la filosofía, sino, sobre todo, porque hay que tomar posiciones acerca de la misma efectividad de las ciencias políticas, según hemos dicho: según que se suponga que las ciencias políticas son ciencias y en un rango dado, así también sus relaciones con la filosofía serán diferentes. Sería absurdo meter en el mismo saco, por ejemplo, a la disciplina llamada Antropología política en cuanto ciencia positiva-empírica y a la disciplina llamada «Teoría política» en cuanto disciplina dogmática, heredera de la «Teoría general o ciencia del Estado». A pesar de los episodios de interdisciplinariedad recíproca, no es accidental que la Antropología política sea una disciplina incluida en aquello que Kant consideraba una Facultad inferior (la Facultad de Filosofía natural y civil) y que la Ciencia del Estado sea una disciplina incluida en alguna «Facultad superior» (la Facultad de Derecho o su heredera, la Facultad de Ciencias Políticas o la de Ciencias Económicas). La Teoría General del Estado, aunque no quiera ser filosofía política, tiene una tradición que a veces retrotrae hasta Aristóteles, Maquiavelo o Hegel; Jellinek, *Allgemeine Staatslehre*, Berlín (3.ª edición, 1922), o Kelsen, *Allgemeine Staatslehre*, Berlín, Springer (1925) son sus «clásicos mo-

dernos». La Antropología política se resiste, y no sin razón, a reconocer sus orígenes en la filosofía especulativa (otra cosa es que la *Política* de Aristóteles pueda reconocerse como filosofía especulativa). A veces, se le señala un origen muy reciente: la publicación en 1940 bajo la dirección de Fortes y Evans-Pritchard del colectivo *African Political Systems*. Se afirma con algún fundamento la nueva Antropología política, precisamente en oposición a la tradición filosófica (aun distorsionándola, sin duda por carencia de una teoría de la ciencia adecuada, pero no sólo por eso). En general, se adopta el punto de vista de la «filosofía política madre de la ciencia política», de donde la necesidad de la «emancipación» y, como consecuencia de ésta, la tendencia a considerar a la madre como «perro muerto». El punto de vista desde el cual nosotros procedemos es diametralmente opuesto. Las ciencias categoriales (y por tanto la Antropología política en la medida en que es una ciencia) no proceden de la filosofía sino de tecnologías o prácticas precisas; la filosofía, al menos la de tradición platónica académica, no antecede absolutamente a las ciencias, sino que sus verdaderos problemas se abren a partir de aquéllas («Nadie entre aquí sin saber Geometría»), tanto a partir de sus resultados (filosofía como ontología) como a partir del modo científico mismo según el cual estos resultados han sido obtenidos (filosofía como gnoseología).

De acuerdo con lo anterior concluiremos que las relaciones entre la Teoría General del Estado y la Filosofía política han de ser muy distintas de las que puedan mediar entre la Antropología política y Filosofía política. La Antropología política se constituye como disciplina científica ya sea a título de parte, no bien delimitable, de una disciplina más amplia, llamada Antropología social (D. Easton, *A framework for political analysis*, 1965), ya sea, a veces, como disciplina científica autónoma, con la autonomía al menos de un subsistema del sistema global de la Antropología social o cultural (así, entre otros, Abner Cohen: *Antropología política. El análisis del simbolismo en las relaciones de poder*). Autonomía que gnoseológicamente se justificaría sobre todo como autonomía esencial más que existencial; autonomía fundada en la circunstancia (señalada por Fortes y Pritchard) de que muchas veces sistemas políticos de sociedades que manifiestan un alto nivel de semejanza cultural no son siempre del mismo tipo (aunque por regla ge-

neral tiendan a serlo) y, *a contrario*, sociedades de cultura totalmente diferente tienen a veces el mismo tipo de estructuras políticas.

Sobreentendemos, por tanto que la cuestión de las relaciones entre ciencia política y filosofía política debe contraerse, de hecho, a la cuestión de las relaciones entre Antropología política y filosofía política, pues es la Antropología política la que más se aproxima en el conjunto de las disciplinas políticas, a la forma de una ciencia categorial.

Pondremos en el origen de la Antropología política, en la medida en que sea una disciplina científica, alguna tecnología (de la *ποίησις*) o alguna praxis (de la *φρόνησις*) de larga tradición. No es esta la ocasión de tratar de frente este problema. Me limitaré por tanto a reiterar, traduciénola a este contexto genético-gnoseológico, la conocida conexión entre el origen de la Antropología en general y la práctica del colonialismo, conexión que adquiere un significado especialísimo precisamente a propósito de la Antropología política. En particular, y para referirme a la Antropología política moderna, tal como se proyecta en la citada obra *African political System*, diré que en el origen de la moderna Antropología política habría que poner las experiencias prácticas de la política colonialista derivada de la metodología conocida como «gobierno indirecto». Pues son estas prácticas aquellas que permitieron, casi experimentalmente, establecer reglas de actuación basadas en la observación de concatenaciones diferenciales de consecuencias derivadas de una política o de otra o de la misma política aplicada una vez a una sociedad tipo A (los *zulúes* de Natal o los *bemba* de Zambia) y otra vez a una sociedad de tipo B (los *nuer* de Sudán o los *bantú kavirondo* de Uganda). Los mismos directores de la obra de referencia, Meyer Fortes y E.E. Evans-Pritchard, reconocían explícitamente, en su Introducción, el contexto práctico-político de la nueva ciencia: «En un momento histórico [1940] en que la política de gobierno indirecto (*indirected rule*) es generalmente aceptada, nos atreveríamos a sugerir que, a largo plazo, dicha política sólo puede ser ventajosa si se comprenden los principios de los sistemas políticos africanos de que se ocupa dicho libro». Es cierto que no todas estas precisiones sobre la génesis pueden transferirse a la estructura. La génesis colonialista de la Antropología no invalida a priori la posibilidad de su objetividad

científica, como tampoco la génesis militar de la artillería invalida sus consecuencias en la constitución de la Termodinámica. Precisamente el texto de Fortes-Pritchard sugiere que gracias al conocimiento objetivo de la estructura política de las sociedades africanas (determinado por el gobierno indirecto) será posible perfeccionar el gobierno indirecto, digámoslo claramente, el colonialismo más refinado. En cualquier caso, nuestra insistencia en mirar hacia los orígenes prácticos (no filosóficos) de la Antropología política, tiene sobre todo la intención de corroborar nuestra oposición a la tesis corriente sobre los orígenes filosóficos de la misma. Pero la Antropología política no procede de la filosofía. Tal es nuestra tesis que, obviamente, tendrá que enfrentarse con quienes defienden la tesis contraria. Sin embargo, no me parece que los motivos del enfrentamiento de la Antropología política con la Filosofía política puedan reducirse a estos motivos apagógicos, polémicos. Estos explican una gran parte de la «animosidad» de los antropólogos contra los filósofos, pero sólo una parte que, a fin de cuentas, tiene más de coyuntural que de estructural, para decirlo de algún modo. Decimos «coyuntural» porque la «actitud antifilosófica» la suponemos dirigida contra dos fantasmas (y no contra la filosofía efectiva): (1^o) contra el fantasma del origen de la ciencia en la filosofía y (2^o) contra el fantasma —que a veces toma cuerpo— de una filosofía especulativa que consiste en logomaquias. Ahora bien, la animosidad de la antropología política frente a la filosofía tiene, a nuestro juicio, fundamentos más profundos y permanentes. Esta tesis sobre la contradicción dialéctica entre Antropología y Filosofía política implica que tengamos que desestimar algunos criterios muy extendidos que presentan la distinción en un sentido armonista, de mera complementariedad de perspectivas. Principalmente disponemos de estos dos modelos: (1) La oposición empírico (descriptivo)/especulativo (deductivo), y (2) la oposición «juicios de realidad» (proposiciones sobre el ser)/ «juicios de valor» (proposiciones sobre el deber ser).

(1) El primer criterio tiene la inequívoca coloración de la gnoseología positivista. Lo rechazamos por razones generales por las que rechazamos esta gnoseología (me remito a las Actas del primer Congreso antes citado). Una ciencia no se reduce a ser una descripción o constatación de hechos o de fenómenos. Toda ciencia es constructiva y, por tanto, deductiva, aun cuando los tér-

minos o modelos que construye quieran ser hechos empíricos, reales; toda ciencia establece relaciones reales o de razón, pero objetivas, entre términos, y estas relaciones no resultan de una observación empírica o de una descripción, sino que acaso se desprenden tras largas cadenas de construcciones, comparaciones, clasificaciones, etc., etc. Así, por ejemplo, consideramos como una relación establecida por la antropología política la correspondencia entre las sociedades políticas del grupo A (autoridad centralizada, máquina administrativa desarrollada...) y la regulación de los segmentos territoriales por vía administrativa; así como la correspondencia entre las sociedades de este tipo A con volúmenes de población que rebasan los 45.000 individuos. Y, de otro lado, la correspondencia entre sociedades B (sociedades que carecen de autoridad centralizada, que no tienen una maquinaria administrativa desarrollada) y la regulación de los segmentos territoriales por relaciones de parentesco (sistema de linajes segmentarios), así como la correspondencia de estas sociedades con volúmenes de población inferiores a 45.000 individuos. ¿Y queremos un ejemplo mejor de «construcción deductiva pura» que el que nos ofrece uno de los trabajos considerados fundacionales de la moderna antropología política, el trabajo de Morton H. Fried, *Sobre la evolución de la estratificación social y del Estado*? Su teoría de las cuatro etapas de las sociedades políticas está muy lejos de lo que pudiera ser una descripción de un proceso real: «Sería en extremo gratificador —dice el mismo Fried— observar actualmente sociedades en transición de una etapa A (no debemos confundirla con el tipo A antes citado; se trata de sociedades con organización igualitaria en las que existen tantas posiciones de prestigio en cualquier grado-edad-sexo, como personas capaces de ocuparlas) a una etapa B (sociedades jerárquicas, que por contener más individuos que posiciones de prestigio han de establecer límites adicionales en el acceso a los estatus) y de ésta a una etapa C (sociedad de estratificación, en la que alguno de sus miembros no tienen dificultades en el acceso a los recursos estratégicos de su existencia, mientras que otros tienen diversos impedimentos) y, por último, a una etapa D (sociedad estatal). Sin duda se han hecho algunas de estas observaciones aun cuando nadie haya sido capaz de observar todavía una sociedad particular, ni tampoco modelos seleccionados entre un grupo de sociedades afines genéticamente a través de todos estos estadios».

(2) El segundo criterio tiene una coloración weberiana (la *Wertfreiheit* o libertad de valoración que Max Weber atribuía al científico social, tanto en el sentido de libertad-de, en cuanto a científico neutral, como en el de libertad-para, en cuanto ciudadano «que actúa fuera de la cátedra»). D.D. Raphael, en su conocido manual *Problemas de filosofía política*, aplica el criterio de este modo: la ciencia política (y él tiene también como referencia principal la Antropología) «establece hechos causalmente concatenados», mientras que la filosofía política «procura valorarlos axiológicamente». Pero este criterio es muy confuso, pues confusa es esa operación de «valorar» y más aún esa redundancia de «valorar axiológicamente». Toda ciencia cultural valora (o *avalora*, para decirlo con Rickert), es decir, pone los hechos en conexión con valores. Las avaloraciones pueden ser *emic* o *etic* y pueden ser immanentes (a la categoría) o trascendentes a ella. Raphael parece sobreentender que las operaciones de valoración por las que se constituye la filosofía política son valoraciones *etic* de índole moral (trascendente, por tanto, a la política), lo que equivaldría a reducir la filosofía política a la condición de un aspecto o rama de la filosofía moral o de la Ética. También Fortes-Evans Pritchard ofrecen —mostrando, de paso, que no se acuerdan de la *Política* de Aristóteles— un criterio similar: «La filosofía política se ha ocupado fundamentalmente del *deber ser*, es decir, del cómo deberían vivir los hombres y de qué tipo de gobierno deberían tener, y no de cuáles *son* sus costumbres e instituciones políticas». No afirmo, por mi parte, que los criterios de Raphael o de Fortes Evans-Pritchard sean disparatados; afirmo que ellos no están gnoseológicamente formalizados, porque no contienen la conexión interna que ha de existir entre, por ejemplo, el valorar ético y el valorar político y entre *deber ser* y el *ser*, es decir, la transición del *ser* al *deber ser* que Hume consideró imposible. Por ello, estos criterios resultan extrínsecos y nos ofrecen la imagen de la filosofía política como una suerte de tribunal moral, una especie de juicio final divino, destinado a juzgar los hechos que la antropología política habría ido poniendo al desnudo: una misión que Hegel consideró ajena a la verdadera filosofía.

Desde nuestras coordenadas gnoseológicas, el planteamiento de la cuestión de las relaciones entre antropología política y filosofía política se lleva a cabo en términos muy distintos. Ante

todo, determinando la naturaleza del *campo* de la antropología política; un campo que, si la antropología política es una ciencia, ha de contener un momento *fisicalista*, un momento *fenoménico* y un momento *esencial* (más adelante, en el § 3, *Cuestiones semánticas*, volveremos sobre ese punto). Por lo demás y en función del tipo de ciencia de que se trate, el nivel esencial puede reducirse al estructural-fenoménico (que es el nivel de la astronomía ptolemaica y aun copernicana anterior a Galileo y Newton o el nivel de la Espectroscopia de la época de Balmer; Ptolomeo, como Copérnico regresaban a estructuras para «salvar los fenómenos»; las relaciones numéricas con la estructura de grupo descubiertas por Balmer eran estructuras fenoménicas).

En el campo de la antropología política encontramos, desde luego, abundante material fisicalista, arqueológico o actual (sociedades africanas en la obra antes citada); en cuanto al plano fenoménico, me limitaré a sugerir las líneas por donde puede pasar este plano, remitiéndome al uso que hace Ronald Cohen del concepto biológico de *fenotipo*: «En mi opinión, la lista de sociedades tratadas por los antropólogos se acerca a una clase de variaciones similar en muchos aspectos a las de la biología tradicional. Lo mismo que las cualidades del fenotipo y las estructuras (¿esenciales? ¿fenoménicas?) de los organismos proporcionan una base para simplificar sus diferencias, es decir, clasificarlas, del mismo modo la distribución de los roles de autoridad en una sociedad proporciona también una forma teóricamente útil de clasificar los sistemas políticos» ("El sistema político", en la compilación de J.R. Llobera *Antropología política*, Barcelona, Anagrama, 1979, p. 33). Lo que queremos retener de esta cita no es sólo la distinción entre fenotipo (fenómeno) y estructura (eventualmente, esencia) sino también el modo como se apela a la estructura, que es la clasificación de las sociedades políticas; lo que nos obliga, a su vez, a regresar a los mismos presupuestos de la lógica de la clasificación. Y esto nos permitirá dar a la distinción un alcance más radical. Los *fenómenos*, que en los *campos naturales* pueden reducirse a la condición de «momentos de la aparición de la esencia al sujeto gnoseológico», en los campos β -operatorios ya no serán sólo la apariencia (ante nosotros) de la *estructura* sino un momento de la estructura misma; lo que nos inclinará a poner el fenómeno, y su estructura correspondiente, en otro nivel del

campo de la antropología política, un nivel en el cual no solamente estableceremos diferencias de clases entre las sociedades que se den en su ámbito sino un nivel en el cual es el campo mismo de la antropología política el que resulte diferenciado de otros campos correspondientes a la teoría política o a la filosofía política. Pues la analogía de Ronald Cohen con la biología sugiere que la distinción entre un momento fenoménico y otro momento esencial podría establecerse en el ámbito mismo del campo de la antropología política y éste es un supuesto que por lo menos, en principio, no tiene más fundamento filosófico que este otro: que la distinción entre un momento fenoménico y un momento esencial desborda el campo mismo de la antropología política. De otro modo, que es el campo de la antropología política aquello que habría que considerar como un campo fenoménico sin dejar de ser real, en relación con otro nivel más profundo. Lo que, a su vez, significará gnoseológicamente que la antropología política no necesita establecer la distinción entre fenómenos y esencias en su campo sino que le basta la distinción entre fenómenos y estructuras fenoménicas. Esto a su vez define su propio nivel gnoseológico.

La clave de toda esta cuestión reside, por tanto, en la determinación de la estructura lógica del campo de la Antropología en tanto que, al parecer, las estructuras de este campo tienen que ver con la clasificación de las sociedades políticas a partir de sus rasgos *fenotípicos*. El punto decisivo lo ponemos aquí en la lógica misma de la clasificación, que unas veces puede ser un desarrollo de una clase o totalidad distributiva (que designamos con una \mathcal{T}) en sus partes lógicas y otras veces puede ser un desarrollo de una clase o totalidad atributiva (T) en sus partes integrantes. Pero el modo como utiliza la Antropología política el concepto de «sistema político» sugiere, desde luego, que estamos ante clasificaciones distributivas, porque los sistemas políticos se corresponden con sociedades relativamente autónomas entre sí, dotadas de sistemas políticos propios que se trata de clasificar. Y esto nos conduce a reconocer la identidad de estructura lógica que el campo de la Antropología política tiene con la antropología general, al menos tal como lo hemos determinado en otras ocasiones (*Etnología y utopía*, 2ª edición, Júcar, 1988). Partimos pues del supuesto de que el campo de la Antropología —que no es el «hombre»— es

un campo organizado lógicamente como una totalidad distributiva, como una clase cuyos elementos son las culturas concretas, territorialmente delimitadas, las sociedades concretas y, en el caso de la Antropología política, las sociedades políticas concretas (por ejemplo las de los *kede* de Nigeria o los *bemba* de Zambia). Aurora González Echevarría, en su magnífico libro *Etnografía y comparación. La investigación intercultural en antropología* (Barcelona, Bellaterra, 1990) analiza, con pleno conocimiento de causa, las diversas modalidades de los métodos comparativos en Antropología y de su exposición pueden extraerse confirmaciones abundantes para la tesis que hemos expuesto (el «método *hologeístico*» de Köbben parece constituirse en la perspectiva de las totalidades distributivas; obviamente, estas totalidades pueden ir referidas a un nivel de partes tipo «áreas» de Murdock —*vid.* p. 99—, o bien a nivel de partes o unidades tipo «*cultunik*» de Naroll —*vid.* p. 79). Por ello, los métodos comparativistas son los métodos de elección de la Antropología política. Según esto, las diferencias verdaderamente significativas entre la Antropología política y la filosofía política no habría que ponerlas en la tendencia, por ejemplo, de la Antropología política a considerar sociedades pre-estatales (pues también considera sociedades con Estado) o bien en la tendencia a estudiar sociedades étnicas (las que antes se llamaban sociedades bárbaras) o, tomando como criterio el volumen, sociedades de hasta un millón de súbditos o sociedades superiores al millón y que pueden llegar a alcanzar hasta los mil millones. La diferencia gnoseológica la ponemos entre la misma estructura distributiva del concepto de sociedad política utilizada por la Antropología política en tanto se opone a la estructura atributiva que caracterizaría al punto de vista propio de la filosofía política. Es precisamente este enfoque distributivista el que daría cuenta de la tendencia de la Antropología en general y de la Antropología política, en particular, hacia la consideración de las culturas, sociedades o sistemas «aislados» independientes, muchas veces separados por tierras de nadie y, en todo caso, con soluciones de continuidad política. Son estas sociedades o culturas individuales aquéllas que la Antropología política clasifica distributivamente en subclases de diferente nivel; lo que no excluye la investigación de relaciones «inter» pero sobre la base de una solución de continuidad de los términos comparados.

Se comprende que si la Antropología política estructura su campo de suerte que él contenga precisamente estas sociedades individuales concretas dadas, ella habrá de insistir en su condición de ciencia positiva, que se atiene a las realidades dadas (en Africa, en América, en Asia, o para decirlo en general: en el tercer mundo) y que aborrece todo lo que pueda oler a Antropología especulativa. Al mismo tiempo, y por motivos gnoseológicos, tenderá a concebir a esos «individuos» (los *nuer*, los *bemba*) preferentemente desde la perspectiva de la permanencia, antes que desde la del cambio. Si se contempla el cambio, este cambio consistirá en emigrar de un cuadro a otro cuadro de la tabla taxonómica de los sistemas. El supuesto básico del antropólogo político —dice Michael G. Smith— es que los subsistemas políticos constituyen una forma de vida social viable y que se reproduce a sí misma.

Ahora bien, la positividad plena de un campo distributivo de sociedades políticas así estructurado, sólo puede darse en el «presente etnológico» o en el «pretérito perfecto». Porque lo dado es, en el campo político antropológico, lo que está ya establecido y por ello la Antropología política desiste de cualquier utopía especulativa. Pero desde un punto de vista filosófico, afín al menos al materialismo histórico, los sistemas políticos positivos pueden ser ellos mismos fenoménicos. Porque fenoménica es (abstracta) tanto la solución de continuidad mutua de estos sistemas como su estabilidad estructural, y ambas apariencias están estrechamente entrelazadas. La «solución de continuidad» no es una mera ficción o un corte sincrónico pasajero; puede ser objetiva, pero con la objetividad propia de un plano abstracto esencial, no existencial (una banda primitiva de cazadores, por ejemplo de bosquimanos *gwi*, debe ser pensada como incluida en una clase atributiva de otras bandas con las cuales intercambia «anillos» a lo largo de los ciclos estacionales). En cuanto a la estabilidad, o reproducción indefinida del sistema político, es evidente que se trata también de un efecto de «abstracción esencial». De hecho, todos los sistemas políticos concretos que estudian los antropólogos han ido desapareciendo y, en nuestro siglo, de un modo masivo, precisamente por efecto del colonialismo, es decir, de la presión de sociedades políticas expansionistas, que sólo pueden ser pensadas desde la lógica de las totalidades atributivas. Cabría

decir que los pioneros de la Antropología política se veían impulsados a mantener su estructuración distributiva de las sociedades africanas y que la institución del gobierno indirecto constituía para ellos el modo de compatibilizar su condición de súbditos que trabajaban por cuenta de un imperio colonial («atributivo») y su condición de antropólogos respetuosos con las realidades étnicas. Por ello, como Fortes y Evans-Pritchard, llegaban ingenuamente a afirmar que el conocimiento objetivo de la estructura de estas sociedades políticas étnicas era la mejor garantía del gobierno indirecto, de la «colonización científica». El desarrollo de los acontecimientos ha desbordado estos horizontes. El «gobierno indirecto» fue sólo un compromiso transitorio y las guerras mundiales lo desbarataron (aunque sólo fuera para sustituirlo por un gobierno económico).

En conclusión, la raíz más profunda del conflicto entre la antropología política y la filosofía política no la pondríamos en el plano gnoseológico sino en el ontológico. Por decirlo así, las críticas mutuas se desarrollan en planos distintos: la antropología política critica a la filosofía política, desde su plano gnoseológico, su carácter especulativo (por referencia a sociedades positivas). Pero lo que critica la filosofía a la antropología política, no es tanto el conocimiento científico de la realidad positiva de su campo, cuanto la realidad positiva misma. Para los antropólogos que, como Fortes o Evans-Pritchard, están vueltos al campo no ya de lo que *es* sino de lo que *fue* (más que en la Historia en el presente etnológico), «criticar» ese campo suele parecer algo propio del moralista, que se referiría al deber ser, frente al ser (y por ello encuentran en esta distinción el criterio más profundo que separa la antropología y la filosofía). Pero la crítica al ser positivo no tiene por qué reducirse a la crítica desde el deber ser. La crítica al ser positivo de la antropología puede consistir (y tal es la crítica que la Historia ha hecho siempre a la Antropología) en la determinación de esa positividad como fenoménica, como un episodio transitorio, es decir, como una apariencia (relativa a la «sustancia global humana») que está ella misma des-apareciendo en la evolución histórica de la Humanidad (idea de formato atributivo) y no precisamente en función de un deber ser especulativo sino de un tener-que-ser objetivamente determinado. Desde este punto de vista, cabe establecer la diferencia entre la antropo-

logía política y la filosofía política como una diferencia derivada, de escala, que se aprecia bien, por ejemplo, en el momento de tratar el curso evolutivo de las sociedades políticas. Es frecuente definir el pensamiento filosófico como un pensamiento totalizador. Esta característica no creo que sea tanto falsa como confusa y ambigua, pues ambiguo es el concepto de «todo». También las ciencias totalizan. Y en este caso concreto cabría ensayar la diferencia en estos términos: la ciencia política (la antropología) totaliza según las totalidades distributivas; la totalización de la filosofía política será en este caso, atributiva. Mientras que la antropología política mantendrá una escala adaptada a la situación «distribuida» de las sociedades políticas, la filosofía política, utilizaría una escala adaptada a situaciones cada vez más cercanas a una «totalidad atributiva» de las sociedades políticas. Y esta diferencia de escalas no excluye que, en algunos trechos, los cursos dados en ellas puedan marchar paralelos e intersectarse y que muchas veces la filosofía política pueda utilizar modelos o ilustraciones antropológicas. Pero a medida que nos alejamos del origen, los modelos antropológicos y las ilustraciones antropológicas en filosofía política son cada vez más arriesgados y corren el peligro de recaer en la vulgaridad.

En resolución: la oposición entre la antropología política y la filosofía política tiene que ver también con la que se da entre el pretérito (o presente etnológico) y el futuro, y no de sociedades particulares, sino de la sociedad humana en su conjunto. Más aún, ambas son dos actitudes políticamente implantadas, pero de orientación opuesta. Ambas pueden ser recubiertas por concepciones filosóficas diferentes, pero la filosofía que ve como *fenómeno* el campo distributivo de la Antropología está, desde luego, más cerca de la Historia real, es más verdadera, convierte en utópica del presente precisamente a la positividad antropológica que, desde luego, es preciso conocer. Se comprende también que la filosofía de la política, así entendida, esté más cerca de la teoría política y de la teoría del Estado moderno (en tanto implica las relaciones inter-nacionales) que de la antropología.

3. Las diferentes clases de saberes políticos que hemos considerado, y sus variedades, están atravesadas por otra clasificación tradicional que, además, lejos de cruzarse con ellas de un modo

neutral compromete en muchas ocasiones las eventuales pretensiones de cientificidad que alguna de aquellas variedades pudiera tener. Se trata de la clasificación de los saberes en *especulativos* (*teoréticos*) y *prácticos* que, desde Aristóteles, ha actuado en toda la tradición filosófica occidental (incluyendo a Kant: «Crítica de la razón pura especulativa»/«Crítica de la razón pura práctica»). La clasificación aristotélica aparece fundamentada de un modo que deja mucho que desear y que por nuestra parte trataremos de reconstruir en el siguiente párrafo 2. Y deja que desear no porque sea gratuita, sino porque está apoyada en la metáfora del conocimiento como re-presentación de la realidad, en la metáfora de la mente-espejo (*speculum mundi*) de donde se deriva que habrá dos orientaciones distintas en el conocimiento, la del conocimiento especulativo, que se resuelve en la re-presentación pura del objeto, y la del conocimiento práctico, que tendería a la transformación del objeto previamente conocido. Pero si se retira la metáfora del espejo, ¿dónde queda la diferencia entre re-presentación y transformación? ¿Acaso el conocimiento especulativo no es de por sí una transformación? Muchos escolásticos así lo reconocían cuando hablaban, aun dentro de un mentalismo radical, de las «acciones prácticas inmanentes» —o práctico-teóricas— y de las «acciones prácticas transeúntes» o práctico-prácticas. El criterio aristotélico parece además inspirado en los fines subjetivos (*fines operantis*) del científico; pero atendiendo a los objetos mismos (*fines operis*) una concepción constructivista de la ciencia, ¿no tendrá que reconocer que el objeto conocido, por ejemplo, la relación pitagórica entre los lados del triángulo, es a la vez un objeto construido? En cualquier caso habrá que constatar que el conocimiento práctico, tecnológico o prudencial no viene siempre después del conocimiento teórico, puesto que también lo antecede (cosa que el propio Aristóteles enseñó).

Lo que nos interesa aquí de esta célebre distinción aristotélica son las repercusiones que ella tiene en orden a la cientificidad de sus respectivos contenidos. Aristóteles, por otro lado, entendió probablemente que sólo las ciencias especulativas (clasificadas, a su vez, según los tres grados de abstracción de materia, en físicas, matemáticas y metafísicas) son ciencias genuinas y que las ciencias prácticas sólo son ciencias de un modo analógico. Y esto sobre todo referido a las ciencias prácticas-prudenciales (Aristó-

teles distinguió dos tipos de práctica: la *ποίησις* —regulada por la virtud de la *τέχνη*, que en latín se tradujo por *ars*— y la *πράξις* —regulada por la virtud de la *φρόνησις*, que en latín se tradujo por *prudencia*). Porque la ciencia sólo es posible con lo universal y ello debido a que la ciencia es discursiva y el discurso silogístico sólo es posible si el término medio se toma por lo menos una vez universalmente. Pero la *prudencia* se refiere a lo individual e irreplicable (en la terminología de Windelband-Rickert, habría que poner en correspondencia, no recíproca, es cierto, las ciencias especulativas de Aristóteles con las ciencias *nomotéticas*, y las ciencias prudenciales con las *idiográficas*). He tratado más ampliamente este asunto en *El individuo en la Historia*, Oviedo, 1980).

Ahora bien: los saberes políticos (los experienciales, desde luego, pero también los filosóficos y sobre todo los científicos) ¿no son eminentemente prácticos, en el sentido aristotélico, es decir, no son, por ejemplo, ciencias que incluyen, según algunos una técnica (llamada a veces «ingeniería política») según la tradición aristotélica, una especie de prudencia, a saber, la prudencia política? W. Jaeger insistió hace años en que la intención de los tratados aristotélicos de política seguía siendo la misma intención platónica: la de dibujar el Estado perfecto o ideal. Pero, si es así, ¿qué grado de científicidad puede atribuirse a las disciplinas políticas? Algunos escolásticos de tradición tomista (en España el padre Santiago Ramírez) defendieron la posibilidad de una Moral (que incluye a la política como ciencia subalternada) especulativa *non includens prudentiam*. Cabría también defender la tesis de que la investigación del «Estado perfecto» o ideal sigue teniendo un estatuto teórico y no práctico, pues una cosa es conocer lo que es mejor y otra cosa es ponerlo en ejecución (*Video meliora proboque, deteriora sequor*), supuesto que el Estado ideal no se considere utópico. Pero el carácter aparentemente teórico de tantos tratados de política ¿alcanza el estatuto científico o tan sólo puede considerarse como una opinión inductiva mejor o peor fundada? Dado el alcance según el cual utilizamos hoy el término «teoría» —unas veces aplicado a teorías filosóficas, como es el caso de la «Teoría de las ideas», otras veces a teorías teológicas, como en el caso de la «Teoría de la transustanciación» de Santo Tomás, otras veces a teorías científicas, como en el caso de la «Teoría de la relatividad» (y otras veces a conjeturas o hipótesis policíacas como

cuando se habla de la «Teoría sobre el asesinato del presidente Kennedy») — hay que concluir que el rótulo «Teoría política» no garantiza que no nos encontremos ante una «explicación» de índole teológica o policiaca, o metafísica o filosófica, más bien que ante una explicación de naturaleza científico positiva.

4. En cualquier caso, la filosofía política, sea especulativa, sea práctica, tanto o más que las disciplinas políticas que resulten ser partes integrantes de otras disciplinas de campos más amplios, no es nunca un conocimiento «exento», que pueda apoyarse en principios autónomos. Las Ideas políticas no flotan en sí mismas sino que están cruzadas, no sólo con las categorías políticas, sino con otras ideas ante las cuales es preciso comprometerse para poder avanzar en su análisis, en la filosofía política. Las ideas de «todo» y «parte» por ejemplo están implicadas en las categorías políticas más habituales, como puedan serlo «Estado totalitario», «Partido político», «Voluntad general» o «Clase universal», y es imposible plantear siquiera, con mínima claridad, algunas cuestiones «teóricas» sin cruzarse con las ideas holóticas. Pero también la idea de Dios tiene que ser tenida en cuenta por la teoría política, aunque no sea más que por motivos dialécticos, en el debate con las teorías teológicas acerca del origen del poder (del poder «por la gracia de Dios», según el lema de san Pablo: *Non est potestas nisi a Deo*). Ideas sobre la historia de la Humanidad, sobre el hombre y su libertad, que trascienden el horizonte de las categorías políticas, envuelven también a estas categorías y por ello no es posible ignorarlas.

5. Las coordenadas que utilizamos en el análisis gnoseológico de los saberes políticos son las coordenadas de la teoría del cierre categorial, según hemos dicho anteriormente. Estas coordenadas pretenden estar proporcionadas a las ciencias categoriales, es decir, no tendrían por qué «proporcionarse» a saberes no científicos aunque fuesen racionales, como es el caso de la filosofía. Sin embargo, y dada la indistinción tradicional entre los saberes científicos y los filosóficos —sobre todo en materia política—, así como las pretensiones reiteradas de los saberes políticos a presentarse como saberes científicos, el análisis de los mismos desde

el modelo de referencia puede seguir teniendo utilidad. Pues no se trata, desde luego, a toda costa, de «ajustar» los saberes políticos efectivos —sean prudenciales, sean tecnológicos, sean filosóficos— al modelo gnoseológico, sino de utilizar este modelo, no como «lecho de Procusto» sino, por el contrario, como «sistema de coordenadas» capaz de registrar las diferencias y desajustes y, por tanto, de servir para el análisis.

§ 2. Cuestiones sintácticas.

1. En la medida en que el campo de la política pueda «despiezarse» en *términos* (capaces de componerse *operatoriamente* entre sí, para dar lugar a otros términos que mantengan con los primeros *relaciones* de naturaleza política) habrá que decir que tales términos han de referirse inicialmente a sujetos humanos o a conjuntos de sujetos, y no a cosas o a conjuntos de cosas (salvo indirectamente); pero también, obviamente, a *configuraciones* constituidas por tales personas y que, paradójicamente, dejan de ser propiamente personales (salvo por ficción jurídica), tales como instituciones, partidos políticos, Gabinetes, parlamentos y también asambleas, comicios o manifestaciones públicas no autorizadas.

Las ciencias o saberes políticos se ocupan de estos términos en el mismo sentido en que las ciencias químicas se ocupan de términos tales como el hidrógeno, el silicio o el ácido propanal-2-oico (vulgo ácido láctico). Y, como ocurre con los términos de la Química, también los términos de la Política serán unas veces simples y otras complejos. Los términos simples, dentro del campo químico formal (los *elementos* químicos), no por ello son

simples en un sentido absoluto; por el contrario, en cuanto contenidos de la Química-Física, los elementos químicos resultan a su vez ser complejas configuraciones de electrones en torno a núcleos no menos complejos. Asimismo, aquellos que pudieran ser considerados como términos simples de la Política (¿las personas individuales?), tampoco tendrán por qué ser términos simples sin partes, espíritus personales puros: las personas individuales son a su vez configuraciones muy complejas desde el punto de vista psicológico o fisiológico. Estas partes constitutivas de los términos simples son también contenidos o partes del campo político, pero a título de «partes materiales», en cuanto contradistintas de las «partes formales». Por último, tendremos en cuenta la posibilidad de que un término primitivo no sea necesariamente un término simple. Un término simple puede a su vez ser un término derivado por análisis de términos complejos primitivos. Tocamos aquí una cuestión ideológica de principal importancia: la de si, con el individualismo liberal o nominalista (llamado a veces «Humanismo»), es preciso considerar, en una ciencia política empírica, positiva y no metafísica, a los individuos y no a las clases de individuos (grupos, familias, sociedades) como los elementos fundamentales de todo el sistema político, construible a partir de tales individuos (contrato social, asociación entre individuos), o bien, si es necesario, con el realismo antinominalista (llamado a veces «holismo» político), partir de los grupos, sociedades, o clases sociales, considerando a los individuos, a las *personas* individuales, como meras abstracciones o fenómenos. Aristóteles dice: «El todo (*δλον*) es necesariamente anterior a la parte; el Estado es anterior al individuo» (*Política*, 1253a). La tesis de Aristóteles escandaliza sin duda a quienes conciben el campo de la Política, al modo nominalista, como un campo constituido por términos individuales, capaces de pactar libremente un contrato social. El enfoque gno-seológico-sintáctico de esta cuestión permite un tratamiento *sui generis* de materia tan ideológica. Porque aun en el supuesto de que se parta de una posición holista, es decir, de la consideración de los grupos o conjuntos supraindividuales como términos primitivos, ello no implica que haya que entender a la vez estos términos como términos simples y efectivos. El término simple puede ser un término derivado, sin que ello equivalga a dudar de su realidad como término. Lo que sí es obvio es que cualquier

clasificación de los términos dados en el campo político, según los tipos que hemos distinguido (primitivos/derivados; simples/complejos), lejos de ser una tarea trivial, o preliminar, constituye ya toda una interpretación de la realidad política (lo que corrobora las afirmaciones que hemos hecho anteriormente acerca de las implicaciones ideológicas de las ciencias políticas y de la naturaleza no exenta de las mismas). Los motivos por los cuales nosotros no consideraríamos en principio a las personas individuales como términos primitivos del campo político podrían presentarse como comentarios a los argumentos que Sócrates da a los amigos que le proponen huir de su prisión en el *Critón*. La trascendencia teórica de estos postulados es muy grande. Si las personas individuales no son términos primitivos, poco sentido tendrá el proyecto de construir teóricamente un término político complejo, como pueda serlo el Estado, por medio de operaciones tales como el «contrato social» a modo de Hobbes o de Rousseau; lo que no significa eliminar al individuo del tablero político (como elector, como súbdito o como rey) siempre que consideremos viable la construcción, por análisis, de ese término simple. Los términos 0 ó 1 no tienen por qué ser considerados primitivos en toda axiomática aritmética; si partimos, como términos primitivos, de términos distintos de 0 y 1, tales como a, b, c..., podremos introducir como derivados —una vez definidas las operaciones pertinentes— los términos $1 = a/a$; $0 = a - a$. Pero, una vez introducidos, podemos operar con esos términos como si fuesen términos dados «en el mismo plano» que sus precursores ($a \cdot 1 = a$; $a + 0 = a$, etc.)

2. Las *relaciones* según las cuales los *términos* de un campo son tratados en una ciencia definen propiamente su perspectiva interna y, por tanto, sus diferencias formales con otras perspectivas desde las cuales podrían considerarse los términos. Es obvio que las relaciones entre las tallas o pesos de los ciudadanos, aunque puedan cobrar indudable significado político (por ejemplo en estudios comparados sobre desarrollo económico o militar) no son relaciones formalmente políticas, pues son relaciones genéricas, componentes materiales, índices zoológicos, que pueden aplicarse a poblaciones no humanas. Pero no es tan obvio, incluso puede

resultar paradójico, que los términos simples del campo político —las personas individuales, según nuestro análisis precedente— mantengan entre sí relaciones universales y específicas (antropológicas) que, sin embargo, no sean políticas. Tal es el caso de las relaciones de parentesco. Pues estas relaciones, aunque no sean *conexas* —pues dados dos términos cualesquiera del campo éstos no tienen por qué mantener relaciones de parentesco entre sí (y de ahí las «islas de parentesco» que los sociólogos registran en las sociedades humanas a partir de un cierto nivel de desarrollo demográfico) se establecen *universalmente* entre los términos del campo (*universalmente*, por cuanto cualquier término de este campo es hijo o padre o madre o hermano... de algún otro término del campo). Además, las relaciones de parentesco estricto (madre, tío materno...) son estrictamente culturales, no son biológicas (y sólo metafóricamente tiene sentido decir de un perro que es tío materno de otro). Ahora bien, las relaciones de parentesco, aun estableciéndose universalmente entre todos los términos simples del campo, no son relaciones formalmente políticas, aunque puedan serlo materialmente (como ocurre con el primer tipo de sociedades políticas descritas por Fortes-Evans Pritchard de las que hablamos más tarde). En muchas ocasiones se ha considerado como criterio de la especificidad del campo político, no ya la mera diversidad sino incluso las relaciones de ruptura de las relaciones políticas con las relaciones de parentesco: Rómulo mandando a su hermano Remo en el momento de la fundación del Estado-ciudad de Roma. Suele atribuirse a Henry J.S. Maine (*Ancient Law: Its connection with the Early History of Society and its Relation to Modern Ideas*, 1861) la formulación más precisa del criterio de distinción entre «sociedades de la antigüedad primitiva» organizadas según relaciones de parentesco, y «sociedades organizadas sobre bases territoriales», si bien, como ya subrayó Radcliffe-Brown, toda sociedad humana tiene alguna forma de estructura territorial (acaso lo que ocurre es que el concepto de relaciones territoriales de Maine sólo cobra toda su virtualidad política cuando se le pone en conexión con el concepto de propiedad territorial, es decir, de participación en ese territorio por el «pueblo», pero no globalmente sino partitivamente y diferencialmente). El criterio de Maine es en todo caso muy confuso y no ya sólo porque el territorio está presente en todas las sociedades antiguas, sino

porque las relaciones de parentesco desempeñan muchas veces, si no ya por sí mismas, sí inextricablemente unidas con ellas, funciones formalmente políticas, como es el caso de las líneas hereditarias de transmisión de individuo a individuo de un estatus político (rey, funcionario); ocurre como si la transmisión del poder político reutilizase los canales de sucesión parental (lo que no significa que se reduzca a ellos); y por tanto las situaciones de ruptura entre relaciones políticas y parentales habrán de contemplarse como un caso particular, muy importante pero no exclusivo, de la diversidad entre estos órdenes de relaciones. Dicen Fortes y Evans-Pritchard en la obra citada: «Nos parece probable que sea posible distinguir tres tipos de sistema político: (1) Sociedades muy pequeñas en las que la unidad política más amplia engloba personas ligadas por parentesco: relaciones políticas y de parentesco coinciden y la estructura política y de parentesco son la misma cosa. (2) Sociedades en las que la estructura del linaje constituye el marco del sistema político: hay coordinación entre ambos sistemas pero no se confunden. (3) Sociedades en las que la organización administrativa es el marco de la estructura política». En las sociedades pre-estatales, las relaciones parentales son consideradas en efecto, por muchos antropólogos, como la verdadera trama de subsistema de relaciones políticas. Y algunos etnólogos ni siquiera se preocupan de distinguir. Dice, por ejemplo, K.A. Busia en su análisis sobre los *achanti* (Costa de Oro) en un pretérito todavía no muy lejano: «una jefatura (*achanti*) es realmente una combinación de linajes matrilineales localizados que habitan en un territorio dado y que forman una comunidad política. La organización política de los *achanti* está, por tanto, basada en el parentesco. Cada linaje es una unidad política que tiene su propio jefe que la representa en lo que llega a ser un cuerpo gobernante; esto es, la representación está basada en el parentesco y cada cabeza de linaje es un consejero. El cabeza de linaje es elegido por los varones y hembras adultos del linaje» (en *Mundos africanos* de Darrill Forde, Fondo de Cultura Económica, 1959). Es cierto que de la exposición de Busia parece desprenderse que la relación entre linajes, en cuanto parte de una tribu, hubiera ya de ser una relación de parentesco (aun cuando quizá sólo implica relaciones de coordinación y vecindad entre parientes) o que la circunstancia de que la elección se dé entre parientes no implica

que la elección sea parental y no más bien política. La organización de los *achanti*, tal como se desprende de los análisis de Busia, podría tomarse como ejemplo de cómo las relaciones políticas, aun implantadas en un marco de relaciones parentales, desbordan estas relaciones, si es que están concatenadas según otras estructuras. Los mismos Fortes y Evans-Pritchard, en el libro citado, establecen este criterio general: después de distinguir dos grupos de sistemas políticos africanos, el grupo A y el grupo B, dicen: «En las sociedades del grupo A es la organización administrativa la que regula principalmente las relaciones políticas entre los segmentos territoriales, mientras que en las sociedades del grupo B es el sistema de linajes segmentarios.»

El problema de fondo contenido bajo el rótulo «Relaciones políticas» —problema que implica el de la misma cientificidad de los saberes políticos— es el de su naturaleza como tales relaciones. La distinción fundamental que hay que hacer aquí, es la que media entre relaciones *n*-arias *exentas*, por respecto de relaciones *n* + *k*-arias, y relaciones *n*-arias *insertas* (en relaciones *n* + *k*-arias). La relación inserta es un fragmento de un complejo de relaciones más amplias (*x* Hijo y supone *y* Esposo *z*, etc.) Las relaciones insertas pueden utilizarse como tales en su campo *n*-ario pero aisladas son fenómenos o partes materiales y sólo se especifican insertándolas en su contexto global. En el campo político no se advierte, como en el campo aritmético, un sistema claro y distinto de relaciones *exentas* que sean específicas y universales a sus términos (por el estilo de las relaciones \succ , \prec , $=$). Las relaciones políticas son muy heterogéneas, no parecen universales (isonomía, vasallaje...), son cambiantes y difícilmente se presentan como «específicamente políticas», y si las hay no suelen ser universales (por ejemplo rey, súbdito). Si por ejemplo se toma como criterio de relaciones políticas el criterio de la Justicia (Platón, Cicerón, San Agustín), cabría objetar que tales relaciones son morales o jurídicas y que, en todo caso, pueden mantenerse al margen del Estado. Si se toma como criterio de las relaciones políticas el Poder (relaciones de jerarquía, de superioridad e inferioridad, de gobernante a súbdito, de desigualdad), ¿no estamos, por ello mismo, afirmando el carácter genérico y no específico de las relaciones políticas como una especie co-genérica de las relaciones etológicas de *dominación*? Y esto se aplica incluso a formulaciones de

este criterio por ciertos antropólogos culturales celosos de marcar las diferencias con las ciencias naturales, como el mismo Radcliffe-Brown: «Al estudiar organización política tenemos que tratar con el mantenimiento o establecimiento del orden social dentro de un marco territorial por el ejercicio organizado de la autoridad coercitiva a través del uso o de la posibilidad de uso de la fuerza física». El criterio de Radcliffe-Brown (descontando sus referencias) acoge también a una horda de babuinos. Dice Ronald Cohen, en un ensayo destinado precisamente a establecer el concepto de «sistema político» como campo propio de la Antropología política (según él la política es un sistema que como tal (a) tiene unidades —*términos* decimos nosotros— (b) que están interrelacionadas de una manera demostrable —*relaciones*— de forma que (c) los segmentos, es decir, los grupos de unidades dentro del sistema, se influyen en forma conocida —*operaciones cerradas*): «Aquellos aspectos de las relaciones sociales que pueden ser identificados como políticos están específicamente relacionados con el poder (capacidad de influencia en el comportamiento de otros) y la autoridad (instituida constitucionalmente) cuando éstas ocurran en las relaciones sociales» («El sistema político», en la compilación de Llobera antes citada). El procedimiento de Cohen para definir el campo de la Antropología política, analizado desde la teoría del cierre categorial, resulta ser formalmente certero: postula términos y operaciones «cerradas» (si interpretamos así su expresión: «en forma conocida») y viene a reconocer que las relaciones son las que definen el nivel en el que un campo de términos se manifiesta como político, aun sabiendo que estos términos están también inmersos en otros sistemas de relaciones; pero todas las interacciones sociales «tienen un aspecto político, es decir, tienen rasgos (relaciones) de poder y autoridad». Por ejemplo, añade, esto significa que podemos preguntar: «¿Cuáles son los aspectos políticos de la vida familiar o de las organizaciones religiosas en la sociedad?» El mismo concepto de «poli-cidad» (*polity*) que él propone, puede considerarse como una determinación del concepto del sistema político concreto y cerrado cuando él se aplica a una región de un campo social (la *polity* no coincide exactamente con «sociedad» o con «sistema económico» o con cualquier «otra categoría social analíticamente importante») y recortándola también de otras *policidades* (in-

cludidas en el mismo campo sociológico atributivo) que —diríamos nosotros— sean disyuntas en cuanto a las relaciones políticas («puesto que, se supone, no hay una autoridad que enlace una *polity* con otras»). ¿Por qué nos parece insuficiente el criterio que utiliza Ronald Cohen para definir el sistema político a pesar de que le hemos reconocido que tal criterio está dado a escala adecuada, desde la teoría del cierre categorial? Porque la materia o contenido de las relaciones que Cohen considera como definidoras del nivel político de un sistema social global, no son específicamente políticas, desde el punto de vista antropológico, sino genéricas o, a lo sumo, cogenéricas, en cuanto que son relaciones de poder. Pero estas relaciones de poder, definidas respectivamente como «capacidad para influir en la conducta de otros o controlar sus actos», son, como hemos dicho, relaciones que los etólogos utilizan en el análisis de las sociedades de los primates o de aves. Sin duda, Cohen, con sus relaciones políticas, aplicadas a las sociedades humanas, se encuentra con configuraciones específicamente antropológicas, pero no ya debido a que las relaciones que definió fuesen específicamente políticas, sino porque el material estaba previamente «recortado» como antropológico.

No parece enteramente gratuita la sospecha sobre la posibilidad misma de las relaciones políticas exentas, en un sentido propio y específico. En cualquier caso, habría que tener en cuenta que la posibilidad de relaciones políticas en este sentido no debe confundirse por tanto con la posibilidad de relaciones políticas inmediatas, binarias, por ejemplo. Podría ocurrir que las relaciones políticas sólo se constituyesen como tales a partir de sistemas complejos de concatenación relacional y, en este supuesto, la consideración de un solo fragmento de esas relaciones no podría dar cuenta de su naturaleza, como tampoco un segmento de una trayectoria de un móvil contiene siempre la ley de esa trayectoria. Además, las relaciones políticas podrían ser siempre «de segundo grado», es decir, conformarse sobre relaciones previamente establecidas, a la manera como la misma relación de igualdad lógica se establece sobre relaciones materiales de congruencia o de coordinación biunívoca, siempre que estas relaciones sean además simétricas, transitivas y reflexivas. Además, relaciones que en sí mismas no son políticas (una relación de alianza matrimonial o una relación comercial) pueden

estar mediadas por relaciones políticas (por ejemplo, cuando los cónyuges o los comerciantes son súbditos de Estados diferentes, o incluso dentro de su propio Estado, si se exige la sanción estatal de su relación).

El análisis detallado de las relaciones que, al menos en un campo fenoménico, se nos ofrecen como relaciones políticas (relaciones diplomáticas entre Estados, relaciones entre instituciones políticas, como el Gabinete y el Parlamento, relaciones entre gobernantes y gobernados o entre mayorías y minorías partidistas) es, sin duda, una tarea obligada en el momento de disponernos a explorar la naturaleza y los modos característicos de concatenación de las relaciones políticas, en su entretrejimiento con las que no lo son. Esta tarea queda fuera de las perspectivas de un *Ensayo* como el presente, que ha de mantenerse en el plano en el que se dibujan las líneas generales de un sistema de las categorías políticas. En lo que concierne a las categorías relacionales, nos limitaremos a formular dos tesis relacionales o, si se prefiere, las dos «hipótesis» de trabajo desde las cuales nos consideraríamos preparados para emprender el análisis de las relaciones políticas.

Primera tesis. Las relaciones políticas entre n términos del campo político sólo pueden alcanzar su significación esencial propia (específica o formal y no meramente genérica o material) cuando se consideran relaciones insertas en un complejo $n + k$, en cuanto son fragmentos o segmentos de un sistema global constituido precisamente por la sociedad política; o, si se prefiere, en la medida en que puedan considerarse como componentes de determinadas relaciones que se establecen en el marco relacional constituido por la misma sociedad política como «término complejo» y que, en el momento de formular la naturaleza del *núcleo* de la sociedad política, haremos girar en torno a la *eutaxia*, interpretada como una relación o marco relacional. Esto no excluye la posibilidad de considerar relaciones políticas binarias. Podríamos ilustrar esta situación con las relaciones binarias de correspondencia entre los elementos de un conjunto ordenado Q_1 y los elementos de otros conjuntos Q_2, Q_3, \dots congruentes (módulo 12) con el primero: en un reloj sagital, los 1 se corresponden con las 13, con las 25... y sin embargo estas relaciones binarias no son exentas sino insertas. Según esta tesis, por tanto, la relación entre individuos, grupos, instituciones, incluso Estados, habrían de in-

interpretarse o bien como relaciones políticas meramente fenoménicas, o bien como fragmentos o componentes de las relaciones de *eutaxia* tal y como se define en la Parte II de este *Ensayo*.

Segunda tesis. Las relaciones políticas esenciales (de *eutaxia*) son, originariamente, relaciones reales, entre términos reales, es decir, no son relaciones utópicas o ucrónicas de una sociedad que, por definición, no se encuentra en ningún lugar ni en ningún tiempo. Según esto, las relaciones que presiden el Estado de Utopía, si alcanzan algún significado político, será en la medida en que están en función de relaciones reales.

Ahora bien, cuando defendemos la naturaleza real de las relaciones políticas, no lo hacemos sobreentendiendo «real» como «empírico» o «concreto» puesto que las realidades políticas, y aun la misma *Realpolitik*, contienen esencialmente, en tanto son realidades procesuales prácticas, relaciones ideales, es decir, que han de ser pensadas como aún no realizadas, pero realizables en cuanto presupuestas por los planes o programas. La *eutaxia* es, en todo caso, un complejo de relaciones esenciales, no fenoménicas, relaciones de una sociedad política tomada en un momento temporal de su realidad procesual con esa misma sociedad política tomada en un momento temporal posterior que, de algún modo, debe estar prefigurado prolepticamente en la fase antecedente (sólo así la *eutaxia* puede alcanzar un significado práctico operatorio). Desde el punto de vista gnoseológico la cuestión más importante se suscitara en el momento de determinar si las relaciones políticas llegan a concatenarse en la *eutaxia* en la forma de una identidad sintética, pues sólo en este supuesto los saberes políticos podrían ser considerados ciencias.

3. Cuando hablamos de *operaciones* en el análisis de los saberes o ciencias políticas nos referimos, por de pronto, a las operaciones de quienes cultivan las disciplinas que constituyen las ciencias políticas y no a las operaciones políticas de los «políticos en ejercicio»; aunque algo tienen que ver con las operaciones políticas —operaciones como prohibir o encarcelar— las operaciones tales como poner entre paréntesis términos, cancelar un término o desplazarlo. Pero en la ciencia política no encarcelamos ni aplicamos la pena capital. La distinción parece obvia y aun trivial,

pero sólo cuando nos situamos inconsciente o conscientemente en una determinada perspectiva gnoseológica, aquélla que en otra ocasión hemos intentado caracterizar, por lo que toca al saber filosófico, como «implantación gnóstica» de la filosofía («Implantación política/implantación gnóstica de la filosofía», en *Homenaje a Aranguren*, Madrid, Revista de Occidente, 1967). Cuando nos situamos fuera de tal perspectiva, adoptando precisamente la perspectiva derivada de una implantación política, entonces la distinción, lejos de poder seguir siendo considerada como obvia o trivial, se oscurece y se torna, por de pronto, problemática.

Pero comencemos por considerar la distinción de referencia en el momento de su máxima claridad, un momento del que probablemente brotó la misma distinción entre ciencias especulativas y ciencias prácticas; y para regresar a un principio aún más genérico (del cual las ciencias puedan considerarse como mera especificación), la distinción entre la *vida teórica* (*βίος θεωρητικός*) y la *vida política* (*βίος πολιτικός*). La distinción entre estas dos formas de vida, junto con una tercera forma, opuesta a las dos anteriores, la vida de los negocios, de la riqueza, del placer, diríamos, la «vida civil» (*βίος ἀπολαυστικός*) cristalizó en el círculo platónico. Werner Jaeger en su *Aristóteles*, la refiere a Heráclides Pónico y llega a insinuar que, a fin de conferirle el prestigio de la autoridad, se atribuyó a los pitagóricos. Cualquiera que sea su origen, lo que aquí nos interesa es esa forma de separar de raíz (radicalmente) la vida especulativa (la teoría, el simple mirar o contemplar como espectador, acaso aquello que los otros hacen —no cualquier otra cosa—, es decir, lo que ocurre en el teatro o en el mundo) de la vida activa o práctica (y, en particular, la vida política). Y, lo que es más grave, atribuir a la vida teórica el monopolio del conocimiento de la verdadera esencia, frente a la tendencia de la vida política o civil a mantenerse en el escenario de los fenómenos, de las apariencias, de las banalidades, del autoengaño. Como consecuencia, la idea de la necesidad que el *sabio* tendría de desprenderse (si es que no está ya desprendido por su idiosincrasia) de la vida práctica y, en particular, de la vida política para quedar libre de las sombras y entregarse a la pura contemplación de la luz verdadera. Por ejemplo, si es astrónomo se entregará a la contemplación de las estrellas (Anaxágoras, cuando le preguntaron por sus preferencias políticas, habría respondido,

señalando al cielo astronómico: «Esa es mi patria») y si es matemático se entregará, como Teeteto, lejos del ágora..., a la contemplación de los números y figuras. Pero ¿cómo podría alejarse de la vida política quien quiere conocerla? ¿No tendrá que comenzar, en todo caso, por acercarse a ella? Y si se mantiene a distancia, ¿no se desdibujará de tal modo lo que suele ser considerado por los sabios como pura apariencia que la única conclusión posible sea decir que la vida política no tiene nada interesante que conocer, que el sabio «no cree que los ricos tengan ventajas sobre los pobres, ni los príncipes sobre los súbditos», y que para el sabio «el asalto a las ciudades y las matanzas de niños y mujeres son acontecimientos nimios que no deben preocuparle»? Esta fue la conclusión de Plotino, (*Enneadas*, II, 9, 9, 1-5 y III, 2, 15, 43-47) pero no fue la de Platón, quien, sin perjuicio de haber presentado el ideal teórico del sabio, en la figura de Teeteto, sin embargo afirmó la obligación que el sabio tiene (o el filósofo) de volver a la «caverna», es decir, volver desde las alturas de la vida teórica a los intereses que se agitan en la vida de las apariencias, en la vida práctica política.

Cuando presuponemos la distinción entre esa vida teórica y esa vida política y, más específicamente, cuando presuponemos la distinción entre una ciencia política —que habría de ser especulativa aunque tenga operaciones inmanentes a la vida intelectual— y una política práctica, entonces sólo por motivaciones extrínsecas y, en rigor, desconectadas de las exigencias estrictamente cognitivas, podrá postularse la conveniencia de yuxtaponer a la vida teórica la vida política, de pasar o descender de la primera a la segunda. Ateniéndonos a la cuestión que nos ocupa: cuando presuponemos la posibilidad de un saber político puro (teórico) es porque estamos suponiendo también (si utilizamos el concepto de «operación») que hay operaciones intelectuales (por ejemplo: conceptos, juicios, raciocinios) que se mantienen en un plano que nada tiene que ver con las operaciones políticas prácticas tales como «pactar», «encarcelar», «conspirar», «ordenar», «legislar», «votar»... El teórico de la política, el cultivador de las ciencias políticas como tal, se dirá que no pacta ni encierra a nadie, ni conspira ni ordena ni legisla ni vota; sólo conceptúa, juzga o razona. Si posteriormente —movido por la benevolencia o por cualquier otro impulso— tiene la dignación, o la condescen-

dencia, de ofrecer (esta operación está ya más cerca de las políticas) sus conceptos, juicios y raciocinios a los políticos prácticos, aplicando sus saberes teóricos en la forma de una ciencia práctica (*includens prudentiam*), esto ya no lo hará en tanto que es científico puro sino en tanto que es hombre benevolente o ambicioso. Se diría que, desde los supuestos de la posibilidad de una vida teórica, en el sentido dicho, las operaciones gnoseológicas no tienen nada que ver con las operaciones políticas, y si se admite una ciencia política pura (*non includens prudentiam*) entonces la vía de confluencia con la vida política real estará a lo sumo en el término *ad quem* de un movimiento de aproximación o aplicación del sabio al terreno de la realidad política empírica. De aquí ese centauro de la «ciencia política práctica» mediante el cual se trataba de mantener intacto el supuesto de una ciencia política pura sin excluir la posibilidad de que esa misma ciencia, sin llegar a confundirse con la política activa, se aproximase, asintóticamente al menos, a ella.

Pero siempre esta aproximación habría de tener la forma de un movimiento hacia un territorio exterior al conocimiento, porque la ciencia política pura nada tendría que ver con las operaciones políticas efectivas. Por consiguiente, y a esto queríamos llegar, las operaciones, en su sentido gnoseológico, nada tendrían que ver con las operaciones políticas.

No es difícil advertir que este modo tradicional de presentar las cosas implica un mentalismo de fondo, que procede como si reconociera operaciones mentales (intelectuales) puras, inmanentes (las tres operaciones de la mente) y esto sin contar con las «operaciones» aún más metafísicas del Entendimiento Agente. Cuando se dan por supuestas estas operaciones puras (es decir, mentales) es evidente que la distinción con las operaciones políticas prácticas podrá mostrarse como trivial y obvia; difícilmente se entenderán las cuestiones que estamos suscitando. Pero cuando se niega el supuesto, en nombre de una concepción no mentalista de las operaciones (las operaciones son siempre de algún modo «quirúrgicas», es decir, operaciones con las manos o con el aparato fonador, es decir, actividades que implican la intervención de los músculos estriados), cuando partimos de otro supuesto, a saber, que conceptuar, juzgar o razonar no son operaciones «de la mente pura», sino operaciones que sólo pueden tener lugar mani-

pulando o hablando (razona quien teje los juncos para fabricar una cesta, juzga quien compara la capacidad de esta cesta respecto de aquella) entonces, la disociación entre las operaciones especulativas y las operaciones prácticas desaparece ya en el origen (*a quo*) de los movimientos de la vida, y no habrá que esperar a una confluencia en términos *ad quem* superpuestos. Desde esta perspectiva ya no es disparatado advertir analogías entre la operación «encerrar entre paréntesis» y la operación «encerrar en la prisión».

La teoría del cierre categorial parte de la concepción de que son las operaciones prácticas (tecnológicas —de la *ποίησις*— o prudenciales —de la *πραξις*) aquellas que están en el origen de los conocimientos científicos y, en general, de todo conocimiento. Por consiguiente, que las ciencias y los saberes en general comienzan a partir de saberes prácticos previos; y, por tanto, que, en todo caso, la cuestión habrá que plantearla en el momento de explicar cómo de las operaciones prácticas (por ejemplo, políticas) pueden salir ésas que se llaman operaciones teoréticas, y no ya, cómo supuestas las ciencias especulativas, éstas pueden aplicarse *ab extrinseco* combinándose con las operaciones propias de la vida activa. Y, desde luego, la teoría del cierre categorial evita el acogerse a explicaciones de índole psicologista, apelando a la «interiorización» de las operaciones externas. Más bien buscaría, por ejemplo, reinterpretar los llamados «axiomas ontológicos abiertos» que presiden los campos gnoseológicos, como «postulados de cierre» procedentes de un cierre tecnológico o práctico determinado. Así, el «axioma» (o principio) de Lavoisier en Química, en lugar de ser entendido como un principio que hubiera que referir «a la materia del Universo, en general» («la materia no se crea ni se destruye, sólo se transforma») —lo que es excesivo y, según algunos físicos, defensores de la llamada creación continua de la materia, erróneo— habría que reinterpretarlo como un «postulado de cierre» («la cantidad de materia-masa medida por la balanza que interviene en el comienzo de la reacción permanece la misma al final de ella»). Algo similar cabría decir, por ejemplo, del «axioma o principio de Maquiavelo» (o de Hobbes) relativo a la «maldad de los hombres que han de ser integrados en el Estado absoluto». Cabe, sin duda, una interpretación ontológica abierta de este principio, la del llamado «pesimismo antropo-

lógico»; pero cabe también una interpretación «cerrada» como la que figura, si no me equivoco, en la obra ya clásica de Carl Schmitt sobre *La Dictadura*. Pues el Estado moderno (el Estado absoluto) —dice Schmitt— ha nacido históricamente de una *técnica política*: no otra cosa es la «razón de Estado» que se deriva de las necesidades de ampliación del poder político por encima de consideraciones morales o éticas. A la *razón de Estado* le será indiferente, por ejemplo, la condición jurídica de sus funcionarios (los funcionarios expertos pasan con facilidad del servicio de un Estado al de otro). La «razón de Estado» tiene, es cierto, unos *arcana imperii* (como decía Tácito, *Anales*, 1, 2, para caracterizar la conducta astuta de Tiberio) «que no tienen ni más ni menos de místico que el concepto moderno del secreto industrial y el secreto comercial». Y la apelación de Maquiavelo (o de Hobbes) a la maldad del hombre para justificar el absolutismo político, podría interpretarse como un postulado técnico (no ya moral o jurídico), un postulado de técnica racional del absolutismo jurídico. «Maldad humana» significará sólo «condición de materia irracional de la muchedumbre policéfala» que ha de atribuirse a los hombres a quienes se les va a imponer la forma del Estado absoluto. Si se fuera a construir una República, el *material humano* tendría que ser distinto. Pero si el pueblo es lo irracional, no cabrá negociar con él ni establecer contratos sino sólo dominarlo por técnicas de astucia o de fuerza. Y esto podría equivaler, a su vez, prácticamente a lo siguiente: que los pueblos que soportan la sumisión a la forma del Estado absoluto son simplemente pueblos que «no han alcanzado la edad de la razón» y que sería absurdo tratar de organizarlos en la forma de una República o de un Estado de derecho.

El proceso que corresponde al paso de las operaciones prácticas a las científicas queda recogido en la teoría de cierre categorial en la idea del *regressus* desde el plano β -operatorio y plano α -operatorio.

La teoría supone, desde luego, que las operaciones, en el sentido dicho, y las configuraciones que de ellas derivan en la realidad tecnológica o social, son el punto de partida de toda ciencia, según el principio *verum est factum*. Llamamos plano β -operatorio a este plano en el cual se recortan los campos de términos que son afectados directamente por las operaciones tecno-

lógicas o sociales. Según la naturaleza de estos campos de términos distinguimos dos situaciones:

I. Aquellas en las cuales las operaciones con términos nos remiten a una concatenación de relaciones objetivas tal que, desde ella, las mismas operaciones iniciales quedan «segregadas» (neutralizadas, no negadas) de la concatenación a la manera como el término medio del silogismo se segrega en la conclusión. Llegamos así a un estado de las ciencias que denominamos estado α -operatorio y que podrá considerarse como un sustituto gnoseológico del concepto tradicional de «ciencia especulativa», tributario, como hemos dicho, de la metáfora de la mente como espejo. Desde la perspectiva de la teoría del cierre categorial, las ciencias que logran la «objetividad máxima» no serán las ciencias especulativas por ser especulativas (es decir, por no estar contaminadas por intereses prácticos, por haber logrado liberarse mediante el ocio, como decía Aristóteles, de la servidumbre práctica) sino por haber alcanzado un estado α . Pues las operaciones prácticas han sido «segregadas», pero no tanto para dejar paso a unas supuestas operaciones intelectuales puras, que no existen, sino para mostrar relaciones objetivas capaces de neutralizar las operaciones que condujeron a los términos.

Esta neutralización puede alcanzar en el *regressus* un punto tal en el que las operaciones hayan sido segregadas en absoluto ($\alpha 1$) o bien en un *progressus* lograr establecer unas estructuras objetivas, más allá de las operaciones ($\alpha 2$), bien sea alcanzando estructuras *genéricas* ($\alpha 2$ -I), como puedan ser las distribuciones estadísticas de las mismas operaciones, o bien estructuras *específicas* a los campos humanos ($\alpha 2$ -II), como puedan serlo las estructuras gramaticales de la *Langue*.

II. Pero hay otras muchas situaciones en las cuales la segregación de las operaciones tecnológicas o prácticas ($\beta 2$), dadas en los campos de términos de referencia, no es posible sin destruir la naturaleza misma de estos campos, pues los campos que llamamos β son aquéllos entre cuyos términos figuren sujetos operatorios. Sin embargo, habría dos vías de *regressus*, muy resbaladizas, sin duda, hacia las posibles estructuras determinantes de las operaciones β : la primera ($\beta 1$ -I) es la que parte de

configuraciones dadas de términos (una máquina, una ceremonia) que se consideran ellos mismos resultados de operaciones, por lo cual, son esas mismas configuraciones, en ciertas condiciones, las que pueden pasar a desempeñar la función de determinantes de las operaciones; la segunda vía (β 1-II), la que parte ya de operaciones o de sujetos operatorios y explora las posibilidades de encontrar otras operaciones que determinen a las primeras (sería el caso de la llamada «teoría de juegos»).

Desde estas coordenadas, la cuestión se nos plantea de este modo: ¿qué pueden tener que ver las operaciones propias de las ciencias políticas con las operaciones de los políticos?

Desde el momento en el que la disociación mentalista la hemos dejado de lado, la cuestión cobra sentido. ¿Acaso el científico que analiza el campo político (un campo β -operatorio) no tiene que considerar incluidos en ese campo a sujetos operatorios que, de algún modo (pese al «postulado de Maquiavelo» y sin necesidad de postular el rey-filósofo), son también sabios o expertos en materia política? Pero ¿con qué alcance puede afirmarse recíprocamente que el científico de los campos políticos debe re-producir con sus operaciones las operaciones del político real? ¿Sólo en ese sentido metafórico del que hemos hablado y en el que poner un signo entre paréntesis es algo así como encerrar a un ciudadano en la prisión? ¿Acaso el científico de la política no está tratando con conceptos o con palabras y no con personas? La formulación de esta pregunta última vuelve a depender otra vez del dualismo mente/realidad, vuelve a recaer en la reducción de la ciencia a «conocimiento de conceptos o símbolos», en lugar de dejar que ella misma me remita a la realidad. Dicho de otro modo, el «científico» de la política, cuando sistematiza y reconstruye en abstracto las figuras del campo político, no está moviéndose en un mundo esencialmente distinto de aquél en el que se mueve el político real cuando clasifica a sus opositores, puesto que su mundo es el mismo que aquél que el propio político configura mediante su conocimiento. Los conceptos de «democracia» o de «monarquía» de la ciencia política son de la misma escala que los conceptos mundanos de los políticos y aun que los conceptos de los hombres de la calle (Montesquieu pudo decir en el comienzo de su Libro II: «Tres especies hay de gobiernos: el republicano, el monárquico y el despótico. Para descubrir la natura-

leza de ellos basta la idea que tienen los hombres menos instruidos»).

En general habrá que decir que todo concepto político, dado en las ciencias políticas, está extraído directa o indirectamente de un contexto práctico, a la manera como los conceptos que describen la estructura de una máquina utilizable (por ejemplo, un automóvil) son, en su mayor parte, tecnológico-morfológicos, prácticos («girar el volante», «pisar el acelerador», «retrovisor», «cuentakilómetros») pues sólo cobran significación en la medida en que son segmentos de la conducta de un sujeto operatorio; y aun cuando muchos de estos conceptos habrán de atenerse a concatenaciones objetivas *automáticas*, que se siguen una vez puestas en marcha, con independencia del sujeto, también es verdad que estas concatenaciones empiezan y acaban por morfologías que tienen que ver con «asideros manuales» operatorios. Por tanto, cabría decir que tales conceptos, aun cuando sean incorporados a un «discurso teórico», siguen siendo conceptos prácticos o tecnológicos y es irrelevante que sea el mismo sujeto numérico que manipula la máquina quien construye el discurso, pues aun cuando sea otro sujeto diferente, este deberá estar identificado con el sujeto operatorio. *Mutatis mutandis*, diremos lo mismo cuando nos refiramos a los conceptos políticos. Un historiador puede analizar, de un modo especulativo, la política de Augusto, aun cuando jamás haya militado en un partido político, pero siempre que sepa lo que significa «reunirse en asamblea», «elegir o ser elegido», «pronunciar un discurso con doble sentido», «aliarse en secreto», «dimitir» —*potestatis recusatio*—, etc. Si desconociera estos conceptos, que tiene que haber extraído de la conciencia operatoria de su presente, no podría traducir a Suetonio o a Tácito o a Dión Casio. Suele afirmarse que sólo cuando media una distancia histórica adecuada es posible comenzar a ver algo esencial en la historia política. Pero la cuestión es si esta distancia es la que media precisamente entre una situación α -operatoria y una situación β -operatoria. Ortega propuso un criterio tan pintoresco como sugerente: «La distancia histórica ha de ser tal que ya no se perciba la nariz de Cleopatra». Puede interpretarse esto de muchas maneras. ¿Puede también interpretarse como un requerimiento de «puesta entre paréntesis» del individuo operatorio? Pero si suprimimos los órganos por medio de los cuales los

sujetos corpóreos son operatorios —sus manos, sus laringes y, con ellas, las narices que conducen el aire—, ¿no estamos regresando a una sociedad de sujetos corpóreos que, sin embargo, por la condición estilizada de los mismos, se parece a una sociedad de sujetos con cuerpos celestes muy próxima a las sociedades de ángeles y de ángeles sin sexo?

Pero no sólo el teórico de la política ha de mantenerse en la escala de los conceptos políticos que están configurados en contextos prácticos β -operatorios. Sobre todo, no ya los conceptos políticos del científico de la política son, por su contenido, de la misma escala que los que utilizan los sujetos políticos; es el mismo formato de estos conceptos (o juicios, o razonamientos) aquél que está también presente en los conceptos políticos, y no ya tanto por el motivo general de que los políticos, en tanto que son individuos de la especie humana, habrán de compartir con los científicos, en mayor o menor grado, las facultades intelectuales de todos los hombres, sino por el motivo especial de que el formato de al menos muchos tipos de conceptos, juicios o raciocinios que utiliza el científico ha sido «troquelado» en los campos de la política y por sujetos políticos. Por decirlo así, es el mismo «pensamiento» el que en gran medida está moldeado por el pensamiento político. De los debates políticos de la «época sofística» salieron muchos tipos peculiares de razonamientos («sofísticos», «erísticos», etc.) y, sobre todo, la misma forma dialéctica o dialógica del debate consolidó sus líneas en la práctica del debate político (la tesis y las antítesis, los razonamientos apagógicos, etc.). Por lo demás, como quiera que las estructuras formales del juicio y del razonamiento dialógico no son enteramente independientes de su materia —en el sentido de que la dialéctica está vinculada a premisas partidistas, que se recortan unas frente a otras— podremos también dar como probable que la teoría política estará orientada de algún modo desde alguna dirección partidista, aun en los momentos en que se considere más alejada de los intereses partidarios. Tocamos, con esto, la célebre cuestión sobre la posibilidad de juicios imparciales en ciencias prácticas, y en especial políticas. Desde diversas posiciones marxistas se ha insistido en la imposibilidad de todo juicio imparcial; el partidismo (*partinost*) sería ineludible y, por tanto, habría que considerar más crítico al científico que procura determinar las coordenadas partidarias

desde las que opera (si es que puede hacerlo) que a quien ingenuamente cree ser inmune, en virtud de su pureza teórica y de su desinterés psicológico, a cualquier tipo de sectarismo. ¿Qué podemos concluir desde nuestra perspectiva gnoseológica? Acaso no es posible sacar conclusiones demasiado terminantes, pero sí alguna orientación. Principalmente: (1) Que la conceptualización política teórica, aun cuando se reconozca su estirpe práctica, su implantación política, no tiene por qué estar a priori subordinada a un determinado partidismo, aunque no pueda desmarcarse, sin desdibujarse, de la «escala» en la que los propios partidos se enfrentan. En todo caso, partidismo no dice de por sí unilateralidad, sino oposición a otras posiciones también partidistas, por lo que en el supuesto de que el partido que tomamos sea más poderoso (es decir capaz de reducir a los otros) entonces su partidismo será condición de objetividad. (2) Que las eventuales concatenaciones teóricas que puedan ofrecerse de modo no partidario (pues no tienen por qué estar siempre aprisionadas en las disyuntivas de la política mundana) sin embargo adquieren la condición partidaria en el momento en el que se insertan en la vida política real, cuando en ésta están dadas posiciones partidarias efectivamente disyuntas («el que no está conmigo está contra mí»).

La estrecha dependencia genética respecto de los planos $\beta 2$ operatorios de la vida política, que atribuimos a la conceptualización política más teórica, no excluye a priori la posibilidad de *regresos* con capacidad suficiente para establecer algún tipo de concatenación que pueda ser considerada como determinante de las operaciones de origen. Esta determinación (mediante la cual las operaciones se nos mostrarán como necesarias de algún modo, como no arbitrarias o gratuitas) es aquello que persigue el conocimiento teórico. El *regressus* a estados $\alpha 1$ y particularmente a la teoría de juegos es un camino que está abierto al desarrollo de la teoría política. ¿Podríamos reconocer incluso líneas de *regressus* que nos llevaran hasta situaciones $\alpha 1$? Serían las líneas que desembocan en la Etología, en la Sociobiología, incluso en la Bioquímica. Probablemente las determinaciones que mediante estas líneas se obtuvieran se cerrarían a una distancia tal de los fenómenos que se borrarían las figuras políticas. Más probabilidades de mantener la escala política la encontramos en los estados $\alpha 2$. La estadística política —una de las disciplinas más desarrolladas,

que permite predicciones de resultados electorales con precisión asombrosa— mantiene a la ciencia política en un estado de equilibrio $\alpha 2$ -I; en él, sin embargo, aun manteniéndose las unidades a escala política (por ejemplo el cómputo de las intenciones subjetivas de voto) lo que prima es la ciencia formal matemática, hasta el punto de que cabría considerar a estos estados $\alpha 2$ -I de las disciplinas políticas más que como fragmentos de una ciencia política como aplicaciones a materia política de la ciencia matemática. Una significación teórica más específica, en cuanto al desarrollo de la ciencia política se refiere, la tendrán las determinaciones establecidas según el estado de equilibrio que llamamos $\alpha 2$ -II. Pero ¿son posibles estas determinaciones? Al menos cabe interpretar como intentos en esa dirección algunos de los análisis que de las sociedades políticas se llevan a cabo desde el «materialismo cultural-ecológico». Puede esperarse que este método esté particularmente adaptado a sociedades pretéritas que, sin embargo, hayan dejado *reliquias* lo suficientemente importantes para que el registro arqueológico, si se conserva en los hábitats originarios, pueda desempeñar el papel de un intermediario capaz de explicar la causalidad o determinación del medio ecológico objetivo sobre las operaciones que es preciso introducir para reinterpretar los restos arqueológicos. Desde este punto de vista podrían analizarse estudios llevados a cabo por I. Cohen o C. Renfrew. Analizaré, aunque de un modo muy sucinto, un trabajo, inspirado por estas orientaciones, en el que se coteja la estructura política de la sociedad sumeria del segundo milenio antes de Cristo con la sociedad maya del Petén durante los años 400 a 1200 después de Cristo (Germán Vázquez Chamorro: «Ecología y estructura administrativa. Area maya y mesopotámica». *Revista de Arqueología*, año II, n° 10).

La naturaleza del campo en el que se mueve este estudio nos permite asegurar que su punto de partida ha de ser un escenario (fenoménico) de *reliquias* interpretadas gracias a *relatos* de muy diversa estirpe (epigráfica, literaria, pero también de individuos del presente que habitan en escenarios similares o idénticos). Los *relatos* son la principal vía para hacer posible una interpretación β -operatoria de las reliquias (para la distinción entre reliquias y relatos véase *El Basilisco*, n°1, 1978). En cualquier caso, importa in-

sistir en que sólo a través de la inserción de las reliquias arqueológicas en un escenario β_2 -operatorio, tales reliquias comienzan a ser fenómenos de significado antropológico en general y político en particular, de la misma manera que las *ceramias* sólo mediante su inserción en marcos operatorios dejaron de ser objetos naturales, aunque caprichosos, y alcanzaron su significado de reliquias.

El análisis comparativo de los fenómenos que constatamos en esos dos escenarios (Mesopotamia, El Petén) permitirá reconstruir unas estructuras fenoménicas al nivel de la situación β_1 -I, puesto que son las mismas reliquias y relatos los fundamentos a partir de los cuales inducimos la presencia de dos sistemas jerárquicos (dos jerarquías de sujetos operativos socialmente cristalizadas) que quedan dibujadas mediante los siguientes rasgos: (I) El sistema sumerio se nos presenta (1) como una jerarquía en la cual los gobernantes y, en especial, el gobierno supremo tiene funciones políticas y no religiosas (no tiene carácter divino); (2) los funcionarios tienen un estatus adquirido; (3) los funcionarios están especializados, no son electivos y dependen de un aparato superior; (4) los comerciantes no son funcionarios.

(II) El sistema maya quedaría a su vez caracterizado (1) por tener un gobernante de carácter divino y sumo sacerdote; (2) porque los funcionarios tienen un estatus adscrito; (3) porque los funcionarios carecen propiamente de especialización, acceden a sus cargos por elección y no están sujetos a control; (4) porque los comerciantes tienen un estatus de funcionarios.

El conjunto de estos cuatro rasgos permitiría atribuir *estructuras fenoménicas* bien diferenciadas a ambas sociedades que están situadas, por lo demás, en niveles de desarrollo tecnológico y cultural no excesivamente distantes. La sociedad sumeria podría verse como un modelo característico de Estado centralizado, dotado de una burocracia muy frondosa, y en el que las relaciones con otros Estados vecinos implican un desarrollo militar acusado, con separación del Templo y del Palacio; en cambio en la sociedad maya tendríamos el modelo de un Estado segmentario, una estructura piramidal en la que los poderes homólogos se repiten en diferentes niveles, gozando las unidades locales de amplia autonomía.

Ahora bien, la comparación estructural entre ambos modelos de sociedades, cuando se mantiene en este plano $\beta 1-I$, muestra indudablemente una gran indeterminación. Las sendas concatenaciones operatorias implicadas en esos sistemas estructurales se nos presentan, en efecto, por sí mismas como posibilidades de organización o moldeamiento, entre otras muchas, de una suerte de materia indeterminada, representada por el concepto del «conjunto de sujetos operatorios», susceptibles de relacionarse entre sí jerárquicamente de modos muy diversos. Pero esta indeterminación, dada precisamente en el nivel fenoménico descriptivo en el que nos introduce el estado $\beta 1-I$, es la que intenta ser determinada mediante un *regressus* a ciertas estructuras ecológicas que, en primera instancia, habría que situar en el estadio $\alpha 1$ puesto que de lo que se trata, en el fondo, es de obtener la estructura fenoménica (I), la sumeria, del «molde ecológico» constituido por un clima seco y estepario, frente al «molde ecológico» de la estructura (II), la maya, constituido por un clima húmedo y tropical. Pero como las características de estos moldes ecológicos objetivos están muy alejadas de las estructuras fenoménicas habrá que introducir un postulado, el postulado de un género mediador intercalado (que el autor del estudio que analizamos, desde luego, no explicita, pero que sí parece ejercitar), a saber, el postulado de la realidad de un conjunto de sujetos operatorios orientados a extraer cooperativamente del medio ecológico respectivo los materiales necesarios para su subsistencia. Partiendo de esta redefinición de los sujetos cooperantes (una redefinición que, sin perjuicio de su contenido materialista, se mantiene en el terreno del «materialismo subjetivo» del que hablaremos más adelante) podemos intentar determinar ese postulado mediador como una deducción de los asentamientos diferenciados que el molde ecológico impone al género mediador: (I) El medio mesopotámico impondría un tipo de agricultura de regadío, con grandes obras públicas dentro de una organización caracterizada (1) por una estructura tripartita del asentamiento (centro principal, centros secundarios, aldeas), (2) por una disposición lineal y permanente determinada por el regadío y (3) por una concentración de la población en las áreas irrigadas. (II) El medio mesoamericano, en

cambio, impondría un tipo de agricultura de roza, dentro de una organización caracterizada (1) por una distribución tetrapartita (unidad doméstica de habitación —unos siete individuos—, grupo —de cinco a doce unidades—, zona, con centro ceremonial secundario, y distrito), (2) un asentamiento disperso y (3) sin concentración de población.

¿Qué podemos concluir de este análisis? Sin duda, que lo que se nos ofrecía en el principio como dos disposiciones fenoménicas y caprichosas (al menos sin causas conocidas) de las relaciones jerárquicas de conjuntos de sujetos operatorios, se nos muestra ahora determinado por moldes ecológicos a través, es cierto, de un género mediador que nos permite reexponer las diferentes operaciones como prácticamente determinadas por esas estructuras. ¿Cabe concluir que nos encontramos ante una construcción científica del tipo $\alpha 1$ -II, por tanto, ante un modelo de ciencia estricta? No me arriesgaría a dar por asegurada esta conclusión. Y el motivo es este: las determinaciones tipo $\alpha 1$ -II se han conseguido gracias a la introducción del género mediador, género que implica una reducción materialista-subjetiva, psicológica, de las sociedades de referencia. Pero este género mediador es, por sí mismo, indeterminado desde el momento en que en él ponemos entre paréntesis precisamente las estructuras culturales (tecnológicas, lingüísticas, familiares, religiosas, históricamente dadas) al margen de las cuales no hubiera sido posible enfrentarse a los respectivos ámbitos ecológicos para obtener de ellos los materiales de subsistencia. El género mediador da por supuestas estas estructuras y se atiene tan sólo al resultado (la obtención de subsistencias). Padecemos así el espejismo que nos presenta a aquellas estructuras como si estuviesen establecidas para alcanzar las subsistencias, y con ello incurrimos en petición de principio. Las subsistencias se dan siempre a través de una cierta estructura cultural. De donde concluimos que los ámbitos ecológicos no pueden ser pensados como moldes, salvo *ex post facto*, a saber, cuando las operaciones tecnológicas y prácticas que al parecer ellos determinan, son las que están actuando (determinadas por tanto por otras vías) para convertirlos en espacios de asentamientos como los descritos.

§ 3. Cuestiones semánticas.

1. Los saberes políticos (tecnológicos, científicos o filosóficos) tienen referencias *fisicalistas* ineludibles, porque las cuestiones políticas se mueven en un campo habitado por entidades corpóreas y no de un modo material, sino formal. La política tiene como referencia las sociedades humanas que viven físicamente sobre un territorio y en unos intervalos de tiempo definidos, y no para tomarlos como ocasión o soporte material de relaciones intemporales o inespaciales —constitutivas, por ejemplo, de estructuras geoaritméticas— sino para analizar las condiciones según las cuales esas realidades corpóreas vivientes pueden «reproducirse» en intervalos temporales sucesivos y, en ocasiones, en áreas territoriales distintas de las que en un momento dado ocupan.

Esta tesis tiene un aspecto trivial: «la política se ocupa de los hombres, no de los ángeles». Sin embargo, cuando se la considera, no ya en lo que afirma, sino en lo que niega, la tesis deja de ser trivial y nos abre cuestiones interesantes. Pues lo que niega la tesis entre otras cosas son estas dos situaciones bien distintas entre sí:

(1) Que exista algún saber político racional que pueda ir referido a las sociedades angélicas que, por definición, son incorpóreas, sin perjuicio de lo cual suelen ser analizadas por medio de conceptos que tienen una gran impregnación política. Las «jerarquías celestes», por ejemplo, incluyen las *Dominaciones*, las *Potestades* y los *Principados*, es decir, conceptos que tienen una inequívoca coloración política. Sin duda (para quienes las considera míticas) esta coloración política les viene reflejada de las jerarquías políticas terrestres. El P. Billuart podría ilustrar lo que decimos cuando en su tratado *de angelis* (filosóficamente, el tratado de las «inteligencias separadas»), incluido en su *Cursus Theologiae Universalis* (tomo II, p. 224, ed. 1857), explica la jerarquía ternaria celestial diciendo que también en el Estado encontramos un orden ternario (*triplex ordo hominum invenitur*) porque unos están en lo más alto, como *optimates*, otros en lo más ínfimo («el pueblo vil») y unos terceros se mantienen en el medio («como el pueblo honorable»). Como a su vez cada orden se subdivide en otros tres, tendremos los nueve consabidos: en la suprema jerar-

quía, los Serafines, los Querubines y los Tronos; en la intermedia, Dominaciones, Virtudes y Potestades; en la tercera, Principados, Arcángeles y Angeles. Las «Dominaciones», por ejemplo, aclara el padre jesuita, se llaman así porque ellas tienen como súbditos a otros espíritus inferiores; las «Potestades» porque ordenan a espíritus aún más bajos y tienen fuerza coercitiva sobre los demonios.

(2) Que exista algún saber racional político referido a entidades que, aun concibiéndose como corpóreas (incluso como «hombres de carne y hueso», porque los habitantes de las Islas Afortunadas, que nos relata Diodoro, parece que no tenían huesos), sin embargo no están referidas a un lugar y tiempo determinables. Los saberes referidos a estas entidades son saberes utópicos o ucrónicos.

Ahora bien, no se trata de matar muertos, es decir, de mostrar que el saber político no se desarrolla en las direcciones (1) o (2); aun cuando tampoco puede darse por demostrado, al menos en lo que se refiere a (2), teniendo en cuenta las reiteradas propuestas (por ejemplo en la línea de E. Bloch) orientadas a defender el significado práctico de la Utopía. Se trata de entender, incluso en el supuesto de que tanto el saber político (1) como el (2) carezcan de viabilidad por sí mismos, qué funciones gnoseológicas pueden desempeñar estos dos «géneros literarios», que podíamos llamar, respectivamente, el género de la «política metafísica» (1) y el género de la «política utópica» (2), en cuanto contradistintos a otros «géneros literarios» que, sin dejar de ser fiscalistas, no se refieren a los hombres, y que llamaríamos de «política alegórica» (al ejemplo del libro cuarto de las *Geórgicas* de Virgilio o de la *Fábula de las abejas* de Mandeville). Desde luego, parece inevitable reconocer que si estos géneros literarios —el metafísico, el utópico y el alegórico— desempeñan alguna función gnoseológica es porque recuperan la referencia al plano fiscalista en el que habitan las sociedades humanas reales. Pero esto ¿significaría que son saberes políticos, de algún modo? Por lo que habría que concluir paradójicamente que el «saber sobre los ángeles», el «saber sobre la utopía» o el «saber sobre las abejas» han de considerarse como saberes políticos. O dicho de otro modo, que la política metafísica, como la política utópica o la alegórica, en la medida en que sean saberes, se refieren a sociedades reales,

son modos de conocer la sociedad real. Pero entonces ¿por qué llamarlos metafísicos, utópicos o míticos?

La respuesta que cabe dar a cada una de estas preguntas ha de ser probablemente ambigua, porque ambiguos son unos géneros literarios que desempeñan a la vez papeles artísticos puros, o míticos, y papeles cognoscitivos, muchas veces estrictamente críticos. Podrían compararse unas veces a los mitos platónicos (que son o bien modelos ideales, como lo es el dado perfecto en la teoría de las probabilidades, o bien contra-modelos). Otras veces los modelos ideales son *Gedankenexperimenten* que se obtienen suprimiendo del sistema ciertos componentes esenciales para ver cómo se comportan los que quedan: por ejemplo, podría considerarse como un «experimento mental» la obra de G. Hauptmann *La prodigiosa isla de las damas*. Hauptmann ha suprimido de la sociedad política un componente esencial, que es el sexo masculino, en un experimento mental que me recuerda, de paso, la importancia política que tiene la tantas veces ridiculizada cuestión bizantina sobre el «sexo de los ángeles». Otras veces son construcciones de la ciencia-ficción, es decir, no son propiamente pseudo-ciencias, precisamente por su explícita falta de función referencial, en el sentido dicho. La utopía se corresponde a la política ficción, pero acaso en el sentido en el que son física ficción los modelos (o contramodelos) del *perpetuum mobile*. Más difícil es establecer las funciones gnoseológicas de la política metafísica (no hablamos de sus funciones ontológicas, en cuanto ideologías que moldearon algunas zonas significativas de las sociedades medievales: ángeles custodios de instituciones políticas, genios diabólicos que conspiran contra el poder establecido). La política metafísica podría acaso desempeñar el papel que desempeñan ciertos modelos ideales, al estilo del «gas perfecto» en Física, por lo que sus modelos tienen de estilización de determinados componentes (jurídicos, por ejemplo) de las sociedades reales. Al eliminar, por abstracción, de las sociedades políticas toda una masa de componentes materiales (por ejemplo, todo lo que tiene que ver con la economía, con las diferencias de estatus de clase, con las diferencias religiosas), podían quedar exentas algunas estructuras ideales que no habría que confundir con situaciones utópicas. Mientras éstas son ficciones de la realidad, míticas, los modelos ideales, como el gas perfecto o el dado perfecto, son abs-

tractos y no son puestos como realidades que estén más allá de la realidad presente, sino como una estructura inserta en la propia realidad presente (a la manera como el dado perfecto no es un dado que pueda situarse más allá de los dados reales, sino como una estructura resultante de la sucesión infinita de tiradas de éstos). Desde esta perspectiva cabe, a su vez, ensayar la reinterpretación de algunas teorías políticas de inspiración psicologista («redes de dominación», «estructuras de poder», en el sentido freudiano o adleriano, o foucaultiano), bien sea como modelos metafísicos (es decir, como Angeología), bien sea como modelos ideales, bien sea como ambas cosas a la vez (podríamos citar la obra de Santayana *Dominaciones y Potestades*). Acaso uno de los ejemplos más relevantes de estos modelos ideales que, a veces, se aproximan demasiado, cuando se hipostasían, a la condición de modelos metafísicos, sea la construcción de la sociedad política llevada a cabo por la doctrina del llamado «Estado de derecho», tal como se gestó en una tradición kantiana que va desde Carl Th. Welcker —que pasa por ser quien acuñó la expresión *Rechtsstaat* (*Die letzte Gründe von Recht, Staat und Strafe*, 1813) y Robert von Mohl (*Die Polizeiwissenschaft nach den Grundsätzen des Rechtsstaates*, 1832) —cuya afinidad con Krause y Ahrens no ha escapado a Elías Díaz, *Sistema*, n.º 17-18, p. 53— hasta, con las matizaciones consiguientes, Hans Kelsen (*Allgemeine Staatslehre*, Berlín, Springer, 1925) o Carl Schmitt, en su interpretación de la Constitución de Weimar, y su discípulo Ernst Forsthoff, que llega a considerar inmiscible la idea jurídica del Estado de derecho con la idea de Estado social de derecho, puesto que aquél debería ser referido a la Constitución, y éste a la Administración (*vid.* A. Pérez Nuño, *Derechos humanos, Estado de derecho y Constitución*, 2ª edición, Tecnos, 1986, p. 225). La doctrina del Estado de derecho, en tanto se le contradistingue del Estado social de derecho, resultará ser (según intentaremos demostrar más adelante, Parte II, Capítulo II, § 2) la teoría formal de una sociedad de ciudadanos que, separados de sus condiciones materiales de clase, de sus diferencias en la propiedad de bienes, etc., hubieran sido reducidos a la condición de sujetos puros, libres, iguales ante la ley, e incluso propietarios (titulares de derechos de propiedad en abstracto, sin que sea pertinente determinar precisamente cuantías); sujetos puros que pueden, por tanto, considerarse constitutivos de una

sociedad ideal-abstracta, de una sociedad de sujetos con cuerpos celestes que se parece mucho, por tanto (sustituyendo las relaciones de jerarquía por las de igualdad), a las sociedades de las inteligencias separadas, a las sociedades de los ángeles.

El problema gnoseológico que plantean estos modelos ideales o formales no es sólo el de su capacidad, precisamente desde su plano de abstracción, para dar lugar a sistemas de relaciones de significado jurídico político —pues esta capacidad puede explicarse a partir del propio concepto de «modelo ideal»— sino, sobre todo, el de su compatibilidad con los modelos materiales que resultan al dotar de contenido económico o social a esos sujetos puros. Pues no es evidente que la agregación de estos contenidos materiales sea un simple caso de desarrollo o interpretación de un modelo ideal; no es evidente que podamos, sin mayores dificultades, interpretar los sujetos puros como individuos corpóreos, propietarios de bienes o indigentes. ¿Acaso no es contradictoria la intersección de una clase de sujetos puros con una clase de individuos regidos por las leyes de una sociedad de mercado, es decir, la identificación de un individuo indigente, sin recursos y aun sin inteligencia, y un sujeto libre e igual al individuo poderoso? Acaso se resuelva la contradicción exigiendo un *minimum* y un *maximum* de bienestar individual. Pero ¿quién establece este *minimum* y dónde queda la libertad de quien desee prescindir de ese *minimum*? ¿Y quién establece el *maximum*? ¿No estamos, por un lado, atribuyendo al Estado, como Estado de derecho, la función de establecer la libertad y la igualdad de los ciudadanos, dejándolos entregados a su propia espontaneidad libre, inmunes de toda tutela paternal, y no estamos, por el otro lado, «edificando» a los ciudadanos, dotándoles de equipos mínimos pero limitando, por ejemplo, su libertad de ganancia indefinida? En la parte segunda volveremos sobre este asunto al analizar la estructura de la «capa conjuntiva» del Cuerpo político.

2. El ámbito de los *fenómenos* tiene un significado peculiar en el contexto de los procesos políticos, dado que los fenómenos no pueden tratarse aquí como meros «reflejos» de realidades esenciales que pudiesen actuar detrás o en el fondo de ellos; reflejos que a lo sumo sirvieran, *ordo cognoscendi*, para conducirnos a esas

realidades profundas. Porque los fenómenos son, aunque sean apariencias, en nuestro caso, también puntos de aplicación de las operaciones políticas a través de las cuales los procesos políticos se desenvuelven y, por tanto, se desarrolla la realidad *ordo essendi*. Las ciencias políticas deben tener capacidad suficiente para poder establecer cuáles son los fenómenos políticos que constituyen el ámbito *emic* de una sociedad determinada y cuáles son las realidades profundas que se agitan esencialmente «por detrás de los fenómenos» y a través de ellos.

Los fenómenos están estratificados. Hay un estrato constituido por fenómenos *etic* —como puedan serlo las reliquias arqueológicas consideradas en el párrafo anterior—, pero este estrato se continúa con un estrato de fenómenos *emic* al margen de los cuales, como dijimos, aquellos carecerían incluso de significado. Pero los fenómenos *emic*, no porque permitan reinterpretar el significado práctico del estrato fenoménico *etic*, pueden sin más identificarse con un orden esencial. El orden esencial puede eventualmente identificarse con largos segmentos de las retículas *emic* del ámbito, pero otras veces también transcurre por líneas respecto de las cuales las líneas *emic* son refracción o desviación. Los fenómenos o apariencias en la vida política, en efecto, incluyen todos aquellos contenidos del escenario práctico en función de los cuales se organiza cualquier operación o conjunto de operaciones o estrategias de índole política. Los antepasados, los dioses u otros númenes pueden tener la condición de fenómenos políticos, por ejemplo cuando dan instrucciones a un rey —o a un jefe de Estado— aunque no existan. Pero también ciertos conceptos políticos, tan comunes como monarquía o democracia, en tanto son oscuros y confusos, pueden considerarse fenoménicos sin perjuicio de ser constitutivos de determinadas estrategias políticas. El mismo concepto de *individuo* es, para unos, un fenómeno; para otros, más nominalistas, lo fenoménico es la *clase social*, «mera construcción mental de la propaganda comunista». Sobre todo, y según hemos expuesto en el § 1, 1, son fenómenos, o pueden considerarse tales, las mismas sociedades políticas que la Antropología política toma como realidades positivas en sus análisis.

La distinción entre un ámbito fenoménico *emic* y el contexto esencial (real) en el que se desenvuelven los procesos políticos de

una sociedad, es una distinción dialéctica, desde el momento en que suponemos que los procesos políticos no pueden abrirse camino si no es a través del ámbito fenoménico, aunque no se agoten en él. Desde este lugar, cabría reinterpretar gran parte de la oposición marxista entre base/superestructura, por medio de la distinción entre esencia/fenómeno (muchas veces, las superestructuras desempeñan en algunos expositores marxistas el papel de epi-fenómenos). Esta reinterpretación es uno de los puntos por donde podría practicarse la «vuelta del revés» de la doctrina marxista clásica. El materialismo histórico, según esto, habría recogido la distinción entre esencia y fenómeno por medio de su distinción entre base (una realidad que actúa tras los fenómenos, el motor de la historia) y superestructura. Ahora bien, aunque la distinción base/superestructura desempeña algunos oficios de la distinción esencia/fenómeno, también es cierto que oscurece y distorsiona tales oficios. Ocurre como si la distinción base/superestructura hubiera sido moldeada continuamente por la distinción escolástica entre sustancia y accidente. Pues la base dice algo que debe ser previo y anterior a la superestructura, y aun cuando ésta puede repercutir, por su propio peso, sobre la base, más bien prevaleció la idea de una relación estática en la cual la base viene a ser como el soporte o sustancia que sostiene al accidente, y éste se desploma cuando aquélla cambia o desaparece (lo que no excluye que el accidente pueda ejercer alguna reacción sobre la sustancia). En este esquema estático, procedente de una metáfora arquitectónica desafortunada, base y superestructura son pensados como componentes yuxtapuestos. Y si se postula que la superestructura brota de la base, este postulado ha de reconocerse como *ad hoc*, puesto que no se puede dar la razón de por qué, por ejemplo, del modo de producción asiático han de brotar los fenómenos superestructurales constituidos por las deidades zoomórficas.

La distinción base/superestructura no se ajusta, en su ejercicio, al molde de la distinción escolástica sustancia/accidente. Lo desborda y, para continuar con coordenadas aristotélicas, diríamos que absorbe también importantes aspectos de la distinción materia/forma, pero, sobre todo, de la distinción causa eficiente/causa final. Lo decisivo es, por un lado, no hipostasiar o sustancializar la base tratándola como si tuviese autonomía política y,

por otro, no reducir la superestructura a la condición de un epifenómeno que marcha arrastrado, como una espuma flotante, por el oleaje de fondo. La causalidad de los fenómenos, por su parte, tampoco puede tener autonomía y conceder esto sería aproximarnos al idealismo histórico. Los fenómenos sólo alcanzan su significado histórico en cuanto a través de ellos se moviliza la base, la esencia. La conexión es diamérica (base y superestructura se comportan como conceptos conjugados). Si tomamos a la superestructura como un todo homogéneo diremos que sus partes se vinculan entre sí por medio de la base, pero también recíprocamente. Una imagen más adecuada de la conexión nos la proporciona la relación entre el calor que fluye de la caldera de una máquina de vapor y la superestructura de pistones, bielas, ruedas y contactos con el refrigerante y el combustible, a través de los cuales se desarrolla el fluido en expansión. Sin la superestructura el calor se derramaría directamente en el entorno; aplicado a esa superestructura, la máquina se mueve por el calor y se realimenta con combustible procedente desde luego del exterior del sistema, pues no estamos ante un *perpetuum mobile*, pero sí ante un móvil recurrente. En la sociedad política, al calor corresponde la energía básica del sistema, alojada en la energía de los sujetos operatorios, que deben tomarla del medio físico, y a la superestructura el ámbito fenoménico en el que se dibujan planes y programas y a través de cuyas retículas o canales la energía se difunde y permite que el sistema se realimente. Las superestructuras fenoménicas no tendrán, por tanto, una función motora, pero sí una función conformadora tal que constituya la posibilidad de su realimentación. Por tanto, tampoco es legítimo considerar como función absoluta este papel de la energía, pues la realimentación del impulso sólo tiene sentido en el nivel de la superestructura que lo canaliza (no es lo mismo la realimentación del impulso de una banda de cazadores que la de un Estado compuesto por decenas de millones de ciudadanos). Tratar el componente básico de la sociedad política como una realidad económica respecto de la cual las superestructuras son epifenómenos que pueden dejarse de lado equivale a sustancializar la energía material. La energía que hacía posible que centenares de individuos cooperasen a la construcción de una catedral o de una pirámide (fuesen obligados a trabajar en ella como esclavos o no

lo fuesen, según sugieren últimas investigaciones) no es una magnitud económica sustantiva susceptible de aplicarse a la catedral o a la pirámide como podría aplicarse a un ferrocarril; porque su dimensión económica la adquiere precisamente al aplicarse a la construcción de la catedral, de la pirámide o del ferrocarril. Lo importante es tener en cuenta que, por de pronto, la energía debe estar aplicada a algo, debe estar conformada. Y este algo en el que se aplica, conformado necesariamente en el plano fenoménico, debe ser tal que haga posible la realimentación desde fuera. Es obvio que ni las catedrales, ni las pirámides, pero tampoco los ferrocarriles, sirven por sí mismos como fuentes energéticas de esa realimentación; y lo que sí hay que afirmar es que no podrán ser obstáculos para que la realimentación tenga lugar. Más aún, de algún modo, debieron actuar como eslabones o canales intermedios de esa misma realimentación. Pero no porque pueda decirse que tal fue su *finalidad* como superestructura. En términos teleológicos, también podría decirse que la finalidad de la realimentación es la producción de la superestructura, que la finalidad del trabajo de cientos de siervos o colonos feudales es la construcción de la pirámide o de la catedral. Por supuesto, estas finalidades se entretajan también con las finalidades sociales vinculadas al dominio de unas clases sobre otras.

Según esto, el carácter fenoménico de la superestructura ha de tener un momento de verdad objetiva, que ciframos precisamente en su funcionalidad para captar o canalizar la energía del exterior, de modo en principio indefinido, y poder seguir reproduciéndola. Con esto queremos decir que no hay otro criterio de verdad política que el propuesto. Una superestructura falsa desde otros puntos de vista, por ejemplo, un ámbito poblado de genios vengativos a los cuales hay que aplacar con gasto relativamente extraordinario de energía, puede sin embargo ofrecer hilos de realimentación que la hagan políticamente viable, es decir, con una franja de verdad; a veces es preciso que la verdad objetiva esté presente en el ámbito *emic*, pero otras veces, precisamente es la apariencia (que no es, de todas formas, negación de toda verdad si posee una franja de la verdad objetiva) lo que determina el desarrollo del proceso político. Podríamos ejemplificar esto con el descubrimiento de América por la Corona de Castilla. El descubrimiento significó la ampliación de su espacio vital y abrió ca-

nales insospechados de captación energética. Pero el descubrimiento fue una empresa política que se hizo efectiva gracias a la errónea (retrospectivamente) apariencia de la ruta de la India hacia el Poniente. Sólo de este modo cabía coger a los turcos por la espalda. Sin embargo, este error se apoyaba en un fulcro real, la esfericidad de la Tierra. La revolución de Octubre, para poner un ejemplo más reciente, se llevó adelante teniendo como meta (*emic* fenoménica) inmediata la dictadura del proletariado, cuya vanguardia era, también en el plano *emic*, el partido de Lenin. La idea del proletariado, como clase universal, era una Idea fenoménica que había inspirado la Primera Internacional («¡Proletarios de todos los países, uníos!»). Esta idea parecía haber sido puesta a prueba en la guerra de 1914-18, cuando ese supuesto proletariado internacional se fragmentó según las divisiones de los Estados beligerantes. Pero el «eclipse» de la idea del proletariado podía equipararse a la incertidumbre de quienes viajaban en las carabelas dos meses después de su salida del puerto de Palos. Poco más tarde las Indias volvían a aparecer en el horizonte, y también en 1917 volvió a aparecer la idea del proletariado como un *atractor* victorioso. Mediante la dictadura del proletariado victoriosa en el «eslabón más débil», debía llevarse a cabo la demolición del Estado capitalista, instaurándose el comunismo universal. La teoría leninista del eslabón más débil implicaba, desde luego, que la revolución soviética haría caer la cadena global, internacional, capitalista; se preveía como inminente la rotura de los siguientes eslabones, la revolución en Alemania o en Hungría. Pero estos eslabones no cayeron; la cadena se reorganizó en precario. Tampoco, es verdad, la rotura de todos los eslabones tenía por qué ser instantánea; cabía esperar a que se fortificase el socialismo en esa «prisión de naciones» que, como dijo Marx, era el Imperio de los zares. Las naciones fueron «liberadas» —en muchos casos tuvieron que aprender a escribir y así tomaron conciencia de su identidad— y el inmenso organismo político internacional que se denominó «Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas» mantenía su unidad sobre la evidencia fenoménica de que por encima de etnias, naciones, razas, estaba alentando la clase universal de los trabajadores destinada a liberar a la Tierra entera. La tasa anual acumulativa de producción aumentaba espectacularmente en la época de Stalin, mientras en Occidente

aparecía la Gran Depresión; después vino la segunda guerra y la Unión Soviética pudo vencer al nazismo, con lo que el movimiento comunista —el proletariado internacional— podía considerar incorporada a sus propios planes y programas (fenoménicos) toda una orla de Estados europeos (los llamados *etic* «satélites», desde Occidente) y China, y contribuía decisivamente a la liberación nacional de los pueblos africanos, americanos y asiáticos: ésta era su verdad objetiva o aquí estaba su franja de verdad. Pero en la posguerra, cuando la idea de la dictadura del proletariado parecía haber alcanzado su radio más largo, la realidad de las cosas comenzó a rectificarla, como poco después del Descubrimiento la realidad rectificó la idea de las Indias. Y sólo retrospectivamente podía saberse que esta idea era fenoménica, una superestructura. Las repúblicas victoriosas tras la segunda guerra comenzaron a verse como repúblicas en las cuales el pueblo había alcanzado el poder. La idea de la dictadura del proletariado tenía que comenzar a ser sustituida por la idea de la «república popular» (Dimitrov) o por las «repúblicas democráticas». El conflicto chino-soviético introducía una resquebrajadura gigantesca en la unidad de la idea de un proletariado internacional. Y simultáneamente el capitalismo moribundo se recuperaba tras la segunda guerra mundial y gracias a ella. En los años setenta comenzaron a apreciarse síntomas alarmantes de «frenado» en el proceso ascendente de la economía soviética, pero el *Plan* —la economía centralizada y planificada— tenía que mantenerse y con él la idea, cada vez más lejana, de un proletariado internacional, motor y productor de la Historia (cuando la realidad era que una gran parte de este proletariado internacional comenzaba a ser destructor, a través de la industria de guerra o a lo sumo productor de banalidades). En los años ochenta la curva ascendente de la economía soviética había tomado definitivamente un rumbo descendente: había que cambiar el *Plan*, la centralización, la propiedad estatalizada y no socializada (se decía). El socialismo real reconocía, aun oscuramente (en el libro *Perestroika*, de Gorbachov), su distancia enorme al socialismo ideal. Una distancia por lo menos tan grande como la distancia que en Occidente existía entre la idea de una sociedad de economía libre de «mercado» y el capitalismo real, que se revelaba como un sistema planificado por las multinacionales mucho más cuidadosamente

de como el departamento central planificaba la Unión Soviética. El mercado libre se autorreconocía así como un ideal fenoménico, como una ficción del mismo calibre que la ficción de la economía planificada soviética. (Ya en 1926 Keynes lo había visto con claridad en «El fin del *Laissez-faire*»). Y sin embargo, este ideal, que consideramos fenoménico, sigue ejerciendo sus funciones de canon operatorio (no solamente funciones ideológicas).

3. El desenvolvimiento (fiscalista, tangible) de los procesos políticos de una sociedad dada sigue las líneas que se dibujan en su ámbito fenoménico; estas líneas son el mismo movimiento del punto de aplicación de las operaciones políticas que canalizan a su vez una energía real y efectiva. Las «líneas fenoménicas» no pueden, pese a la apariencia de muchas de ellas —y esto es el Axioma del materialismo histórico—, ser puramente imaginarias (irreales, efectos de una ensoñación subjetiva, individual y colectiva) si es que la sociedad de referencia puede seguir adelante; porque el circuito de realimentación debe cerrarse y esto sólo será posible si las líneas fenoménicas conectan de algún modo con las líneas de fuerza efectivas. Pero tampoco las líneas fenoménicas están identificadas, en cuanto tales, con las efectivas líneas de fuerza. Si éstas existen es por otra parte evidente que habrán de estar de algún modo vinculadas a las líneas fenoménicas y que éstas serán una «refracción» desviada, paralela, más o menos fiel de aquéllas. El entretejimiento de las líneas efectivas determinará el *contexto esencial* del proceso político. Contexto esencial que no tiene por qué ser concebido como una estructura eterna, rígida, unívoca y común para todos los fenómenos, situada más allá de los fenómenos. La estructura esencial de una sociedad política es el mismo circuito efectivo, no meramente fenoménico, a través del cual se cierran las conexiones entre las líneas fenoménicas y las realizaciones fiscalistas de la sociedad política.

Las principales cuestiones que suscitan las supuestas líneas esenciales que constituyen la intraestructura esencial de la sociedad política se refieren al lugar —establecido en relación con otros puntos de referencia dados— en donde la intraestructura se constituye como tal. La esencia o estructura esencial de la máquina de vapor —lo que hace que la máquina de vapor funcione

en cuanto máquina de calor— no se encuentra tanto en los dispositivos mecánicos de transmisión del movimiento (que constituyen sin embargo el *cuerpo* mismo de la máquina) ni tampoco en el calor (como energía tomada según su cantidad) sino en la diferencia de temperatura entre la caldera y el refrigerante, y éste fue el descubrimiento de Carnot. También podría compararse la esencia que buscamos a la trayectoria descrita por el centro de gravedad de un cuerpo que flota o que cae: esa trayectoria aparece envuelta en el curso fenoménico descrito por el cuerpo global pero es a través de ella como actúa la gravedad; pues la trayectoria de ese centro de gravedad nos pone delante de una estructura global del movimiento de un cuerpo en función de un *atractor*, que es, a su vez, una categoría esencial y no empírica.

Podemos, según esto, considerar como respuestas diferentes —no todas ellas verdaderas— a la pregunta por la *esencia* de la sociedad política a todas aquellas concepciones que ofrezcan una teoría sobre la naturaleza del *atractor* que actúa en el fondo de la trayectoria empírica o fenoménica de la misma sociedad política. Lo que equivale a decir: una teoría sobre el lugar en el que habría que poner el centro de gravedad de las sociedades políticas, en tanto que sistemas fisicalistas que se mueven en un espacio fenoménico.

Las respuestas son de muy diverso orden y por ello es imprescindible clasificarlas. Sólo teniendo delante diversos grupos de respuestas que puedan considerarse como teorías relativas a la esencia de la sociedad política podremos determinar el verdadero significado y alcance de lo que significa esta esencia. Acaso los criterios más pertinentes de clasificación sean los que se atienen precisamente a la relación de distancia que ellos puedan establecer entre el centro de gravedad (o el atractor) considerado esencial y el orden fenoménico en el que la vida política se desenvuelve. Desde este punto de vista distinguiremos dos grandes tipos de teorías sobre la esencia de la sociedad política, según que esta esencia se conciba por medio de conceptos dados a una escala distinta de aquélla en la que se configura el concepto mismo de sociedad humana, en cuanto tal, o bien por medio de conceptos dados a una escala similar a aquélla en la que se configura este concepto de sociedad humana. Podríamos llamar teorías *no societarias* a las primeras, y teorías *societarias* a las segundas.

I. Teorías no societarias sobre la esencia de la sociedad política.

Es obvio que los tipos de teorías que pueden incluirse en una clase negativa (no-societaria) son indefinidos. Me referiré a tres tipos de teorías, bien caracterizados, sin perjuicio de que en cada uno de esos tipos haya que reconocer también variedades que pueden mantener mutuas relaciones de oposición. Los tres tipos de teorías que vamos a reseñar podrían denominarse así: *teorías teológicas, teorías psicológicas y teorías culturales* de la esencia de la sociedad política. Por disparatada que nos pueda parecer alguna de estas teorías será necesario tenerla en cuenta, por cuanto ella es una de las posibles y, por tanto, sirve para medir el alcance de las restantes. Pues éstas se conforman, no sólo por lo que afirman, sino también por lo que niegan.

A. La característica genérica de las teorías teológicas no es otra sino su tendencia a situar el centro de gravedad o esencia de la vida política en la Idea teológica, o en la religión. No nos referimos a las doctrinas políticas que ven en la religión un aliado importante del gobierno (sin que ello implique que den a la religión mayor peso del que corresponde a una *creencia* que pueda ser fruto precisamente de la «mentira política»); ni tampoco nos referiremos a las sociedades teocráticas que ponen, en la práctica (aunque sólo sea fenomenicamente *emic*, si es que no compartimos su fe), a la religión o a Dios como fuente y principio de la vida política, al Altar como soporte del Trono. Nos referimos sólo a las teorías teológicas de la política que tengan alguna conexión con la tradición filosófica. En nuestra tradición, aunque no cabe ignorar la teología política islámica o la hebrea, la teología política, como teoría ligada a la filosofía, está vinculada principalmente a san Agustín y a lo que Arquillière denominó «agustinismo político» (*L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Age*, París; *Réflexions sur l'essence de l'augustinisme politique*, en *Augustinus magister*, Congrès international augustinien, París, 1954). El agustinismo impregna todo el milenio escolástico, si bien la tradición tomista, y luego jesuítica (Suárez, *De legibus*) incorpora al pueblo como obligado mediador del atractor divino. El agustinismo se radicaliza en algunas corrientes reformadas pero también en esa corriente del catolicismo que se llamó *tradicionalismo*, y que hoy podría considerarse redivivo en algunas lí-

neas de la llamada teología de la liberación. Uno de los doctrinarios más brillantes de la concepción agustiniana de la política fue el marqués de Valdegamas. Además, sus doctrinas están formuladas en forma de discursos parlamentarios, por lo que encierran un significado casi único en el orden de las relaciones entre las teorías y la praxis política. En su *discurso* en el Congreso de los diputados de 4 de enero de 1849, Donoso Cortés acuña las fórmulas más rotundas al respecto: la sociedad política es un mero sucedáneo de la sociedad religiosa; es la degeneración de la sociedad religiosa y es (diríamos parafraseándolo) una mera apariencia de la sociedad verdadera, aquella apariencia en la cual la represión se convierte en despotismo. El despotismo tan sólo podrá disminuir por la acción de la religión, «de la represión religiosa»; en su límite, la sociedad política se extinguiría. (Donoso resulta de este modo estar defendiendo una suerte de anarquismo teológico: «...habiendo fundado Jesucristo una sociedad con sus discípulos, fue aquella la única sociedad que ha existido sin gobierno»). Se dirá, pues, según la teoría de Donoso Cortés, que si la sociedad política es algo más que un rebaño sometido por la violencia (Platón, en *El político*, ya había dejado fuera de la clase de sociedades políticas a aquellas que están sujetas por la violencia) lo es gracias a la religión. Aquí reside la *esencia* capaz de elevar a una sociedad empírica, fenoménica, a la situación de sociedad política; elevación cuyo límite es dialéctico, pues si la *religación* de la sociedad política fuese completa, ésta desaparecería transformada en Iglesia (es interesante constatar el paralelismo entre esta visión de Donoso y la de Nietzsche en *Humano, demasiado humano*, párrafo 472: «El interés del gobierno tutelar y el interés de la religión van de la mano, de tal manera que si ésta empieza a perecer se resquebrajará también la base del Estado»). Nos parece, por tanto, que la mejor manera de recoger el contenido de la doctrina teológica política del marqués de Valdegamas (y de tantas doctrinas de las que ella constituye un paradigma) es decir que, según ella, Dios, y en particular el Dios cristiano, es la esencia de la sociedad política, su atractor, o lo que es lo mismo, que la teología es el canon de la teoría política. Estas fórmulas se desprenden del *discurso* del Congreso del 30 de enero de 1850: La civilización católica descansa en tres afirmaciones teológicas: 1º, existe un Dios personal que está en todas partes; 2º, ese Dios

reina en el Cielo y en la Tierra; 3º, ese Dios gobierna las cosas divinas y humanas. A ellas corresponden tres afirmaciones políticas (porque la afirmación política no es más que la consecuencia de la afirmación religiosa): 1º, hay un Rey que está en todas partes, por medio de sus agentes; 2º, el Rey reina en sus súbditos; 3º, el Rey gobierna en sus súbditos. Pero la civilización negativa se basa en negaciones sucesivas (teológicas, con su inmediata correspondencia política): 1º, Dios no gobierna, aunque existe y reina (tal es la negación del deísmo teológico y el progresismo político: el Rey reina, no gobierna, de Thiers); 2º, no hay un Dios personal, sino un poder difuso y panteísta: a esta doctrina teológica corresponde en política la idea de la República, como forma óptima del Estado, y la difusión del poder por sufragio universal; 3º, detrás del deísta viene el panteísta, y detrás de éste, viene el ateo: Dios no existe. «Y sale Proudhon, señores, y dice: no hay gobierno». Al ateísmo corresponde pues, la anarquía (ni Dios ni amo).

Las correspondencias teológicas que establece Donoso Cortés no son, a nuestro juicio, gratuitas (deísmo/monarquía constitucional; panteísmo/república; ateísmo/anarquía). Acaso bastase invertir el orden para contentar a un sociólogo de la religión. Lo más dudoso es que este orden tenga sentido, en cuanto se expresa en relaciones binarias, en este contexto.

La teoría teológica de la sociedad política moderna puede también presentarse en una forma totalmente opuesta a la anterior, en lo que se refiere a la tabla de valoración. Pero, en cuanto a los nexos teóricos que ponen en el fondo de la estructura política del Estado moderno la impronta de una religión autoritaria medieval, la situación es similar. Pierre Legendre resulta ser de este modo un discípulo no querido de Donoso Cortés. Que aborrezca no sólo al Estado (también Donoso lo aborrecía) sino también a la religión que lo inspira es un asunto personal que puede desligarse de la línea teórica que aquí nos interesa y según la cual, por ejemplo, el Emperador se ha moldeado a imagen del Papa; la institución estatal centralizadora no es sino una secularización de la institución eclesiástica monoteísta; las grandes burocracias nacionalistas de Occidente se habrían impuesto a los pueblos por la ficción de la monarquía detentada por un jefe sagrado; sin el delirio de autoridad que puso a punto la jefatura religiosa no habrían nacido los Estados modernos (Pierre Legendre: *L'amour du censeur*. París, Seuil, 1984, pp. 68 y 73).

B. Como característica de las teorías psicológicas de la esencia de la sociedad política tomaríamos su tendencia a poner en los individuos (o sujetos corpóreos) el centro de gravedad de la vida política. Esto significa: postular que los motores que impulsan la vida política, así como sus objetivos, son los intereses individuales definidos, por lo demás, de modos muy diversos, pero que tienden a aproximarse al formato de un «preferidor racional», que busca el máximo bienestar con el mínimo costo (aunque otras veces el individuo es definido en términos voluntaristas o irracionalistas). Hay que subrayar que las teorías psicológicas no tienen por sí mismas que comprometerse con algún género de individualismo atomista o nominalista; podría darse el caso de que una teoría psicológica contemplase la probabilidad de que los impulsos individuales que mueven los procesos políticos queden entretrejidos en retículas interindividuales tales que determinen un perpetuo estado de limitación, represión o frustración de la mayoría de los individuos y que esta situación se considere por la teoría como irrevocable. Con todo, la teoría puede seguir postulando que son los impulsos individuales las fuentes energéticas y los objetivos teleológicos de la vida política. Contrastarían estas teorías psicológicas con sus antípodas, que serían aquéllas que, aun poniendo el centro de gravedad de la vida política en la sociedad, sin embargo creen poder postular que una de las finalidades esenciales de la vida política es la construcción de espacios individuales, autónomos, privados, protegidos por los llamados derechos humanos.

El concepto de las teorías psicológicas de la esencia de la vida política (dejando al margen las doctrinas psicoanalíticas, que tuvieron cierto eco en Herbert Marcuse y Wilhelm Reich) nos permite aproximar muchas concepciones que suelen presentarse como heterogéneas —y lo son por otros conceptos—; pongamos por caso, las concepciones del egoísmo humanista (como naturalismo subjetivo) y aun algunas concepciones del llamado materialismo cultural.

El egoísmo humanista, en efecto, parte de la persona individual, como una entidad que habiendo sido definida en sí misma (según intereses o fines propios y soberanos: la persona es fin y no medio, decía Kant) *decide* formar sociedad con otras personas a fin de satisfacer sus propias necesidades, encontrar seguridad,

placer, etc., etc. Si ella ama al prójimo es porque se ama a sí misma: el egoísmo es el fundamento de la vida social, de la ética y del estado. Le Dantec sistematizó estas ideas en su libro *L'Egoïsme* (París, 1912).

El materialismo cultural, aplicado a la política, tal como nos lo presenta por ejemplo Marvin Harris, tiene mucho de materialismo subjetivo, es decir, de teoría psicológica de la vida política: «El estudio de los pueblos primitivos sugiere que el principio fundamental de la conducta social humana es el egoísmo de las personas que componen la sociedad». Marvin Harris utiliza aquí pues formalmente el «principio de Le Dantec». Su materialismo, desde luego, tiene sentido por oposición a las teorías idealistas que ponen la esencia de la política, por ejemplo, en un supuesto impulso motor asociado a ciertos valores o ideas objetivas (el Bien, la Justicia, el Amor altruista) que *atraen* o *arrastran* a los hombres. Frente a semejante idealismo, el egoísmo de Le Dantec era ya un materialismo, pero un materialismo subjetivo, muy próximo, por cierto, al que Rodolfo Mondolfo o Erich Fromm trataron de reivindicar para Marx. En realidad, el materialismo subjetivo puede interpretarse como un método reductivo de análisis que permite explorar sistemáticamente los componentes interesados —en el sentido subjetivo— de cualquier empresa política. La conquista del Perú —se dice— la llevaron a cabo los soldados españoles no ya movidos por el afán de evangelizar a los indios, puesto que lo que les movía era el *interés materialista* por el oro; y esto además no era un secreto para muchos, que lo reconocían paladinamente. Pero lo que es dudoso es que esta reducción sistemática nos lleve a comprender la estructura esencial de la sociedad política y que el materialismo histórico tenga que ver con este materialismo subjetivo. Harris ofrece también una explicación materialista subjetiva, es decir, psicologista, del origen del Estado que contrasta sin duda con las explicaciones idealistas, pero también con las del materialismo objetivo, en cuanto teoría socialista. En efecto, supuestas las sociedades igualitarias, las fases que conducirán al Estado serían, según Harris, las siguientes:

(1) Ante todo, el surgimiento de un gran hombre (*big-man*). Esto es una generalización de la descripción que hizo Douglas Oliver en 1955 de los *mumi*, de los *siuai* de Bougainville (Islas Salomón). Pero ¿qué es el *mumi*? Es un sujeto psicológico movido por la am-

bición y que, con su trabajo y esfuerzo, logra reunir en su torno a un grupo de personas dedicadas durante un tiempo a preparar una gran fiesta.

(2) El Jefe viene después; se hace hereditario por mecanismos psicológicos que actúan en los súbditos que están acostumbrados a él y se dejan llevar por afectos, mitos, etc.

(3) De aquí surgirán los reyes y los Imperios cuando crezca la población y el poder redistributivo (es cierto) del jefe se haga mayor, cuando la entrega de bienes los convierta en tributos; los súbditos se mantendrán por coerción mental o física, que sujeta a los campesinos y evita su fuga (fuga de la que muchas veces ellos desisten porque los *costos psicológicos* de la aventura son mayores que los inciertos beneficios). La idea de la redistribución objetiva constituye, por supuesto, un componente objetivo y extra-psicológico en la teoría de Harris; sin embargo, los componentes subjetivos son en ella todavía más importantes.

C. En cuanto a las teorías culturales subrayaremos su tendencia a considerar algún contenido de los llamados culturales (arte, literatura, etc.) o su conjunto como verdadero atractor u objetivo de la vida política, y esto en dos sentidos: 1º, porque se supone que la *cultura* es aquello que justifica la vida política; el socialismo era, para Oscar Wilde, el medio para que el arte pudiese brillar y, en cierto modo, la misma idea hegeliana del Espíritu absoluto que florece en el seno del Estado contiene ya implícita la doctrina del *Estado de cultura* (en donde «Cultura» juega un claro papel de sustituto de la «Gracia» de las doctrinas teológicas); 2º, porque se supone muchas veces que la cultura es el verdadero foco de integración de una sociedad política, lo que constituye su identidad, el *Paideuma* (como lo llamó Frobenius).

II. Teorías societarias sobre la esencia de la política.

De acuerdo con el criterio que hemos propuesto podemos considerar como teorías societarias a todas aquellas que sitúen el «atractor» de la vida política en algún principio o fundamento dado a escala de la misma sociedad global. Esto no significa que sea preciso sustantificar el concepto de sociedad, tratándolo como si fuese una individualidad dotada de percepciones o impulsos propios de un sujeto operatorio. Supuesto que rechazamos

críticamente la hipóstasis de la sociedad, puede decirse que la problemática propia de las teorías societarias de la política habrá de ser la inversa de la problemática propia de las teorías no societarias. Si éstas tenían que dar cuenta del desplazamiento de la esencia de la política hacia lugares que dejaban marginada a la sociedad, globalmente considerada, reduciéndola a la condición de fenómeno, las teorías societarias tendrán que dar cuenta de la posibilidad de poner a escala de la sociedad la esencia de la política, partiendo del supuesto de que, sin embargo, la sociedad no es un sujeto operatorio.

Los procesos de totalización capaces de conferir una entidad, con características propias, a un conjunto constituido por elementos cuya unidad se supone ha de ser preservada, son muy diversos y, desde luego, tienen lugar ya en el campo de la Física. Por ejemplo, la conexión en batería de varios acumuladores da lugar a un sistema en el que cada elemento funde sus límites con los restantes elementos. Una de las más conocidas situaciones es la de la formación de un frente de onda esférico a partir de un conjunto de radiaciones individuales rectilíneas. El frente de onda no es, contra lo que diría un nominalista, un mero modo cómodo de hablar, un modo de resumir el conjunto de las radiaciones rectilíneas, puesto que es una entidad esencial, tan real en sus propiedades físicas (por ejemplo, su reproducción, según el principio de Huygens) como puedan serlo las radiaciones rectilíneas por separado. Cuando hablamos de sociedad, en el contexto político, ¿no estamos haciendo algo similar a cuando hablamos de «frentes de onda» en un contexto físico? La sociedad no es un sujeto operatorio, pero sí es un frente de onda resultante de las actividades de múltiples sujetos operatorios conjuntados (por convergencia o por divergencia). Las teorías societarias de la política se caracterizan por poner en ese «frente de onda» el atractor de la sociedad política, su esencia.

Ahora bien: este frente de onda capaz de erigirse en un centro de gravedad de la sociedad política no aparece *ex abrupto* en las sociedades humanas. Sería un proceso genérico común a otras sociedades zoológicas que están constituidas por sujetos operatorios etológicamente (psicológicamente) similares a los sujetos humanos. Para abreviar, me referiré a los mamíferos gregarios, a los que constituyen rebaños, dejando aparte las sociedades de in-

sectos (que plantean cuestiones especiales derivadas de los mecanismos de contacto —feromonas— entre los individuos).

La idea de que el frente de onda social sobre el cual puede constituirse la sociedad política es un proceso genérico que hay que reconocer ya en los mamíferos gregarios está perfectamente dibujada ya en *El político* de Platón y además como tesis fundamental. Platón comienza su exposición sentando, no ya la analogía (irónica, sin duda, en el orden de las intenciones subjetivas) sino la identidad de la sociedad humana con un rebaño, de tal suerte que el político (el gobernante, el rey) sea el homólogo del pastor, prescindiendo de la circunstancia de que el pastor del rebaño animal es un animal de distinta especie, un hombre, mientras que el gobernante del rebaño humano es de su misma especie (también el rebaño animal tiene guías o «pastores» de su misma especie). Por este motivo, el primer trámite de la teoría platónica habrá de ser el de la clasificación de los rebaños; una clasificación fundada en su intensión, y no en su mera extensión, lo que equivaldría a pedir el principio. No cabe, en efecto poner, de entrada, a los rebaños humanos separados de todos los demás, pues lo mismo podrían hacer las grullas —nos dice Platón. Con ello, a nuestro entender, Platón no está sugiriendo alguna suerte de relativismo, como si quisiera decir que todo lo que sea distinguir a los rebaños humanos de los demás habrá de considerarse como efecto del antropocentrismo. Lo que Platón busca son criterios intensionales. La distinción no será siquiera entre rebaños animales y rebaños humanos, pues esto equivaldría a prejuzgar que los rebaños humanos son, ya de por sí, políticos: la distinción tendrá que ser entre rebaños que no son sociedades políticas y rebaños políticos. Esto explica la ironía de uno de los criterios de distinción que Platón va ensayando: el tener cuernos o el carecer de ellos. Hay rebaños astados y hay rebaños no astados; clasificación que ya nos permite, como diferenciación intensional significativa, circunscribir las sociedades políticas al género de los rebaños sin cuernos. Otra cosa es que esta caracterización, en concreto, nos parezca más o menos pertinente en el contexto de la Antropología general. Por supuesto, Platón tiene en cuenta otras características en función de sus propias concepciones políticas. En general conviene subrayar que los peligros que en este punto de la construcción teórica nos amenazan no proceden de

la escasez de características pertinentes, sino de la adecuación teórica de las mismas. Invocar, por ejemplo la conciencia o la razón (o, quizá, con Hesíodo, la condición del hombre como «comedor de pan») como criterio diferencial del rebaño humano es más positivo que el criterio negativo de la «ausencia de cuernos» (aunque el modo negativo de este rasgo «carecer de cuernos— es el que utiliza, con implicaciones políticas, Desmond Morris al definir al hombre como mono desnudo: «carecer de vello»). De lo que se trata es de que las características señaladas no se ofrezcan en un nivel demasiado indeterminado o cuasi metafísico y que además sean adecuadas para intercalarse en el proceso de construcción de la teoría política.

Entre las características del rebaño humano que, en el contexto de la teoría política general, tomaríamos como referencia, habría que destacar como más pertinente la característica del lenguaje fonético articulado, en particular en el momento en el cual este lenguaje logra ser expresado por la escritura fonética, en un sentido muy amplio (que incluye todo tipo de escrituras —silábicas, alfabéticas— basadas en el objetivo de *fixar el lenguaje hablado*, en lugar de representar, por ideogramas —pero también por bastones de mensajero o por *quippos*—, directamente los objetos o procesos transmitidos). Sin duda, hay formas de escritura que constituyen una transición o un género mixto entre la escritura ideográfica y la fonética. Lo que nos importa es subrayar que sólo la escritura fonética puede reaprovechar a fondo la estructura algebraica, en doble articulación, del pensamiento fonético y, por tanto, sólo la escritura fonética puede ser instrumento adecuado para fijar no ya sólo mensajes o cálculos sino enunciados discursivos objetivados. El significado social de esta escritura incluye, desde luego, las consecuencias populares o democráticas de la misma. Mientras que la escritura por ideogramas sólo es accesible a una élite, capaz de convivir con un pueblo analfabeto durante siglos, la escritura alfabética hace posible que, en muy poco tiempo, masas importantes de la población aprendan a leer textos, instrucciones. Esto implica a su vez que éstos puedan estandarizarse sin experimentar las deformaciones propias de la transmisión oral reiterada. Con todo, el significado político de la escritura lo establecemos principalmente en función de las consecuencias históricas que se derivan de ella, consecuencias que se

extraen mejor desde una perspectiva diacrónica que desde una perspectiva sincrónica. Mientras que, antes de la escritura, cada generación del rebaño humano, cuando sólo dispone del lenguaje fonético, se encuentra aprisionada por la generación inmediatamente anterior y determinada por ella, como única fuente a través de la cual puede recibir las figuras del pasado («los muertos mandan cada vez más sobre los vivos», decía Augusto Comte), con la escritura fonética cada generación se libera de la ola precedente y se liga directamente a otras anteriores, saltando por encima de la contigüidad. Sólo de este modo puede adquirir unas nuevas proporciones el concepto de pretérito, el concepto de distancia histórica. Sólo de este modo las *prólepsis*, fundadas siempre en correspondientes *anámnesis*, pueden comenzar a tener la amplitud propia del Estado. (Desde este punto de vista habría que reprochar a los antropólogos una tendencia a abusar de la aplicación del concepto de Estado a sociedades analfabetas, por complejas que éstas sean). El cambio propiciado por la escritura alfabética está relacionado con la apertura de un modo nuevo de relaciones directas de las sociedades vivas, existentes, con las sociedades inexistentes; es decir, con la apertura de unas nuevas formas de *influencia social* decisivas en la constitución de las sociedades políticas. Tanto es así que, tomando como criterio estas relaciones de influencia, y dada una sociedad Sk como referencia, cabrá distinguir tres situaciones características definidas de un modo que ya no es meramente cronológico:

(1) Situación en la cual personas o grupos Si pueden influir en otros Sk, sin que Sk pueda influir en Si.

(2) Situación en la cual personas o grupos Sn de Sk pueden influir en Sm, de Sk, de suerte que también Sm puedan influir en Sn.

(3) Situaciones en las cuales personas o grupos Sp de Sk puedan influir en otras personas o grupos Sq, sin que Sq pueda influir en Sp.

La primera situación corresponde al *pretérito* (o pasado) de Sk; la segunda situación define el *presente* de Sk y la tercera situación define el *futuro* de Sk.

En líneas generales cabría afirmar que la estructuración del tiempo histórico en los tres momentos consabidos es contemporánea de la escritura, así como también de la constitución de las

sociedades políticas a nivel del Estado. La escritura fonética, en efecto, permite un cambio de escala en el decurso social que ahora podrá comenzar a ser llamado *secular* (histórico) y no meramente *anual* o, a lo sumo, quinquenal o decenal. La historia se mide por siglos mientras que la biografía se mide por años; pero sólo a escala secular se configura el Estado y, por eso, el Estado es un concepto histórico y no etnológico o antropológico.

La escritura hace también posible un desarrollo enteramente nuevo —que, sin embargo, no es una creación *ex nihilo*— de las formas embrionarias pretéritas y futuras que acompañan a toda sociedad, cuyos miembros, en lugar de cuernos, están dotados de lenguaje articulado. Las «leyes» en sentido estricto, político, en cuanto *normas* fijadas a la sociedad política futura (el código de Hamurabi hacia 1700 a.C.) no son posibles al margen de la escritura alfabética. Mediante la escritura, la perspectiva que se dilata y adquiere proporciones nuevas es la perspectiva del futuro, de la *prólepsis*, de los planes y los programas políticos; dilatación de la *prólepsis* que está determinada, desde luego, por el desarrollo de la *anámnesis*, puesto que la *prólepsis* de la sociedad en su futuro sólo puede entenderse como una suerte de rotación (con la transformación consiguiente) que experimentan las *anámnesis*. Unamuno había advertido seguramente, aunque de un modo muy confuso, este proceso de rotación a propósito de una pintoresca imagen inspirada, sin duda, en alguna reciente experiencia de viajero en automóvil: el automóvil que avanza por la carretera hacia el paisaje de enfrente, paisaje que se nos acerca constantemente como si fuera un futuro que se nos va haciendo presente. Sólo que si pasamos del espacio al tiempo habría que invertir la relación, porque la faz del futuro no es un paisaje que tengamos enfrente al avanzar. Más bien ocurre como si el coche avanzase hacia atrás y el futuro fuese apareciendo como una imagen reconstruida del pasado que vamos dejando. (La imagen de la rotación de la *anámnesis* en *prólepsis* habría, sin embargo, que alterarla, porque el futuro no corresponde tanto al paisaje que, una vez atravesado, pasado, vemos hacia atrás, sino al paisaje de atrás, pretérito, que percibiríamos, en un parabrisas retrovisor, como si estuviese delante de nosotros cuando nos acercamos a él).

Dos tipos distintos de teorías societarias sobre la esencia de la política podremos prever si nos situamos en la dirección «histó-

rica» recién esbozada, según los dos sentidos (duales) desde los cuales puede recorrerse esta dirección: el sentido del pasado y el sentido del futuro. Cuando decimos «duales» queremos significar que el sentido del pretérito implica el futuro, de la misma manera que el sentido del futuro implica el pasado.

(A) El sentido del pasado es, en efecto, una de las grandes alternativas teóricas para formular la esencia de la sociedad política. Una sociedad política, según esto, será una sociedad que, estando «ya en marcha», acaso como sociedad natural que se ha diferenciado de otras sociedades naturales y que ha logrado mantener un registro de su pasado, ha segregado algún dispositivo tal que, de su seno, brota como prólepsis nueva la de reiterar el pretérito en el futuro, ser fiel a los antepasados, que suelen descansar en el territorio patrio (*Vaterland*). Ha de ser preciso, por tanto, que una sociedad tenga ya un pasado, una historia, para que pueda hablarse de sociedad política y, en particular, de Estado (de aquí la dificultad del concepto de «Estado prístino»). Las teorías sobre la esencia y naturaleza de la política formuladas desde esta perspectiva serán, sin duda, teorías societarias, puesto que es la sociedad concreta, ya existente en el pasado, el centro de gravedad que impulsa las acciones políticas. Doctrinas políticas muy extendidas, podrían reinterpretarse a la luz de este *socialismo del pretérito*, pero baste citar estas dos modalidades: la teoría de la política como praxis orientada y justificada como «servicio a la patria» y la teoría de la política como praxis orientada y justificada como sostenimiento y recuperación de la «propia identidad» (identidad que suele situarse, por cierto, antes en la prehistoria —celtas, germanos, etc.— que en la historia).

Ahora bien, mientras que la «teoría patriótica de la política», en este final de siglo, ha adquirido en amplios estratos de la opinión pública connotaciones arcaicas y aun reaccionarias (asociadas a partidos de la extrema derecha) en cambio, las «teorías de la identidad» como esencia de la sociedad política gozan de un prestigio en alza en relación a movimientos políticos de la vanguardia, que representan sociedades políticas problemáticas y que podrían definirse alternativamente ya sea como «naciones (presuntas) que van en busca de su Estado» —es decir, de su independencia: armenios, moldavos, vascos, etc.— ya sea como «Estados

(relativamente modernos, artificiosos) que van en busca de su nación». Pero lo que importa subrayar en este contexto es el contenido necesariamente pretérito de esas identidades buscadas y encontradas en *etnicidades* que son pensadas como esencias ya cristalizadas, al menos en embrión, y que merecería la pena conservar. Por eso, como hemos dicho, las raíces de esas identidades suelen ponerse en épocas prehistóricas y sus afinidades con el racismo son evidentes. Es cierto que, después de la catastrófica experiencia nazi, tal como la puso a punto Hitler en su teoría de la política, como práctica orientada a la recuperación y purificación de la raza aria, muy pocos se atreverán hoy a defender la concepción racista de la identidad de un pueblo dado. Se hablará de *etnias* o de *etnicidad*, como lugar en el que hay que poner la esencia —justificación e inspiración de la praxis política. Conviene, en todo caso, subrayar que la orientación pretérita de la teoría política no va asociada siempre a una práctica política conservadora, pues la política de restauración del pasado puede tener un significado revolucionario, como lo tuvieron los movimientos políticos de la baja Alemania del siglo XVI orientados hacia la restauración de una mítica sociedad cristiana primitiva (que Luis Vives criticó en su tiempo certeramente). Marx observó también que los ingleses «hicieron su revolución (la de Cromwell) disfrazados de judíos y que los franceses hicieron la suya disfrazados de romanos».

(B) La orientación hacia el futuro, incluso cuando orientamos el futuro según las ideas anteriormente expuestas, constituye la segunda gran alternativa de polarización de las teorías societarias de la esencia de la sociedad política. Es la sociedad misma, es decir, el frente de onda formado por todos los individuos que la componen (y que podían asimilarse también a las moléculas ferromagnéticas polarizadas, agrupadas en dominios diferentes, en tanto dan como resultante la imantación global de la barra) el lugar en el cual se pondrá la esencia de la vida política, haciéndola consistir, no en nada necesariamente sobreañadido a esa sociedad salvo su mismo propósito de reiteración, de avance en el tiempo, o de supervivencia. *Salus populi suprema lex esto* —podría ser el lema de estas teorías societarias de la esencia de la política.

§ 4. Cuestiones pragmáticas.

1. El análisis gnoseológico de las ciencias políticas y, por extensión, del saber político, incluye, desde luego, la consideración de las dimensiones pragmáticas que esas ciencias puedan tener, pero en cuanto ciencias o saberes. La pragmática a la que aquí nos referimos no tiene el sentido de las dimensiones de aplicación práctica que puedan convenir a los saberes políticos en orden a la realización de la sociedad política perfecta, o a la colaboración con la sociedad política menos mala posible o simplemente a la conducción de un determinado partido político hacia el poder. La pragmática va referida aquí a los sujetos gnoseológicos en cuanto tales, unos sujetos cuya finalidad práctica se cifra formalmente en el conocimiento, eminentemente teórico (sin perjuicio de que simultáneamente este sujeto tenga intereses políticos propios unas veces de un banquero y otras veces de un proletario). Desde luego, habrá que subdistinguir el alcance de la pragmática del conocimiento cuando nos referimos a una disciplina política de naturaleza científica y cuando nos referimos a una disciplina de naturaleza filosófica. El significado interno, no sobreañadido, de esta distinción entre ciencia y filosofía, en el seno de una pragmática del conocimiento, se advierte en el momento en que consideramos a la ciencia en general y a la ciencia política en particular como un conocimiento que quiere atenerse a las realidades positivas factuales, incluso prescindiendo de toda valoración; mientras que la filosofía no puede, por constitución, mantenerse neutral.

En cualquier caso, una distinción principal derivada de la circunscripción de la pragmática a su ámbito gnoseológico no elimina la cuestión de la conexión entre esa pragmática del conocimiento y la pragmática política efectiva, pues esta cuestión es evidente que siempre habrá de suscitarse incluso después de haberse establecido los límites de la circunscripción de referencia. Es una cuestión en la que se reproducen los problemas acerca de la naturaleza especulativa o práctica del saber político. Sólo que estos problemas no se plantean ahora como problemas de naturaleza moral (sobre si el saber político debe de ir orientado a la praxis política) sino como problemas de naturaleza constitutiva,

que parten, desde luego, de una pragmática del conocimiento. En esta perspectiva se discutirá si a la naturaleza del conocimiento político corresponde no ya el prolongarse en una praxis política orientada a la instauración de la sociedad perfecta, sino simplemente a establecer si es posible la estructura de la sociedad perfecta al margen de las acciones prácticas orientadas a instaurarla («los filósofos hasta ahora se han limitado a interpretar el mundo, pero lo que hace falta es cambiarlo», de la Tesis XI de Marx sobre Feuerbach). Se suscitará también la cuestión de si este conocimiento político implica o no regresivamente una praxis política (una implantación política); de suerte que, en el supuesto de que se adoptase una respuesta afirmativa, la conexión entre la pragmática del conocimiento y la pragmática política se justificaría no ya precisamente por el interés político o moral sino por intereses ligados al conocimiento. Si se adoptase una respuesta negativa, entonces la pragmática del conocimiento quedaría sencillamente desconectada de la pragmática política («implantación gnóstica de la filosofía política»).

Desde la conciencia de estas implicaciones examinaremos muy sucintamente los tres componentes de la pragmática del conocimiento, a saber, los *autologismos*, los *dialogismos* y las *normas*.

2. El concepto de autologismo trata de formular el papel que en el proceso mismo de la conexión de los conocimientos objetivos corresponde a las relaciones de unidad entre estados diferentes del sujeto gnoseológico, de suerte que pueda determinarse en qué medida las concatenaciones objetivas incluyen la identificación del sujeto gnoseológico, concebido como identidad entre estados anteriores y posteriores de él mismo. Los silogismos aristotélicos podrían reinterpretarse como autologismos. El autologismo no ha de entenderse, por tanto, como un concepto psicológico («conciencia de mí mismo», «certeza de mi saber», «yo, que acompaña a todas mis representaciones»...) sino como un concepto gnoseológico lógico-material. Porque, mediante él, resultará que la identidad de los estados del sujeto es constitutiva de las conexiones objetivas entre los términos. Así, por ejemplo, en Aritmética la relación $a^0 = 1$ no puede establecerse directamente (por análisis del significado de una potencia nula, por de-

mostración analítica, o por convenio) sino indirectamente, es decir, a través de la identidad entre dos estados o algoritmos diferentes del sujeto operatorio que establece, primero que $a^0 = a^{n-n} = a^n : a^n$ y, segundo, que $a^n : a^n = 1 = a^{n-n}$. El autologismo se cumple al establecer la identidad entre $1 = a^{n-n}$ del segundo estado y $a^0 = a^{n-n}$. Esta identidad se establece como una conexión entre dos posiciones del sujeto gnoseológico (que no es lícito reducir a una sustitución de fórmulas, puesto que esta sustitución implica a su vez las dos posiciones) en virtud de la coherencia, consecuencia lógica y la acción formal o verdad lógica del sujeto. Por el mismo motivo, la evitación del incumplimiento de esta coherencia supone también un autologismo como se advierte en las demostraciones apagógicas: si al reducir un silogismo en *Baroco* a *Bárbara* me veo obligado a recuperar aquél, es en virtud de un autologismo reconstruido, una vez que la reducción demostró que se estaba conculcando. Cabe afirmar que sin el ejercicio constante de los autologismos cualquier saber racional sería imposible. Y, sin embargo, la conciencia del sujeto gnoseológico queda del lado de las dimensiones subjetivo-pragmáticas (autologismos), más que del lado de las relaciones entre objetos, aunque sirva para establecer estas relaciones. En cualquier caso, el concepto de autologismo no puede reducirse a un contexto lógico formal, aquél en el que se define la consecuencia o la coherencia; primero, porque muchas veces el autologismo no consiste en establecer ilaciones, sino negaciones apagógicas o conexiones por contigüidad y, segundo, porque en los casos en que el autologismo consiste en establecer ilaciones de consecuencia tampoco es reducible a un contexto lógico formal sino más bien recíprocamente.

Los autologismos de un sujeto que cultiva las disciplinas políticas serán, por definición, autologismos de un sujeto que ha de ser muy afín, como hemos dicho, a los sujetos del campo de la política efectiva. Supongamos inicialmente que las disciplinas políticas son disciplinas β -operatorias: el sujeto político es ya un sujeto gnoseológico y el sujeto gnoseológico es muy similar al sujeto político, o por lo menos, sólo puede existir en un contexto de sujetos políticos. Hablar de autologismos de los sujetos gnoseológicos de las disciplinas políticas es tanto como hablar de los contenidos o experiencias políticas de tales sujetos, en cuanto sus experiencias son material susceptible de ser formalizado y, en

todo caso, susceptibles de desenvolverse según reglas de coherencia o consecuencia lógico-material. Las dificultades mayores aparecen en el momento de constatar ciertos autologismos al parecer característicos de sujetos políticos (la relación de Numa Pompilio y la ninfa Egeria, o la de Alejandro identificándose con Zeus) y que, sin embargo, no pueden en ningún caso ser aceptados en un ámbito racional, sin perjuicio de que el razonamiento político pueda seguir funcionando en forma de delirio. En todo caso, el sujeto que razona o juzga en un campo político no es un sujeto que pueda ser pensado como mero espejo en el que se reflejan situaciones procedentes de su entorno. Es un sujeto que, al razonar, al juzgar en el campo político, está necesariamente apoyándose en experiencias suyas anteriores, contrastándolas, comparando las situaciones actuales con otras en las que él ha tenido alguna parte. Dicho de otro modo, al razonar o juzgar sobre cuestiones políticas el sujeto que razona o juzga se determina a sí mismo según sus ideas políticas, se compromete con ellas y no con otras, se sitúa en una posición y no en otra. Esto comienza a hacerse tanto más evidente cuando no nos atenemos a un razonamiento o juicio aislado (a una opinión pasajera inspirada por la propaganda) sino a múltiples juicios o razonamientos sobre cuestiones políticas diversas trabadas entre sí. Porque es en esta multiplicidad trabada en donde los autologismos se manifiestan. Y es desde este punto de vista desde donde todo autologismo que no sea racional debiera descartarse. En todo caso, un juicio sobre el esclavismo romano antiguo deberá de ser coherente con un juicio sobre el esclavismo británico, cambiando las circunstancias funcionalmente. El sujeto que juzga y razona sobre uno debe ser coherente al juzgar y razonar sobre el otro. El autologismo implica entonces una suerte de necesidad lógica que excluye, por ejemplo, la frivolidad, el cinismo, y no ya por motivos éticos o morales sino por motivos lógicos: el sujeto versátil, venal, ligero de juicio no será condenado aquí por su degeneración moral, sino por su estupidez. Merced a los autologismos, los sujetos van constituyéndose como tales en el proceso mismo tejido por los juicios y razonamientos políticos, van decantándose las claves y criterios de sus pautas ejercidas (de su *sindéresis política* si cabe hablar así) y, por tanto, la adscripción de esas pautas hacia determinadas posiciones (izquierdismo, autoritarismo) más bien que hacia otras.

Supuestos los conceptos recién esbozados se comprenderá que una de las situaciones más interesantes que la pragmática autológica suscita es la de los sujetos considerados desde el punto de vista de su evolución política, especialmente de sus crisis o rupturas o de sus conversiones políticas. Dejemos de lado todo lo que se relaciona con la hipocresía, la simulación o la conversión interesada, que son episodios reducibles al plano psicológico. Queremos atenernos al proceso mismo de la variación (evolución, transformación) de los criterios según los cuales un sujeto juzgará o razonará políticamente: de joven fue anarquista, en su madurez se convirtió al comunismo y en su vejez se inclinó por la socialdemocracia. ¿Qué significan los autologismos para ese sujeto? ¿Qué experiencia política es la que tendrá más peso en su juicio y raciocinio político? ¿Dónde situar sus grados máximos de sindéresis política: en su juventud, en su madurez o en su ancianidad? Estas preguntas, en realidad, nos hacen resbalar hacia el plano psicológico, desviándolas del plano lógico; pero no se pueden desconectar las variaciones del sujeto con las variaciones de sus pruebas. Si recuperamos la perspectiva de estas pruebas, de la argumentación, entonces la variación habrá que verla como «variación de las pruebas mismas», variación que también ha de ser formulable por un autologismo apagógico. Incluso cabría sostener, en general, la tesis de que los autologismos más fecundos sólo pueden tener lugar en sujetos que han experimentado en su evolución personal rupturas, revoluciones o conversiones que los haya obligado a una reconsideración crítica de las pruebas de las antiguas posiciones y de las nuevas; un autologismo que consistiera en ser una reiteración monótona del mismo esquema del juicio o del razonamiento podría ser indicio más de anquilosamiento que de coherencia viva.

El análisis de los autologismos de las ciencias políticas ha de entenderse como un programa de análisis lógico-material de biografías y grupos políticos que han colaborado en la construcción de teorías políticas relevantes. En este *Ensayo* se trata tan sólo de presentar el concepto gnoseológico, buscando hacer ver que su aplicación a los campos políticos, lejos de reducirse a una mera labor de reiteración de la idea general, tiene la capacidad para atraer a su órbita a muchas cuestiones no precisamente nuevas, pero sí dispersas y que no han encontrado un lugar adecuado y sistemático en la teoría política.

3. Si toda actividad cognoscitiva implica *dialogismos*, por motivos genéricos —pues es imposible la construcción científica o filosófica como obra de un individuo solitario—, la actividad cognoscitiva en materia política los implicará específicamente, por cuanto la política es esencialmente acción conjunta (co-acción, en su doble sentido) u operación conjunta (co-operación). Adán o Robinsón no pueden tener actividad política alguna. La estructura β -operatoria que venimos atribuyendo a las disciplinas políticas se refleja aquí precisamente en la forma del dialogismo. Precisamente es en el plano de los dialogismos en donde con mayor claridad se nos manifiesta la condición β -operatoria de las disciplinas políticas. En efecto, todo juicio o tesis política, sea juicio o tesis de hecho, sea juicio o tesis de valor, tiene siempre un juicio o tesis opuesta alternativa; juicio o tesis que estará sostenida por otros sujetos, puesto que, no ya por motivos psicológicos sino lógicos, un mismo sujeto autológico no puede sostener simultáneamente, en una doble verdad, argumentaciones opuestas (por motivos similares, acaso, a los que determinan que un sujeto no pueda jugar al ajedrez consigo mismo, es decir, ser jugador y antagonista). Por consiguiente, los debates académicos en materia política pueden considerarse como dialogismos que reproducen (β) los debates políticos efectivos. Por decirlo al modo tradicional: los debates en la cátedra de ciencia política reproducen de algún modo las polémicas en la Cámara de los diputados. La dialéctica apareció a partir principalmente de la experiencia política de la discusión y de la confrontación. Incluso las disciplinas políticas meramente descriptivas también incluyen una dimensión dialógica, implícita ya en la distinción *emic/etic* aplicable a la sociedad descrita.

Los dialogismos se mueven o varían entre dos extremos: la discrepancia absoluta y el consenso total. Es cierto que el consenso entre un conjunto de individuos se logra muchas veces a costa de cesiones y transformaciones de la propia opinión, así como las discrepancias tienen que ver muchas veces con la exageración de posturas. En los dialogismos políticos el *consensus omnium* no puede aplicarse fácilmente como regla de verdad; en los dialogismos estamos siempre «militando» en un conjunto frente a otros. Figuras de reconocido significado en la vida política tales como lealtad, hipocresía, engaño, secreto (*arcana imperii*) son también figuras ligadas a los dialogismos.

El dialogismo es, en realidad, la forma misma de la argumentación política. En la teoría política, como en la política misma real, adquiere un peso sobresaliente el lema «pensar, es pensar contra alguien». Argumentar en política es casi siempre refutar; porque las tesis políticas son, en su mayor parte, apagógicas, y sólo se abren camino cuando aparecen cerradas las demás, de suerte que la consideración de una tesis política en sí misma tiene siempre algo de ingenuo y metafísico. La democracia, por ejemplo, más que como una opción fundamentada en sí misma, se presenta a muchos como la única salida razonable una vez que han sido recorridas las otras.

4. Es a propósito de las *normas* donde se suscitan las cuestiones gnoseológicas de mayor alcance para el saber político. Las normas a las que nos referimos tienen, como jurisdicción propia, a los autologismos y a los dialogismos. Son normas de los sujetos gnoseológicos, normas relativas a la pragmática del conocimiento. Parece que debiera haber normas comunes al conocimiento científico y filosófico. Sin embargo no deja de ser interesante advertir una cierta tendencia a formular la oposición entre ciencia política y filosofía política aplicando el mismo criterio que tradicionalmente se utilizaba para formular la oposición entre filosofía especulativa y filosofía práctica. Al menos, si por ciencia política se sobreentiende la Antropología política y si la filosofía política se entiende a la manera de esa política filosófica propia de la tradición kantiana que reivindicó en Francia después de la guerra Eric Weil (*Philosophie politique*, París, Vrin, 1956). En efecto: la norma de las ciencias políticas sería la norma de la neutralidad valorativa. Quienes apelan a la norma de la neutralidad axiológica para las ciencias políticas suelen hacerlo en nombre de la *pureza* de intereses de la investigación científica. Así, la Antropología política, en cuanto disciplina relativamente reciente, se habría constituido precisamente como una reacción empiricista frente a las tendencias deductivas (al parecer a partir de premisas partidistas) de la filosofía social y política. Esto es lo que viene a decir Michael G. Smith en su *Prólogo* («El estudio antropológico de la política») de la compilación de J.R. Llobera *Antropología política* antes citada. Por lo demás se trata de una caracterización análoga

a la que encontramos en otros campos de las ciencias humanas: «las ciencias de la religión no se interesan por la verdad o la falsedad de las religiones»; «la gramática científica, por oposición a la gramática normativa tradicional, se atiene a la descripción exhaustiva de la estructura de una lengua empírica». También es cierto que no siempre coinciden los autores (poco avezados en sutilezas gnoseológicas) en las equiparaciones «científico = empírico» o «científico = deductivo» (a veces la Gramática de Hjelmslev se encarece por su carácter deductivo) o bien «filosófico = deductivo», etc., etc. Pero el sentido general de la distinción parece ser bastante claro y, para formularlo en términos de normas: la norma de las ciencias positivas (Antropología política o Lingüística estructural) sería una norma pragmática del conocimiento, la de abstenerse de toda norma relativa al material considerado. La norma de la filosofía política implicaría en cambio y constitutivamente una norma pragmática de la política. Aquí es donde nos encontramos otra vez con la famosa tesis XI sobre Feuerbach: «La tarea de los filósofos, dice Marx, que ha consistido en conocer al mundo, ha de entenderse como culminando en la tarea práctica de cambiarlo». La tesis de Marx no hace justicia a Platón. En política este requerimiento nos devuelve al tema platónico del *φιλόσοφος βασιλεύς*, del filósofo rey, o filósofo político cuya *norma* habría de ser la política real efectiva. Eric Weil interpreta esta supuesta norma (la del filósofo rey) no en el sentido positivo de una tendencia a controlar las más altas magistraturas del poder ejecutivo sino en el sentido de la constitutiva orientación de la filosofía hacia la «educación del género humano» (Eric Weil precisa: aquello que el filósofo como educador debe enseñar es eso mismo que conoce como filósofo, a saber, lo que conoce en el marco de la racionalidad de la comunidad histórica a la que pertenece, teniendo en cuenta que la sociedad moderna es una comunidad de trabajo organizado en función de una lucha progresiva con la naturaleza exterior; *op. cit.*, párrafo 20).

En resolución, y frente a la norma del conocimiento científico positivo, la norma de la filosofía consistiría en desembocar en una pragmática política: «Aborrezco toda filosofía que no sirve para la vida práctica», decían los estoicos, para los cuales, a su vez (a diferencia de los epicúreos), la vida práctica moral culminaba en la vida política.

No tratamos de impugnar la tesis según la cual la filosofía política ha tenido siempre una orientación práctica, «edificante» en el terreno político, «propagandística», dirán otros, ni que esta orientación sea un principio constitutivo, normativo suyo. Lo que impugnamos es que este principio se yuxtaponga como axiomático al principio cognoscitivo en virtud de un postulado del mismo rango que aquél en el que situamos al célebre postulado que, junto con el famoso baño, es atribuido a María, la judía: «El Espíritu, consta de dos principios, ojos y esferas de fuego; tiene una tripartición y es un cuadrado». Es decir: «la norma pragmática de la filosofía política tiene dos principios: la norma del conocimiento (digamos: los ojos) y la norma de la acción (digamos: esferas de fuego)». Cuando Bertrand Russell confesaba: «Dos grandes pasiones han impulsado mi vida: la pasión por el conocimiento y la pasión por la justicia», estaba manifestando, sin duda sinceramente, la coexistencia empírica, psicológica, en su biografía, de dos pasiones nobles: pero esto nada aclaraba sobre la naturaleza del nexo interno entre esas pasiones, sobre su eventual independencia intrínseca, que podíamos ilustrar con biografías tan importantes como la de Plotino por Porfirio, en textos que antes hemos citado.

Cuando Eric Weil dice que el filósofo de la política debe enseñar, como educador, lo que conoce como filósofo no va mucho más allá sino de postular una especie de «axioma de María»: pues sólo en virtud de un acto de benevolencia, el sabio resulta al parecer inclinado a comunicar su saber con los demás (pero no ya en cuanto sabio sino en cuanto benevolente: su sabiduría no aumentaría con ello). Supuesto que partimos de un horizonte gnosológico y que, por consiguiente, la pragmática normativa ha de entenderse como norma pragmática del conocimiento, y supuesta también en marcha en el científico o en el que no lo es, una norma pragmática de la política, la cuestión se planteará así: ¿Cuál es la naturaleza del nexo entre la norma del conocimiento y la norma de la acción política? Cuando seguimos el nexo en la dirección de la norma de acción a la norma del conocimiento encontramos múltiples indicaciones y apoyos («la práctica apela a la teoría precisamente para explorar sus propios caminos y sus instrumentos»); pero estas indicaciones desaparecen cuando el nexo lo perseguimos en la dirección del conocimiento a la acción. ¿Por

qué al conocimiento ha de seguir la acción? Podría establecerse, con igual solemnidad que la que conviene a la tesis XI sobre Feuerbach: «los políticos han pretendido desde siempre cambiar el mundo; pero de lo que se trata es de conocerlo». Lo que parece cortado es el camino interno capaz de conducirnos desde las normas del conocimiento político hasta la misma norma de la política, y el mismo Marx habría sugerido que esta norma implicaba en su *realización* (*Verwirklichung*) la desaparición de la filosofía.

Todo parece obligar a concluir que el camino está efectivamente cortado en la dirección del *progressus*. El conocer «para» actuar de A. Comte, en rigor partía ya del actuar y pretendía utilizar el conocer instrumentalmente. Pero la dialéctica del conocimiento especulativo no reside ahí, sino en el proceso en virtud del cual el conocimiento, aun concebida su *génesis* práctica, alcanza una *estructura* teórica que lo emancipa de la práctica y lo convierte en un fin por sí mismo. Que, a su vez, pretende auto-fundamentarse mediante el mecanismo que hemos llamado «implantación gnóstica» de la filosofía o de la ciencia.

Pero la interrupción dialéctica del camino del *progressus*, ¿implica la interrupción de todo camino de *regressus*? No tendría por qué implicarla. Más aún, hay indicios, por todas partes, de que el conocimiento político, por tanto, su norma, nos obliga, en el camino de *regressus*, en tanto es un conocimiento β -operatorio, a tomar contacto con la práctica política (por tanto, con su norma) de donde procede y ello no ya tanto en virtud de una benevolencia sobreañadida, sino para aumentar el mismo conocimiento. Entre otras maneras, mediante la crítica de la errónea posición de quienes viven una implantación gnóstica del saber. Pero es preciso sacar las consecuencias que de los nexos que hayan sido obtenidos en el camino de *regressus* del saber político se derivan para un planteamiento de la idea de una política filosófica.

A este efecto, lo primero que es necesario tener en cuenta es que, como ya hemos dicho, la pragmática normativa del conocimiento político tiene como esfera de jurisdicción propia a los *autologismos* y *dialogismos*. Las *normas* habrán de envolver a la vez a ambos, trabándolos mutuamente.

La norma de los autologismos es el mismo autologismo en tanto que momento intercalado en el proceso del conocimiento.

Y si el autologismo se determina como tal, normativamente, es por su virtualidad de desviarse hacia fines distintos del conocimiento, es decir, hacia intereses particulares o privados, en la medida en que éstos encubren la realidad. (Algunas de las recomendaciones morales de la «ascética» de Eric Weil —«el acuerdo del individuo razonable consigo mismo exige que renuncie a cualquier acuerdo de felicidad o infelicidad empírica»— pueden reinterpretarse fácilmente en términos de esta norma de los autologismos). Pues el sujeto de conocimiento sólo existe en sus autologismos cuando se atiene a su condición de sujeto universal, no empírico, sino trascendental a todas las posiciones partidistas. Ahora bien: la dialéctica peculiar de los autologismos propios del conocimiento político deriva de la contradicción entre esa condición trascendental del sujeto gnoseológico y la implantación política, siempre histórica, en la que necesariamente hemos de ponerle. Sería una mera petición de principio conceder al sujeto gnoseológico, aunque fuera como premio de una ascética moral, el puesto de un Dios trascendente que, desde la quinta dimensión (es decir, fuera del espacio-tiempo), puede contemplar neutralmente la vida política de los hombres. El sujeto gnoseológico está políticamente implantado, sólo puede constituirse en una cultura determinada (frente a otras), en una clase social (frente a otras), en un partido político (frente a otros o a los que no tienen partido). ¿Cómo puede entonces dejar de ser partidista (empírico) y alcanzar una posición trascendental a todos los partidos? Podríamos ensayar una respuesta similar a la que Hegel (y luego Marx) dio a un problema paralelo al que tenemos planteado: una respuesta que apela a la *pars totalis*, a la *clase universal*. Esta respuesta implica por tanto:

(1) Un postulado mediante el cual una clase empírica, particular (el funcionariado del estado, según Hegel; el proletariado internacional según Marx), puede ser a la vez universal.

(2) Dar por consistente la idea de una parte que, siéndolo, puede ser identificada con el todo sin desaparecer como tal parte.

Hegel, como hemos dicho, procedió, como si esto fuera posible, mediante la idea de la *clase universal*, una clase que aparecerá después de la «clase sustancial» y de la «clase reflexiva o

industrial», y que se encarnaría en el funcionariado público (*Filosofía del derecho*, § 205 y § 206). Gustav Schmoller dirá casi un siglo después: en la *Burocracia estatal*, en la medida en que es una fuerza neutral e independiente, por encima de los partidos y las clases sociales de las que debiera depender el propio gobierno. Las críticas de Marx a Hegel mostraron que esta clase universal en tanto que está, por definición, dada en la estructura del Estado, es una clase particular, dotada de la falsa conciencia ideológica de ser la clase universal; una clase particular, dotada, si se quiere (como precisará Max Weber) de una *racionalidad administrativa* impersonal, que llegará a ser imprescindible técnicamente en el Estado moderno, pero que tenderá a perder su condición inicial de mero instrumento para constituirse en un grupo de interés y en un estrato separado dentro del Estado (*Vid.* Karl Löwith: «Max Weber und Karl Marx», *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 1932, vol. 67, pp. 53-99 y 175-214).

Se puede decir que Marx vio claramente que una *clase* sólo puede ser *universal* cuando destruya a las demás clases, erigiéndose realmente en el *todo*. Por ello, si declaró al proletariado internacional clase universal (las virtualidades políticas que, como clase universal, internacional, se han atribuido una y otra vez a los «intelectuales» —según Wolfgang Kraus, en su libro *Der fünfte Stand*, Scherz Verlag, 1966, una «quinta clase» de significado histórico-universal, junto a la de los campesinos, nobleza y clero, burguesía y proletariado— no parece que puedan ser derivadas de principios firmes, ni ser inducidas de hechos suficientes), fue precisamente en función del destino revolucionario que le había asignado, orientado a la destrucción del Estado. Pero, si recogemos las consecuencias de estas premisas en el plano de las normas autológicas del conocimiento, la tesis de Marx significará que no hay propiamente conocimiento hasta que la clase revolucionaria llegue a ser universal (lo que significa que la tesis no puede ser considerada como una tesis de conocimiento actual, sino virtual y anafórico); es decir y por ello que el proletariado es la realización de la filosofía. (Consideramos de gran importancia subrayar el paralelismo que cabe percibir entre las funciones atribuidas por Marx a la «clase universal transestatal» y las funciones que a la Iglesia asignaron los teólogos católicos, no sólo San Agustín, sino también Santo Tomás; pues la Iglesia —fuera de la cual no hay salvación—

fue conceptuada como ecuménica, universal, y condición no solo de la *pax christiana*, sino del ejercicio de la misma racionalidad individual, necesitada de una «regla externa»).

A nuestro entender, la visión de Marx es mucho más racional, en términos hipotéticos («una clase es universal si logra...») que la de Hegel, que viene a ser un postulado absoluto («el funcionariado público es la clase universal»). Por ello mismo, la concepción de Marx de la clase universal sólo puede sostenerse en su cumplimiento como tal clase revolucionaria; tampoco es legítimo decretar que el proletariado, como clase empírica (los trabajadores industriales), es, por serlo, la clase universal. Marx había dicho claramente que el proletariado sólo alcanza su significado en cuanto clase revolucionaria, si bien es verdad que desde la doctrina del materialismo histórico habría que añadir que solamente los trabajadores industriales podían llegar a ser, por su dominio de la producción de vanguardia (en la época neotécnica), la punta de flecha de la clase revolucionaria. Pero la unidad de la clase debía constituirse, pues sólo estaba definida en función de su futuro y por ello el carácter exhortativo del lema del Manifiesto: «Proletarios de todos los países, uníos». En resolución, según lo anterior, carecería de sentido rechazar a priori la concepción marxista de la clase universal, dado su carácter formalmente perfecto desde el punto de vista de su estructura lógica. Pero esta concepción exigía desde dentro la «prueba de la práctica». El primer gran revés, en este orden de cosas, fue la guerra mundial del 14-18 en la que antes que proletarios, millones de trabajadores se sintieron alemanes, rusos, franceses o ingleses. La revolución de octubre levantó de nuevo la bandera del proletariado como clase universal; de hecho, esta clase universal quedará encarnada en su vanguardia, el Partido Comunista; pero éste terminaría identificándose de nuevo con una burocracia estatal, como si estuviera cumpliendo las prescripciones de Hegel; en todo caso se exigía la extensión de la revolución a los Estados capitalistas. Estas perspectivas fueron aplazándose, hasta que la lógica de los acontecimientos del último medio siglo fue demostrando que el proletariado internacional había dejado de llevar la bandera de la clase universal, porque los trabajadores industriales del Occidente capitalista se reintegraron en el sistema después de la guerra y porque la idea de la dictadura del proletariado se transformó también en el socialismo real.

En conclusión, la vía marxista hacia una clase universal encarnada en el proletariado puede darse por descartada y, por supuesto, también la vía hegeliana. Esto nos invita a renunciar a la idea de una clase universal con significado político efectivo (no meramente metafísico-utópico). No puede lógicamente inferirse de ahí que no sea posible, en un futuro indefinido, la constitución de una nueva clase que pueda tomar de nuevo la bandera de una clase universal. Pero sí hay que inferir que, en el horizonte de nuestro siglo, carece de sentido tratar de llevar adelante el desarrollo dialéctico de la norma de los autologismos del saber político —la transformación de la implantación política partidista en una implantación política trascendental, universal a todo partidismo— apoyados en la idea de la clase universal. ¿Significa esto que es preciso renunciar en consecuencia a toda pretensión de universalidad o trascendentalidad de cualquier saber político, científico o filosófico? ¿Tenemos que reconocer críticamente que cualquier saber político sólo puede ser un saber interesado, partidista y que, por tanto, no tiene sentido propiamente hablar siquiera de saber político ni de filosofía política que no sea la de orientación crítico-escéptica? Atengámonos a aquellas respuestas que puedan derivarse del planteamiento gnoseológico.

La forma normativa de la universalidad, constitutiva de los autologismos, no puede fundarse en las evidencias subjetivas capaces de acompañar a las mismas ni, como hemos visto, tampoco se funda en la universalidad hipotética que se derivaría de la posición realmente universal del sujeto, recibida por su adscripción a una clase universal efectiva. Pero, en cambio, la forma normativa de la universalidad no sólo deriva, sino que está ya contenida en el enfrentamiento dialéctico mismo del autologismo (de su materia) con los autologismos alternativos con los cuales se enfrenta, es decir, en los dialogismos. Pues el enfrentamiento sólo tiene posibilidad de mantenerse en un terreno racional cuando se está suponiendo la *igualdad*, en cuanto a su estructura racional, de los que mantienen posiciones discrepantes. Si, pues, la norma de los autologismos es la universalidad, la norma de los dialogismos es la igualdad racional de los sujetos dialogantes (la *isegoría* puede considerarse reducida a esta igualdad) cuyas diferencias, en cambio, no pueden dejarse de reconocer, dado su carácter constitutivo de la misma multiplicidad de los sujetos. Si

la contradicción dialéctica de los autologismos la hicimos consistir en la naturaleza particularista desde la cual necesariamente se proclama su universalidad, la contradicción dialéctica de los dialogismos puede cifrarse en la estructura constitutivamente desigual (no ya sólo por la adscripción de los sujetos a clases diferentes, sino en virtud del conflicto mutuo, que se da por supuesto, de la falta de consenso) de los individuos entre los cuales ha de suponerse dada la igualdad. Sin embargo, es evidente que sólo en el supuesto de una igualdad racional entre los sujetos realmente diferentes (adscritos a diferentes clases, culturas, edades, sexos) que mantienen también diferentes posiciones políticas tiene sentido el enfrentamiento dialéctico. Pero el supuesto de una igualdad racional entre los sujetos de una sociedad política es tanto como el supuesto de que esa sociedad política es, de algún modo socialista, al menos según el socialismo de la igualdad (que tanto repugnaba a Tocqueville), es decir, que los sujetos no se relacionan entre sí como miembros de clases entre las cuales no caben sino relaciones de dominación o de violencia sino como miembros de una sociedad en la cual esas clases se desdibujan al menos en el plano de sus confrontaciones racionales. Es preciso advertir que la implicación entre el supuesto de la igualdad racional y el socialismo sólo tiene significado político en una perspectiva materialista, que subordina la igualdad racional a la posesión, por parte de los sujetos respectivos, de instrumentos, bienes y cultura que les permitan medirse y ser escuchados por los otros. En una perspectiva idealista o espiritualista (que, por ejemplo, deduce la igualdad del supuesto a priori de que las almas o conciencias de los ciudadanos son similares) la igualdad racional equivaldría a un «socialismo de las almas» puramente metafísico. Pero desde una perspectiva materialista, es obvio que el socialismo de la igualdad racional sólo es el resultado de un cierto nivel de igualdad efectiva de los sujetos operatorios afectados; por consiguiente, la medida de ese nivel de socialismo real nos es dada, a su vez, por el grado de igualdad racional que pueda ser sostenida.