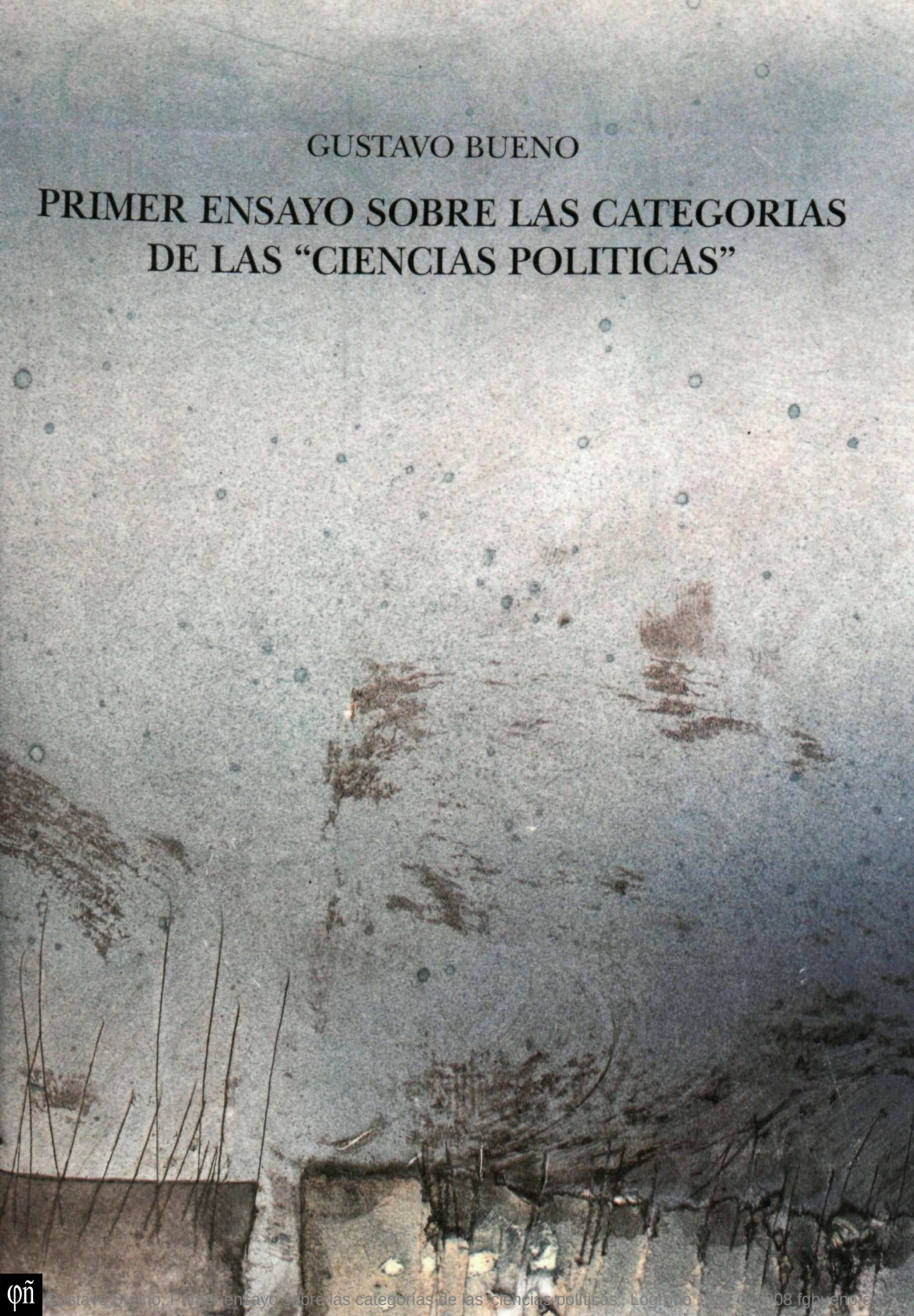
GUSTAVO BUENO

PRIMER ENSAYO SOBRE LAS CATEGORIAS DE LAS "CIENCIAS POLITICAS"



φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las "ciencias políticas". Logroño, 2008 fgbueno.es



Gustavo Bueno (Sto. Domingo de La Calzada, 1924) cursó estudios de Filosofía en Zaragoza y Madrid. Catedrático y Director de Instituto en Salamanca, desde 1960 ha sido catedrático —ahora lo es emérito— de Fundamentos e Historia de los Sistemas Filosóficos en la Universidad de Oviedo.

Su obra, extensa y de una densidad y profundidad desacostumbradas en nuestro panorama cultural, constituye un capítulo importante en la historia del pensamiento materialista y es, al mismo tiempo, reivindicación constante de lo que el mismo Bueno ha insistido en defender como sustancialidad de la filosofía.

Entre los libros más importantes de Gustavo Bueno se cuentan *El papel de la filosofía en el conjunto del saber, Etnología y Utopía, Ensayos materialistas, Ensayo sobre las categorías de la economía política, La metafísica presocrática, El animal divino* y *Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la religión.* Títulos que, pese a su importancia, sólo suponen una pequeña parte de la producción filosófica y ensayística del autor, aparecida en forma de artículos o aún inédita.

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

pl se nos manifiesta la (Fig. 1)
uo, una vez constituido, tiene

se desplegará según las tres
ee lógica (uno, varios, todo)
ment para clasificar los
lo (forma imperii) que de-
tocracia", "aristocracia" y "de-
ctiva le lleva a Kant a una
e regiminis) según los cuales
soberano, hace uso de la auto-
Kant refiere siempre el
quier otro caso, no pudiera ha-
erno"). Estos modos serían solo
do el Estado se gobierna por leyes
dado) y el republicano (cuando

φñ Gustavo Bueno. Primer ensayo sobre las categorías de las ciencias políticas. 1 Torono 1991 © 2008 fgbueno.es

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es



La Biblioteca Riojana es un proyecto editorial a largo plazo, que pretende ofrecer al público lector dos tipos fundamentales de textos, creativos o ensayísticos: aquéllos que proceden de autores, a los que pueda caracterizarse como riojanos, en sentido lato, y aquellos otros, en segundo término, que inciden temáticamente, geográfica o históricamente, sobre el territorio regional.

Madurado este proyecto en un ámbito cultural en el que se carece de una mínima base bibliográfica, ha de contar con tan decisiva ausencia, y proponerse, en la mayor parte de los casos, la resurrección desde la muerte absoluta, cuando no desde el olvido secular, de nombres, obras, y protagonistas, con objeto, ya de recuperarlos, ya de redescubrirlos, ya de incluirlos en la parva nómina de la utópica cultura riojana. No creen los autores de este proyecto, ni en serio, ni en broma, en la existencia de esa hipotética cultura riojana, pero están, en cambio, convencidos de que es posible proyectar sobre el acervo cultural hispánico el legado de algunos «ilustres riojanos», o «riojanos ilustres», o el recuerdo de ilustres no riojanos, que se ocuparon alguna vez de cosas y casos riojanos.

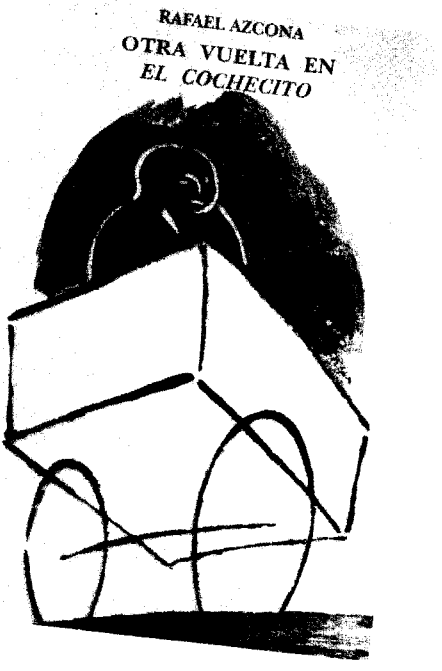
Los dos primeros eslabones de esa cadena, que conformaría el núcleo textual de la Biblioteca, van a ser dos importantes hombres de pensamiento y creación en el subsuelo de la cultura española: se trata, en primer lugar, del catedrático de Filosofía de la Universidad ovetense, Gustavo Bueno, con el que inauguramos nuestra labor editora, a partir de una

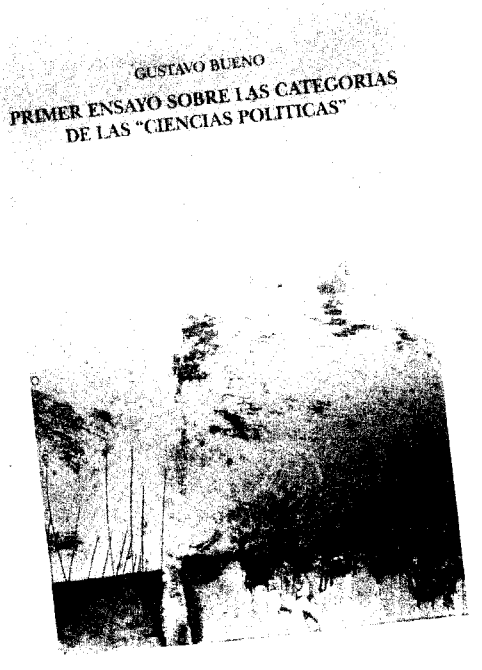
φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

investigación en el ámbito de las categorías políticas; y, como segunda aportación, un texto básico en la historia del cine español, el guión literario de la película «El Cochecito», reelaborado especialmente para la Biblioteca Riojana por su autor, Rafael Azcona.

El proyecto es amplio, y en sucesivas entregas, si las fuentes de apoyo y financiación lo permitieran, el Consejo Editor ha previsto la publicación de textos de Julio Rey Pastor, Bretón de los Herreros, Félix María Samaniego, Luis Díez del Corral, María de la O Lejárraga, y un largo etcétera. Procurará así la Biblioteca Riojana, con seriedad, con el imprescindible bagaje erudito, y con el necesario rigor analítico, contribuir al mejor conocimiento de La Rioja por parte de los riojanos, y a la difusión de sus creadores y humanistas, clásicos y contemporáneos.

El Consejo Editor.





φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

FE DE ERRORES

Razones y limitaciones tipográficas han hecho que los signos utilizados en las páginas 358-359 para denotar los cuantificadores escapen de las convenciones tradicionales.

La 'E' denota el cuantificador individual, la 'ι' que aparece invertida en Peano y también en los *Principia* ; la '∧' equivale al más usual '∃'; finalmente, el símbolo utilizado para el cuantificador universal es el usual.

En la página 358, línea 30, sobran los dos puntos, ':', que aparecen.

En cuanto a la demás erratas que el lector halle, supla la carencia con su inteligencia y su buena fe, haciendo verdadero el clásico *errando discitur* .

BIBLIOTECA RIOJANA

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

PRIMER ENSAYO SOBRE LAS CATEGORÍAS DE LAS "CIENCIAS POLÍTICAS".

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

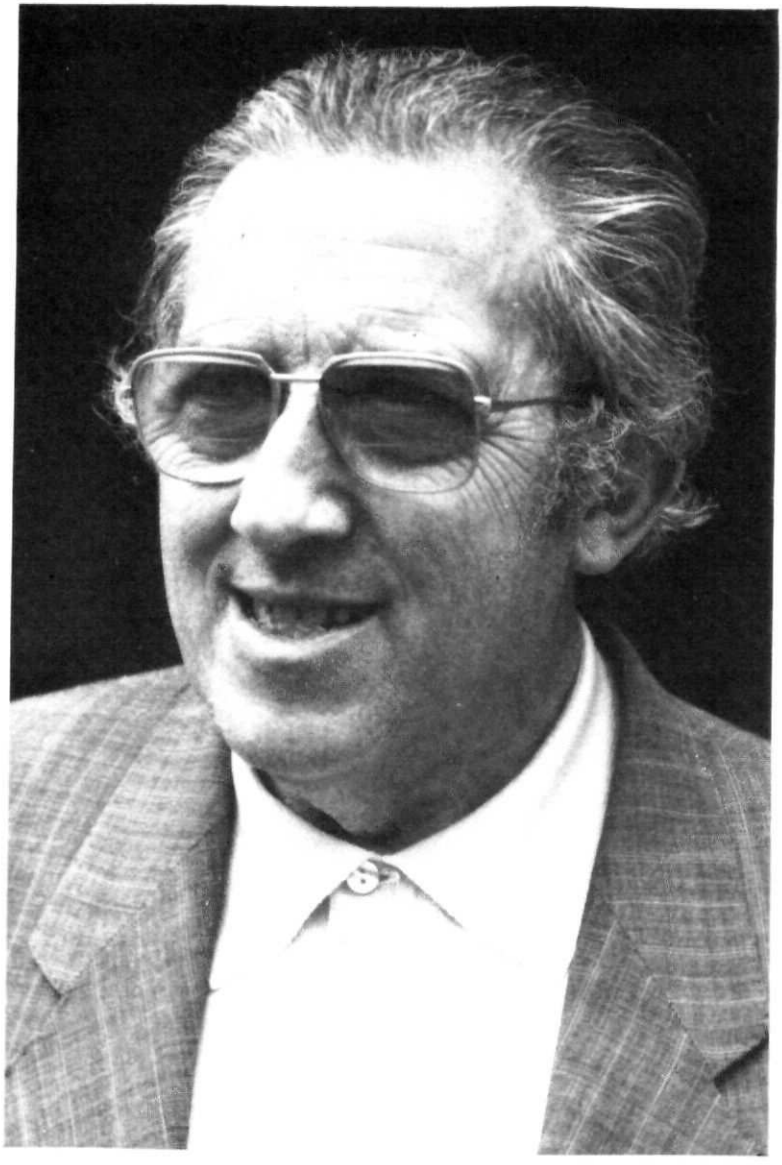


BIBLIOTECA RIOJANA

Consejo Editor:
MANUEL DE LAS RIVAS,
ALFONSO MARTÍNEZ GALILEA, JOSÉ RAMO,
BERNARDO SÁNCHEZ, PEDRO SANTANA.

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es



φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

GUSTAVO BUENO

PRIMER ENSAYO SOBRE LAS CATEGORÍAS DE LAS "CIENCIAS POLÍTICAS"

Presentación y Apéndices
PEDRO SANTANA



BIBLIOTECA RIOJANA
N.° 1

CULTURAL RIOJA
Gobierno de La Rioja. *Ayuntamiento de Logroño*

LOGROÑO, 1991

Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

© GUSTAVO BUENO.
© *DE LA PRESENTE EDICIÓN:*
BIBLIOTECA RIOJANA.
CULTURAL RIOJA.
GOBIERNO DE LA RIOJA. AYUNTAMIENTO DE LOGROÑO.

Primera Edición:
ABRIL, 1991.

COORDINADOR DE LA EDICIÓN:
PEDRO SANTANA.

DISEÑO DE LA COLECCIÓN:
ALFONSO MARTÍNEZ GALILEA.

LOGOTIPO DE LA COLECCIÓN:
ANGEL COMPAIRÉ.

PORTADA:
JAIME COMPAIRÉ.

FOTOCOMPOSICIÓN: MOGAR LINOTYPE, S.A.
FOTOMECÁNICA: REPROTÉCNICA
IMPRENTA: GRÁFICAS QUINTANA, S.L.

I.S.B.N.: 84-87209-35.1.
D.L.: LR-206 - 1991

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

PRESENTACIÓN

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

BREVE APUNTE SOBRE LA OBRA DE GUSTAVO BUENO

Cabe, para el introductor, la primera posibilidad de pensar que su trabajo es mera redundancia. Incluso mencionar las características especiales, más materiales que formales, de la edición que introduce puede parecerle tramposo. Tramposo porque tal vez eso no sea más que una tapadera ideológica para legitimar esa redundancia. Se diría que si el ciudadano lector dirige su atención hacia determinado libro es, en cualquier caso, porque sabe algo de lo que va buscando: la redundancia sería segura. Y tramposo porque hablar de la especificidad de determinada edición supone, ya sea menoscabar, ya sea ensalzar la labor a la que uno se aplica.

Por eso, el introductor y editor dirá que solamente sigue las directrices de esta Biblioteca Riojana, *en cuyos presupuestos se contempla la introducción, la presentación de un autor —en este caso más, mucho más, del autor, que de la obra, un texto reciente, inédito y de novedad radical—, a un público que puede estar hipotéticamente más interesado por el «género» de la colección que por el libro individual al que se acerca. Caemos en fin en esos supuestos de los que se quería huir, pero ahora, por así decir, la ley está de nuestro lado.*

Y, en fin, nuestra presentación será una exposición lo más simple que se pueda de la obra filosófica de Gustavo Bueno. Una exposición que, si hubiera de partir del contexto de la filosofía española actual, se detendría al instante, porque es tal la peculiar situación de Bueno dentro de ese contexto, que cualquier caracterización habría de proceder por la acumulación de notas negativas acerca del panorama general.

En efecto, una constatación que no costaría demasiado trabajo poner de manifiesto es la de que contra el fondo de la filosofía española —en su imagen pública— la figura de Gustavo Bueno se destaca y quizá sólo por una simple nota, la práctica de la filosofía. Por eso, aquello de lo que carece el fondo gestáltico *que proporciona el citado panorama filosófico —si es lícito hablar*

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

unitariamente de un panorama nacional, visible como un todo, y siempre considerando que las categorías perceptivas serían aquí de carácter cultural— es simplemente lo que sigue, la especificidad de la obra filosófica de Bueno.

Gustavo Bueno nació en Santo Domingo de La Calzada en 1924 y cursó sus estudios universitarios en Zaragoza y Madrid. Catedrático y Director de Instituto en Salamanca, desde 1960 es catedrático de Fundamentos de la Filosofía e Historia de los Sistemas Filosóficos en la Universidad de Oviedo. Desde 1989, es Catedrático Emérito.

No sería inexacto decir que la actividad pública conocida de Gustavo Bueno es parte muy pequeña del conjunto total y que toda biografía está forzosamente incompleta sin una referencia a los años del franquismo y a las dificultades consiguientes. En la primera de las Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la religión *el mismo Bueno ha relatado una parcela de su experiencia, la concerniente a la Iglesia Católica y a la evolución de su pensamiento y sus actitudes acerca de la religión.*

Por otro lado, la exposición de sus productos filosóficos sería inexacta sin la alusión a dos hechos determinantes de su producción. Uno es el estilo filosófico genuino de Bueno, tal como se revela en su obra, en su organización y escritura, y otro tiene que ver con la manera en que está organizado el trabajo en el Departamento que dirige en Oviedo, el cual constituye lo que se ha dado en llamar un «taller de filosofía», denominación que, a las claras, declara el carácter material de los objetos con los que trabaja el filósofo y la distancia abismal que separa su disciplina del antojo místico o literario.

¿Por dónde habría el lector de comenzar el estudio de la obra de Gustavo Bueno? La pregunta parece, en esta ocasión, de fácil respuesta. Paradójicamente, no remitiremos a ese «lector ideal» a una obra de autoría individual, sino a un libro de texto de tercero de B.U.P. escrito por tres autores, Alberto Hidalgo, Carlos Iglesias y el propio Bueno. Se trata de Symploké, *libro que, como se recordará, fue rechazado por el Ministerio de Educación en primera instancia con el argumento de que era muy difícil. En una reseña de esta obra, David Alvargonzález ha especificado qué partes corresponden a cada uno de los tres autores. Bueno, personalmente, escribió los capítulos relativos a —según reza el programa— «La dimensión trascendental del hombre» y, como señala Alvargonzález, «hace una incursión por una serie de temas sobre los que había publicado muy escasamente hasta el momento (ética, moral, libertad, persona, sentido de la vida)». Pero, aparte del interés general que* Symploké *presenta para el lector medio en cuanto obra competentemente realizada —y escrita, además, con la vista puesta en ese lector medio,*

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

no necesariamente estudiante—, y del gran interés particular que las últimas páginas ofrecen por constituir una novedad, en Symploké *se encuentra una introducción magnífica a la ontología y a la gnoseología materialista que en otros lugares ha desarrollado Gustavo Bueno.*

Bueno aclara que la filosofía es un saber segundo, esto es, dependiente de otros saberes, pero —frente a Sacristán— afirma la sustancialidad de ese saber filosófico.

La filosofía, al contrario que las ciencias, que manejan Conceptos, maneja Ideas. Resumiendo una explicación que el lector puede leer también en Symploké, *diremos que en la Mecánica Clásica, el parámetro tiempo es correlato de un cierto concepto tiempo. En la Gramática de una lengua dada, se define también un cierto concepto de tiempo. La idea de Tiempo, en cambio, surge del choque entre esas y otras conceptualizaciones, o experimentaciones, o plasmaciones de la Idea de Tiempo. Pues ésta y otras ideas aparecen entrelazadas en lo que Platón justamente llamó una* symploké, *y esta constatación se convierte en el núcleo fundamental del materialismo filosófico y, ya que es una expresión del mismo, del libro* Symploké.

Pues es el materialismo filosófico el sistema o, mejor, la filosofía de Bueno. Puede leerse en la página 47 de Symploké*:*

> *El* materialismo filosófico *oferta un sistema de coordenadas capaz de traducir a sus términos el núcleo esencial de la filosofía clásica. Se trata de una doctrina académica (no vulgar), crítica (no simplista y dogmática como el Diamat), dialéctica y filosófica (no cientista como la de Havemann), cuya originalidad reside en la afirmación de que toda filosofía verdadera debe ser considerada como materialista.*

Entonces, por lo que respecta a la ontología materialista, se distingue un plano general, que contiene la Idea de materia ontológico-general, y un plano que es el de la ontología especial, la cual se basa en la doctrina de los tres géneros de materialidad, de la que —como Gustavo Bueno hace ver en Ensayos Materialistas, *la obra en que se expone esta doctrina— existen antecedentes filosóficos precisos.*

El primer género de materialidad es el de las entidades que constituyen el mundo exterior, físico. El segundo se refiere a los fenómenos de la vida interior, fenómenos psicológicos o etológicos. El tercer género, comprende los objetos abstractos. Entre sí, las tres materialidades son inconmensurables y heterogéneas, pero, obviamente, el tercer genero se ofrece sólo en conexión con los otros dos.

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

Hay entonces relaciones entre la materia ontológico general y los tres géneros, que son dialécticas, habiendo de entenderse que hablar de los tres géneros no denota algo así como una partición de aquélla. El proceso de constitución de la Idea de materia ontológico-general se realiza a partir de las inconmensurabilidades y las contradicciones que se dan entre los tres géneros especiales. Consiste este proceso de un regressus *desde las materias genéricas a un límite que sería la Idea de materia general. Al igual que el citado, el proceso inverso, consistente en el* progressus *desde la Idea general hacia las genéricas, se realiza merced a una conciencia que lo mediatiza.*

Las ventajas de esta ontología se aprecian desde una perspectiva crítica, pero aquí nos limitaremos a constatar que permite la recuperación de temas filosóficos que otras ontologías expulsan.

La Gnoseología de Gustavo Bueno es la llamada Teoría del Cierre Categorial. Más arriba, en esta misma sección, mencionamos el criterio que distingue a las ciencias de otros saberes, basado en que aquéllas operan con conceptos. El cierre categorial denota el momento histórico en que se constituye completamente una teoría científica al cerrarse el sistema de categorías que utiliza, cierre que expresa también el del sistema de operaciones que, en cuanto actividad humana, han dado origen a la ciencia en cuestión.

Para Bueno, las ciencias no se separan de las técnicas radicalmente. Surgen de su desarrollo y de la necesidad que van imponiendo éstas de delimitar campos. Los campos, y no unos supuestos objetos, definirían a las ciencias, las cuales, a su vez, no vendrían constituidas por todos unitarios, sino que se conformarían mediante la agrupación, más o menos circunstancial, de teorías diversas.

Esta gnoseología, biográfica, históricamente, fue desarrollada o, al menos, dada a conocer, con posterioridad a la formulación de la ontología materialista (Ensayos Materialistas, *donde se contendría la ontología, fue publicado en 1972). Hay que recalcar que la Teoría del Cierre debía, en consecuencia, no sólo prestar atención a las operaciones reales que históricamente subyacen a la aparición de una ciencia y a la estructura lógica de las construcciones científicas, sino también a la ontología materialista.*

El lector puede consultar las magníficas introducciones a la teoría que son el citado artículo de Hidalgo, el capítulo correspondiente de Symploké, *o, como fuentes de primera mano los artículos de Bueno titulados «Idea de la ciencia desde la teoría del cierre categorial», «En torno al concepto de ciencias humanas: la distinción entre metodologías α-operatorias y β-operatorias», «El cierre categorial aplicado a las ciencias físico-químicas» y «Gnoseología de las ciencias Humanas», cuyas referencias completas hallará en la biblio-*

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

grafía. Desgraciadamente, permanece inedita una exposición general de la teoría.

A discusiones críticas sobre la Economía Política y la Etnología, ha dedicado Bueno dos libros: Ensayo sobre las categorías de la economía política, *de 1972, y* Etnología y Utopía *de 1971, de la que existe una segunda edición, que incluye un enjundioso epílogo, de 1987.*

Quedan por mencionar de las opera magna *que han aparecido en forma de libro* El papel de la filosofía en el conjunto del saber *(1970), La* Metafísica Presocrática *(1974), y dos obras más recientes:* El animal divino *(1984) y* Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la religión *(1989), a la cual hicimos una breve alusión.*

La decada de los ochenta ha asistido a la publicación de estas dos últimas obras, en la que la reflexión de Gustavo Bueno se centra en la filosofía de la religión, considerada como disciplina filosófica enfrentada a las teologías natural y positiva. La filosofía de la religión propuesta por Bueno se formula en El animal divino, *donde el autor propone tres fases en el desarrollo de las religiones: primaria, la de religiosidad primitiva y, digamos, numénica; secundaria, que coincide con la formación de un panteón de dioses; y terciaria, que es la de las religiones espiritualistas centradas en torno a un Dios único. La división que Bueno había planteado previamente del espacio antropológico (en el ensayo «Sobre el concepto formal de espacio antropológico»), que distingue tres ejes (radial, circular y angular) define la religiosidad como una serie de fenómenos establecidos sobre el eje angular, a lo largo del cual los hombres se relacionan con entidades personales no humanas, cuya referencia primera serían los animales. Del contacto del hombre primitivo con los animales surgirían las religiones primarias. Sin embargo, hay que subrayar que* El animal divino *no se propone una teoría positiva de la religión, la cual habría de quedar regional y categorialmente limitada, sino sentar las bases de una filosofía de la religión.*

Esta edición del Primer ensayo sobre las categorías de las «ciencias políticas» *que el lector tiene en sus manos se completa con una selección de textos que más que contener algo así como verdades acerca del «sistema filosófico de Bueno», ha de ser entendida como una manera —ciertamente muy primitiva— de introducir algunos términos y temas fundamentales, y sobre todo de invitar al lector interesado a otras lecturas que tal vez no haya frecuentado. Lecturas de obras que encontrará enumeradas en la bibliografía que también se ofrece. Para el manejo de este* Primer ensayo sobre las categorías de las «ciencias políticas», *se ha completado la edición con un índice alfabético de autores citados.*

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

Muy vago, pálido e incompleto es, en cualquier caso, este forzado sumario de la obra de Bueno. El lector puede comprobar, a través de los títulos de los ensayos y artículos de la bibliografía, la extensión y variedad —de Causalidad *a* Materia *, de la gnoseología de la Historia a la de las Matemáticas, de la Antropología a la Lógica— de una producción única en el panorama filosófico de nuestro país.*

Y, en fin, reconociendo nuestra admiración por el autor de este ensayo que el lector se dispone a leer, habiendo intentado despertar el interés que exige, concluyen estas líneas que no estuvieron animadas de otro propósito que el de aportar un marco que situase la figura de Bueno, marco que no puede, a la postre, ser otro que el de la propia obra de Bueno, inteligible sólo desde la tradición filosófica, y que no puede ser el del triste fenómeno que los medios de comunicación conocen como cultura.

Pedro Santana.
Logroño, Febrero de 1991.

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

GUSTAVO BUENO

PRIMER ENSAYO SOBRE LAS CATEGORÍAS DE LAS "CIENCIAS POLITICAS"

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

PRÓLOGO

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

En este libro ensayamos una primera reconstrucción, en un sistema teórico, de un conjunto de «categorías» políticas —tales como «Estado» (¿cabe hablar de Estado cuando nos referimos a la jefatura zulú de Shaka y luego de Mpanda?), «sociedad civil», «democracia», «dictadura» (¿puede hablarse de «dictadura de Franco» antes de 1947?), «partido político»— que constituyen, indudablemente, los sillares más característicos de cualquier tipo de pensamiento político, mundano o académico, de nuestros días. Estas categorías tienen, cada una de ellas, su materia propia, lo que no significa: unívoca o rígida; pero precisamente estas materias o contenidos se determinan y varían relativamente al componerse con otros contenidos formando esas «redes conceptuales» constitutivas de las «grandes concepciones» o «sistemas» políticos de nuestros días (socialismo, marxismo-leninismo, liberalismo, humanismo, aristocratismo, anarquismo, teología de la liberación... o escepticismo político, entendido éste no de un modo negativo —pues en tal caso carecería de todo interés, fuera del meramente psicológico o psiquiátrico— sino como *docta ignorantia politica).* Estos «sistemas», asociados en general a las ideologías políticas de partidos, sindicatos o movimientos religiosos, atraviesan en estos años una profunda crisis. Unas veces, a consecuencia del desmoronamiento de la misma estructura racional del sistema, debido a los cambios que el curso de los acontecimientos ha dado a sus mismos «sillares» constitutivos —sería el caso del «marxismo-leninismo»; otras veces, porque el sistematismo logra mantenerse firme pero sólo gracias a una «asistencia mística» (islamismo, euskalherrismo, yanomamismo) que lo pone en el límite del delirio. Pero tampoco las «ciencias políticas» pueden ofrecer un entretejimiento sistemático de naturaleza estrictamente científica, es decir,

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

una construcción que no sea meramente ideológica y que, desde luego, no se reduzca a simple «revestimiento teológico» *(nematológico)* del fanatismo. Y si las «ciencias políticas» no pueden ofrecernos una estructuración científica semejante es porque ella rebasa sus propias posibilidades racionales; las «ciencias políticas» no alcanzan un nivel de cientificidad comparable al de la Geometría o al de la Química; su «cientificidad» es mucho más precaria, y no por negligencia de sus cultivadores —de los que tanto hay, por otra parte, que aprender— sino por la naturaleza de su campo. Las «ciencias políticas» encuentran sus «seguros senderos» más cuando caminan en la dirección del análisis de los «sillares» y de las relaciones empíricas de unos con otros, que en la dirección de la construcción del edificio del «sistema político». La construcción del sistema político, aun cuando quiera mantenerse bajo la disciplina racionalista, no puede aspirar a alcanzar los resultados, incluso sistemáticos, que las ciencias más vigorosas han logrado obtener en sus respectivos campos categoriales —por ejemplo, el «sistema periódico de los elementos químicos». Esto se debe, principalmente, a que la concatenación sistemática de las categorías políticas no puede llevarse a cabo en el recinto de un campo categorialmente cerrado; tal sistematización obliga a tomar conceptos de otros muchos campos —la etología, la biología, la lógica formal y material, la ontología o la historia—, es decir, a abandonar la estricta inmanencia que es propia de la forma de todas las ciencias genuinas y, por consiguiente, le empuja, si quiere mantener esa disciplina racional, a asumir la forma de la construcción filosófica (que —suponemos— no es una construcción científica, pero tampoco una construcción gratuita, arbitraria o resultado de una más alta iluminación mística).

Supuestas estas consideraciones, se comprenderá mi pretensión de presentar este *Ensayo* como un *ensayo crítico,* y *no dogmático.* Más aún, de presentarlo como un primer esbozo de una «Crítica de la razón política». En efecto, crítico —y no dogmático— es ya el sistematismo que él busca en la medida en que este sistematismo deja de considerarse a sí mismo como científico y se reconoce como filosófico; pues la filosofía, como saber «de segundo grado», se constituye como crítica de las pretensiones científicas de toda construcción que (como es el caso de la presente) no logra «cerrar» en la inmanencia rigurosa de su campo. Pero también es crí-

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

tico el sistematismo filosófico por relación a toda ingenua confianza en un pensar sapiencial o bien espontáneo, intuitivo o aforístico (del cual sin duda hay que partir) que no haya sido sometido a la «crítica de la concatenación sistemática». La disciplina filosófica es la disciplina misma de la argumentación dialéctica, de las pruebas y contrapruebas que tienen lugar en el cruce de cuestiones suscitadas por las ciencias más heterogéneas, las ideologías y las mismas opciones políticas o incluso místicas; por ello, el autor de un Ensayo filosófico sólo puede contar, como procedimiento de *convictio*, con la «complicidad» del lector, porque sólo puede apelar, más que a hechos positivos, o a demostraciones apodícticas, o a principios subjetivos o subrogados al propio gremio, a la misma posibilidad de que el lector, *re-construyendo* racionalmente sus pruebas y contrapruebas, pueda engranar con el autor, bien sea re-produciendo sus pasos, bien sea dando pasos en direcciones distintas y aun contrarias, pero abiertas por los pasos que ha dado el autor. La disciplina filosófica —la de tradición platónica— no puede apelar a experiencias privadas, o a sabidurías gremiales de las que el lector se supone ha de quedar automáticamente excluido o, menos aún, a evidencias místicas, sino a los mismos recursos del razonamiento «mundano» que se practica en la vida política ordinaria; y si se diferencia en algo la filosofía (académica) de esta sabiduría política ordinaria (filosofía mundana) es sólo por su «tenacidad» en prolongar, de un modo recurrente, los razonamientos a fin de lograr un «sistema racional» que puede tener tanto de «obra de arte racional» como pueda tenerlo de «obra de ciencia». Pero un sistema racional aunque pueda no ser apodíctico puede resultar ser sin embargo la única «opción decente» —como diría Ortega— para quien se resiste a caer en el nihilismo o en el escepticismo. Porque el racionalismo asociado a la filosofía es —como todo racionalismo— obligadamente sistemático; no es posible predicar la racionalidad de proposiciones aisladas, exentas, lo que no significa tampoco que el contenido material de estas proposiciones sea irrelevante. La concatenación sistemática no puede, en virtud de su simple coherencia formal, confundirse con la filosofía: un sistema teológico puede ser coherente sin que por ello (por ejemplo si contiene entre sus «sillares» la figura del dios Madak Táus, el «ángel pavo real» de los yazidíes) deje de ser irracional desde el

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

punto de vista filosófico, de una filosofía que pone su pie en los contenidos materiales —sin duda concatenados a su vez— de una filosofía *materialista.*

Este *Ensayo* reivindica, en resolución, aun en sus partes aparentemente más dogmáticas, un significado crítico en el terreno de las categorías políticas. Crítico tanto de las ideologías políticas que se han convertido en ideologías dogmáticas, como de las «ciencias» o de los proyectos místicos o fanáticos o utópicos; y crítico, por medio de la construcción del sistema, de la misma tendencia crítica capaz de conducir al escepticismo político.

¿Y qué «conclusiones prácticas» —qué «orientaciones», «caminos», «objetivos políticos»— ofrece (o puede ofrecer) un *Ensayo* como el presente? Desde luego ninguna conclusión inaudita, ningún camino inesperado, nigún objetivo capaz de fanatizar a un grupo, grande o pequeño, de individuos. Pues, según su método, lo que un ensayo como el presente puede ofrecer es, más que conclusiones nuevas o caminos inesperados, modos de volver a caminos ya conocidos y acaso abandonados, o confirmarse en conclusiones cuyo sonido nos es familiar desde siempre. En efecto, un ensayo filosófico, tal como lo entendemos, no puede proponer «conclusiones prácticas» o «senderos practicables» asumiendo la perspectiva de la predicación moral edificante en nombre de un deber-ser que él tuviera la misión de custodiar y aun administrar; tampoco puede intentar excitar entusiasmos ante su proyecto. Lo que un ensayo filosófico puede proponer —y no porque ello deba ser considerado más modesto o menos ambicioso (pues en cierto modo lo es mucho más que cualquier otro designio)— lo ha de proponer únicamente contando, como hemos dicho, con la «complicidad racional» del lector y, por tanto, apoyándose en su misma racionalidad, en una continuada argumentación dialéctica *ad hominem.* Si esta racionalidad no se supone actuando en el lector, toda la argumentación se perderá y se desvirtuará; al no ofrecer el lector resistencia alguna, la polémica es imposible.

Por lo demás, las conclusiones prácticas que el presente *Ensayo* aspira poder ofrecer son del tipo siguiente: unas de índole negativa, y otras de naturaleza más bien positiva; unas y otras críticas de las posiciones contrarias respectivas.

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

Las conclusiones de índole negativa podrán considerarse principalmente como requerimientos, en principio, contra los fundamentos del fanatismo, apelando a esa complicidad racional de la que venimos hablando. Por ejemplo: ¿no cabe concluir después de haber repasado todas sus razones que es irracional, más aún, estúpido orientar una acción política por medio del terror hacia el objetivo de lograr la independencia de un conjunto de hombres capaces de hablar a la vez vasco e inglés? ¿Por qué no también otros objetivos orientados a conseguir que el pueblo moldavo independiente hable también rumano, o que el lituano hable polaco? Aun cuando estos proyectos no fuesen utópicos, ¿qué se conseguiría una vez realizados tales objetivos? ¿Qué significado general para los amigos de los muertos que no sean vascos o lituanos o moldavos pueden tener esos objetivos? No parece haber ninguna justificación para semejantes proyectos; cabrá concluir por tanto que no es filosófico el mantenerlos (y esto aunque se hable de una «filosofía de la liberación»). Aunque abriguemos una gran simpatía por los teólogos de la liberación —que actúan en América, no en Europa— tendremos que preguntar: ¿qué tiene que ver la liberación de los pueblos oprimidos con la Segunda Persona de la Santísima Trinidad? Y si acaso hay que responder: «nada», habrá que desestimar la teología de la liberación, como una opción no racional ajena a la filosofía. Como tampoco es racional el mantener esperanzas escatológicas en torno a un «estado final de la Humanidad» en el que la justicia reinará y la felicidad inundará a todos los hombres. Lo filosófico aquí será abstenerse de tales esperanzas, si es que son vanas desde el punto de vista del razonamiento filosófico.

Pero, ¿no nos llevará insensiblemente la crítica filosófica a abstenernos por completo de cualquier proyecto o actividad política, a retirarnos de la vida política para contemplar, desde la orilla, con un sentimiento de gozo (puesto que no podemos salvarlo) al desgraciado que se hunde en el océano *(Suave mare magnum...* de Lucrecio)? No es nada fácil demostrar que el abstencionismo epicúreo sea irracional y poco filosófico; pero tampoco será fácil demostrar que la vía epicúrea, la vía del escepticismo político sea la única vía racional o filosófica. Bastaría concluir que no es irracional la vía de la acción política; al fin y al cabo, aunque la medicina no nos pueda ofrecer la vida perdurable, no por ello hay

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

que despreciar sus servicios. Pero esta analogía sólo tiene valor cuando damos por supuesto —y esto sólo desde un sistema adecuado puede darse por supuesto racionalmente— que la política, aunque no nos puede abrir ningún «camino hacia el paraíso», sin embargo es indispensable (aunque no sea motivo exclusivo suyo) para seguir manteniéndose socialmente de un modo más bien que de otro o incluso para mantenerse en absoluto.

Y con esto llegamos a las conclusiones de índole positiva. Pues ¿no cabe llegar a percibir que alguno de estos modos son más racionales que otros o, acaso, simplemente que algunos de estos modos son menos racionales que otros? ¿O son todos ellos igualmente racionales y tan filosófica puede considerarse la decisión de optar por uno más bien que por otro? Consideremos, por vía de ejemplo, las dos familias de opciones generalísimas que nos abre la vida social en sus relaciones con la acción política, a saber, las opciones *aristocráticas* y las opciones *socialistas* —las opciones orientadas al beneficio de un grupo (incluso de una nación, considerada privilegiada) a costa de los demás hombres, y las opciones orientadas al beneficio de todos los hombres. No se trata de apelar, como hemos dicho, para inclinarnos por una u otra opción a motivos morales, edificantes, o al deber ser del que alguien pudiera sentirse mediador o guardián, pues no podemos arrogarnos este título más que cualquier otro hombre. Sólo podemos apelar, no ya a lo que *debe ser* moralmente, sino a lo que *es* racional. La pregunta se planteará así: ¿puede demostrarse que es irracional toda opción aristocrática, o bien que lo es toda orientación socialista? Aun cuando por hipótesis la defensa de la opción aristocrática pueda utilizar argumentos tan filosóficos (tan verdaderamente filosóficos) como la defensa de la opción socialista, ¿no cabrá concluir que esta opción es sin embargo la opción filosófica verdadera? Aun cuando la inclinación por estas opciones no pueda tomarse aisladamente sino sólo tras haber debilitado a la contraria, ¿no sería suficiente resultado el poder proponer la propia opción como siendo una opción tan filosófica, por lo menos, como la opción opuesta, aun concediendo que sólo por el enfrentamiento con ella la propia opción se configura y cobra sus propias proporciones?

Pero para poder llegar a formar juicio racional en torno a estas cuestiones es necesario poder disponer, en sus concatenaciones

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

mutuas, de los conceptos por medio de los cuales podemos percibir, de un modo inteligible, los senderos, enlaces y caminos que se nos muestran insinuados en la vida cotidiana de nuestra sociedad: «estado», «sociedad civil», «democracia», «dictadura», «partido político».

Este *Ensayo* está dividido en dos partes, una *gnoseológica* y la otra *ontológica.*

La Primera Parte está dedicada a esbozar las líneas más generales por las cuales podría llevarse a cabo un análisis crítico-gnoseológico de los «saberes políticos» —en especial, de los «científicos»— cuando se toman las coordenadas de la «teoría del cierre categorial». Esta teoría concibe a las ciencias como «sistemas cerrados» (en el sentido matemático del término), constituidos por contenidos que pueden ser dispuestos simultáneamente, no sólo en un *eje sintáctico* (en el que distinguimos *términos, relaciones* y *operaciones)* sino también en un *eje semántico* (en el cual diferenciamos las *referencias fisicalistas,* los *fenómenos* y las *estructuras esenciales)* y en un *eje pragmático (autologismos, dialogismos* y *normas).* La Primera Parte del *Ensayo* no es otra cosa sino un sumario análisis —después de una brevísima caracterización global («sintética»)— de cada una de estas nueve clases de componentes que cabe atribuir a los saberes políticos, en la medida en que tengan algo que ver con una ciencia.

La Segunda Parte del *Ensayo* se ocupa, no ya de los «saberes» que sobre la política podamos alcanzar, sino de las realidades políticas mismas (que incluyen, desde luego, a los propios saberes), intentando determinar el radio de su «esfera» en el conjunto del campo antropológico. Su perspectiva es filosófica, es decir, no es científico-positiva (etnológica, jurídica, etc.); pero entendiendo la filosofía no como una actividad que pueda llevarse adelante al margen de las ciencias positivas, pues sólo es verdaderamente posible partiendo constantemente de ellas, pero críticamente: ésta es la razón por la cual la «parte gnoseológica» antecede en este *Ensayo* a la «parte ontológica».

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

PARTE I:
GNOSEOLÓGICA.

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

§ 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 indisociables, 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-

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

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 exahustividad) 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

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

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 atiene 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

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

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 terapeútica 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 Hefaistos 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

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

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.

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

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 *Governnement 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-

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

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

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

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 sonreir 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 El 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-

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

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-

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

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-

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

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, traduciéndola 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

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

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): (1º) contra el fantasma del origen de la ciencia en la filosofía y (2º) 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-

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

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».

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

(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 inmanentes (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 Etica. 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

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

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

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

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

Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.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.

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

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

Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

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-

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

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

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

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-

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

teles distinguió dos tipos de práctica: la *ποίησις* —regulada por la virtud de la *τέχνη*, que en latín se tradujo por *ars*— y la *πρᾶξις* —regulada por la virtud de la *φρόνησις*, que en latín se tradujo por *prudentia)*. 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 *prudentia* se refiere a lo individual e irrepetible (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 cientificidad 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 policiacas como

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

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

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

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

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

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 (*ὅλον*) 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 gnoseológico-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

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

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

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

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 matando 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 conection 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

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

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

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

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 >, <, =). 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

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

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 «policidad» *(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-

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

cluidas 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

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

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 entretejimiento 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... 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-

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

terpretarse 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 prolépticamente 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 suscitaría 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 consitituyen 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,

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

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 teorética (βίος θεωρετικός)* 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 Póntico 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 teorética 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,

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

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 teorético 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 teorética a los intereses que se agitan en la vida de las apariencias, en la vida práctica política.

Cuando presuponemos la distinción entre esa vida teorética 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 cognoscitivas, podrá postularse la conveniencia de yuxtaponer a la vida teorética 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 (teorético) 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 encarcela 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

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

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 teorética, 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-

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

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 *πρᾶξις*) 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-

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

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-

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

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 (α1) o bien en un *progressus* lograr establecer unas estructuras objetivas, más alla de las operaciones (α2), bien sea alcanzando estructuras *genéricas* (α2-I), como puedan ser las distribuciones estadísticas de las mismas operaciones, o bien estructuras *específicas* a los campos humanos (α2-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 (β2), 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 (β1-I) es la que parte de

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

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 (β1-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 tra tando 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-

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

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

Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

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

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

desde las que opera (si es que puede hacerlo) que a quien ingenuamente cree ser inmune, en virtud de su pureza teorética 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 conceptuación 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 conceptuación 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,

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

que permite predicciones de resultados electorales con precisión asombrosa— mantiene a la ciencia política en un estado de equilibrio α2-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 α2-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 α2-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, nº 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*, nº1, 1978). En cualquier caso, importa in-

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

sistir en que sólo a través de la inserción de las reliquias arqueológicas en un escenario β2-operatorio, tales reliquias comienzan a ser fenómenos de significado antropológico en general y político en particular, de la misma manera que las *ceraunias* 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 β1-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.

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

Ahora bien, la comparación estructural entre ambos modelos de sociedades, cuando se mantiene en este plano β1-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 β1-I, es la que intenta ser determinada mediante un *regressus* a ciertas estructuras ecológicas que, en primera instancia, habría que situar en el estadio α1 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

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

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 α1-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 α1-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, linguísticas, 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.

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

§ 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-

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

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 fisicalistas, 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 fisicalista 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,

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

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-

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

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 lezte 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*, nº 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

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

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

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

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 instrucciónes 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

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

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,

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

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

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

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 entretejen 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-

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

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

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

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 feno ménica, 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

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

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 (fisicalista, 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 fisicalistas 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

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

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.

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

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 fenoménicamente *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*, Congrés 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-

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

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

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

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 teoréticos 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).

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

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 entretejidos 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,

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

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-

Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

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

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

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-

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

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

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.

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 *fijar 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

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

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 correpondientes *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

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno

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 percibiéramos, 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-

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

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

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.

(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 superviviencia. *Salus populi suprema lex esto* —podría ser el lema de estas teorías societarias de la esencia de la política.

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

§ 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,

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.

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-

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

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

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno

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.

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

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.

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno

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.

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

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

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno

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.

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

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 gnoseológico 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

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno

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 dialectica 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 autofundamentarse 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.

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

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

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno

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 tecnicamente 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—

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

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.

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno

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

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

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.

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno

PARTE II:
ONTOLÓGICA.

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno

INTRODUCCIÓN.
SOBRE EL ALCANCE DEL TÉRMINO «ONTOLOGÍA» EN LA TEORÍA POLÍTICA.

1. «Ontología» fue un término acuñado y puesto en circulación en el siglo XVIII (Clauberg, Le Clerc, Wolff...) para designar a un conjunto más o menos difuso de cuestiones que según opinión de algunos giran en torno al «ser» (o al «ente») a sus modos, constitutivos como atributos trascendentales, todos y partes, etc., etc. Ontología se opone así, ante todo, por un lado a *Fenomenología* y por otro a *Ciencia categorial*. Sólo a través de la consideración de estas oposiciones podemos precisar el alcance de la expresión: «ontología política», en tanto que ella se opone a ciencia categorial política y a fenomenología política.

Las oposiciones ontología/ciencia categorial y ontología/fenomenología son oposiciones *sui generis* pues no cabe reducirlas a oposiciones entre términos exteriores. Una ciencia categorial incluye una determinada ontología, y no ya tanto porque la presuponga sino porque a veces la funda, aun sin explicitarla; y una fenomenología no nos lleva a los extramuros de la realidad, a la Nada (de un *Dasein*) porque el fenómeno es ya una forma de ser, o el ser mismo cuya esencia consistiera en existir.

2. Sin embargo y suponiendo con Platón que nuestro primer horizonte está desde luego constituido por los fenómenos (las apariencias: *εἰκασία, πίστις* del Libro VI de *La República*), unos fenómenos que suponemos se nos muestran a través de nuestra actividad operatoria práctica, podremos también conceder que el

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

regressus de los fenómenos nos lleva, al menos intencionalmente, a la realidad misma, a la esencia o sustancia desde la cual será preciso volver a los fenómenos. Desde estas coordenadas cabe establecer la siguiente fórmula: aunque la Fenomenología puede y aun necesita establecerse en su terreno de modo autónomo e independiente, esto no significa que pueda cerrarse en sí misma, puesto que ella nos remite a una ontología, es decir, al intento de determinación del trasfondo esencial o sustancial a partir del cual brotan los propios fenómenos. La ontología, por su parte, no se recluye en la consideración de este trasfondo, como si ello fuera posible al margen de los fenómenos. La consideración del trasfondo ontológico de los fenómenos nos devuelve constantemente a éstos que, a su vez, como tales, habrán de seguir desvaneciéndose en lo que son, a saber, apariencias.

Ahora bien, la Fenomenología, considerada desde la teoría del cierre categorial, no la concebimos como disciplina meramente descriptiva (al modo de Husserl); hay también una fenomenología constructiva que, sin perjuicio de serlo, no quiere rebasar el horizonte de los fenómenos, precisamente porque su disciplina consiste en mantenerse en su estricta vecindad, como aquello que es dado, lo positivo (*non fingo hypotheses*). La Fenomenología, como un momento científico, puede aspirar a establecer estructuras fenomenológicas, que no serán estructuras esenciales, sin que por ello dejen de ser estructuras. El análisis espectroscópico llevado adelante en el siglo XIX por Balmer y otros debiera ser considerado como una fenomenología que alcanzó estructuras fenoménicas, puesto que, «fingiendo hipótesis», debían ser rebasadas a fin de establecer «su trasfondo», las leyes que gobernaban esas mismas estructuras: la teoría del átomo de Bohr fue el primer conjunto coherente de hipótesis que pretendía ofrecer una ontología ejercitada de los fenómenos espectroscópicos. Otro tanto habría que decir de la astronomía de Ptolomeo (*σῶσειν τὰ φαινόμενα*) o de Copérnico, respecto de la teoría de la gravitación de Newton.

En el caso que al presente Ensayo ocupa directamente, y que no es la Física o la Astronomía sino la Política: ¿cabe dejar de reconocer que la distinción entre una fenomenología política y una ontología política se nos impone constantemente? Sin duda no del mismo modo, puesto que todo depende de los criterios de

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno

realidad que cada cual presuponga, es decir, de la Ontología de referencia (para unos la ontología será obligadamente teológica; para otros esta ontología será zoológica y para unos terceros habrá de considerarse en realidad la ontología como una fenomenología). Diríamos que la distinción entre fenomenología política y ontología política es funcional, lo que explica que los valores que, según los parámetros, tome la función pueden ser muy diversos entre sí. Desde una ontología materialista diremos que todos los grandes sistemas políticos que derivan, al modo del marqués de Valdegamas, de diferencias definidas en un contexto teológico («la monarquía es el teísmo, la república es el panteísmo, la anarquía es el ateísmo») son en realidad concepciones fenomenológicas que han permitido establecer, a lo sumo, estructuras fenomenológicas (como las de las series de Balmer en espectroscopia); estructuras que piden, desde dentro, una ulterior fundamentación ontológica. Por supuesto, para el teólogo las cosas habrá que verlas de un modo contrario.

Pero no es necesario acudir a la teología política para encontrar ejemplos de posibles estructuras políticas fenomenológicas que, por brillantes que se nos muestren, son apreciadas por nosotros como ontológicamente insuficientes. Basta acudir a la llamada matemática (o aritmética) política para encontrar abundantes estructuras fenoménicas que han sido construidas según modelos que, por otra parte, no pretenden ser otra cosa que eso: modelos fenomenológicos aplicables al campo de la práctica política. Supongamos un modelo político en cuya axiomática figura principalmente el principio siguiente: en la sociedad política el elemento primero es el individuo racional, definido, o bien como un preferidor racional, o bien sencillamente como un sujeto capaz de clasificar las elecciones propuestas en un orden previo (sea un preorden, sobre relaciones reflexivas y transitivas, sea un orden sobre relaciones asimétricas). En este modelo, además, supondremos que funciona el procedimiento mayoritario (decimos que A es preferido a B si el número de votantes que prefieren a A con respecto a B es superior al número de votantes que prefieren a B con respecto a A). Llamemos a este modelo el «modelo Condorcet», dado que este es el modelo que admite esa situación paradójica que se conoce como «paradoja de Condorcet», a saber, la situación según la cual los resul-

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

tados del escrutinio conduzcan a un estado de intransitividad de las decisiones colectivas (que, desde algún punto de vista, parece debieran ser transitivas). Si las opiniones relativas a A, B, C son a, b, c, un estado de opinión en un cuerpo electoral de sesenta individuos viene expresado por una tabla de este tipo (en el que los paréntesis indican orden de secuencias de relaciones no simétricas; tomamos la tabla de la obra de J. Attali, *Los modelos políticos*):

(a, b, c) - 23 sufragios
(a, c, b) - 0 "
(b, a, c) - 2 "
(b, c, a) - 17 "
(c, a, b) - 10 " y
(c, b, a) - 8 "

de donde resulta:

a es preferido a b por 33 votos contra 27
b es preferido a c por 42 votos contra 18
c es preferido a a por 35 votos contra 25.

Si representamos ser preferido por > (relación de preorden) tendremos:

a > b ; b > c ; pero en cambio c > a.

La paradoja de Condorcet no aparece sólo en situaciones excepcionales. Es un resultado («efecto Condorcet») que es función del número de opciones y de la magnitud de n (cuerpo electoral). Para n = 3 votantes, 5'6 % de los estados de opinión dan el efecto Condorcet; para n = 5, 6'9 %; para n = 7, 7'5 %; para n = 9, 7'8 %. Cuanto mayor es n, mayores probabilidades hay de que una decisión colectiva sea intransitiva, pero este crecimiento de las probabilidades tiende a un límite próximo a 8'8 %. Si aumenta el número de opciones, la probabilidad del efecto Condorcet aumenta casi hasta llegar a 1.

¿Cabe concluir que el modelo político de Condorcet —dadas no sólo la claridad de sus axiomas, su sobriedad («Dios no entra

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno

en sus cálculos»), sino también la estructura peculiar y diferenciada de su desarrollo— es un modelo ontológico más profundo que el modelo teológico? No necesariamente: depende otra vez de las coordenadas ontológicas adoptadas. Desde las coordenadas ontológicas que expondremos en esta segunda parte del presente *Ensayo* sería preciso declarar al modelo Condorcet como un modelo fenoménico, como una apariencia sin perjuicio de su estructura aritmetizable (también se aritmetizaron las estructuras fenoménicas de Balmer). No es un modelo ontológico y la razón principal es que el modelo ontológico de Condorcet se funda en un axioma que confiere el carácter de elemento de la sociedad política a los individuos racionales en el sentido dicho y, por tanto, la condición de relación exenta a la relación de preferir (x,y). Pero justamente ese carácter elemental del individuo es el que consideramos como apariencia política y social. (Por ejemplo, la reparación de un homicidio entre los indios cuervo no consiste en matar al asesino sino a algún varón adulto del clan del homicida).

La parte mínima de la sociedad política, en nuestra axiomática, no es la relación del individuo consigo mismo sino la relación interindividual de pares de individuos que, a su vez, no son exentos, sino insertos. La *fidelitas*, relación binaria, sobre la que se fundamentó la capa conjuntiva del feudalismo medieval, no era tampoco una relación exenta —salvo ideológica o jurídicamente—, sino inserta en otras fidelidades; de la misma manera que la relación derivada del contrato sinalagmático entre el asegurador y el asegurado en una compañía, aunque sea binaria, no es exenta, puesto que la compañía no podría existir si el asegurado no fuese un término más de una clase de asegurados; la relación esposo-esposa, es desde luego binaria, pero inserta, en el supuesto de poligamia; pero aun en la monogamia, la relacion es inserta, pues carecería de sentido una «pareja matrimonial» aislada: Adán y Eva no pueden ser términos de una relación de matrimonio monógamo. Esto no significa, desde nuestra perspectiva, que haya que ignorar las estructuras fenoménicas. Por el contrario hay que reconocer que tales perspectivas fenoménicas se reorganizan en un plano práctico-operatorio de gran significado para la pragmática política. El propio concepto de la democracia parlamentaria (fundado en los supuestos de voto consciente, responsable, libre, etc.) se dibuja en el plano fenoménico operatorio. También las se-

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

ries de Balmer se dibujaban en un plano que, aunque fenoménico, es de la mayor significación práctica y ontológica.

3. En cualquier caso, la segunda de las oposiciones que hemos enunciado (ontología/ciencia categorial) no puede superponerse miembro a miembro a la oposición primera (ontología/fenomenología). Esta superposición equivaldría a interpretar la ciencia categorial como ciencia de fenómenos, lo que nos empujaría a considerar a su vez a la ontología como una «penetración en las esencias». Sin duda, este esquema de superposición es de hecho ampliamente utilizado, no sólo por corrientes escolásticas y neoescolásticas (Duhem, Maritain) sino también por otras corrientes de nuestro siglo (Bergson, Heidegger). Dada la notoria inoportunidad que tendría el suscitar en este lugar una discusión sobre estos puntos, me limitaré a explicitar el supuesto (propio de la teoría del cierre categorial), según el cual los cierres categoriales, aunque se mueven necesariamente en el plano operatorio de los fenómenos, terminan desbordándolo para establecer estructuras esenciales autónomas, en el mejor de los casos. Y si esto es así no nos será posible establecer la correspondencia entre ciencia categorial y fenomenología (lo que no significa que las llamadas ciencias políticas sean efectivamente algo más que saberes fenoménicos). Por otra parte, ya hemos visto cómo una ontología, al menos en sus realizaciones efectivas, resulta ser muchas veces fenoménica cuando se la considera desde otras coordenadas ontológicas. Por tanto, en lugar del esquema de la superposición, o coordinación biunívoca entre las oposiciones que comentamos, utilizamos el esquema de la intersección o cruce. Las ciencias se cruzan con la oposición esencia/fenómenos; y otro tanto hay que decir de la ontología, al menos en sus realizaciones históricas.

Esto equivale, supuesto que las ciencias políticas lo sean efectivamente, a requerir otro criterio distinto del que constituye la oposición esencia/fenómeno cuando queremos establecer la diferencia entre ontología y ciencia categorial. El criterio que aquí utilizamos se inspira en la misma teoría del cierre categorial: las ciencias categoriales son cerradas (en sus realizaciones óptimas) y esto significa que sus conceptos (términos, relaciones y operaciones) tejen un orden inmanente al campo. Un orden tal que

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno

(aunque deba considerarse atravesado por Ideas que desbordan el orden categorial de los conceptos, porque son trascendentales a otras categorías) podría decirse que en las concatenaciones mutuas conceptuales podemos segregar las Ideas, que, sin embargo, acaso se abren camino precisamente en el momento mismo de tal concatenación. Cuando el geómetra establece la estructura esencial de las figuras triangulares, está prescindiendo o segregando, desde luego, múltiples ideas ontológicas que la propia Trigonometría alumbra (por ejemplo la idea de una transformación del triángulo en recta al crecer los lados *ad infinitum*; la idea de un simplejo, trascendental a la Sociología, por tanto, a la Teología trinitaria). Por este motivo, consideramos extravagantes las expresiones «ontología del triángulo» o también «ontología de la célula» (al menos cuando la célula se toma en el sentido de la Biología convencional). Luego si expresiones tales como «ontología religiosa» o bien «ontología política» resultan menos extravagantes, ¿no será debido precisamente a que las ciencias (presuntas) respectivas —ciencia de la religión, ciencia política— no son tan rigurosas y cerradas como podría serlo la Geometría o la Mecánica racional? ¿No será que las llamadas ciencias políticas, cuando prescinden de cuestiones ontológicas, es porque se mantienen en un terreno fenoménico, aunque sea el de la política matemática?

En conclusión, presupondremos que la teoría política —a diferencia de la teoría geométrica o mecánica, capaces de regresar a determinaciones esenciales dentro de sus respectivas categorías— no puede establecer nexos esenciales, que se mantengan más allá de los fenómenos, si no es acudiendo a ideas, principalmente ontológicas, que se cruzan por su campo. Ahora bien, las ideas ontológicas positivas son siempre, suponemos, ideas que tienen que ver con la ontología especial (con los diversos géneros de materialidad). En este sentido la expresión «ontología política» designará, en el contexto en que ahora la consideramos, la circunstancia de que el campo de los conceptos políticos está cruzado por ideas trascendentales a otros dominios. Y esto, comenzando por la misma idea generalísima de «ente». Instituciones tan positivas como puedan serlo ciertas empresas comerciales, o la televisión en cuanto a institución público-política, reciben el nombre de «entidades colaboradoras» o incluso el nombre de «ente» por an-

Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

tonomasia. En la ley de Bases de Régimen Local, aprobada por las Cortes de julio de 1945, leemos en su primer punto: «El Estado español se halla integrado por las entidades naturales que constituyen los municipios...» ¿Dónde encontrar más metafísica que en la expresión «entidad natural»? Pero hay muchas más ideas, entre las cuales citaremos:

(1) Desde luego, las ideas que corresponden a diversos géneros de materialidad. Conviene advertir que no se dice que estas ideas «deban ser tenidas en cuenta» sino que lo son de hecho por los tratadistas de la ciencia política. Por ejemplo, cuando ésta pregunta: «El Estado, como sujeto de soberanía, ¿es persona jurídica o no lo es?» No cabe duda que esta pregunta tiene un aspecto puramente jurídico, es decir, el aspecto del ajuste entre las diversas especialidades de Derecho (civil, penal, mercantil) puesto en cuestión cuando se observa que atribuir al Estado el derecho a contratar es tanto como verlo con las «categorías» del derecho civil. Pero también es incontestable que la cuestión de la personalidad del estado implica la cuestión ontológica sobre si el Estado es un ente real (primogenérico o terciogenérico) o si es solamente una ficción jurídica (segundogenérica).

(2) Las ideas de todo y parte, cruzan constantemente todos los tratados de ciencia política y estas ideas son trascendentales a otras regiones de la realidad, incluso en el supuesto de que ellas hubieran tomado origen del campo económico político («pobres insensatos que muchas veces ignoran que la mitad vale más que el todo», decía Hesíodo, *Trabajos y días*, verso 40). Aristóteles, por ejemplo, comienza en las primeras páginas de su *Política*, al intentar definir al Estado, sentando un principio, que toma de sus libros que posteriormente serán llamados de Metafísica (V, 25-26), relativo precisamente a la doctrina de los todos y las partes: «el todo (*ὅλον*) es necesariamente anterior a la parte», por lo que (concluye) el Estado es anterior al individuo (*Política*, 1253a). Sin duda, la idea de todo que aquí utiliza Aristóteles es muy confusa por «holística» y tan ideológica como la que siglos después emplearán los tratadistas *totalitarios* que Faye analizó en su en otro tiempo leído libro *Los lenguajes totalitarios*. Pero ¿es posible conjurar la presencia ubicua de las ideas de todo y parte (o las de su constelación: voluntad general, partido político) en la teoría política? ¿No será preferible regresar a estas ideas distinguiendo lo

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.

que haya que distinguir, y en la medida en que las distinciones sean imprescindibles en el análisis de los sistemas políticos?

(3) Las ideas de causalidad y muy singularmente las ideas de causalidad teleológica y proléptica parecen ineludibles en toda teoría y práctica política. Estas ideas nos obligan a tomar posiciones en política que tienen que ver con posiciones de carácter ontológico general, relativas a la teleología del mundo físico y del mundo social.

(4) Las ideas ontológicas que constituyen el «espacio antropológico», en tanto la idea de espacio antropológico misma desborda las categorías de la Antropología y nos remite a ideas cosmológicas y religiosas cuya presencia constatamos en todos los lugares del discurso político.

En resolución: al decir que nos proponemos desenvolver un sistema de las ideas políticas en la dirección de una ontología política lo que queremos expresar ante todo es una regla crítica: la crítica a toda pretensión de intentar un sistema semejante que se conciba exento de todo «compromiso ontológico»; y, en segundo lugar, queremos manifestar que nuestra pretensión de determinar (ya que no es posible conjurarlas) las ideas ontológicas más diversas que pueda probarse que están implicadas en el razonamiento político, y cuya consideración no sólo será pertinente, sino necesaria.

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno

CAPÍTULO 1.
NÚCLEO DE LA SOCIEDAD POLÍTICA.

§ 1. Núcleo y diferencia específica.

1. Este primer capítulo, dedicado a exponer el contenido de aquello que consideramos el *núcleo* de toda sociedad política, desempeña, en el orden de la exposición (*ordo doctrinae*), una función similar a la que conviene a las definiciones de sociedad política de los tratados de ciencia política. En este capítulo primero nos proponemos, desde luego, establecer una definición de sociedad política, en general.

Pero las definiciones pueden ser de muy diversos tipos. Desde luego, conviene precisar que estoy refiriéndome a las definiciones «reales» y no a las definiciones meramente «nominales». Propiamente una definición nominal puede considerarse como una definición de segundo orden en la que el *definiendum* sólo quiere remitirse a la *definitio*, como símbolo de identificación de otra definición real previa; real porque al *definiendum* se le vincula denotativamente a un contexto predefinicional, a un material denotado (por ejemplo «redondel») siendo la *definitio* precisamente la construcción o recorte de un concepto en el seno del contexto material denotado («lugar geométrico de los puntos que equidistan de uno central»). Cuando a esta *definitio* le ponemos el nombre de «circunferencia» podemos considerar que este nombre está siendo definido por una definición nominal; aunque si suponemos que el *definiendum* «circunferencia» denota inicialmente el contexto predefinicional y sólo a su través a la *definitio*, entonces la definición puede ser considerada como real. La definición será,

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

pues, real cuando, independientemente de que a su vez desempeña la función de aclaración de un nombre, lo que nos importa de ella es su aspecto constructivo, y no meramente declarativo o prescriptivo, la construcción de un concepto que se establece necesariamente sobre un contexto material predefinicional dado.

Entre los numerosos tipos de definiciones reales que cabe distinguir, vamos a considerar aquí las *definiciones esenciales* y las *definiciones nucleares.* Queremos definir (= construir) el concepto de sociedad política no con un alcance meramente nominal o declarativo —a efectos de la coherencia semántica de este *Ensayo*— sino con el alcance que corresponde a la construcción de un concepto de sociedad política como *definiendum* cuya denotación, en el campo antropológico o histórico se da por supuesta aunque sea de un modo oscuro o confuso. Es este propósito de ofrecer una definición real el que nos aconseja reflexionar sobre los diferentes tipos de definición que se nos presenten, puesto que el formato definicional no es en modo alguno inocuo a efectos de la determinación del concepto definido, en su relación con otros conceptos.

2. Ateniéndonos al primero de los dos tipos de definiciones aludidas: el formato de las llamadas definiciones esenciales (por género próximo y diferencia específica) nos llevaría a un concepto de sociedad política muy adecuado a efectos taxonómicos (como las definiciones taxonómicas de Linneo), pero poco apto, por su *fijismo,* para llevar a cabo un tratamiento evolutivo del concepto de sociedad política, como concepto histórico que se desenvuelve en sucesivas modalidades o especies que suponemos internamente ordenadas. Se trata de un orden tal que no se conciba la posibilidad de un desarrollo histórico de estas sociedades según un orden diferente. No se concibe en la historia de los instrumentos musicales el órgano antes de la flauta; ni en la historia natural, las aves antes que los peces. Así tampoco, en la historia política se concibe una dictadura (en el sentido clásico, el de Cicerón) anterior a cualquier tipo de constitución republicana.

Las definiciones esenciales pretenden dibujar la esencia o estructura esencial del *definiendum* mediante el análisis de sus constitutivos genéricos y diferenciales, de cuya composición resultaría

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno

precisamente la definición. Por ello, las definiciones esenciales no operan con la estructura como algo ya dado y que tratemos de situar en un sistema de coordenadas, como hacen las definiciones coordinativas. La definición esencial pretende construir el concepto y esto puede tener lugar de diversas maneras. Las definiciones «porfirianas» —asociadas a Porfirio, definiciones cuyo formato adoptó Linneo— comienzan introduciendo el género próximo, como estructura que se supone ya establecida y ulteriormente introducen una diferencia específica (subgenérica) que se agrega al género como si viniera a él «llovida del cielo». Las definiciones porfirianas son muy útiles a efectos taxonómicos, cuando no nos importa mucho introducir cuestiones genéticas.

Un formato de definición esencial, pero no estrictamente porfiriano, lo advertimos en muchas definiciones combinatorias en las cuales el género ya no se nos muestra como estructura dada previamente a algunas diferencias específicas puesto que estas aparecen como embebidas dentro de una combinatoria distributiva dada en el mismo género. El concepto genérico de palanca se divide inmediatamente en las tres especies consabidas, si bien no hay orden genérico entre ellas. También en la ciencia política podemos encontrar ejemplos de definiciones construidas según el formato de las definiciones esenciales combinatorias; así Aristóteles, cuando inmediatamente después de haber introducido un concepto de sociedad política («una sociedad en la que hay gobernantes y gobernados») pasa a ofrecernos una combinatoria de diferencias que pretenden ser internas al género y mediante las cuales el concepto genérico se despliega en las tres especies de monarquía, aristocracia y democracia.

Las definiciones nucleares, a cuyo formato queremos acogernos en este *Ensayo,* en el momento de definir la sociedad política, dada la aptitud de este formato para ofrecer un desarrollo ordenado internamente de las diversas determinaciones de la esencia definida, renuncian a una exposición inicial y global de la estructura esencial, que sólo puede ser expuesta en fases sucesivas, y comienzan determinando el *núcleo* de esta estructura. Pero el *núcleo* no es la *esencia.* De algún modo, desempeña un papel similar al de una diferencia específica, respecto de un género *radical* que podría ponerse a su vez en correspondencia con el género próximo de las definiciones porfirianas. Sin embargo, la determina-

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

ción mediante el núcleo de esa raíz genérica sólo nos pone en presencia de un concepto abstracto que requiere, como si fuera un género combinatorio que ha de dividirse inmediatamente en sus especies, su desarrollo en el *curso* de las sucesivas *capas* de un *cuerpo* que constituye el mismo desarrollo de la estructura esencial (y no meramente de la exposición de propiedades o accidentes suyos). Pero estas analogías entre las definiciones esenciales y las definiciones nucleares no pueden hacernos olvidar las diferencias entre ambas, principalmente: (1) mientras el género próximo de las definiciones porfirianas se introduce como una estructura ya dada (por ejemplo «animal») a la cual se sobreañadirá la diferencia específica («racional»), el género radical, o raíz genérica, no puede incorporarse, por así decir, a la esencia (como ocurría en las definiciones porfirianas, en las que el género próximo se incorporaba efectivamente a la esencia definida). Ha de comenzar por ser des-compuesto (des-estructurado, de-generado) en partes suyas de forma tal que sea precisamente la re-composición (re-estructuración, re-generación), a otra escala, de esas partes aquello que nos conduzca, como en los procesos de *anamórfosis*, a la constitución del *núcleo*. El género radical, o raíz genérica, viene a ser de este modo una suerte de género generador del mismo núcleo; (2) mientras la diferencia específica se sobreañade conceptualmente al género próximo el núcleo se nos muestra como si brotase internamente del género radical; (3) mientras la definición esencial ofrece la estructura terminada, como sujeto del cual podrán derivar ulteriores propiedades, la definición nuclear sólo ofrece una estructura abstracta, incompleta, que equivale a un programa de construcción de la esencia. Sólo mediante la exposición de distintas determinaciones nucleares capaces de constituir las diferentes capas del cuerpo de la esencia, la estructura esencial se desarrolla, más por ampliación que por derivación (las determinaciones nucleares no son propiedades de una esencia preestablecida). El contenido abstracto del núcleo, por tanto, sólo cobra su significado en función de las determinaciones ulteriores; tampoco la definición de punto, «lo que no tiene partes», de los *Elementos* de Euclides podría entenderse gnoseológicamente si no es por referencia a proposiciones posteriores. (4) Por último, mientras las definiciones porfirianas pro-

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

ceden como si ofreciesen esencias inmutables, las definiciones nucleares nos ponen delante de esencias que van desplegándose por ampliación de su *cuerpo*; en el límite, puede llegar a desvanecerse el núcleo y, con él, la misma esencia.

Procedimientos reductibles a las definiciones nucleares, encontramos en las ciencias naturales, por ejemplo, en la definición de un *phylum* zoológico o en la definición de la serie de los elementos químicos. Pero también pueden interpretarse como definiciones nucleares las llamadas «definiciones genéricas» de la Geometría: el volumen cilíndrico puede definirse partiendo de un género radical (el espacio tridimensional que envuelve a una recta dada) que se descompone o degenera como volumen en planos que pasan por esa recta. Como núcleo, tomaremos un rectángulo trazado en cualquiera de esos planos, uno de cuyos lados sea un segmento de la recta dada. El núcleo no es la esencia del cilindro. Aun cuando, a efectos de *terminus ad quem*, pudiéramos hacer consistir el cilindro en el conjunto infinito de los rectángulos iguales que tienen como lado el segmento de la recta de referencia, el concepto de este conjunto no podría equipararse al concepto de cilindro, si es imposible totalizar ese conjunto infinito. La construcción la llevaremos a efecto partiendo del núcleo (el rectángulo determinado) haciéndolo girar sobre la recta de referencia; entonces el rectángulo recompone las partes (los planos) del género radical situándolas (en una suerte de *anamórfosis*) en una escala más elevada, la del volumen barrido por el rectángulo que gira. El giro del rectángulo da lugar a la constitución, por medio de ampliaciones necesariamente sucesivas, del cuerpo del volumen cilíndrico, de partes que además van agregándose y acumulándose a las anteriores. Estas partes del cuerpo no podrán considerarse como propiedades o accidentes del núcleo del cilindro o de su esencia sino como partes formales integrantes de la misma esencia, de su cuerpo. (Si el cuerpo del cilindro se ampliase de tal modo que el lado del núcleo opuesto al eje, alejándose cada vez más, llegase al infinito determinaría el desvanecimiento del rectángulo nuclear, convertido en dos rectas paralelas que se cortarán en un punto de infinito; y con ello tendrá lugar el desvanecimiento de la esencia, puesto que el cilindro se habrá transformado en un cono).

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

3. La «sociedad política» es sin duda un tipo de sociedad que, de algún modo, constituye una especificación del género próximo «sociedades animales». Cuando se contempla desde tal perspectiva, se nos abren, desde luego múltiples caminos de análisis, pero tales que ellos se mantienen en direcciones inequívocamente reduccionistas, subgenéricas o cogenéricas. El formato de las conceptuaciones porfirianas nos empuja a considerar el género próximo a las sociedades animales como incorporado plenamente, con su estructura ya dada, al «nivel superior» de la sociedad política constituida por la diferencia específica: la imagen de la *base* —aquí el género próximo— que previamente dada ha de permanecer firme para soportar a diferencias *superestructurales*. Además, hay que tener presente que no todas las características genéricas, es decir, todas las características zoológicas que puedan determinarse en las sociedades políticas, han de interpretarse como géneros anteriores; caben determinaciones que admiten la interpretación de géneros posteriores, es decir, caracteres genéricos que no procedan del fondo zoológico a partir del cual se organizaron estas sociedades, sino que deben interpretarse como re-fluencias aparecidas una vez que están ya organizadas las sociedades políticas. Tal sería el caso de los comportamientos entre Estados modernos en lo que concierne a sus relaciones militares, tal como éstas se analizan en la teoría de juegos, aplicada por los etólogos a los comportamientos agresivos entre los animales. Nos referimos al famoso modelo halcones/palomas de Maynard Smith o al modelo desarrollado de halcón/ratón/valentón/vengador —en el que el vengador actúa como la paloma y sólo cuando su oponente actúa como halcón, él desempeña el papel de halcón; el vengador-sonda actúa como paloma y de vez en cuando actúa como halcón para probar a su oponente—; son modelos que parecen inspirados en el terreno antropológico político (en G. Ferry: *Conocimiento de los animales*, Madrid, Pirámide, 1983).

Si nos interesa situarnos en una perspectiva no reduccionista, entonces acaso la única alternativa que nos queda, aun reconociendo la raíz zoológica de las sociedades políticas, y precisamente por ello, sea interpretar las sociedades zoológicas y homínidas como géneros radicales, remotos o próximos de la sociedad política. Y esto nos llevará a tener que determinar, tras la exposición de la descomposición o degeneración de la raíz pró-

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

xima en sus partes, cuál sea el contenido nuclear al cual habrá de ajustarse toda reestructuración o regeneración de este género radical próximo desestructurado. Ahora ya no trataremos al género como una base firme sobre la cual pueda asentarse la superestructura ulterior, sino como una base que se fractura y, si no se destruye totalmente, es en la medida en que se reconstruye en una estructura de nivel más elevado.

§ 2. El género radical (o raíz genérica) de las sociedades políticas: las sociedades humanas naturales.

1. Quien quiera que se encuentre liberado de los marcos teológicos o metafísicos que tantas escuelas tradicionales, aún vivientes, utilizaron para conceptualizar la estructura de las sociedades políticas, comenzará reconociendo que las sociedades políticas humanas (y no conocemos, hasta la fecha, otras, al menos por vía racional) derivan, por evolución, de las sociedades zoológicas. Pero este reconocimiento no implica que debamos tratar a estas sociedades animales, de insectos o de primates, como géneros porfirianos (remotos o próximos, directos o colaterales) es decir, que tengamos que determinar un género de sociedad animal tal que, como si fuera un tronco previo e inmutable, pueda recibir las ramificaciones diferenciales constitutivas de la sociedad política humana. Por lo que ya hemos dicho, interpretaremos estas sociedades animales (de primates, o de homínidos) como géneros radicales, es decir, como géneros que lejos de «pasar» intactos a nivel específico, al que servirían de soporte, han de poder ser descompuestos o degenerados, como tales sociedades, en partes tales cuya recomposición o regeneración en el plano social pueda tener lugar a la escala del núcleo constitutivo de una sociedad humana y ulteriormente de una sociedad política.

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

2. La primera cuestión que, dentro de estos planteamientos, corresponde suscitar es la de si el género radical próximo de la sociedad política (pues en los géneros remotos no hay caso) ha de considerarse incluido en la Zoología o bien si él ha de considerarse incluido ya en la Antropología. Es decir, si el género radical próximo de una sociedad política ha de considerarse como siendo ya una sociedad humana, o bien si ha de considerarse todavía como una sociedad meramente animal de homínidos.

La cuestión no es meramente arqueológica-especulativa, dadas las implicaciones ideológicas que van asociadas a las diferentes respuestas. Desde el punto de vista de estas implicaciones ideológicas, hay que decir que la cuestión tiene un alcance eminentemente práctico, pues tiene que ver con el modo de concebir las relaciones entre la sociedad humana y la sociedad política (por ejemplo entre la sociedad civil y el Estado). Consideremos las dos posiciones extremas que cabe adoptar en la resolución de la cuestión planteada y que podrían denominarse respectivamente *politicistas* y *apoliticistas.*

A. Las que llamamos posiciones politicistas son las que tienden a establecer la superposición mutua entre los conceptos de sociedad humana y de sociedad política. Una superposición no sólo necesaria sino permanente en la estructura. Ahora, la sociedad política se concebirá como una sociedad natural. Como prototipo de estas posiciones cabría tomar la concepción de Aristóteles cuando define al hombre como «animal político» —siempre que se interprete el adjetivo político como referente a la ciudad, al Estado, y no a la sociedad en general (traduciendo el *ζῶον πολιτικόν* como «animal social»). Esta definición implica la tesis, si se mantiene la coherencia, de que una sociedad pre-política, o no- política, o no es humana (sino animal) o no es, al menos, plenamente humana (sino bárbara o, diríamos hoy, homínida). O, en el límite, que una sociedad humana prepolítica no existe; y si se admite la existencia de los hombres anteriormente a su condición de partes de una sociedad política, será porque éstos viven en estado individual, asocial, llevando «vida de cíclopes» (conclusión que probablemente no se podría aplicar a Hobbes, para quien la «condición natural» del hombre dice, más que aislamiento, relación conflictiva de unos hombres con otros). Se comprende que el politi-

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

cismo arqueológico suela estar vinculado a la tesis que establece el carácter superior de la sociedad política y, en particular, del Estado (en el caso de Hegel); a la previsión de un horizonte político para las sociedades humanas del futuro.

B. Las que llamamos posiciones apoliticistas, serán las que tienden a disociar la superposición entre las sociedades humanas y sociedades políticas, considerando incluso esta superposición como un episodio transitorio (aunque sea históricamente necesario). El apoliticismo arqueológico o etnológico puede ir ligado a actitudes más o menos vagamente liberales (ante el Estado) o sencillamente ácratas. Los hombres, originariamente libres, han caído en la trampa del Estado o de la sociedad política, y éste es su pecado original. Todo aquel que espera un futuro de la Humanidad liberado de las «pesadillas políticas» propenderá a postular, en el principio de la Historia, una sociedad humana que aún no es política, del mismo modo que todos aquellos que esperan una Humanidad fraterna y comunista suelen cultivar, como mito de origen, el de la edad saturnal, en la cual los hombres no conocían el significado de lo mío y lo tuyo, la comunidad primitiva. La sociedad política será considerada ahora como «artificial», como fruto del *νόμος* y no de la *φύσις*. El apoliticismo axiológico, en sus grados más extremos, puede ir combinado sin embargo con un politicismo ontológico, si se reconoce la imposibilidad de una sociedad humana que no sea política, salvo acaso unos fugaces ensayos primigenios; sólo que ahora se verá, en esta imposibilidad que los hombres tienen que desprenderse del poder que les reprime y les envuelve por todos lados (por el lado de la policía política, pero también de la policía del lenguaje, de la policía religiosa o de la policía pedagógica), la expresión misma de una fatalidad contra la cual, al menos, podrá levantarse la protesta testimonial especulativa (aquélla que levantaron, en los años setenta, quienes fueron llamados, por algunas casas editoriales, «nuevos filósofos» —Glucksman, Henri-Levy— y los epígonos de Michel Foucault). Un apoliticismo más «esperanzado» el de quienes subrayan la creciente tendencia de las sociedades humanas a disociarse del Estado, el crecimiento de la llamada «sociedad civil», que acaso en un futuro próximo logrará mantenerse al margen del aparato ortopédico representado por el Estado y por la política en general.

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

Las implicaciones ideológicas del politicismo o apoliticismo arqueológico con el politicismo axiológico, aunque son muy probables, no son las únicas posibles. Una tesis politicista en el terreno arqueológico-especulativo puede aparecer incorporada a una teoría que prevea el desvanecimiento de la sociedad política en el seno de una sociedad universal que haya sustituido el «gobierno de las personas» por la «administración de las cosas»; y, a su vez, una tesis apoliticista en el terreno de los orígenes puede ir incluida en una teoría politicista de la sociedad humana, en su decurso histórico. En el primer caso, el reconocimiento del carácter originario de la sociedad política equivaldrá al reconocimiento del significado primitivo o prehistórico de esa sociedad («La historia de la Humanidad —según dijo alguna vez Marx—, sólo comenzará propiamente después de la revolución»). En el segundo caso, el carácter no originario o primitivo de la sociedad política constituiría una prueba de su naturaleza superior, que como tal requeriría una lenta maduración histórica.

3. Tampoco podemos esperar que los «hechos positivos» que nos suministra la historia o la etnología permitan decidir, por sí solos, entre las dos posiciones (referidas a las sociedades primitivas), entre el politicismo y el apoliticismo. Pues los hechos que pueden aducirse, podrán ser conceptuados en un sentido o en otro. Porque estamos, desde luego, ante una cuestión conceptual, lo que no significa que pueda mantenerse al margen de los hechos sino, más bien, que los hechos, según como se interpreten, son los que implican ya un concepto u otro diferente (conceptos teóricos, no meras definiciones estipulativas, puesto que la definición de un concepto teórico debe al menos estar coordinada con el sistema de conceptos, según las relaciones que constituyen la teoría). Consideremos, por ejemplo, el criterio de la inexistencia o existencia de una autoridad no parental dotada de instrumentos para «reducir» las divergencias sociales y evitar la guerra: suele invocarse en este punto a Hobbes (por ejemplo, Sahlins en su conocido libro *La sociedad tribal*) y a su idea de que el Estado es el instrumento que permite establecer la paz y el orden sobre un estado natural en el que la *discordia* (divergencia) es la situación virtual normal. Según esto, habría que hablar de Estado o, al menos,

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

de sociedad política en el momento en el que existe la autoridad de un Jefe asistido por un «servicio policial» capaz de evitar el conflicto entre clanes enfrentados por la muerte de un individuo o por el robo de caballos (caso de los indios *crow* estudiados por Lowie). Pero lo que aquí está implicado es el mismo *concepto* de *divergencia.* ¿Acaso pueden considerarse divergencias a las disensiones que, en el plano psicológico subjetivo, se establecen entre los individuos o incluso entre el individuo y el grupo? Marvin Harris, por ejemplo, arranca (en los capítulos sobre organización política de su *Introducción a la Antropología general)* de esta constatación: «La gente en todas las sociedades tiene intereses contrapuestos. Incluso en sociedades del nivel de las bandas, viejos y jóvenes, enfermos y sanos, hombres y mujeres, no desean lo mismo al mismo tiempo». Pero también habría que inscribir las divergencias entre babuinos y el macho que calma a los contendientes podría ser comparado a Numa Pompilio; la banda de babuinos sería una sociedad política. De aquí inferimos que el concepto de divergencia subjetiva, o entre sujetos, es fenoménico políticamente hablando y como concepto es confusionista en teoría política, pues no permite distinguir la banda de babuinos de la monarquía romana (sin negar sus semejanzas genéricas). Pero si establecemos un concepto teórico de divergencia, habrá que introducir el concepto de *divergencia esencial* como disenso estructural (relativo a los objetivos mismos de la sociedad política en el nivel histórico en el que se considere). Y entonces no nos sentiremos autorizados a llamar poder político a aquel poder social capaz de neutralizar divergencias subjetivas; de donde habrá que inferir que las bandas de ba buinos, pero también las de los indios *cuervos,* no serán sociedades políticas sino sociedades naturales prepolíticas (la sociedad de los indios *cuervos* sería cogenérica con respecto a las sociedades de babuinos).

Es obvio que si la sociedad política se entiende en un sentido muy amplio (por ejemplo sociedad en la que tienen lugar, de un modo estabilizado, relaciones de convivencia entre individuos racionales, que pueden incluir relaciones de dominación), entonces es evidente que la horda homínida más primitiva podrá ser considerada como una sociedad política embrionaria; pero si el concepto de sociedad política se toma en su sentido más estricto, entonces parece obligado reconocer que los hombres han consti-

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

tuido sociedades prepolíticas o no políticas. ¿No depende todo, entonces, de una definición convencional, arbitraria de sociedad política? Los antropólogos, cuando reconstruyen la estructura de las sociedades primitivas se comportan de un modo muy ambiguo o poco resolutivo para nuestros propósitos. Julian H. Steward se acoge a justificaciones metodológicas: «aplicar a estas sociedades conceptos seriados tales como *familia, aldea, estado, Gemeinschaft o Gesellschaft* es sólo cuestión taxonómica, útil para analizar los cambios de esas sociedades, sobre todo en situación de aculturación, pero teniendo en cuenta que envuelven un significado funcional propio en cada caso» *(Theory of Culture Change,* University of Illinois Press, 1979, pp. 55-56). En general, los antropólogos subrayan que estas sociedades primitivas, que consideran a veces representadas por ciertos pueblos marginales contemporáneos (tipo los bosquimanos *!kung* del Kalahari que estudió Richard B. Lee o Lorna Marshall) no tienen una organización política superior, tipo jefatura (pues a lo sumo sólo hay líderes efímeros, especializados en alguna tarea concreta); pero, sin embargo, tampoco eliminan toda semejanza con ciertas líneas políticas de las sociedades más desarrolladas, y así, Eibl-Eibesfeldt observa que los *!kung,* como los *gwi* son bandas territoriales y agresivas *(Guerra y Paz,* Barcelona, Salvat, 1987). También Elman R. Service *(Los cazadores,* Barcelona, Labor, 1985, 3ª ed.) hablando de las sociedades de bandas subraya el carácter familiar de su organización política y social. En general es frecuente entre los antropólogos distinguir entre el *grupo local* (definido como agregado de familias, en una residencia común, con cultura y lenguaje semejantes, asociaciones amistosas) y el *grupo político* (que es una organización surgida acaso del grupo local pero en la que uno o varios jefes dirigen las empresas de la comunidad, mantienen la paz y conducen la guerra con otras comunidades vecinas). Dicen Ralph Beals y Henry Hoijer: «La forma más simple de verdadera organización política parece ser la banda que consiste esencialmente en un grupo local más un sistema de jefes; un segundo tipo se presenta cuando bandas vecinas se organizan en tribus o confederaciones» *(Antropología cultural;* trad. española en Aguilar, p. 538).

Sin duda, la definición de sociedad política resultará siempre arbitraria cuando se la considere en absoluto. No por ello podrá

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

decirse siempre que es igualmente adecuada o ajustada por relación a otra serie de funciones sistemáticas y constructivas, principalmente las que tienen que ver con la conceptuación de los diferentes géneros zoológicos y de las especies dadas dentro de este mismo género. Respecto de lo primero: es evidente que una definición de sociedad política, fundada en las interrelaciones subjetivas de sus individuos (convivencia según pautas, dominación, disputas interindividuales...) permitirá y aun obligará a incluir a las sociedades humanas más primitivas entre las sociedades políticas; sólo que, por lo que hemos dicho, por la misma razón habría que incluir en este concepto a las sociedades de insectos o de primates. De hecho, los etólogos utilizan muchas veces un lenguaje político en el momento de describir la estructura social de los animales. Pues los etólogos establecen que al grupo le es necesario un jefe para tomar decisiones perentorias cuya dilación podría costar la supervivencia del mismo. «Al igual que los gobernantes de una sociedad humana —dicen Irven De Vore y Sarel Eimerl— son los machos dominantes (entre babuinos o macacos) los que tienen más intereses creados en conservar sus privilegios duramente conquistados». O bien: «Una de las cosas que más da que pensar acerca de la vida social del babuino o del macaco es que el macho dominante forma un clan dirigente que actúa unido para tener más fuerza..., el clan también ayuda a resolver el problema de la sucesión, que aqueja a monos y antropoides, como sucede en las sociedades humanas. El gobierno de un solo individuo es siempre peligroso; el asesinato de César, por ejemplo, sumió a Roma en la anarquía. El mismo tipo de anarquía puede atribular a los primates no humanos que dependen de la jefatura individual como ocurre con los gorilas. Cuando muere un jefe gorila, el grupo se suele dividir y los miembros se alejan para unirse a otros grupos» (es lo que hacen muchas veces los bosquimanos del Kalahari cuando la banda se escinde en época de sequía). Pero estas perspectivas, si se sostienen unívocamente, equivalen a un reduccionismo de las sociedades humanas a la condición de sociedades zoológicas, pues, sin perjuicio de las peculiaridades específicas co-genéricas que ellas pueden tener (como también las tienen las sociedades de insectos respecto a las de las aves) lo cierto es que una sociedad política humana no sería sino un caso más del género. Y con esto borraríamos las di-

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

ferencias que en el orden político estricto pueden apreciarse entre las sociedades políticas humanas y las sociedades animales. La cuestión se desplaza a este punto: si hay o no hay diferencia mayor, en el orden político, entre una horda humana primitiva y una horda de primates, y entre una horda humana y una sociedad política en sentido estricto. No se trata de postular un tipo de sociedad intermedia a fin de gradualizar la evolución de las sociedades animales, pues no es cuestión de eslabones intermedios. De lo que se trata es de que el eslabón pueda desempeñar las funciones de raíz genérica (o género radical) de las sociedades políticas. Y entonces es importante para la teoría política decidir si este género radical ha de ser ya humano, y no meramente zoológico (entre otras cosas porque con ello evitaremos entrar en los problemas generales de la anamórfosis zoológica en el género humano).

Respecto de las segundas relaciones, la analogía con otras categorías será una fuente de la mayor importancia para tomar decisiones fundadas. La tecnología humana ¿constituye una característica totalmente nueva respecto de otras especies zoológicas? Otro tanto se diría de la religión, de la ciencia, etc., etc. Pero en todo caso se trata de medir el significado político de estas características específicas que, por sí mismas, acaso no tienen más alcance que los cuernos de los rebaños astados de Platón.

Por nuestra parte, nos inclinamos a afirmar que, sin perjuicio de que siempre puedan advertirse novedades diferenciales cogenéricas, existe la posibilidad de pensar en sociedades humanas cuyas características políticas, en sentido amplio, aun siendo específicas puedan seguir siendo cogenéricas (convivencia, dominación); pero que hay sociedades humanas cuyas características políticas no se encuentran de ningún modo en el plano zoológico (es imposible encontrar el correlato de un Parlamento en una sociedad de macacos) y habrá que interpretarlas como supragenéricas.

En conclusión, insistimos en la tesis de la existencia primitiva de sociedades humanas que *todavía* no han alcanzado la forma de sociedades políticas, y hablaremos de sociedades humanas naturales aun a sabiendas de las fuertes objeciones que cabe levantar contra esta terminología. Principalmente estas dos: (1) que las sociedades humanas, aunque sean prepolíticas, son ya culturales; (2)

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

que las sociedades políticas, si no son consideradas naturales, habrá que considerarlas culturales o artificiales.

Sin embargo, a lo primero puede responderse que la denominación de sociedades prepolíticas es sólo relativa y negativa respecto de las sociedades políticas posteriores y, por tanto, nos ofrece un concepto sesgado y anacrónico (diferencial y no constitutivo) de tales sociedades. En sí mismas estas sociedades prepolíticas no se nos muestran como constitutivamente analizadas. Además, y puesto que también hablamos hoy de culturas animales, tenemos que relativizar la cortante diferencia que todavía hace unos años se establecía (por ejemplo, Cassirer) entre lo que es natural y lo que es cultural. Por consiguiente y desde la perspectiva de las categorías políticas, la línea divisoria entre las sociedades naturales y las políticas no la trazaríamos siguiendo la frontera que separa a los primates no humanos de los humanos, sino que la adelantaríamos, de suerte que la sociedad natural incluya, desde el punto de vista político, tanto a las bandas de babuinos o de gorilas descritos por los etólogos como a las bandas y clanes de grupos locales bosquimanos, esquimales o shoshonis descritos por los etnólogos. Respecto de lo segundo: al incluir a las sociedades políticas en una órbita distinta del orden natural (en un «orden artificial» más que cultural) estamos subrayando el hecho de que ya no son las leyes naturales (que obran tanto en las bandas de babuinos como en las bandas de bosquimanos) aquéllas que conducen desde una sociedad natural a una sociedad política. Son leyes de contenido y funciones extraordinariamente semejantes pero dadas a una escala distinta, a la manera de lo que ocurre con las leyes tecnológicas que presiden la construcción de instrumentos primarios con respecto a las que rigen la construcción de las máquinas herramientas. El carácter «artificioso», es decir, de segundo grado, respecto del orden natural (podíamos llamarlo sobre-natural) es aquello que habría percibido Hobbes al subrayar el carácter artificial del Estado. Por lo demás, artificial no tiene por qué significar «gratuito, arbitrario, no necesario». Lo artificial puede ser tan necesario y determinista como lo que procede por herencia.

Por último, subrayemos otro punto de importancia en la cuestión de la distinción entre sociedades naturales —cualquiera sea la definición que de ellas demos— y las sociedades políticas. Se

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

refiere al formato holótico de la propia distinción. Cuando distinguimos sociedades naturales y sociedades políticas, la distinción puede ser pensada como establecida entre totalidades (o sistemas globales) o bien como distinción entre partes de una misma totalidad evolutiva (pues la estructura política sigue siendo una parte del todo social). Con frecuencia se presupone que al hablar de sociedades naturales nos referimos a una clase disyunta de la clase que engloba a las sociedades políticas (sobre todo, cuando se da por supuesta la superposición de la sociedad natural y la zoológica). Esto supuesto, cuando se trata de atenuar ese corte abrupto lo que se hace es introducir totalidades intermedias, eslabones que siguen siendo sin embargo separados abruptamente (es lo que ocurre con la seriación de Morton Fried en sociedades igualitarias, jerárquicas, estratificadas y estatales). Con todo esto se olvida que el material que nos disponemos a clasificar es, en gran medida, en cuanto a su sustancia, el mismo, a saber, la sociedad humana que se desarrolla, que la sociedad política es la *misma* sociedad natural humana reorganizada. Por tanto, que la diferencia habrá que verla como diferencia entre partes de una misma sociedad (considerada desde el punto de vista de la continuidad sustancial) y, esto supuesto, las partes o componentes políticos podrán ya asignarse con una extensión variable. Dicho de otro modo, al hablar de sociedades naturales no estaremos obligados a eliminar de ellas todo vestigio o rudimento formal de componente o función política. Antes por el contrario tenemos que reconocerlos, pero por modo parcial. La sociedad política aparecerá cuando estos componentes políticos de las sociedades naturales se desarrollen hasta alcanzar una proporción y estructura determinadas. La situación podría compararse a lo que en zoología tendría lugar si dividiésemos a los animales en ciegos y oculados; porque los ojos, órgano complejo, constan a su vez de muchos componentes, de células fotosensibles; de este modo, los animales no oculados pueden tener algo que tiene relación con la función visiva, con manchas fotosensibles que actúan como partes del animal.

4. Podría pensarse, a la vista de la extensión variable que antropólogos, etólogos, etc., dan al concepto de política, que estamos

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

ante una cuestión de variaciones arbitrarias dependientes de definiciones estipulativas. Pero acaso el criterio para establecer las gradaciones haya que buscarlo en los componentes lógico materiales holóticos, embebidos en la misma idea de sociedad política. Pues «político» o «política» dice siempre referencia a una sociedad y sólo a su través a los individuos de la misma. Pero la sociedad es una totalidad atributiva, un compuesto de múltiples componentes, unos de ellos integrantes y otros determinantes. ¿En qué medida se predica «política» de esa totalidad? ¿De sus componentes integrantes o de sus componentes determinantes? Nosotros supondremos que política, como concepto funcional, se predica propiamente de la totalidad indeterminada, y de determinantes holóticos, más que de componentes integrantes. En efecto, «política» es todo aquello que aparece ordenado al planeamiento o subsistencia de una sociedad, globalmente considerada; por lo que un plan o programa referido al todo social, o a un determinante holótico suyo, podrá ser considerado político aun cuando no penetre en la integridad de las partes de esa sociedad. Los jefes de una tribu que, en una batalla, deciden retirarse para salvar lo *principal*, aun sacrificando prisioneros, armas, etc., actúan políticamente aunque sea de modo rudimentario. Esto permite conferir sentido a este modo rudimentario de la política, e introducir grados, según la extensión de las determinaciones holóticas incluidas en las prólepsis políticas.

5. El concepto de sociedad natural, en el contexto político, cubre, según nuestra propuesta, tanto a las sociedades de primates como a las sociedades humanas primitivas. Esto no quiere decir que neguemos las diferencias específicas (cogenéricas) entre las sociedades naturales de primates humanos y las sociedades políticas estrictas.

El concepto de una sociedad natural humana (como equivalente al concepto de estado de naturaleza del hombre de la tradición filosófica) es un concepto al que se llega principalmente una vez que se ha descartado el carácter primigenio de las sociedades políticas así como también la posibilidad de una existencia humana individual. El hombre, como mamífero placentario, cuya época de lactancia es extremadamente prolongada —cuando se la

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

pone en relación con la de los demás primates—, es un animal necesariamente social (por contradictorio que esto sea con respecto a otras estructuras suyas) y el lenguaje es la mejor demostración de ello. Como ser individual es un animal muy débil durante largos años de su infancia, en los que ni siquiera podría sobrevivir tras los primeros asaltos en la lucha por la existencia; pero si el individuo es débil, la banda de individuos ha resultado ser una máquina de guerra invencible. Como ser social, de banda, y gracias a que sus armas pueden ser utilizadas cooperativamente por la horda, alcanzará un poder incalculable que le ha permitido llegar, al cabo de unas decenas de miles de años, a la posición de dominador y depredador de todos los demás animales de su escala. El estado natural del hombre es, en cualquier caso, un estado social, una sociedad natural.

La idea de una sociedad natural, en su significado político, es pues una idea construida, no es una idea empírica. Es una idea construida a partir de diversos requerimientos, principalmente, en nuestro caso, el de dar cumplimiento al postulado de una sociedad humana en estado prepolítico (o con una política rudimentaria similar a la que encontramos en sociedades de primates). Una sociedad a partir de la cual pueda construirse la sociedad política en sentido estricto. De aquí la necesidad crítica de vigilar los procedimientos de construcción de la idea de una sociedad natural humana precursora de la sociedad política, procedimientos que analizaremos, por nuestra parte, en las obras de las últimas generaciones de antropólogos (Morton Fried, Service, Harris, Sahlins) que son quienes, utilizando materiales etnológicos convencionales, más han hecho por ofrecer modelos no gratuitos empíricamente de sociedades naturales humanas. Sin pretender envolver con mis críticas a sus construcciones, muchas veces muy valiosas, sí parece necesario subrayar en la mayor parte de estos antropólogos una cierta tendencia a recaer, aun en contra de su voluntad, en una idea de la sociedad natural que viene a ser como una contrafigura de la sociedad política. Por así decir es una idea constituida *via remotionis*, por tanto una idea de naturaleza más bien negativa o, si se prefiere, una idea de sociedad natural que viene a ser un reverso en negativo del anverso de las sociedades políticas posteriores. Y lo que es más grave: este dibujo en negativo de la idea de sociedad natural no suele mos-

Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

trarse como tal sino como un dibujo cuyos trazos estuviesen marcados directamente, en positivo. Si esto es así, la transición de la sociedad natural a la sociedad política podría muchas veces ser representada como un simple proceso de desarrollo interno y aun pacífico, puesto que este desarrollo consistiría lógicamente en un simple proceso de relleno de los rasgos del negativo de las formaciones en relieve del positivo. La construcción de la idea de sociedad natural, no por una explícita *via negationis,* (la que aparece en conceptos como sociedad á-grafa o bien a-política) sino por una vía que quiere ser positiva, parte, como en teología, de modelos presentes, para seleccionar en ellos, *via eminentiae,* determinados rasgos con los cuales se tratará de conformar el contenido y los límites de la idea de una sociedad natural. En la teología natural, una vez que la *via remotionis* haya retirado atributos impertinentes (y nos haya conducido a Dios como in-temporal, in-espacial, in-finito...), la *via eminentiae* aplicará a Dios perfecciones llamadas *simpliciter simplices* que se encuentran en los entes finitos, pero aumentadas en su grado máximo: Dios será el *ser* por esencia, el *entender* por esencia, etc., etc. ¿Cuáles pueden ser, en una sociedad política históricamente dada, los equivalentes de esas perfecciones *simpliciter simplices* que los escolásticos encontraban en los entes reales de su experiencia, como punto de partida? Si nos referimos a las sociedades políticas que, de un modo u otro, puedan considerarse herederas de la Gran Revolución, la respuesta podría ser la siguiente: *libertad, igualdad, fraternidad.* Estas ideas, u otras similares, habrían sido utilizadas *via eminentiae* muchas veces para construir el concepto de una sociedad natural, cuando se parte del supuesto implícito y crítico de que la sociedad coetánea (por ejemplo el «antiguo régimen») sofocaba el brillo de tales ideas y las realizaba en su grado ínfimo. Bastaría desarrollarlas en sus grados más altos para obtener una representación de la sociedad ideal futura, o bien proyectarla hacia el pasado para obtener la idea de la sociedad natural. La utopía del futuro se presentará de este modo como una re-producción de la utopía del pretérito: se diría que la utopía no quiere ser ucronía. La edad saturnal actuará como una prueba de posibilidad que prefigura el estado final. Esta es ya la estrategia de Platón. Y es el nuevo mecanismo por el cual los cristianos socialistas de nuestro siglo se remiten constantemente a la Iglesia

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

primitiva, o el mecanismo por el cual los teóricos del estado comunista final postulaban insistentemente la sociedad originaria en los términos de un comunismo primitivo. En el siglo XVIII las sociedades naturales que iban apareciendo a los ojos de los descubridores —el viaje a Brasil de Juan de Lery, los tahitianos o paraguayos que conoció Bougainville— serán vistas a la luz de la sociedad ideal, en la que reina la justicia, la pureza, la fraternidad, la libertad o la igualdad, frente a la injusticia, la corrupción, el odio, la opresión o la desigualdad características de la civilización que, al decir de Rousseau, ha sido el origen de todos estos males.

Es bien sabido que semejante prehistoria ficción de los escritores del siglo XVIII (o de sus precursores de los siglos XVI y XVII) no pudo resistir la crítica de las nuevas ciencias sociales y culturales. El mito de unas sociedades naturales regidas por la libertad, la igualdad y la fraternidad entendidas positivamente (*eminenter*) tenía que ser desechado. Pero sin embargo, y ello no deja de producir una gran sorpresa, ocurre como si estas grandes ideas, una vez evacuados sus contenidos positivos y, por decirlo así, míticos, siguieran siendo las ideas directoras por las cuales se guían inconscientemente eminentes antropólogos actuales cuando tratan de construir un concepto científico de sociedad natural. Y no se trata de negar el carácter científico de sus resultados; se trata de establecer sus límites. Concedemos que estos resultados son ya críticos en la medida, precisamente, en que utilizan modulaciones de las tres grandes ideas (libertad, igualdad y fraternidad) capaces de recoger múltiples determinaciones empíricas obtenidas por la etnología, la arqueología o la sociología. Pero el formato de las modulaciones de referencia sigue siendo negativo y, por consiguiente, desde una perspectiva filosófica, habría que concluir que las caracterizaciones, más o menos convencionales, de la sociedad natural que estos antropólogos han puesto hoy en amplia circulación son caracterizaciones negativas. Se nos presenta así a la sociedad natural no como sistema concebido en sí mismo sino más bien como sistema deficiente o carencial de las estructuras propias de la sociedad política, como una sociedad en negativo. Y si esto es así, será preciso hacerse cargo de las limitaciones que afectan a tales caracterizaciones, en el momento en que pretendemos alcanzar un planteamiento filosófico de la génesis de las sociedades políticas.

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

(1) Ante todo, constatamos que la sociedad natural suele ser caracterizada hoy por rasgos que pueden considerarse como modulaciones de la idea de libertad. Los hombres de las sociedades naturales, por ejemplo, los hombres de la edad de piedra, son presentados algunas veces como hombres libres, no constreñidos por las obligaciones que se derivan de la disciplina propia de las primeras sociedades políticas organizadas en el neolítico en función de la agricultura. Se insistirá en el escaso número de horas de trabajo que el cazador recolector necesita para sobrevivir (tres horas diarias, o menos) a diferencia de la *sujeción* impuesta por las disciplinas agrícolas. De este modo, dice Sahlins, el hombre del neolítico podría mirar con nostalgia la vida no sujeta, libre, no encadenada al trabajo de sus antecesores paleolíticos. «Antes de la evolución del Estado —dice Marvin Harris al comenzar su capítulo sobre los «orígenes del Estado prístino» en *Caníbales y reyes*— en la mayoría de las sociedades grupales y aldeanas el ser humano medio disfrutaba de libertades económicas y políticas que hoy sólo goza una minoría privilegiada». (Hay que constatar que la primera generación de antropólogos, los de la época «evolucionista», tendían a trasladar el concepto de libertad hacia fases más tardías, o civilizadas, de la sociedad humana: «Los que no han consagrado gran atención a esta materia —decía John Lubbock en el capítulo X de sus *Orígenes de la civilización*— creen que el salvaje posee una ventaja, por lo menos, sobre el hombre civilizado: la de disfrutar de una libertad mayor que los individuos pertenecientes a las más cultas sociedades. No puede darse mayor error. El salvaje no es libre en ninguna parte. Su vida diaria aparece reglamentada, en todo el mundo, por un mecanismo complicado y a veces muy embarazoso de costumbres tan obligatorias como leyes, y de prohibiciones y privilegios extravagantes»).

En cualquier caso, esta libertad es sólo negativa. Es libertad-de, inmunidad de coacción respecto de las obligaciones inherentes a un nivel posterior de la sociedad humana. Por consiguiente, esa libertad atribuida a la sociedad natural no viene a ser otra cosa sino un modo de decir que la sociedad natural no se ha transformado todavía en sociedad política. Decir que el ser humano disfrutaba de libertades políticas cuando todavía no hay política es tanto como decir que no ha llegado al estadio de sociedad política (también podría decirse que el ser humano medio de las so-

Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

ciedades primitivas estaba libre de las ominosas normas del código de la circulación que regulan el tráfico de automóviles). Por consiguiente, decir que el hombre allí está libre de las trabas inherentes a la sociedad política es pura tautología, salvo que se postule un sujeto humano permanente, y ya dado, del que pueda decirse que ha caído en las mallas de la agricultura (cuando fue esta caída la que hizo posible que el ser humano se desarrollase como tal, al menos en su volumen social y político). Por lo demás, muchos antropólogos reconocen que la libertad del hombre natural distaba mucho de ser la libertad atribuida a una sociedad en estado de anarquía. «La sociedad primitiva —dice Service— no era una sociedad anárquica, porque la conducta social estaba notablemente constreñida». Si esto es así y si la libertad que aún puede atribuirse es sólo libertad-de (respecto de estructuras dadas en ulteriores sociedades políticas), ¿no habremos de reconocer que la caracterización de la sociedad natural a partir de conceptos que son modulaciones de la idea de libertad es una caracterización superficial, descriptiva y negativa y de muy poca importancia filosófica?

(2) Pero acaso haya sido la idea de Igualdad, la que haya inspirado, mediante modulaciones suyas características y adecuadas al efecto, las determinaciones más positivas y científicas de las sociedades naturales por parte de sociólogos y antropólogos. Citaremos las dos modulaciones que nos parecen más interesantes, representadas por los conceptos de «sociedad igualitaria» (en un sentido técnico preciso) y por el concepto de «sociedad segmentaria».

a) Las sociedades naturales serían fundamentalmente, según algunos antropólogos, «sociedades igualitarias». Ya Darwin destacó la «igualdad» en sus observaciones de los indios de la Tierra de Fuego (a la vez que advirtió, es cierto, que esa igualdad tiende a demorar por mucho tiempo la civilización). Lo que se entiende tras ese concepto es sobre todo el hecho de que la sociedad natural no sería jerárquica en un sentido político «simplemente porque no existe ninguna jerarquía real de autoridad fuera de los *estatus* de parentesco» (Service). Para decirlo rápidamente: cuando dos hermanos se pelean, es el padre quien los separa; pero si son los padres quienes se pelean no hay autoridad que pueda sepa-

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

rarlos. Así pues, los hijos son desiguales ante la autoridad del padre pero los padres ya no son desiguales ante terceras autoridades. Service concluye: «El atributo distintivo de estas sociedades es el hecho de que, fuera de la jerarquía familiar de edad-sexo, sean tan profundamente igualitarias», frente al profundo *desigualitarismo* de las sociedades de jefatura y de los estados posteriores. Morton Fried denomina también a estas sociedades primitivas como sociedades igualitarias (frente a las sociedades jerarquizadas, a las estratificadas y a los estados). «Una sociedad igualitaria puede definirse con mayor precisión: es aquella en que existen tantas posiciones de prestigio en cualquier grado de edad-sexo como personas capaces de ocuparlas». E ilustra así su definición: «Si dentro de un cierto grupo de parentesco o territorio hay cuatro grandes hombres fuertes, vigilantes, cazadores astutos, entonces habrá cuatro hombres fuertes; igual ocurre si existen seis, tres o uno». La diferencia entre estas sociedades naturales y las sociedades políticas quedaría según esto adecuadamente formulada como una diferencia entre sociedades igualitarias y sociedades jerarquizadas. Otra versión (que es más bien jurídico-ética que antropológica) del concepto de sociedad natural en términos de igualdad nos la ofrece John Rawls en su *Teoría de la justicia* (I, 3): «En la justicia como imparcialidad, la posición original de igualdad corresponde al estado de naturaleza en la teoría tradicional del contrato social». Es evidente que aquí Rawls no tiene la menor pretensión de situarse en la perspectiva del origen en su sentido etnológico, más bien pretende reducir el concepto tradicional (según algunos de intención etnológica) de «sociedad natural» a la forma de una hipótesis o modelo puro (jurídico-ético) de justicia. (Otra cosa es la cuestión de por qué semejante «modelo puro» tiene que acordarse de la teoría tradicional. ¿Acaso ocurre que una forma bastante grosera de conceptuación metafísica, no dialéctica, como la de Rawls, agradece una dramatización de la componente gnoseológica del modelo, y por ello Rawls se ve obligado a hablar unas veces del «velo de ignorancia» —en lugar de abstracción— y otras veces del «estado de naturaleza» —en lugar de relaciones diamércas entre resultados culturales?)

b) El concepto de «sociedad segmentaria» procede de Durkheim (*La división del trabajo social*, 1893); el concepto encubre la metáfora de la «sociedad lombriz», de los gusanos segmentarios

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

caracterizados por la homogeneidad y uniformidad de sus anillos, con la autonomía vital que ello comporta, y con su capacidad de regeneración del todo; de ahí que las sociedades segmentarias tengan una solidaridad *mecánica* más que *orgánica*. El concepto de sociedad segmentaria se aplica no sólo a las sociedades consideradas más primitivas (por ejemplo, las bandas bosquimanas del Kalahari, cuyos «anillos» se sueltan en época de sequía y vuelven a recomponerse, acaso con anillos procedentes de otras bandas, hasta alcanzar su volumen máximo de unos ochenta individuos), sino también a las sociedades evolucionadas, las que se constituyen según la forma del llamado *clan cónico* (que Paul Kirchoff, 1959, había ya considerado como una diferenciación que comenzaba a rebasar la homogeneidad de la sociedad igualitaria). El clan cónico (*ramaje* de Raymond Firth, 1936), en efecto, se constituye por la acumulación ordenada, según una cierta jerarquía, de las líneas colaterales de filiación, a partir del antepasado fundador (topográficamente: la acumulación de círculos concéntricos). El clan cónico podrá desarrollarse hacia un orden más elevado de naturaleza política y, según Kirchoff, hasta estatal. Pero en la medida en que la ordenación jerárquica del clan cónico es todavía muy débil, limitada a ciertas coyunturas ceremoniales, sin significado político, es decir, en la medida en la que cada línea colateral agregada mantiene una autonomía organizativa y una autarquía económica casi total, resultará que el mismo clan cónico puede considerarse como una variedad de las sociedades segmentarias, como lo hace Sahlins en el libro antes citado.

A nuestro juicio, tanto el concepto técnico-etnológico de sociedad igualitaria como el concepto metafórico de sociedad segmentaria son, pese a su apariencia, conceptos negativos, caracterizaciones de la sociedad natural como sociedad que carece, por negación o privación, de las estructuras propias de la sociedad política. Por tanto, son conceptos que dejan de lado lo que las sociedades naturales pueden tener de estructuras no igualitarias cuando se toma la igualdad en un sentido que no sea *ad hoc*. La igualdad de Morton Fried, un caso límite: cuando no existen tales puestos previamente constituidos y, a pesar de ello, los pretendientes sobreabundantes se dicen tener igualdad de oportunidades. Los puestos de prestigio a ocupar los crea el mismo pretendiente, según sus habilidades; lo que equivale a

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

decir que la igualdad de oportunidades es la igualdad para todos de crearse su puesto de prestigio y esto prácticamente significa muchas veces la igualdad de oportunidades para ser desiguales (respecto de aquellos que no se han creado un puesto de prestigio determinado). Igualdad significa aquí propiamente ausencia de competencia entre los que logran «elevarse» en alguna cualidad sobre los demás; es una igualdad puramente formal o negativa (igual en cuanto que nadie recibe resistencia). La igualdad es así un concepto idílico, «los que logran el puesto de prestigio no son envidiados ni por los de abajo ni por los iguales», o meramente negativo. Hay igualdad porque no se contemplan en la sociedad de referencia situaciones diferenciales —ni siquiera las derivadas del orden en un desfile, en una danza o en la ofrenda ritual— lo que equivale a concebir esta sociedad en estado amorfo. En cualquier caso nada tiene que ver esta igualdad con la igualdad política. En cuanto a la igualdad entre terceros de esos «padres que se pelean» («padres» puede significar: cabezas de ramas de un clan cónico) igualdad es un concepto límite, precisamente porque esos terceros no existen en tal sociedad, sino en la sociedad política. El igualitarismo está conceptuado aquí a modo de una clase complementaria de segundo grado respecto de una clase de desiguales dada; por tanto, en negativo, como «negación del desigualitarismo de orden superior», pero sin que el igualitarismo negativo tenga un contenido social positivo (es como si dijéramos que dos proyectiles A y B a velocidades de 50 km/h y de 800 km/h respectivamente tienen velocidades iguales porque no se mueven a la velocidad de escape de 30.000 km/h). Ocurre que «igualdad», como «mayor que», es un concepto formal, es una propiedad de ciertas relaciones materiales que a la vez han de ser simétricas o asimétricas, transitivas. Por tanto, si no se determina la materia de la relación, hablar de igualdad o de igualitarismo carece de sentido, salvo que éste sea de segundo orden, como hemos dicho. Además la relaciones de igualdad pueden establecerse tanto sobre las partes de una totalidad distributiva, como sobre las partes de una totalidad atributiva —la igualdad entre los segmentos homólogos de una curva sinusoidal. Desde el punto de vista de los contenidos materiales propios esa «sociedad natural igualitaria» no aparece por ningún lado o, si se prefiere, aparece tantas veces como pueda aparecer la igualdad en una sociedad

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

política muy compleja. Así, en las sociedades naturales, las relaciones asimétricas (incompatibles con la igualdad) son tan importantes materialmente (socialmente) como las relaciones simétricas. Por ejemplo, las relaciones de edad (que determinan clasificaciones por edad, de significado principal en una sociedad natural, como también en una sociedad política) o las relaciones de sexo; o las relaciones parentales, esencialmente asimétricas, de madres o padres a hijos. Todo esto, por supuesto, lo saben perfectamente los antropólogos y arqueólogos que utilizan el concepto de sociedad igualitaria. Razón de más, *ad hominem,* para concluir que utilizan una mala conceptuación de la sociedad natural. Un ejemplo al azar: exponiendo la imagen de las sociedades que habitaban en Lacio antes de Roma tal como, desde la arqueología principalmente, pueden hoy reconstruirse, dice Anna Maria Bietti-Sestieri, una vez que ha establecido la tesis según la cual las comunidades que habitaban el Lacio hacia los siglos X y IX a. C. eran comunidades igualitarias basadas en el parentesco: «A pesar de la estructura igualitaria de las comunidades del Lacio en el siglo IX a. C., ciertas culturas se distinguen de las otras por la presencia de un gran vaso o de una estatua. El gran vaso, situado en algunas tumbas de adultos, hombres y mujeres, simboliza sin duda la función de redistribución alimentaria ejercida en el seno de las grandes familias. En cuanto a las estatuillas, se han descubierto en dos tumbas de hombre con ofrendas votivas y cuchillos, probablemente destinados a sacrificios, lo que significa que estos dos personajes debían ejercer las funciones sacerdotales en el seno de la comunidad» (en *Mundo científico,* nº 106, octubre 1990, p. 1015). Advertimos también de pasada cómo en este estudio, al destacar que las comunidades del Lacio «se basaban en el parentesco» —y el apoyo empírico de este diagnóstico son las tumbas familiares que permiten establecer la duración de unos treinta años de las familias— se pasa por alto la consideración de las conexiones entre las familias mismas. Obviamente estas conexiones no se niegan, se dan por supuestas; sólo que al no aparecer indicaciones al respecto en el registro funerario, no se las considera. Pero las conexiones interfamilias son tan importantes, desde el punto de vista sociológico y antropológico, como las conexiones intrafamiliares; y puesto que las relaciones intrafamiliares no son igualitarias, habrá que concluir que el igualitarismo

Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

se establece entre las diversas familias yuxtapuestas, lo que sólo es un efecto de la desconsideración de esas relaciones. Por tanto, suponer que las comunidades del Lacio prerromano están «basadas sobre el parentesco» es algo así como concluir, tras el análisis de los escombros, que la estructura de una aldea postneolítica, considerada ahora desde su caserío, está basada en las relaciones que existen entre el lugar del poste central de cada choza con los contornos residuales de cascote que lo rodean. Acaso lo que se quiere decir, por tanto, no es que la sociedad natural sea igualitaria en sus propias estructuras sino en la circunstancia de que sus componentes pueden equipararse en no poseer las desigualdades derivadas de las estructuras políticas. Pero, según la materia escogida, también hay relaciones de igualdad esenciales en las sociedades políticas, como la *isonomía* de la democracia ateniense.

Consideraciones parecidas cabría hacer a propósito de las sociedades segmentarias. Ahora, la segmentación alude a la homogeneidad de las partes, y a su autonomía consiguiente, añadiendo, por tanto, un componente atributivo a las partes igualadas como homogéneas (mientras que en el caso anterior, la igualdad se establecía entre partes de una totalidad distributiva). Por tanto, homogeneidad como falta de diferenciación sigue siendo una modulación de la igualdad. Pero en las totalidades atributivas, las relaciones de igualdad entre las partes siguen siendo tan formales o de segundo grado, como lo son en las totalidades distributivas: las células de un organismo son partes atributivas suyas así como los individuos de una especie suelen considerarse como partes distributivas; las células de un organismo son homogéneas o heterogéneas (iguales o desiguales) según el criterio material utilizado. Su diferenciación puede ser muy grande (células nerviosas, epiteliales, etc.) como la homogeneidad de los individuos de una especie puede serlo también según el criterio adoptado (desde el punto de vista de un fabricante de trajes, dos individuos son iguales cuando tienen una talla y proporciones análogas, abstrayendo las diferencias de profesión, religión, coeficiente intelectual, etc.) Resulta, según esto, que las sociedades naturales, conceptuadas como segmentarias, son también, cuando introducimos criterios adecuados, sociedades muy heterogéneas y diferenciadas, no amorfas (homogéneas, poco diferenciadas). Los

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

individuos están adscritos a líneas genealógicas diferenciadas, a clases de edad, a ubicaciones fijas; además en las sociedades naturales, se constituyen también grupos de otro orden, comenzando por las propias alianzas matrimoniales que, salvo en los sistemas elementales de parentesco, no están determinados funcionalmente por la posición genealógica; y, desde luego, se constituyen grupos recolectores, incluso sociedades secretas. Ni cabe hablar de sociedades de anillos yuxtapuestos unos a otros más de lo que cabe hablar en una sociedad civilizada muy compleja. También las sociedades complejas pueden analizarse en términos de sociedades segmentarias, tomando segmentos de escala más amplia. Y así se habla a veces incluso de Estados segmentarios (Balandier, *Antropología política;* trad. española, Barcelona, 1986) refiriéndose a ciertas estructuras piramidales en las que poderes homólogos se repiten en los diversos niveles gozando las unidades constitutivas de una amplia autonomía. Tal ocurriría en sociedades que desarrollan el llamado, en terminología marxista, «modo de producción asiático» en donde el poder despótico centralizado cubre múltiples comunidades aldeanas dotadas de una gran independencia. (Cabría hablar de sociedades *modulares* para referirnos a estas sociedades segmentarias de nivel más alto; las sociedades feudales europeas —reducidas muchas veces a la condición de jefaturas segmentarias— serían sociedades modulares.) En conclusión, el concepto de sociedades no diferenciadas u homogéneas se nos manifiesta también como un concepto negativo significando que las sociedades naturales carecen de la diferenciación y heterogeneidad propias de las sociedades políticas. Y así vistas las cosas estamos ante una simple tautología, que sin embargo actúa como un bloqueo al planteamiento de los problemas propios suscitados por la unidad de las sociedades naturales (el nexo entre los segmentos de una lombriz no es más mecánico de lo que pueda serlo el nexo entre los tejidos de un organismo vertebrado).

(3) En cuanto a la idea de Fraternidad, cabe decir que, descontando muchas de las connotaciones que esta palabra tenía en el contexto de los emblemas revolucionarios, sigue inspirando, a través de modulaciones que forman parte inequívoca de su constelación, la caracterización de la sociedad natural por relación a la sociedad política. «Fraternidad» dice relación de hermanos, por

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

tanto, relación de parentesco, de familia. (Según Rodbertus es característico de la sociedad familiar la ausencia de relaciones estrictas de mercado.) Es habitual entre antiguos escolásticos presentar al Estado, o a la sociedad civil, como resultado de la acumulación de familias. Según esto la sociedad natural sería la sociedad de familias (o de clanes, o de tribus). Una sociedad organizada por relaciones de parentesco («de fraternidad») se opondría pues a la sociedad política en la que rigen relaciones de otro tipo (vecindad territorial, servidumbre, etc.), relaciones que han de saltar por encima de las relaciones fraternales. Henry Maine distinguió la sociedad primitiva y la civilización tomando como criterio el Estado y definiendo la sociedad primitiva como una sociedad ligada por nexos de parentesco, a diferencia de los Estados, que estarían estructurados por nexos de contigüidad local, por vínculos territoriales administrativos *(Ancient Law,* 1861; reedición en Oxford University Press, 1931). Engels utilizó ampliamente este criterio.

Pero tampoco cabe caracterizar a las sociedades naturales por medio de las relaciones de parentesco utilizadas como diferencia específica, pues esto sería tanto como suponer que las relaciones de parentesco agotan todo otro tipo de relaciones que se entrecruzan con el parentesco estricto (relaciones de dominación, de organización, de dirección de tareas, de caza o recolección). Además, las relaciones de parentesco siguen desempeñando papeles decisivos en sociedades políticas (incluso en las monarquías hereditarias de nuestros días). Las relaciones de parentesco no pueden ser utilizadas para deducir la unidad propia de las sociedades naturales. Evitando la prolijidad, me limitaré a decir que el concepto de relaciones de parentesco es un concepto confuso puesto que incluye relaciones genealógicas (de linaje) y relaciones de alianza matrimonial, que implican ya relaciones distintas a las de linaje. En resolución, el concepto de sociedad natural necesita ser redefinido a partir de criterios diferentes de estos criterios relativo-negativos que hemos considerado. Las sociedades naturales humanas no excluyen por lo demás ciertas funciones parcialmente políticas, rudimentarias, que incluso a veces implican instituciones diferenciales, como pueda ser el séquito del babuino-jefe; sólo que estas funciones políticas rudimentarias que constatamos entre los hombres, aunque sean cogenéricas de las

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

funciones propias de los babuinos o los gorilas, constituirán ya especificaciones características (derivadas de la especificación característica de los primates humanos: lenguaje articulado, escritura, tecnología, etc.) sobre las cuales podrá desarrollarse, por anamórfosis, la sociedad política. El rudimento en todo caso no se entiende, al modo como lo entendían los teóricos de la preformación, como una prefiguración, esbozada o detallada, a tamaño microscópico, en embrión, de lo que en estado adulto se agrandará y se diferenciará. El rudimento lo entenderemos como un línea operativa, ya plenamente configurada en su esfera, pero desconectada de otras líneas con las cuales, en un momento dado, podrá conectarse para configurar el tejido político completo.

6. Nuestra primera tarea tiene que ser ahora la construcción de un concepto de sociedad humana natural (en el contexto político) tal que ella pueda desempeñar el oficio de género radical de la sociedad política. Por ello no partiremos de determinaciones sociológicas inspiradas por una intención morfológica concreta —del tipo de la segmentariedad— sino que tendremos que regresar a determinaciones funcionales mucho más abstractas. En la determinación de este concepto habrá de jugar un papel central la «característica humana» del género generador. Ante todo, porque habrá que decir que la sociedad humana natural se diferencia de una sociedad natural no humana precisamente allí donde pongamos las características de la humanización. Es imposible fingir que podemos mantenernos al margen de estas cuestiones; y de hecho muchas de las diversas alternativas teóricas que alcanzan un significado político (pongo por caso, en obras tales como *Materialismo y Empiriocriticismo* de Lenin, o bien en la polémica entre el idealismo y el materialismo histórico) toman directamente su fuente de criterios relativos a estas características diferenciales de lo humano respecto de lo meramente zoológico. Aquí residen los *principia media* de esta cuestión.

Por lo demás me atendré a la concepción tradicional según la cual el constitutivo esencial de la condición humana es la progresiva racionalidad, o naturaleza lógica de los animales humanos, si bien interpretándola en un sentido no espiritualista (es decir, sin

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

necesidad de ligar la racionalidad a un supuesto espíritu incorpóreo), sino haciendo depender la racionalidad de las características de un sujeto corpóreo dotado de manos y de lenguaje, de un sujeto operatorio. La polémica, que viene ya desde la filosofía griega, acerca de si los animales tienen o no tienen *λόγος* (pues las arañas tejen telas y las abejas edifican colmenas, etc., etc.), ligada a la cuestión de la teleología, la resolvemos por nuestra parte estableciendo la distinción entre un *logos normalizado*, que actúa según reglas, y un *logos espontáneo*. Lo característico de las sociedades humanas sería precisamente la presencia del *logos normalizado*, por ejemplo, las normas según las cuales se produce un hacha magdaleniense o un cepo o una relación social; suponemos que las normas aparecen internamente dadas por el conflicto mismo de las rutinas, y que la norma no viene de arriba (metaméricamente) sino diaméricamente, como condición propia de la rutina victoriosa que, sin embargo, resulta tener alternativas siempre posibles. De ahí, la idea de libertad que acompaña siempre a la *ποίησις* y a la *πρᾶξις*. Las normas pueden ser incumplidas aun cuando esto no evita que puedan ser necesarias en relación con un fin, al menos cuando tenemos en cuenta el modo más eficaz posible de realización de ese fin («dondequiera que haya finalidad, las cosas no se mantienen al margen del orden de la necesidad», decía Aristóteles. *Εν τοῖς ἄλλοις πᾶσιν ἐν ὅσοις τὸ ἕνεκά τού ἐστιν, οὐκ ἄνευ μὲν τῶν ἀναγκαίαν ἐχόντων τὴν φύσιν*, Física, II-IX, 200a). Las normas de la *ποίησις* y de la *πρᾶξις* están entretejidas e incrustadas en los sistemas concatenados que constituyen el mundo práctico de los hombres. Un mundo que, en cuanto es campo de operaciones lógicas, es un mundo «tallado» a escala operatoria manual y social. Por tanto es un mundo cuyos objetos apotéticos son a la vez objetuales, pues están ahí, y subjetuales, pues dicen, por su escala, referencia a sujetos operatorios. En este sentido son fenómenos, apariencias; pero estos fenómenos o apariencias no han de entenderse como contenidos mentales «subjetivos» sino como contenidos objetivos, apotéticos, del mundo práctico mismo. En función de estos objetos fenoménicos se ejercen las operaciones, según hemos dicho ya en la parte primera § tres. El mero desarrollo de las consecuencias de esta tesis sobre la naturaleza normativa de los contenidos operatorios y apotéticos de la cultura objetiva (en tanto incluye a las

Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

configuraciones sociales) tiene ya capacidad suficiente para llevar a cabo una «vuelta del revés» de las fórmulas más características del materialismo histórico clásico. En efecto, la tesis de referencia implica, por ejemplo, la necesidad de reconstruir, «desde sus fundamentos», distinciones tales como las de *base* y *superestructura, intereses económicos* («materiales») e *intereses culturales* («espirituales», religiosos, etc.), *sistemas de factores objetivos* y *sistemas de factores subjetivos* («mentalidades»). Es insatisfactorio pretender dar cuenta del enlace entre los términos de esos pares (o de otros de su constelación) utilizando esquemas de *yuxtaposición* (hablando, por ejemplo, de *resultantes* de hipotéticos «paralelogramos de fuerzas» constituidos por la composición —yuxtaposición— de las fuerzas económicas del trabajo y de las fuerzas de la cultura, de la religiosidad, etc., etc.); pero tampoco son satisfactorios los esquemas de *reducción* («el ser social determina la conciencia, las superestructuras son *reflejo* de la base económica», como alternativa a las supuestas fórmulas del idealismo histórico: «la conciencia determina el curso histórico-político, las ideas mueven la historia»). Habría que ensayar los esquemas de enlace propios de la conjugación. Pues las ideas, o las *mentalidades* (un concepto procedente de Lévy-Bruhl, que intenta ser recuperado en la metodología del «materialismo histórico») no son entidades constitutivas de un orden capaz de actuar desde «el interior» de las cabezas (o de las *mentes)* de los hombres, configurando, o encubriendo las realidades objetivas (a veces se recurre a la metáfora del ordenador: las *mentalidades* corresponderían al *software,* la *realidad objetiva* al *hardware).* Las «ideas», o las «mentalidades» son la forma misma de esas «realidades objetivas», que solamente cuando (en sus partes materiales y formales) están conformadas pueden decirse reales, con capacidad de actuación y concatenación mutua. El control del petróleo, por ejemplo, se considera una y otra vez desde perspectivas economicistas-realistas como motivo suficiente para explicar incluso una guerra en la que intervienen varios Estados. Se hablará de una guerra desencadenada *en el fondo* por motivos económicos, apenas disimulados, *en la superficie,* por distintas fórmulas ideológicas (la restauración de un orden jurídico internacional, o la reivindicación de las libertades fundamentales por parte de ciertos pueblos oprimidos). Pero es el concepto mismo de un «control económico-político del petróleo» aquello

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

que debe ser puesto en tela de juicio, como concepto meramente abstracto. Y ello porque el petróleo no puede *reducirse* a un valor de cambio, cotizable en las Bolsas internacionales (que tampoco son instituciones constitutivas de un orden autónomo). El petróleo significa muy poco (económicamente, históricamente, políticamente) fuera del contexto de una industria y de una tecnología muy compleja, resultado de un específico proceso histórico, que implica a su vez a todo un «modo de vida», a toda una «cultura» o «civilización». El «control del petróleo» equivale al «control de esta civilización». Cabría decir, por tanto, que las *ideas* se hacen presentes no como «contenidos de una mentalidad» sino como las formas mismas de los automóviles que se utilizan (o se desea destruir), de las lámparas que alumbran, de los materiales con los cuales se construyen las autopistas, las casas, los trajes, y hasta los alimentos y las medicinas. Estas son las «ideas» que mueven a la historia, éstas son las «superestructuras» o, por lo menos, allí están como principios activos. El petróleo del desierto carece de valor, y aun de existencia visible fuera de la «civilización industrial», puesto que sólo gracias a complejos tecnológicos puede ser extraído y refinado. No se trata, por tanto, de conceder que a las «superestructuras» puede convenirles una cierta capacidad de retroacción (de co-determinación o de sobre-determinación) sobre las estructuras básicas, que decidirían «en última instancia». Se trata de reconocer plenamente que las «estructuras básicas» sólo existen a través de las «superestructuras» y recíprocamente; y que las oposiciones dicotomicas de referencia (base/superestructura; intereses económicos/intereses religiosos...) son oposiciones escolásticas que, aunque puedan alcanzar algún sentido en situaciones muy precisas, deben ser resueltas en oposiciones multilaterales. No debe oponerse tanto un «factor subjetivo» a un «factor objetivo» sino un factor objetivo K conjugado con operaciones subjetivas K, a otro factor objetivo q conjugado con operaciones subjetivas q.

7. Una sociedad natural humana podría definirse entonces como la misma racionalidad o logicidad humana aplicándose precisamente a los contenidos sociales, es decir, a la sociedad misma constituida por esos animales con *logos*, en el sentido dicho,

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

aunque a una escala muy próxima a la que conviene a las sociedades naturales de babuinos, macacos o gorilas. Esta sociedad natural es en rigor un concepto clase, pero en modo alguno es una clase unitaria. Las sociedades naturales son múltiples —empíricamente, pueden ejemplificarse por las bandas, hordas o tribus— y, en principio, han de pensarse desde el formato de una clase distributiva, en la medida en que se las concibe con un volumen relativamente pequeño y dispersas en recintos separados muchas veces por tierras de nadie (en cualquier caso, la dispersión calculada por densidad individual —por ejemplo tres habitantes por kilómetro cuadrado— es engañosa en tanto pasa a segundo plano la estructura «arracimada» de los grupos humanos; es un cálculo engañoso que armoniza bien con ciertas teorías del «pacto social»).

Ahora bien, cada sociedad natural habrá de considerarse inmersa en un «espacio antropológico», es decir, en un mundo tridimensional, según las tres dimensiones esenciales (no existenciales) en el que pueden llegar a determinarse las propias operaciones racionales: Un *eje circular,* un *eje radial* y un *eje angular* (para el concepto de «Espacio antropológico», puede verse *Etnología y utopía,* Madrid, Júcar, 1988, Epílogo; para el significado religioso del *eje angular* puede verse *El animal divino,* Oviedo, Pentalfa, 1985, pp. 140 y ss.). Con esto quiere decirse que estas dimensiones no pueden disociarse existencialmente unas de otras, como tampoco es posible, en un cuerpo real, disociar la longitud de la latitud o de la altura o recíprocamente. Pero esto no excluye la posibilidad de reconocer una disociación esencial, si es que las concatenaciones lineales (por ejemplo la de los contenidos «circulares» entre sí) pueden dar lugar a figuras compatibles con diversas disposiciones dadas en otras líneas (o ejes) con los cuales siempre van asociadas.

Cuando hablamos del espacio antropológico en el que está inmersa una sociedad natural humana queremos referirnos sobre todo a una inmersión considerada desde el punto de vista *emic* y no sólo *etic.* Suponemos, por tanto, que toda sociedad humana y en particular las sociedades naturales, tienen, por serlo, conceptos fenoménicos *emic* coordinables precisamente con los ejes que venimos llamando *circular, radial* y *angular.* Es decir, suponemos que toda sociedad humana, precisamente porque su racio-

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

nalidad ha tenido que conducirle a través de sus procesos operatorios a un *minimum* de disociación entre sus ejes, dispondrá de conceptos relativos a su propia estructura circular, como tal, en tanto es ella esencialmente distinta (en el encadenamiento de alguno de sus eslabones) de su estructura radial (en la sociedad de referencia encontraremos conceptos correspondientes a la dimensión radial, es decir, conceptos fenoménicos que constatan la realidad de un mundo físico en torno) y, a su vez, de su estructura angular (en la sociedad de referencia encontraremos conceptos destinados a definir las relaciones de los hombres con entidades personales, pero no humanas, que llamaremos en general *númenes*). Los contenidos *emic* dados en estos diversos ejes no siempre podrán ser reconocidos *etic* en su trazado interno. Son fenómenos y, con frecuencia, mezclan contenidos de unos ejes con los de los otros. Asimismo, la delimitación y análisis *etic* de los contenidos dados en cada eje no siempre podrán encontrar correlatos *emic* puntuales.

Estos tres ejes, desde luego, habrán de servir también para coordinar los análisis de las sociedades políticas. Ahora bien, desde un punto de vista *etic* —el que adoptaremos en el capítulo III § 2, al exponer el concepto de *cuerpo* de las sociedades políticas— los contenidos adscribibles a cada eje toman la forma de *capas* del cuerpo político, que serán denominadas respectivamente capa *conjuntiva* (correspondiente al eje circular), capa *basal* (correspondiente al eje radial) y capa *cortical* (correspondiente al eje angular). Si mantenemos la estrategia metodológica antes expuesta —considerar a las sociedades naturales no como entidades totalizadas distinguidas globalmente, por disyunción de otras totalidades sociales llamadas políticas, sino como sociedades en las cuales hay que reconocer componentes políticos parciales o rudimentarios de la vida política— encontraremos ahora un material en que apoyar tal metodología, a saber, la disposición misma en *capas* del cuerpo de las sociedades políticas. Según esto, los componentes políticos parciales o rudimentarios de las sociedades naturales podrán redefinirse en función de estas capas. Será rudimentario un componente político actuante en la capa precursora de lo que será capa conjuntiva, cuya acción no esté engranada con la que correspondería a las otras capas. Cabe advertir que aunque estamos utilizando estructuras que se su-

Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

ponen propias de la sociedad política, sin embargo no por ello recaemos en anacronismo —el de analizar, en negativo, la sociedad natural de la política— porque las capas precursoras pueden entenderse como entidades con contenidos positivos reales, aunque embrionarios (cabría hablar de capa protoconjuntiva, protobasal y protocortical) y ello precisamente porque presuponemos que el desarrollo pleno (político) de estos tejidos embrionarios tiene lugar en el proceso de entretejimiento de los mismos, siendo en este entretejimiento en donde aparece la morfología de las capas y de la propia sociedad política.

Intentamos, en primer lugar, exponer el concepto de sociedad natural humana tal como se refracta analíticamente en los diversos ejes del espacio antropológico.

A. Desde la perspectiva del eje circular: cada sociedad natural se nos muestra, desde luego, como una totalidad atributiva. Toda totalidad atributiva puede descomponerse en partes formales y en partes materiales. Desde luego, las partes de una totalidad no se reducen a las partes de un solo estrato sino que distinguiremos siempre diversos estratos, correspondientes a los subconjuntos que puedan formarse con los elementos de un conjunto dado.

Utilizando categorías holóticas, cabría formular la naturaleza de las teorías del pacto social (entre individuos) de este modo: «las teorías del pacto social (incluida la «teoría de la justicia» de Rawls) son aquéllas que consideran a los individuos humanos como las partes formales elementales de la sociedad humana, considerada en el *eje circular*». Si nosotros rechazamos las teorías del pacto es precisamente porque no trabajamos con la hipótesis de los individuos humanos como partes formales de la sociedad humana, por lo menos en tanto se considera esta en la perspectiva de la génesis. La descomposición del todo social en diversos estratos de partes nos remite a las definiciones de la sociedad natural como una unidad de diversos subconjuntos de clases o agrupamientos tales como «varones adultos, mujeres adultas, hermanos de la madre k, enfermos», etc., etc. A cada una de estas clases cabe atribuir unos patrones específicos y diferenciales de conducta rutinaria adquiridos por aprendizaje. Esto no excluye la presencia de patrones de conducta universales a todos los individuos de la sociedad.

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

Por otro lado, cabe establecer que la totalidad social, en cuanto unidad de los subconjuntos que hemos nombrado o de otros similares, no puede «autodirigirse» («autoorganizarse», «autoestructurarse»; «*refuerzo* es el esfuerzo que realiza la estructura política o de poder para integrar y proteger la sociedad y, por supuesto, al mismo tiempo a sí misma», dice por ejemplo Service). Estas reflexivizaciones equivalen a una hipostatización del todo como sujeto agente de la «autoorganización», pero un tal sujeto, si se pone por encima de las partes, no podrá ser llamado todo (puesto que no hay todo sin partes); habrá de situarse en alguna parte o región del mismo o incluso en todas ellas, pero en este caso no cabrá decir que el todo social se «autoorganiza». Por tanto, si la organización del todo social existe y existe como resultado de las actividades racionales humanas, del *logos* humano, habrá que atribuir esta organización a la acción de *algunas partes* del todo social y precisamente en la medida en que esas partes son capaces de representarse de algún modo el todo social como objetivo de su actividad proléptica teleológica. Podemos llamar *control social específico* de las sociedades humanas —para distinguirlo del *control social genérico* o *autorregulación* del equilibrio de un enjambre de abejas, por ejemplo— a esta acción de algunas partes que tienen como objetivo proléptico el todo social, según alguna perspectiva de totalidad que, por otra parte, no tiene por qué indentificarse con su integral realidad. Queremos subrayar que así como constituiría una hipóstasis metafísica erigir al todo social en sujeto agente del control, en cambio no lo es erigir al todo social en objetivo proléptico de la acción de las partes. Cuando los dirigentes de un grupo primitivo o menos primitivo estiman necesario limitar el incremento de la población mediante el infanticidio femenino, puede decirse que la sociedad está siendo totalizada por los dirigentes y que esa totalización juega el papel de un aparato de estabilización u homeóstasis (una suerte de termostato); como totalizan, en este sentido, los individuos de una banda de cazadores al estimar que es necesario retirarse de inmediato en bloque ante una situación de peligro que compromete, no ya a cada cual, sino a cada cual junto con sus compañeros inmediatos o incluso al grupo entero que pueda haber sido percibido desde alguna atalaya de un modo global.

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

Según esto nos parece que se comete una tergiversación grave cuando se propone, como criterio de las sociedades naturales, precisamente la carencia de sistemas de regulación central («una tribu es un animal privado de sistema regulador central», dice Sahlins, en su obra citada *La sociedad tribal).* Porque la sociedad natural ha de tener, como las sociedades políticas, mecanismos de «regulación global» y es irrelevante que estos sean o no centrales. En rigor, lo que ponemos en duda es este mismo concepto de «regulación central» cuando no se define con más precisión. En realidad el concepto de centralidad es sospechoso.

Lo que ocurre acaso es que Sahlins y otros toman la centralidad como criterio del órgano de control, con lo cual resulta que éste «órgano de control central» está prácticamente representando al todo; viene a ser la hipóstasis del todo en una parte suya y esto constituye un misterio más grande que el de la Santísima Trinidad. Lo decisivo de un órgano de control es que efectivamente «controle el sistema global», ya esté en posición central o extremal, ya sea único, ya sea plural, policéntrico. En el fondo del concepto de «órgano de control central» está el que sea único órgano de control; pero esto no significa que cuando hay más de un órgano, el control no exista, aunque la jerarquía no sea piramidal.

B. Desde la perspectiva del eje radial, la sociedad natural se nos presenta inmersa en un entorno «natural» —bosques, tierras, ríos...— constituido por materiales utilizables (alimentos, vegetales, recipientes, etc., etc.) y que han de poder ser transformados en objetivos de operaciones de producción. Hay que subrayar el carácter de utilizables —lo que implica la inserción de los materiales naturales en un sistema cultural, tecnológico, etc. Por lo demás, la característica diferencial de los contenidos del eje radial es que ellos no se presentan como sujetos operatorios, capaces de enfrentarse a los sujetos de la sociedad, puesto que ellos son más bien o términos moldeables por las operaciones de los sujetos que componen esta sociedad o como barreras irremontables ante las que tiene que detenerse toda operación.

C. Desde la perspectiva del eje angular, una sociedad natural se nos presenta como envuelta por otros sujetos (númenes o tam-

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

bién, inicialmente, otros hombres que no pertenecen al conjunto de referencia). Ante estos otros sujetos los miembros de la sociedad de referencia despliegan patrones de conducta distintos de los radiales y de los circulares; en cierto modo participarán de ambos.

Como hemos dicho, las concatenaciones lineales que puedan tener lugar en cada uno de estos tres ejes son abstractas, puesto que ellas se entrecruzan constantemente y el resultado de ese entrecruzamiento, cuando él logra un *minimum* de unidad atribuible al conjunto social, podría denominarse *intraestructura* (por oposición a infraestructura o a sobreestructura). Una sociedad natural humana podría definirse como una intraestructura convergente mantenida mediante la integración de las diversas partes o subconjuntos, heredados necesariamente de etapas anteriores, que desempeñan funciones de control social.

La *convergencia* será tomada, pues, en el sistema que estamos desenvolviendo, como criterio de una sociedad natural en el contexto de la teoría política. Sin duda este tipo de convergencia puede predicarse de sociedades muy complejas (respecto de las sociedades de primates), de sociedades organizadas en clanes, con empresas cooperativas de caza (que requieren cadenas de mando, lenguaje articulado, etc., etc.) y que no excluyen divergencias individuales aleatorias. Cabría entonces preguntar ¿por qué no considerar los rudimentos políticos de estas sociedades complejas como criterio de una sociedad política? La respuesta es la siguiente: porque la sociedad se supone convergente por ser natural (desde el punto de vista político), no es que sea natural por ser convergente. Desde luego esta cuestión depende de las premisas filosóficas generales y éstas podrían ser de dos tipos: o bien premisas que supongan que las sociedades humanas tienen unos fines preestablecidos armónicamente y que determinan una conducta racional y política cuando son prolépticamente conocidos; o bien premisas que supongan que los fines están preestablecidos. Si nos situamos en la perspectiva de este segundo tipo de premisas habrá que decir que una sociedad natural es precisamente aquélla que, aun sin tener fines no preestablecidos, se comporta como una sociedad natural de babuinos, aun cuando sus características sean específicas (con especificidad cogenérica). Dejará de ser sociedad natural desde el punto de vista político cuando los

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

fines han podido ser desarrollados hasta un punto tal en el que se dibujen divergencias internas. Es entonces cuando podemos entrar en un nivel que ya no será natural sino político.

Si los órganos de control pueden ser múltiples —sistema de control disperso— es porque las prólepsis de las partes correspondientes que se inter-adaptan son compatibles o convergentes. Por tanto una sociedad natural no tiene por qué concebirse como una sociedad homogénea cuyas partes se comporten todas según unas pautas uniformes. En una sociedad natural cabe reconocer pautas de conducta heterogéneas, pero convergentes, es decir, mutuamente adaptadas. La adaptación, por otro lado, no ha de confundirse con una mera coordinación. Las sociedades naturales no son sociedades «igualitarias» en sí mismas, sino sociedades ligadas por relaciones de dominación (asociadas o no a las relaciones parentales). En este sentido no cabe definirlas como sociedades ácratas. No son anarquías ni tampoco son siempre jefaturas. Podrían llamarse filarquías (*φυλαρχέω* = mando de una tribu), tomando el nombre de un tecnicismo que designa situaciones dadas a un nivel bajo de las sociedades políticas. En todo caso, las sociedades naturales, sin dejar de ser filarquías, implican tanto relaciones de subordinación, como relaciones de coordinación; pero la subordinación de unos subgrupos a otros en el todo social puede ser tan convergente y aceptada por los subordinados como las relaciones de igualdad (Nietzsche habló de la «dulzura de obedecer»).

Por último, una sociedad natural, tal como la estamos analizando, tampoco tiene por qué presentársenos como resultante de una armonía preestablecida, en la que la integración de todos sus miembros pueda decirse que está asegurada de antemano. La convergencia entre las partes de la sociedad de la que hemos hablado (y estas partes son grupos que contienen a individuos que pueden pertenecer simultáneamente a grupos distintos) es un resultado continuado de la coerción o presión ejercida por el grupo dominante. Dicho de otro modo, si no hay divergencia en la sociedad natural es porque ésta ha sido aniquilada. La divergencia por tanto existe de algún modo, pero tiene como característica (si es que presuponemos la convergencia de las partes sociales) el ser divergencia individual o, por lo menos, el ser divergencia de individuos entre sí o de individuos con grupos, pero

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

de individuos que no logran constituirse en grupo disidente con capacidad subversiva. Por ejemplo, durante la caza anual del bisonte por los indios *cuervos* (estudiados por Steward y Lowie) —caza que los organiza como una sociedad cooperativa relativamente compleja— algunos particulares pueden atacar prematuramente a la manada; en este caso se les azota, se rompen sus armas, se confisca la pieza cobrada: la convergencia no es por tanto precisamente una situación pacífica de la que se parte. Sin embargo la convergencia global está asegurada y por eso los indios *cuervos* no constituyen una sociedad política según el concepto que estamos aquí construyendo.

La diferencia distintiva entre las sociedades naturales y las sociedades políticas estriba, según esto, en que mientras que en las sociedades naturales, definidas por la convergencia o adaptación mutua de patrones distintos de las partes sociales, la divergencia es individual y, en consecuencia, el control social coactivo tiene la forma de una presión generalmente muy dura, «salvaje», sobre los individuos que no se someten a la norma, en las sociedades políticas, que definiremos como sociedades divergentes, en lo que concierne a los objetivos mismos de sus partes sociales, el control ha de ser ya un control político encomendado a órganos especializados y diferenciados en diverso grado del resto de la sociedad. Se comprende que para poder hablar de divergencias formales en sentido político ha de ser preciso que la sociedad haya alcanzado una complejidad tecnológica y social suficiente como para que puedan abrirse, y aun sea necesario que se abran, diferentes opciones estructurales, dado que no puede de ninguna manera considerarse asegurado el cumplimiento de ningún programa o plan de entre los diversos posibles que se van abriendo al compás del desarrollo social. Las divergencias, como fundamento de la sociedad política, son reconocidas de algún modo por las teorías políticas más diversas. En realidad, ocurre que el concepto de divergencia es muy amplio, comprende tipos muy diversos y no todos de la misma significación. Si, como hilo conductor, representamos las tendencias prolépticas de una sociedad compleja por vectores, las divergencias corresponderían a direcciones distintas o a sentidos opuestos en una misma dirección. Las diver gencias de dirección son, ante todo, las relaciones entre vectores no paralelos (aunque los vectores paralelos podrían considerarse

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

como divergencias flotantes, no concatenadas). La divergencia de sentido puede llamarse divergencia frontal o antagónica; no es una divergencia flotante sino ligada, trabada o concatenada con otra. Pero muchas divergencias de dirección pueden ser libres, es decir, no concatenadas o ligadas, «paralelas». Su significado no es sin embargo meramente lógico, si suponemos una redistribución de la energía global, posibilidades de alianzas, «bloques históricos». Las divergencias ligadas o concatenadas corresponderían a vectores con un punto común, sea el de origen, sea uno de intersección: estas divergencias pueden tener un significado causal. Las teorías sobre el origen de la sociedad política suelen reconocer de algún modo el significado de las divergencias. Algunas veces de un modo radical, cuando las convergencias se consideran como conflictos: en realidad, se trataría de «divergencias frontales» («Mi primo y yo estamos de acuerdo: los dos queremos Milán», habría dicho Francisco I refiriéndose a Carlos V). La propiedad, o el acceso a la propiedad suele ser el punto de referencia de estas divergencias frontales. Otras veces las divergencias se suponen mínimas: «Los problemas políticos —dice Service— están relacionados con la conducta desviada que perjudica a alguien ajeno a la familia».

Damos al concepto de divergencia un alcance más general pero mantenido siempre en el plano objetivo. La divergencia en torno a la propiedad o al acceso diferencial a los medios de producción es sin duda la que mayores probabilidades tiene de prosperar objetivamente, por cuanto incluye el control basal; pero de aquí no se infiere que los sistemas políticos estén determinados por diferencias distributivas económicas y que el Estado surja como estructura represiva para mantener la desigualdad de clases, puesto que todo esto nos parece metafísica teleológica. Sin embargo no carece de fundamento: cabría decir que hay allí una divergencia en cuanto a la apropiación de los medios de producción, según que la gestión y disfrute corresponda a unas clases o a otras, pero no para «mantener las clases», sino para crearlas y consolidarlas. Según esto la sociedad política o el Estado más que resultar de la lucha de clases, es la misma lucha de clases divergente y resuelta por el dominio de una de ellas, pero no para «mantener las clases», sino para mantenerse a sí misma y a las otras en equilibrio inestable.

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

También hay que considerar como divergencia la que se produce entre una sociedad tomada como unidad y otra sociedad o sociedades que la rodeen en competencia. Cuando la sociedad A (convergente en sus partes) está rodeada de otras, B, C, D, cuyos «caminos» no se cruzan, entonces no habrá divergencia en A ni interna ni contextual; pero si A está enfrentada con B, C, D, podemos hablar de divergencia contextual y de aquí podría salir un órgano político embrionario; tal sería el caso de los propios indios *cuervos*.

En general, al «polarizarse» los diferentes vectores sociales hacia la capa *cortical*, se produce una convergencia del todo social que determina un incremento notable de la integración política, porque a la vez implica un incremento de la capa conjuntiva y de la capa basal. Los ejemplos son innumerables; uno de ellos podría ser el imperio bizantino durante la dinastía macedónica (Basilio I, 867) y especialmente en la época de Basilio II.

§ 3. La desestructuración de la intraestructura de la sociedad natural.

1. La sociedad natural humana se nos presenta como una sociedad política rudimentaria. Por otro lado, esta sociedad natural es considerada aquí como el género generador de la sociedad política, lo que implica decir que la sociedad política no surge directamente de una sociedad prehumana sino que se organiza a partir de una sociedad humana natural y dada en un estado muy avanzado de evolución. Pero la sociedad natural no la entendemos como género porfiriano, que pueda ser tomado en su acabada estructura a fin de sobreañadirle una diferencia específica. A la sociedad natural le atribuimos el papel de un género radical,

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

de una raíz genérica, lo que es tanto como decir que será preciso que este género, una vez alcanzado un determinado grado de desarrollo, se descomponga, se desintegre o de-genere para —en el supuesto de que la desintegración no conduzca simplemente a una regresión a estadios anteriores o simplemente a la desaparición de la sociedad— poder asistir a una re-generación o re-estructuración de la unidad social en una forma más compleja y diferenciada que es justamente la que llamamos sociedad política. Con esto nos separamos de algún modo de la concepción evolucionista continua que pasa de la sociedad igualitaria a la jefatura, de la jefatura a la sociedad estratificada y de la sociedad estratificada al Estado. La concepción de la sociedad política que aquí presentamos se acerca más al modelo de un evolucionismo discontinuo, que implica de algún modo la intervención de profundos conflictos.

2. La raíz de la desestructuración son las divergencias sociales objetivas cuando éstas llegan a un punto crítico en función del volumen material desintegrado. La desestructuración de una sociedad natural, no tiene por qué ser total y puede tener lugar desde luego por muchas vías: por ejemplo, por dispersión de sus componentes (acaso determinada por el agotamiento de los recursos naturales o por cualquier otro motivo de orden social). Pero las desestructuraciones que aquí nos interesan son aquéllas que pueden desembocar en una reestructuración de la sociedad natural como sociedad política. Estas desestructuraciones no se producirán a consecuencia de una dispersión que desintegra a las partes de la sociedad natural sino por el contrario, la desintegración de la intraestructura tendrá que ver aquí más con la concentración y aumento de la presión de las partes que la constituyen, hasta llegar a un punto crítico en el que la intraestructura cederá bajo el efecto de esa presión. Formalmente este efecto puede hacerse consistir en la elevación hasta un cierto grado de las divergencias significativas entre los patrones (planes o programas) dentro de los cuales actúan las partes de la sociedad natural hasta entonces integradas; un incremento de divergencias objetivas que se reflejará en una multiplicación de las disidencias individuales, ya presentes en la sociedad natural, pero que no se reduce a éstas

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

(que conducirían más bien a la desintegración por anomia o anarquía). Lo importante es la cristalización de corrientes divergentes no ya individuales sino colectivas; por tanto, unas divergencias que ya no podrán ser neutralizadas por la acción del control social. Estas divergencias formales son la expresión relativa de una realidad absoluta: la configuración según planes y programas virtuales propias de la parte divergente que se enfrenta con las configuraciones de las otras partes del conjunto social. Por tanto, el concepto de divergencia objetiva no se caracteriza tan sólo por su carácter colectivo (respecto de las divergencias individuales) sino por los contenidos prolépticos objetivos. Como no cabe postular a priori que las *rutas* de una sociedad, una vez alcanzado un cierto nivel, estén preestablecidas, la divergencia es la expresión de la misma indeterminación objetiva y de la necesidad de una coacción para determinar una dirección y abandonar otra. Aquello por lo que una parte colectiva diverge en el conjunto de una sociedad es un sistema de planes y programas incompatibles con los planes y programas de la parte dominante; por tanto, la divergencia pone en peligro o amenaza a la parte dominante y por ello se requiere que la divergencia no sea meramente individual. Si la divergencia fuese colectiva, pero sus objetivos no amenazasen o comprometiesen la intraestructura, entonces tampoco cabría hablar de divergencia con significado político, sino simplemente de un desarrollo neutro de las posibilidades operatorias de la sociedad política. Neutro, pues la intraestructura quedaría invariante después de la transformación. Por lo demás, es muy improbable que puedan existir desarrollos neutros: el simple cambio de hora o fecha de una ceremonia puede alterar la intraestructura y poner a flote o cristalizar divergencias más profundas que estaban virtualmente apuntadas.

Según esto, los orígenes de la sociedad política no habrá que ponerlos, por ejemplo, en el proceso del incremento y multiplicación vegetativa de las sociedades familiares, según la interpretación tradicional escolástica. El incremento de las familias, por sí mismo, no lleva directamente al proceso de «desintegración por colapso» (como insinúa la imagen de la presión mecánica que conduce a un colapso gravitatorio). El incremento de las familias tiene lugar normalmente asociado a una dispersión de las mismas en torno al círculo primitivo: es una ampliación por segmenta-

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

ción en círculos concéntricos como ocurre en el clan cónico. Una tribu puede aumentar vegetativamente en proporciones enormes sin constituir una sociedad política: era el caso de los *tiv* de Beme que llegó a tener más de medio millón de individuos sin haber dado lugar a una verdadera sociedad política. El clan cónico no implica por sí el proceso de re-aproximación del que venimos hablando. La desestructuración comenzará a tener lugar más bien cuando las corrientes de estructuración de la periferia al centro determinen una diferenciación en este mismo centro.

Desde la perspectiva de la reestructuración que pueda ser conseguida, habrá que decir que ésta no tendrá lugar de un modo espontáneo, sino por la influencia de una parte integradora que de algún modo, a fin de mantener la continuidad, ha de considerarse incluida en la sociedad natural precursora. Cabe distinguir tres modos de desestructuración formal:

A. Una desestructuración resultado de un proceso interno de descomposición de las relaciones de la intraestructura a consecuencia de las diferenciaciones que van madurando en el seno mismo de la sociedad natural en torno a alguno de los centros del control social.

B. Una desestructuración resultante de un proceso externo de composición (por intrusión) de la sociedad natural que tomamos como referencia con un grupo invasor llamado a desempeñar las funciones ulteriores de parte integradora.

C. Una sociedad convergente, que está en divergencia con sociedades de su entorno puede dar lugar a una divergencia contextual capaz de desestructurar su convergencia interna.

El primer modo de desestructuración —que cabría comparar con una fisión atómica— puede tener lugar de forma continua, suave y gradual; el segundo modo —comparable a la fusión— adoptará probablemente la forma de un proceso discontinuo, explosivo y abrupto. Pero estas diferencias no tienen por qué interpretarse en términos de las oposiciones habituales pacífico/violento o bien contractual/impuesto. El proceso de desestructuración interna implica tanta compulsión como el proceso de desestructuración externa; y el contrato social, que parece más cerca del primer caso, no implica una igualdad de las partes contratantes

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

ni una libertad de las mismas, aunque sí una aceptación mutua de lo pactado.

Como ejemplo de procesos de desestructuración del primer tipo cabría poner el proceso de transformación de una sociedad natural tal como la que dio origen a Teotihuacán en sociedad política, incluso en un Estado. Este proceso ha sido presentado (Sanders y Price, 1968) como uno de los modelos clásicos según los cuales se ha constituido una sociedad política a partir de una sociedad natural: el modelo de la vía pacífica que incluye un contrato social efectivo continuado, gradual y progresivo. Según este modelo partiríamos de una sociedad natural en la que clanes o tribus aparecen asentadas como agricultores recolectores en aldeas relativamente autárquicas, aunque interrelacionadas por nexos parentales y de mercado conmutativo inmediato (no se incluyen en el modelo, por considerarlas no pertinentes, las relaciones bélicas que sin duda han debido existir). El proceso se pone en marcha, gradualmente, cuando el incremento del mercado conmutativo (incremento consecutivo al aumento de población y de producción de bienes) dé lugar a la aparición de un mercado conmutativo, diferido o mediato. De éste se pasará a un mercado distributivo de radio creciente, que determinará la instauración de escalas aldeanas intermedias (almacenes, trueques intermedios) hasta llegar al Gran Centro General de almacenamiento, con todo lo que esto implica (construcción de caminos, enseres, etc., etc.) La sociedad política se hará consistir en realidad, según este modelo, en una suerte de «cooperativa de distribución», particularmente cuando ella comporta funciones de vigilancia, una guardia de los almacenes centrales y un grupo de distribuidores que se beneficia de la distribución. Hacemos notar que el modelo Sanders-Price de formación de una sociedad política no se detiene en el proceso que venimos llamando de desestructuración; antes bien sugiere que la transformación de la sociedad natural en sociedad política es el resultado de un gradual incremento de relaciones de mercado que dan lugar a una integración que culmina en una sociedad política fundada en un consenso pacífico. Desde nuestras coordenadas, el proceso se analiza de otro modo, a saber: es el gradual incremento de las relaciones comerciales en el foco central aquello que determinará

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

una desestructuración también gradual pero no menos implacable de la intraestructura de la sociedad natural precursora. Y esto, mediante la diferenciación sucesiva de unas divergencias de rutinas, planes, programas, pautas, etc., propios de las partes que intervienen en el proceso de redistribución ascendente. El control social ejercitado por los almacenes centrales debe tener a la vista al conjunto de la sociedad campesina: los aldeanos son la parte dirigida con planes, intereses y fines que van resultando ser distintos y enfrentados; sin embargo serán aceptados o preferidos, pero no libremente, por un pacto explícito, pues la elección ni siquiera es posible, ni psicológica ni económicamente. El contrato social no implica, por lo tanto, equidad o justicia sino aceptación de la situación, voluntad de atenerse al proceso antes que emprender otras aventuras, virtualmente posibles. Y entre las condiciones que hacen preferible al «preferidor racional» —es decir, al aldeano que se representa otras posibilidades por el lenguaje— mantener los pactos implícitos o conculcarlos, hay que contar y muy principalmente a las mismas condiciones de coerción moral, física o religiosa.

La desestructuración abrupta tendrá regularmente la forma de una invasión, en una sociedad natural dada, de una tribu militar exógena, que podrá desempeñar los oficios de parte integradora de la sociedad invadida. Podríamos aducir como ejemplos muchas invasiones de «pueblos jinetes» sobre pueblos «agricultores-recolectores». Esta situación comporta todos los efectos que hemos señalado en la desintegración: concentración en la intraestructura social, incremento de divergencias de carácter colectivo y pacto social.

Las dos vías de desestructuración formal de una sociedad natural son formas extremas pero no únicas. Caben formas intermedias o mixtas. En particular, la desestructuración podrá producirse por la vía de intrusión, pero no ya de un grupo integrador, sino de grupos que van infiltrándose lentamente en la sociedad natural, o que acaso han sido introducidos en ellos abruptamente como botín de guerra. Ellos pueden ser el origen de divergencias objetivas capaces de dar lugar a una desestructuración de la sociedad natural de referencia.

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

§ 4. La reestructuración anamórfica de la sociedad natural en el núcleo de la sociedad política. Sociedad política y eutaxia.

1. La desestructuración de una sociedad natural humana puede resolverse en una disolución de esa sociedad en sus partes aisladas, o en su extinción. Puede también reestructurarse en la forma de una sociedad natural del mismo o diferente nivel. Pero puede conducir a una reestructuración por anamórfosis, mediante una «refundición» de los componentes desestructurados, una reestructuración constitutiva del *núcleo* de una sociedad política. El núcleo de esta sociedad se considerará, por tanto, constituido por componentes de la sociedad natural sólo que trabados de un modo nuevo. La formulación de esta novedad equivaldrá a determinar la diferencia específica de la sociedad política. Sólo que ahora esta diferencia específica no se sobreañade al género, puesto que no es otra cosa sino la misma refundición de sus componentes en una intraestructura de rango más complejo que el de la sociedad natural precursora. Este rango superior de complejidad lo entenderemos, no a partir de una sobreadición de nuevos contenidos cuanto a partir de una suerte de cierre de «hilos», dados en diferentes capas embrionarias, en un tejido global capaz de dar lugar al cuerpo consolidado de la sociedad política.

Según esto, el núcleo habrá de dársenos ya en el mismo proceso genético de la nueva reestructuración, a la vez que esta reestructuración habrá de constituir la estructura nuclear misma de la sociedad política (sin perjuicio de su desarrollo esencial ulterior según las diversas capas de su cuerpo). La peculiaridad que la conceptuación de aquello que consideramos como núcleo de la sociedad política entraña es esto: que esta conceptuación no sólo debe tener una intención genética sino también una intención estructural. Podríamos expresarlo, con lenguaje del pensamiento presocrático, diciendo que el núcleo no sólo ha de entenderse como *γένεσις* sino también como *φύσις* de la sociedad política. Y esto es una peculiaridad porque no siempre la conceptuación genética de un sistema implica su conceptuación estructural; a veces, precisamente la estructura ha de excluir o segregar la génesis, el sistema, la Historia. La aproximación de dos cuerpos

Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

A y B en el compuesto A * B acaso sólo es explicable genéticamente apelando a la acción de fuerzas mecánicas F_1, F_2 aplicadas a esos cuerpos; pero si una vez yuxtapuestos tienen lugar entre ellos reacciones químicas o el desencadenamiento de fuerzas magnéticas f_1, f_2 capaces de mantener vinculados a A y B entonces cabrá concluir que el complejo A * B mantiene su unidad por estructura, con la abstracción de la génesis de esa unidad. Este mismo proceso ocurre con la mayor frecuencia en las relaciones entre personas y grupos humanos, inicialmente o casualmente llevados a una convivencia que da lugar al establecimiento de relaciones que permiten segregar aquel origen. Pero en el caso que nos ocupa, los procesos genéticos de una estructura deben seguir reiterándose en la misma estructura resultante de ellos, como si la estructura resultante sólo pudiera mantenerse como tal gracias a la acción reiterada del mismo proceso, o de procesos análogos a los que la generaron. Esta es la idea que subyace, sin duda, en la concepción metafísica cartesiana de la *conservación* del mundo como una *creación* continuada: para que un ente se mantenga en su ser (en su estructura) pasando del instante t_1 al t_2, será preciso que actúe la misma acción creadora que lo moldeó en su génesis, de t_0 a t_1. O, si queremos citar un ejemplo más próximo a nuestro asunto: supuesta la hipótesis (genética) del pacto social para dar cuenta de la existencia de la sociedad política, estableceremos que si esa estructura (llamada también «Nación» en los tiempos de Renan) se mantiene en su existencia es en virtud de un reiterado «plebiscito cotidiano». También es cierto que en otras ocasiones —y precisamente para justificar, incluso democráticamente, regímenes instaurados como consecuencia de un golpe de Estado, de un engaño o de una imposición externa— se ha distinguido enérgicamente entre la «legitimidad de origen» y la «legitimidad de ejercicio», es decir, se ha buscado disociar las cuestiones (pretéritas, formales, pasadas) de génesis histórica de las cuestiones (reales, futuras) de estructura democrática.

2. Parece evidente que la reestructuración de una sociedad natural que ha llegado a un punto crítico de disgregación según corrientes suyas rudimentariamente políticas, dadas en sus diversas capas, ha de tener el sentido de una recomposición o conforma-

Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

ción nueva de una convergencia establecida sobre un radio global y no sectorial (pues suponemos que la divergencia crítica no habría tenido lugar en una sola capa sino en todas). La nueva conformación política se nos dará como una red más o menos compacta y total —porque incorpora a las diversas capas— aunque no por ello íntegra, como una *totatio in integrum* de los contenidos antropológicos, que suponemos imposible. Como criterio de esa globalidad o totalización, puesto que descartamos la integridad, tomaremos el criterio de la «concatenación cerrada» del tejido reestructurador. Podríamos compararlo a una malla que logra superponerse unas veces, o atravesarlo otras, al cuerpo total, no para reabsorberlo íntegramente sino para *(totum sed non totaliter)* controlarlo en su totalidad de algún modo; un modo que siempre será rebasado por la ebullición del cuerpo real. Por este motivo, y como veremos más tarde, sólo la duración (en años, décadas o siglos) de esa red (que a su vez también cambia creciendo o decreciendo, ganando en flexibilidad o esclerosándose) constituirá, y sólo a posteriori, una medida objetiva de la profundidad de la malla política que la sociedad «se ha dado a sí misma». «Se ha dado a sí misma»: es ésta una fórmula cómoda, expresiva en ciertos contextos, pero sumamente incorrecta desde el punto de vista filosófico, por cuanto implica una ocultación de los procesos mismos de reestructuración que, como hemos dicho, no pueden emanar del «todo político», que aún no existe, ni, cuando existe, puede substancializarse; menos aún puede proceder de la unidad propia de la sociedad natural precursora. Es necesario pensar en alguna parte (facción, partido, grupo) o partes, desprendidas de la sociedad anterior y dotadas precisamente de la capacidad necesaria para conformar la totalidad de la sociedad política en el sentido dicho. La condición última («dotadas de la capacidad necesaria») no es una mera petición de principio, ni la apelación a una *virtus conformativa*, puesto que cabe darle, dentro de las coordenadas que venimos utilizando, un contenido más preciso. Por tanto, la condición de referencia deberá tomarse como nombre denotativo de ese contenido. Este contenido, en esencia, ha de ser no otra cosa sino una parte del todo capaz de referirse organizativamente al todo *in fieri* (lo que únicamente es posible por vía de prólepsis que, como hemos dicho, implica a su vez la anánmesis). Y no tampoco en virtud de un interés nuevo surgido *ad hoc*, sino

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

sencillamente porque las prólepsis relativas a la subsistencia de su propia parcialidad (que le pueden ser atribuidas por motivos «históricos») comiencen a verse como condicionadas por el cumplimiento de las prólepsis (planes y programas) relativas a la subsistencia de esa totalidad. Si llamamos *poder* (político) a la capacidad de esa parte o partes para influir o causar en las demás partes la ejecución de las operaciones precisas para orientarse según sus prólepsis (por tanto, no para «influir» genéricamente en un plano etológico) y llamamos *eutaxia* a la unidad global (con la connotación de «buena constitución») que pueda resultar de esa calculada conformación de la convergencia (*distaxia* será pérdida, en distinto grado, de *eutaxia*) nos aproximaremos a la idea de *núcleo* de la sociedad política representándonoslo como el mismo proceso por el cual una parte (la parte directora o dominante, o las partes co-directoras) pone en marcha y hace girar en su torno, como un remolino, a todas las otras partes de las diferentes *capas* del cuerpo de la sociedad que se reorganiza (Aristóteles: «La sociedad política consta de gobernantes y gobernados»). En este punto se suscita la cuestión sobre la posibilidad de establecer, en general, las condiciones estructurales (coyunturales) por las cuales una *parte*, sin dejar de serlo (por tanto sin «olvidarse» de sus propios intereses) puede llegar a movilizar sistemas prolépticos totales (prácticos, no utópicos) en una dirección eutáxica. Las respuestas a la cuestión así planteada podrán clasificarse en dos grandes tipos según que ellas consideren que esa parte debe ser un sujeto colectivo (un partido político —el «Príncipe moderno» de Gramsci—, una burocracia capaz de mantenerse «por encima de los partidos y de las clases», una Iglesia...) o bien un sujeto individual (un gran político, un genio político, sea tirano o héroe, «capaz de identificar sus intereses individuales con los intereses universales»; o bien un «líder carismático» que aspira al poder para ejercer su responsabilidad personal, según el «tipo ideal» del político en el sentido de Max Weber). Probablemente, la dicotomía sujeto colectivo/sujeto individual, no es tan profunda como pueda parecer en un principio. El sujeto individual debe formar parte siempre, desde luego, de un sujeto colectivo pero también es evidente que debe *desligarse* en lo posible del grupo colectivo originario a fin de poder incorporar objetivos propios de otros grupos o clases; de algún modo debe desclasarse —con

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

todos los problemas biográficos y psicológicos que ello comporta (César, Napoleón, Lenin)— pero para terminar formando su propio grupo. La aproximación, en el plano psicológico y sociológico, del *político* al *mumi* o al *líder carismático* debe considerarse sólo como una reducción psicológica o sociológica. Desde el punto de vista de la teoría política, sin embargo, las condiciones psicológicas del líder y aun su capacidad carismática para reunir en su torno a un grupo propio, siguen siendo condiciones genéricas (incluso etológicas), esenciales sin duda, pero no específicamente políticas. Lo «específicamente político» del gran político o incluso del simple dirigente o líder político, no es tanto su capacidad de reunir en su torno a un grupo de individuos «fascinados» por su carisma, cuanto su capacidad de desclasarse (gracias, en gran medida, a su propio grupo) de su grupo de origen, a fin de poder concebir planes y programas globales de interés general.

Para condensar estas ideas en una fórmula o definición genética en el sentido antes establecido, podríamos definir de este modo el núcleo de una sociedad política: el núcleo de la sociedad política es el ejercicio del poder que se orienta objetivamente a la eutaxia de una sociedad divergente según la diversidad de sus capas.

La precedente definición del núcleo de la sociedad política no pretende asumir el papel de un principio axiomático del cual pueda derivarse un sistema o teoría política; la definición es sólo una fórmula extraída del propio sistema y por ello sólo alcanza su verdadero significado cuando se restituyen sus nexos con el conjunto sistemático del que forma parte. En los escolios que siguen intentamos hacer visibles los principales de tales nexos.

Escolio 1. El concepto de eutaxia es una generalización, seguida de una determinación, del uso principal que Aristóteles hace de este término *(Política* VI, 6, 1321a) cuando dice: «La salvación *(σωτηρία)* de la oligarquía es la *eutaxia*» [*τὴν δ'ὀλιγαρχίαν δῆλον ὅτι τοὐναντίον ὑπὸ τῆς εὐταξίας δεῖ τυγχάνειν τῆς σωτηρίας*].

La generalización es la siguiente: que mientras Aristóteles habla de eutaxia en función de la oligarquía, en la definición, oligarquía queda sólo reducida a la condición de una parte del todo social.

Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

La determinación es la siguiente: que mientras Aristóteles no excluye explícitamente la posibilidad de que no sólo una parte del todo (como en la oligarquía) sino también la propia totalidad pueda constituir una buena forma de Estado, o de gobierno, en la definición generalizada se pretende excluir toda posibilidad distinta de la «partidista» en la organización del todo, es decir, se descarta la posibilidad de un «poder neutral» por encima del todo. Si en las constituciones monárquicas avanzadas el rey se autopresenta como un poder moderador que se mantiene «por encima de todo partidismo» es, en el mejor caso, porque no tiene poder propio, sino reflejado (de la capa cortical, por ejemplo), porque «no gobierna sino sólo reina» para utilizar la fórmula de Thiers.

En cualquier caso, «eutaxia» ha de ser entendida aquí, obviamente, en su contexto formalmente político, y no en un contexto ético, moral o religioso («buen orden» como orden social, santo, justo, etc., según los criterios). «Buen orden» dice en el contexto político, sobre todo, buen ordenamiento, en donde «bueno» significa capaz (en potencia o virtud) para mantenerse en el curso del tiempo. En este sentido, la eutaxia encuentra su mejor medida, si se trata como magnitud, en la duración. Cabe pensar en un sistema político dotado de un alto grado de eutaxia pero fundamentalmente injusto desde el punto de vista moral, si es que los súbditos se han identificado con el régimen, porque se les ha administrado algún «opio del pueblo» o por otros motivos. En este sentido, la «mentira política» —que incluye la propaganda, el moldeamiento ideológico, incluso la «animación cultural»— ha podido considerarse como instrumento inigualable para el buen gobierno, es decir, para la eutaxia. Y esto desde Platón («los magistrados se verán con frecuencia obligados a recurrir a la mentira y al engaño en interés de sus subordinados») hasta Bonaparte («un cura me ahorra diez gendarmes»).

Las dificultades específicas que acompañan a una idea tal como la de *eutaxia* tienen que ver con la determinación de su formato lógico-material, con su «estatuto teórico». ¿Es la eutaxia de una sociedad política un atributo suyo global, o puede pensarse como una relación real entre algunas o todas de sus partes (como ocurre con el concepto de *εὐκρασία*)? Y supuesto que le asignemos el formato de una relación ¿será ésta efectivamente real o

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

ideal, límite de una relación? Y supuesto que la eutaxia sea un límite dialéctico, ¿será preciso considerarlo como utópico precisamente por ser límite? Por nuestra parte —y en este punto cifraríamos uno de los resultados principales de esta «crítica de la razón política» en la que quiere consistir el presente *Ensayo*— nos inclinaríamos a concebir la idea de eutaxia de la sociedad política como un modelo-límite, sin que por ello haya que concluir que las funciones teoréticas y gnoseológicas de este modelo hayan de ser las que puedan convenir a la utopía (a los modelos utópicos). Y ello, ante todo, dado el carácter abstracto del modelo eutáxico —en contraste con el carácter figurativo o morfológico de los modelos utópicos. El modelo eutáxico incluso si se le considera como un contra-modelo (un *perpetuum mobile* de la política) podría tener funciones teóricas positivas, no utópicas, siempre que el límite que lo constituye pueda asumir el papel de un «límite revertido» (a la manera como en Geometría proyectiva el modelo ideal «haz de rectas del plano convergentes en un punto de infinito» desempeña, en cuanto límite revertido, papeles importantes en la demostración de teoremas proyectivos, como puede serlo el llamado «teorema de Brianchon»; puede verse *Cuestiones cuodlibetales*, Mondadori, 1989, p. 321). Como modelo o contramodelo ideal, en el sentido dicho, definiríamos la eutaxia como una *relación circular*, propiamente como un conjunto de relaciones entre el sistema proléptico (planes y programas) vigente en una sociedad política en un momento dado y el proceso efectivo real según el cual tal sociedad, dentro del sistema funcional correspondiente, se desenvuelve. (El carácter circular de la relación significa que las posiciones reales cumplidas por la sociedad política son valores de variables que han de incorporarse al sistema proléptico o, dicho de otro modo, que hay una re-alimentación entre el sistema proléptico y el curso efectivo de la sociedad política). El sistema proléptico, en tanto es «anticipación del futuro», como anánmesis rotada, sólo puede alcanzar el estatuto de un sistema de fenómenos hasta tanto su realización social efectiva (fisicalista *etic*) tenga lugar; la condición, intencionalmente esencial, de la eutaxia se satisface en la misma conexión entre el sistema fenoménico-proléptico y las realizaciones efectivas de la sociedad eutáxica.

Una sociedad que se desenvuelve al margen de cualquier sistema proléptico y fenoménico global, incluso cuando logre al-

Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

canzar, por hipótesis prácticamente absurda, un régimen procesual estacionario o equilibrado (comparable al de un enjambre sano) no podría considerarse eutáxica. Una sociedad que se desenvolviese en función de un sistema proléptico inviable (acaso pudieran servir como ejemplo ciertos planes quinquenales erróneamente y utópicamente diseñados) tampoco es una sociedad eutáxica aun cuando alcance eventualmente algún momento transitorio de plenitud aparente. Ahora bien, si tenemos en cuenta que un sistema proléptico político, aunque prefigurado siempre por una parte, debe ser total (no parcial), pero que la totalización tiene un sentido lineal (es decir, establece líneas globalizadas, capaces de abarcar a toda la sociedad política pero no de un modo integral) tendremos que concluir que la totalización global es, de algún modo, siempre fenoménica. Pero esto no suprime la función canónica del modelo teórico de eutaxia en su uso de modelo revertido, como tampoco el contramodelo del *perpetuum mobile* puede ser desestimado por la imposibilidad de su uso directo (utópico), dado que él puede revertirse a efectos de considerar el rendimiento de una máquina que transforme parte de su efecto en energía motora.

Escolio 2. El concepto de poder que hemos utilizado en la definición de eutaxia es una especificación anamórfica del concepto genérico de poder, que se construye (suponemos) en el terreno de la Zoología (de la Etología). Este punto es de la mayor importancia en la dialéctica del poder político, dado que las características específicas del poder político no implican la interrupción de características genéricas sino, a lo sumo, su anamórfosis, y pueden coexistir de algún modo con especificaciones cogenéricas. La dificultad principal que encierra esta cuestión es la de encontrar criterios de diferenciación no metafísica entre el concepto de poder político y los conceptos de poder etológico, fuerza, etc. Consideramos metafísico, por ejemplo, el criterio basado en diferenciar el poder político del etológico invocando, por ejemplo, la libertad: «el poder político respeta la libertad, busca el consenso, convencer y no vencer, frente al obligar, arrastrar o empujar». Pero ¿acaso quien logra convencer a otro con argumentos falaces respeta su libertad más que quien lo empuja? ¿Acaso una propaganda científicamente realizada respeta la libertad más que el

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

control remoto? Parece como si tomásemos convencionalmente como instrumento del poder político a la palabra. Y no se trata de decir que ello no deba ser así, sino que en todo caso no lo será por la libertad que ello implica. El fundamento real de la distinción entre el poder político como autoridad y el poder físico o fuerza hay que ponerlo ante todo en una diferencia de escala: el poder político implica una larga duración; por tanto el individuo debe plegarse a la «autoridad» sin necesidad de que ésta emplee constantemente la fuerza física. Pero este plegarse no puede considerarse como acto más libre que el ser arrastrado. Al afirmar que el concepto genérico de poder se incluye entre los conceptos propios de la zoología estamos afirmando, por tanto, que el poder no es reducible al concepto de potencia física (fuerza multiplicada por tiempo), sin que por ello digamos que pueda prescindirse o abstraerse de la fuerza física. Ya hemos citado la observación de Ortega: «Mandar no es empujar»; otra cosa es que sea posible absolutamente mandar sin que quien manda no disponga de alguien que «empuje», es decir, que esté dispuesto a movilizar en un momento dado la fuerza muscular. En todo caso, ese mandar que tiene que ver con el poder —y esto es lo principal— no es exclusivo del hombre político; es también zoológico. Pero incluso en el supuesto de que en la conducta zoológica (y humana por tanto) el mandar implicase siempre un empujar diferido, lo cierto es que éste habría que ponerlo del lado de la génesis, o de la composición material del mandar zoológico, del poder, como concepto estrictamente etológico. Tampoco los babuinos machos, cuando disputan la jefatura del que ocupa el lugar dominante, suelen pasar a la pelea física: se enseñan los dientes con ferocidad y cuando el jefe abandona, sin ser empujado, pero aterrado ante el alarde, el otro ocupa su puesto.

En efecto, el poder, en sentido etológico puede definirse apelando a la idea de causalidad, como capacidad que un sujeto o un grupo de sujetos tienen para influir (desviando, impulsando, frenando) en la conducta de otros sujetos de su misma especie o de otra especie distinta. Según esto, el poder actúa en contextos apotéticos (el alarde de enseñar los dientes «a distancia»), lo que no excluye la acción paratética (el «empujar»), sino sólo que ésta será incluida en su marco apotético (cuando la fiera salta sobre el venado, su poder consiste en influir en la conducta de la presa, in-

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

cluida la huida, la paralización, la lucha, y la capacidad o poder muscular de desgarrarla con sus colmillos, en tanto las operaciones consiguientes son también etológicas). Una mayor dificultad y ya a nivel etológico (es decir, no a nivel específicamente humano, salvo con la especificidad cogenérica) es la que plantean las técnicas del «control remoto» de la conducta; control remoto, sin perjuicio de su carácter no apotético sino paratético, puesto que los radioestímulos actúan por contacto en el tálamo u otras zonas del cerebro animal. Puede decirse que Rodríguez Delgado tiene «poder» sobre los animales (gatos, monos, toros, incluso hombres) puesto que induce en ellos conductas tales como levantarse, pasearse, sentarse (por ejemplo el caso de Kure); sin embargo es cierto que Rodríguez Delgado ha subrayado que sus animales se comportan como «juguetes electrónicos» y subraya la carencia de propósitos del animal teledirigido (véase su obra *Control físico de la mente: hacia una sociedad psicocivilizada*, Madrid, 1976). De aquí inferimos que el poder asociado al control remoto, o bien a otras técnicas similares, es más un poder fisiológico que etológico. Sólo es «a distancia» en apariencia (o, si se prefiere, es distal, pero no apotético). Y es de la mayor importancia teórica que descartemos este tipo de poder de la esfera de la política y no ya por motivos específicos (por ejemplo, porque atenta contra la libertad, contra la conciencia, etc., puesto que entonces estaríamos en una petición de principio) sino por motivos genéricos. Esto tiene un significado muy amplio que puede elaborarse políticamente de este modo: la influencia o poder etológico, por ser apotético, está inserta en un nivel de relaciones objetivas de escala peculiar; éstas son las que interesa destacar, pues son las que luego servirán para comprender el proceso de anamórfosis a que venimos refiriéndonos, del poder etológico en el poder político. De otro modo, no rechazamos a priori, como contenido incompatible con el poder político, el control remoto por motivos éticos —precisamente concebimos la posibilidad de que, sin dejar de serlo, un gobierno utilice el control remoto en algún momento dado de su mandato, al igual que utiliza la cárcel o los tranquilizantes (diríamos: el poder político implica el poder fisiológico más que recíprocamente)— sino por motivos de la misma construcción teórica. El concepto de poder etológico es aquél que ha de especificarse como poder político y que ha de extender su

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

radio de acción a una complejidad de relaciones entre individuos que sería imposible controlar mediante «control remoto».

El poder fisiológico no es el poder etológico, que también se manifiesta según estratos genéricos comunes a los animales y a los hombres e incluso a los hombres cuando se organizan en grupos militares o políticos. Esto es bien conocido por los etólogos, que se encargan de subrayar los parecidos: las gallinas, en el gallinero (estudiadas por T. Schjelderig-Ebbe) establecen una jerarquía por medio del picotazo que determina el orden de ir a beber, el puesto para dormir y comer; las gallinas de rango más bajo tienen que ir a comer muy temprano mientras que las de rango superior siguen dormidas en sus puestos privilegiados (dándose calor, etc.) Cuando dos gallineros bien jerarquizados se reúnen en uno solo (experimento de W.C. Sanctuary, en Massachusetts) se desencadena una batalla feroz hasta que se reestructura un orden nuevo (dentro del cual algunas gallinas habrán quedado traumatizadas, incluso dejarán de poner huevos); como se sabe, una gallina de rango inferior puede ascender en la escala social si es escogida por el gallo, a la manera que ocurre en la sociedad humana con las mujeres casadas con nobles por matrimonios «morganáticos». En el gallinero hay poder etológico, influencia de unas aves sobre otras; la influencia no se orienta siempre hacia la dominación: también hay que hablar de un poder de información (por ejemplo, la danza redonda de las abejas, descubierta por Von Frisch), incluso un poder de ayuda o beneficencia, que incluye esa suerte de eutanasia que se ha observado con asombro entre los elefantes. Y, por supuesto, el poder de influir de un sujeto animal dado sobre otro de su especie aparece a veces como un «don», como una capacidad individual que los etólogos llaman «magnetismo» (por ejemplo, el de los papiones de alto rango) y que no es posible dejar de conectar con el *carisma* de ciertos jefes o conductores políticos (incluyendo el Führer) de los que habló Max Weber.

Pero el poder político no es una mera especificación co-genérica del poder etológico. Lo que no significa que las características genéricas del poder etológico no permanezcan en el poder político por especificaciones co-genéricas, que algunas veces toman apariencias exclusivamente humanas, al decir de algunos etólogos (las charreteras de los oficiales de tantos ejércitos, se

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

comparan con los hombros del gorila plateado). No se trata de que el poder etológico, genérico, experimente al especificarse por anamórfosis en el hombre unas formas siempre heterogéneas; por el contrario la especificación anamórfica se establecerá sobre especificaciones cogenéricas previas muy variadas, algunas de las cuales perdurarán tras la anamórfosis en todo o en parte. El alcance de la especificación por anamórfosis del poder etológico en poder político sólo podrá deducirse, *obviamente*, a partir del resultado del propio poder político tal como se nos da en la definición de núcleo antes citada. Por tanto, no se trata de derivar de determinadas características especialmente «refinadas» del poder etológico genérico, el poder político, sino, una vez dado éste, regresar hasta sus componentes genéricos. Lo esencial es tener en cuenta que el poder político implica siempre la inserción del poder en el contexto de programas y planes orientados a la eutaxia de una sociedad dada, y ésta es la razón por la cual suponemos que el poder político es indisociable de la palabra, como instrumento suyo. No sólo porque por la palabra es posible incorporar total o parcialmente a alguien en un plan o programa político. La palabra no se toma aquí, por tanto, como un criterio convencional de influencia (persuadir, convencer —frente a obligar o vencer) porque la palabra (como acto *perlocucionario* en el sentido de J.L. Austin, *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*, Barcelona, Paidós, 1982; trad. de la obra de 1962) puede ser tan compulsiva como la fuerza física. Más aún, la palabra considerada en su fución *apelativa* (en el sentido de K. Bühler) es utilizada por el político fundamentalmente como una orden ejecutiva que puede tener el mismo rango compulsivo que el que corresponde a un gesto amenazante con un arma. Por tanto, cuando apelamos a la palabra, como instrumento de elección del poder político no tratamos de establecer un criterio convencional (justificado en la libertad, en la conciencia, etc.) sino de determinar la única vía a través de la cual unas partes del todo social pueden pro-poner a las otras planes y programas relativos a un sistema proléptico global y que sólo por la palabra puede ser representado. En este contexto, la especificación por anamórfosis del poder etológico como poder político implicará forzosamente:

(1) Por parte de cada sujeto que interviene en las relaciones de poder (como gobernante o gobernado) un desarrollo intelectual

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

o cerebral asociado a una conducta lingüística que permita la ampliación de la conducta proléptica. Esta ampliación, como hemos dicho, es el resultado en cada sujeto de la experiencia de otros sujetos, incluidos sujetos de sociedades pretéritas.

(2) Por parte del poder mismo, lo más característico es la mediación de sujetos, necesaria para que la prólepsis pueda comenzar a desarrollarse. Esto es tanto como decir que el poder político es un poder sobre otros sujetos que a su vez deben tener poder. Y como no cabe un proceso *ad infinitum*, tendremos que postular la tendencia de este poder a cerrarse en círculo, a concatenarse circularmente. Esta característica del poder político es exigible por el número de sujetos que pasan a formar parte de la sociedad política. Mientras en una banda de papiones el machoguía tiene el poder de influir directa e inmediatamente en los demás, al modo como Zeus influye en el cosmos —«con un guiño de su entrecejo los rayos se disparan»— en una sociedad política son imprescindibles «cadenas de mando», es decir, mediaciones muy complejas de órdenes, imposibles sin el lenguaje articulado y aun escrito. De este modo, el poder político constituye una estructura etológica, sin duda (pues se funda sobre ella), pero la desborda (como desborda a un cerebro el simple conjunto de cerebros coordinados) e instaura una especificación nueva (anamórfica) que sólo a partir de ciertas situaciones históricas puede funcionar. Así, pues, cabe decir, con Ortega, que mandar, en política, no es empujar; pero no porque haya aparecido un «espíritu» o un gen nuevo sino porque se han ido concatenando diferentes relaciones de poder, según una disposición nueva. Esta disposición es artificiosa, es decir, no es el resultado de mecanismos que se acoplan según el orden de una necesidad natural; pero tampoco es aleatoria enteramente. Hay una necesidad, sin duda, en su desenvolvimiento, en el que intervienen sujetos mutuamente exteriores, de la misma manera a como intervienen en la construcción de un edificio o de una sinfonía —donde aquí ponemos arte, pongamos allí prudencia. En este sentido, cabe decir, separándonos de Aristóteles y aproximándonos a Hobbes, que el Estado, como expresión última de la sociedad política, es artificial y no natural.

Escolio 3. Eutaxia dice disciplina, sometimiento de las actividades psicológicas a una norma no arbitraria. El fundamento ob-

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

jetivo de la eutaxia política es precisamente la norma, desplegada en planes y programas, que a la parcialidad que detenta el poder político impone objetivamente el todo social en tanto éste es un conjunto complejo. Por ello, la eutaxia, como ordenamiento político, disciplinado por las exigencias de la supervivencia del todo normado (y en donde los grados de libertad de que dispone la parte dirigente pueden ser muy pequeños) es uno de los conceptos más difíciles de aplicar en concreto. Pues «orientarse objetivamente» es un concepto propuesto para discriminar el poder político del poder que no se orienta objetivamente a la eutaxia, sino a otros designios (que, en la tradición aristotélica, eran definidos ordinariamente como orientados solamente al bien particular). Las dificultades aparecen en estos frentes:

(1) Ante todo, como dificultades para establecer positivamente los criterios diferenciales de una orientación objetiva respecto de otra que no lo sea, a saber, de una orientación subjetiva. Podríamos reducir esta distinción a los términos de la distinción escolástica entre un *finis operis* y un *finis operantis*. Aquí, desde luego, nos referimos al *finis operis*. Pero ¿cómo establecerlo? Pues el *finis operis* sólo se nos muestra de un modo objetivo retrospectivamente, por los resultados a los que han conducido de hecho acciones dirigidas por *fines operantis*. El *finis operantis* puede delimitarse por los procedimientos de la metodología *emic* (declaraciones de los políticos, preámbulos de leyes): el *finis operis*, a veces, se abre camino remontando las líneas establecidas por los *fines operantis* (Fausto dice a Mefistófeles: «Tú eres el principio que hace el bien, queriendo hacer el mal»). No es fácil, en todo caso, explicar cómo el *finis operis* puede cumplirse enteramente al margen de los *fines operantis*. Para evitar cualquier tipo de explicación mística («plan oculto de la Historia», «astucia de la Razón», etc., etc.) supondré que los *fines operantis* han de estar presentes, al menos confusamente, en los *fines operis*; y que el criterio de los *fines operis* son los resultados efectivos. Suele contraponerse, por ejemplo, en el curso del Imperio romano, la etapa de los Antoninos a la «anarquía militar» del siglo III y esta contraposición podría formularse en términos de eutaxia y distaxia: mientras Trajano, Adriano o Marco Aurelio mantienen unos planes y programas firmes «de Estado» —sin perjuicio de errores parciales—, en el siglo III se habría perdido la perspectiva global y la lucha

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

por el poder imperial —que arrojaba como resultado casi un cambio de emperador por año, o de otro modo, la ausencia de planes y programas de gobierno efectivos— consistía en una lucha por mantenerse en el puesto y obtener ventajas inmediatas el ejército y sus instrumentos imperiales. Sin embargo, el mismo Rostovtzeff, que se inclina por ese tipo de contraposiciones, no deja de reconocer un «sentido global» a esta anarquía. Diríamos nosotros: como si la distaxia, casi total, en el plano formal-conjuntivo, derivada de la ausencia de planes y programas de gobierno efectivos, hubiera que considerarla contrapesada por una suerte de eutaxia que permitió sobrevivir al imperio dos siglos más y aun recuperarse en la forma de un «despotismo oriental».

(2) La dificultad inherente a la distinción entre bien común y bien particular en política reside en la misma posibilidad de esta distinción. Pues si hemos establecido en la definición del núcleo que la praxis política ha de orientarse a la eutaxia (digamos al bien común, que no excluye la subordinación y aun la explotación de unas partes respecto de otras) una praxis que se orienta al bien particular no será ni siquiera política sino otra cosa. Y con esto estamos tirando por la borda toda la tradición taxonómica aristotélica de las formas del Estado, en la medida en que ella se apoya en la distinción entre *formas rectas* (digamos: verdaderas) y formas *aberrantes* (digamos: falsas) de constituciones políticas, según que se orienten al bien común o al bien particular. Pues, dentro de la definición de política que mantenemos, sólo si esas formas aberrantes se reducen a los términos de los *fines operantis* —pero de suerte que, en cuanto a los *fines operis*, ellas sigan ordenadas al bien común— podrán considerarse como formas políticas. En el supuesto de que las formas «aberrantes» se reconocieran como tales en el tramo de los *fines operis* y, *a fortiori*, en el supuesto de que se defendiese la tesis de que toda forma de Gobierno busca su bien particular, entonces habría que decir, o que no hay distinción entre formas rectas o aberrantes, o que no hay un concepto de política especificable por la eutaxia. También podrían sostenerse las dos alternativas a la vez. En realidad esto es lo que hace Trasímaco en el primer libro de *La República* platónica. Trasímaco ha sostenido que todos los Estados —sean monárquicos, sean aristocráticos, sean democráticos— establecen siempre las leyes en su interés particular y «una vez hechas las

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

leyes, proclaman como justo para los gobernados lo que se refiere a su propio interés y si alguno falta a ellas, le castigan como violador de la ley y de la justicia». De aquí deduce Trasímaco la inerrancia del Jefe del Estado. Trasímaco, en efecto, viene a sostener que «el jefe tiene siempre la razón», pues siendo él su propia ley, jamás puede equivocarse en cuanto es tal jefe y en la medida en que pueda seguir siéndolo; que en realidad le ocurre lo mismo al médico o al calculador, que son infalibles en cuanto médicos o calculadores. Pues en cuanto tal médico o calculador no pueden equivocarse, pues si se equivocan ya no serían médicos o calculadores verdaderos. La respuesta de Sócrates (Platón) se basa en distinguir entre el médico, en cuanto es un hombre que tiende a enriquecerse o simplemente a retribuirse (digamos *finis operantis),* y en cuanto es un hombre que tiende a curar a los enfermos *(finis operis).* Sobre esta certera distinción prosigue su argumentación que, sin embargo, toma derroteros diferentes de los que aquí nos importa considerar; en todo caso, no resuelve la cuestión de la posibilidad de estas formas aberrantes de Gobierno. Porque aunque reconoce, por analogía con los médicos, que el gobernante puede equivocarse, no da cuenta de cómo podrían ser aberrantes las formas orientadas siempre hacia el bien particular. Dicho de otro modo, la crítica de Sócrates a Trasímaco se extiende directamente al criterio aristotélico relativo a las formas aberrantes de Gobierno, puesto que éstas ni siquiera serían formas de gobierno. Lo que significa que si hay formas aberrantes de gobierno éstas deberán darse dentro de un gobierno reconocido como tal, lo que a su vez implica la dialéctica de un gobierno efectivo, no aberrante, capaz de desviarse hacia formas aberrantes.

La complicación de esta cuestión, central en la teoría política —pues ella cubre a su vez problemas tan importantes como los de la definición de las formas aberrantes y rectas de los partidismos y de la distinción entre los problemas de Estado y los problemas de partido (los problemas de partido, si fueran distintos de los problemas de Estado, carecerían ya de sentido político)—, se debe, a nuestro juicio, a que en ella se intersectan o se confunden dos pares de distinciones que sin embargo se configuran a un nivel ontológico muy distinto. Estas definiciones podrían formularse del siguiente modo (guiándonos por el paralelismo con distin-

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

ciones que tienen lugar en otros campos —filosofía, ciencia, religión...— y que hemos estudiado en otras ocasiones: ver *El animal divino*, pp. 12 y 13):

A) Por un lado, la distinción entre A1, una *verdadera política* (comp.: verdadera filosofía, verdadera religión, verdadera ciencia) y A2, una *falsa política* (comp.: falsa filosofía, falsa religión, falsa ciencia).

a) Por otro lado la distinción entre a1, *política verdadera* (comp.: filosofía verdadera, religión verdadera, ciencia verdadera) y a2, una *política falsa* (comp.: filosofía falsa, religión falsa, ciencia falsa).

La distinción dada en A) establece, en rigor, una separación entre la verdad (o realidad esencial) y la apariencia (o realidad fenoménica). Una cosa será una verdadera religión y otra una falsa religión (una apariencia o simulación de religión, acaso el fetichismo y la superstición); una cosa será una verdadera ciencia y otra una falsa ciencia (una apariencia o simulación de ciencia, una pseudociencia o ciencia ficción).

Pero la distinción dada en a) se mantiene dentro de A1; tanto a1 como a2 son A1 y aquí residen las dificultades más profundas de la cuestión. Pues se trata de mostrar (una vez que se haya establecido que una cosa es la verdad de la esencia y otra la realidad del fenómeno) que la verdadera ciencia (o religión o filosofía) puede ser ciencia verdadera, pero también falsa, lo que es tanto como reconocer dialécticamente que el error forma parte interna del proceso científico, que él no es contingente, accidental o eventual. Se trata de reconocer que la verdadera política no tiene por qué ser siempre la política verdadera (ésta era en rigor, en el fondo, la tesis de Trasímaco, cuando sostenía que un verdadero calculador ha de ser un calculador verdadero, infalible). No estará de más traer aquí a recuerdo la tesis de san Agustín (*Ciudad de Dios*, XIX, 21) según la cual la única verdadera ciudad (o sociedad política) es la .Ciudad de Dios» que al mismo tiempo, según él, es la única ciudad verdadera (pues Babilonia, o el Imperio romano antes de Constantino, «no es ni siquiera una ciudad pues ella no está presidida por la justicia»). San Agustin se apoyaba además en el pasaje de la *República* de Cicerón conocido como el *Sueño de Escipión*. También traeríamos aquí a recuerdo a otro agustiniano, Descartes, cuando venía a decir que sólo el conocimiento verda-

Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

dero (claro y distinto) es el verdadero conocimiento, pues no cabe hablar de conocimiento oscuro y confuso, o dudoso; éste será sencillamente no-conocimiento.

Frente a este rigorismo —o rigidez— conceptual, cuasi metafísica y dualista, la realidad de las cosas obliga a introducir un tratamiento dialéctico más flexible. Una muestra de este tratamiento nos la ofrece la misma realidad de las disciplinas formales, las que se ocupan de fórmulas (matemáticas o lógicas). En el terreno del Algebra distinguimos claramente: A) verdaderas fórmulas (las secuencias de signos construidas de acuerdo con las reglas de formación, por ejemplo $2(x + y) = 2x + 2y$) y falsas fórmulas o fórmulas aparentes (por ejemplo: $2(x + y) = + \sqrt{-}$) y a) fórmulas verdaderas (son verdaderas fórmulas y , además, verdaderas: $2(x + y) = 2x + 2y$) y fórmulas falsas (fórmulas que están bien construidas, son verdaderas fórmulas, pero contienen error: $2(x + y) = 2x + y$). Correspondientemente: desde las coordenadas cristianas, el cristianismo es verdadera religión y religión verdadera; el islamismo es verdadera religión pero es religión falsa; el fetichismo es falsa religión. Cuando (desde Schopenhauer hasta Russell o Popper) se objeta al sistema filosófico de Hegel su carácter de «logomaquia» seguramente que no se quiere decir solamente que el sistema contenga errores (que sea un sistema falso en muchos puntos), sino que todo él es un error y un disparate, que es falsa filosofía o filosofía aparente.

Pero las relaciones entre aberraciones y apariencias no son meramente dicotómicas, salvo formalmente. La dialéctica efectiva es la transformación de las apariencias en verdades, o de los errores en apariencias. ¿Cabe admitir la posibilidad de un proceso que sea a la vez fenoménico y aberrante por tanto? Parecería que formalmente no, puesto que para ser erróneo tiene que comenzar por ser real. Pero materialmente, el proceso en cuestión, puede ser considerado a veces como una confluencia de ambas cosas. Así, quien se empeña en construir la máquina de movimiento continuo desarrolla quizá una conducta aberrante o errónea, desde el punto de vista de la teoría física, al mismo tiempo que su conducta puede ser llamada física en la medida en que está teniendo en cuenta otras leyes físicas (mecánicas). Se da sólo apariencia de conducta física, o de Física ficción, cuando nos situamos en la perspectiva de un solo principio físico, pero no de

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

su conjunto. La aberración, sin duda, puede ser de tal calibre que ella misma lleve a la transformación de un sistema erróneo en una apariencia de sistema: el error puede ser tan profundo y afectar a tal cantidad de principios que lleve a la degeneración del sistema aberrante en una apariencia suya.

Es preciso, por tanto, en nuestro caso fundamentar, por un lado, la distinción entre política real (verdadera política) y política aparente o fenoménica (falsa política, política ficción, pseudopolítica) y, por otro lado, la distinción entre política recta (o correcta, o verdadera) y política errónea (o incorrecta o aberrante).

A. La primera distinción (política real/política aparente) la entenderemos como una distinción con fundamento *in re*, es decir, con un fulcro en la realidad, y no como una distinción entre lo que tiene una realidad objetiva y lo que es mera imaginación subjetiva. Supondremos que los fenómenos políticos no sólo tienen una realidad, la de la apariencia, sino que a través de esa apariencia las propias realidades políticas se manifiestan o se ocultan. ¿Y cuál puede ser entonces el fundamento real de las apariencias políticas? ¿Dónde habrá que ir a buscarlo? Sin duda, allí donde se crucen las líneas que componen la estructura política y las que componen otras estructuras antropológicas (puesto que un fenómeno es entendido aquí no como mera «apariencia subjetiva» alucinatoria, sino como el resultado de «interferencias objetivas» de procesos heterogéneos que dan lugar a situaciones confusas y oscuras). Principalmente esta situación tendrá lugar en los lugares por los cuales pasan las líneas de poder, comenzando por sus componentes genérico-etológicos. Cuando estas líneas de poder genérico, en vez de desarrollarse específicamente en el sentido de la eutaxia de un sistema (divergente), se desarrollan en contextos en los que tiene lugar una morfología análoga (no se aplican a la eutaxia sino a un fin particular, sin perjuicio de que resulte sin embargo el bien común) entonces tendríamos sociedades políticas fenoménicas. El concepto de sociedad política fenoménica no se reduce al concepto de una clase vacía. Por el contrario hay muchas sociedades que suelen ser constantemente consideradas como políticas, porque tienen sin duda conexiones con ellas, pero no cabe llamarlas erróneas, sino más bien pseudopolíticas. Ensayemos la reinterpretación de algunas situaciones reales ambiguas, zoológicas, antropológicas, en términos de esta categoría de sociedad política fenoménica.

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

El primer ejemplo, el enjambre de abejas, como modelo clásico de estado totalitario de clases, monárquico unas veces, o de república aristocrática otras (Mandeville, *Fábula de las abejas;* Virgilio, *Geórgicas,* Libro IV). Desde luego, se concede habitualmente que un enjambre no es una sociedad política, salvo por metáfora. Pero lo que importa es la razón de la distinción. Examinando diferentes tipos de razones aducidas podremos medir el nivel en el que se encuentra la teoría política correspondiente. Así, unos dirán que las abejas son inconscientes, que obran por instinto y no por inteligencia (Marx: la abeja, a diferencia del albañil, no se representa previamente la obra que va a hacer); otros dirán que no son libres. Desde el punto de vista de nuestro criterio, la razón de la distinción podría ser de este tipo: un enjambre es un sistema coordinado sin duda por canales de poder o influencia etológica; pero las partes del sistema (los obreros, los zánganos, la reina) no se influyen según la orientación de una eutaxia global sino según sus particulares líneas de estimulación (feromonas, etc.) y la unidad del sistema resulta de mecanismos de adaptación mutua hasta lograr un cierto nivel de homeóstasis. Tambien cabría ensayar este otro criterio: una colmena es un sistema convergente, una vez dado y, por consiguiente, su «eutaxia» no requiere el ejercicio de un poder político.

Pero no solamente el enjambre es una apariencia de sociedad política. Tambien las sociedades naturales humanas, una tribu o una *κοινή* de tribus, podrá considerarse como una sociedad política fenoménica, una suerte de enjambre. También podría ser considerada una apariencia de sociedad política la unidad constituida por una horda o una tribu compacta depredadora y las otras tribus dominadas por ella, de forma tal que sólo la muerte podría ser la esperanza de los sometidos, pues ella sólo mira a su bien particular, y no al sistema que pudiera formarse entre vencedores y vencidos. Cuando los prisioneros son esclavizados es preciso que comiencen a actuar los mecanismos del poder influyente para que «el juego» comience a ser posible. Si los prisioneros son asesinados, es evidente que el juego político se acaba *ipso facto.* De aquí podríamos obtener criterios para formar un juicio sobre el significado político de la guerra entre Estados. «La guerra es la continuación de la política», es una idea común en filosofía política; los límites de esta tesis son los límites en los cuales la guerra

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

no conduzca al exterminio del otro Estado. Además, una batalla no es un episodio político interestatal, sino que su condición política la adquiere más bien desde cada Estado.

También es importante este concepto de sociedad política fenoménica para interpretar el estatuto de algunas grandes sociedades religiosas, y en especial el de la Iglesia romana durante casi dos mil años, de su poder espiritual. Es muy frecuente considerar sin más al poder eclesiástico de la Iglesia (por ejemplo, el poder de los arrianos en determinados estados godos) como un poder político «enmascarado», como instrumento de otras fuerzas políticas; pero esto es acaso indicio de que no se sabe cómo conceptuarlo. Considerar a la Iglesia como un poder político enmascarado no es lo mismo, en todo caso, que considerarlo como un poder fenoménico. Si el poder espiritual fuese poder político enmascarado («mentira política») sería un poder político auténtico, no aparente, a la manera como el actor de teatro, cuando es un falso Héctor, es sin embargo un verdadero actor. La apariencia consistiría en su presentación como si fuera un poder espiritual. Supongamos que el poder espiritual no sea político: aun así en seguida se entremezclará con la política y se entremezclará y se convertirá parcialmente en un poder de significado político indudable. Sin embargo, nos parece que la distinción entre el poder espiritual y el poder temporal propia de los teólogos medievales y del propio positivismo comtiano, es una forma de reconocer que el poder de la Iglesia no es por naturaleza un poder político.

B. En cuanto al fundamento de la distinción entre sociedades políticas rectas y erróneas: puesto que, según lo dicho, no podemos ponerlo en la distinción entre el bien común y el bien particular, habrá que ponerlo en otro terreno. La posibilidad de error político en una verdadera política deriva de la misma naturaleza *in fieri*, inacabada *(in-fecta* y no *per-fecta)* de la totalidad objetiva de las partes (partidos, dirigentes). Quien proyecta desde una parcialidad (o desde varias parcialidades concertadas) en función del todo nunca puede controlar la integridad de sus contenidos, dados en las diversas capas del cuerpo de la sociedad política. En cierto modo, las secuencias posibles de las diferentes partes del cuerpo en sus diversas capas constituyen, en un momento dado,

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

un *caos*, una situación impredictible aunque sea determinista: ni la ciencia media de Dios podría preverlo.

Escolio 4: Eutaxia y globalización; crítica a la idea de «estado totalitario».

La eutaxia dice referencia a la sociedad política, a una sociedad política dada individualmente, como unidad histórica. Esta sociedad es la que, globalmente considerada, podrá ser llamada eutáxica o distáxica, en un momento dado de su desarrollo. ¿Quiere esto significar que la eutaxia dice referencia al *todo* de la sociedad política, a la sociedad política como a un todo? La pregunta es ambigua, porque ambigua es la frase, «dice referencia». ¿Qué puede significar decir referencia? Dos cosas, según que nos atengamos a la eutaxia como canon de la sociedad política (es decir, como un patrón o medida externa que se le aplica desde fuera, por ejemplo retrospectivamente) o bien que la interpretemos como una norma o regla interna que la propia sociedad política se propone en sus planes y programas políticos. Cuando la eutaxia se toma canónicamente, ella dice referencia al todo en la medida en que éste, como un *ἔργον*, haya podido ser retrospectivamente totalizado. Pero cuando la eutaxia se toma normativamente, decir referencia al todo es ya mucho más problemático, por la sencilla razón de que ese «todo» no puede ser una referencia, porque no es un *ἔργον* sino una *ἐνέργεια*. El todo, la sociedad política como un todo, no existe como tal *in facto esse* y, por consiguiente, ningún plan o programa puede referirse a su realidad total, puesto que esta desborda ampliamente el alcance de la política.

Precisamente el *πρῶτον ψεῦδος* de la idea de «Estado totalitario» puede ser puesto aquí. El «Estado totalitario» no existe ni puede existir. Por ello, no criticamos al Estado totalitario, sino a su idea, a su fantasma. Esto acaso implica que cuando criticamos a Estados históricos, que a veces incluso se autollaman totalitarios (singularmente: el estado hitleriano y el estado staliniano), acaso estamos errando el golpe. Pues si la Alemania nazi o la Unión Soviética de Stalin no son Estado totalitarios, poco sentido tendrá criticarlos como tales. La crítica real deberá dirigirse a otros aspectos no totalitarios de estas sociedades. Al criticarlos como totalitarios lo que estamos criticando es por ejemplo la fórmula que Carl Schmitt acuñó «entre los años 29 y 31, por primera vez,

Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

según parece, en lengua alemana» (Jean-Pierre Faye) para designar conceptos, por cierto, no muy precisados: o bien que «todos los problemas pueden ser problemas políticos», que «todo Estado está obligado a apoderarse de las nuevas armas» o que el Estado «es total en el sentido de la cualidad y la energía, lo mismo que el Estado Fascista se llama *Stato totalitario,* con lo que se quiere significar ante todo que los nuevos medios de poder pertenecen exclusivamente al estado y al crecimiento de su poder» (discurso pronunciado por Carl Schmitt en 1932). «Totalitario» habría sido un adjetivo importado en política del derecho mercantil: pues era un adjetivo que se usaba en Italia dentro del lenguaje de las sociedades anónimas para designar a un acto (sesión, asamblea general de accionistas) en el cual el *quorum* se respetara por completo. Mussolini habría sido quien acuñó el concepto de «totalidad estatal».

Es, por tanto, la idea misma de Estado totalitario la que resulta ser imprecisa y evanescente, con contenidos heterogéneos que se nos dan en planos muy distintos, confundidos hasta extremos inverosímiles. El fárrago de mil páginas que Jean-Pierre Faye nos ofreció en época del estructuralismo lingüístico no contiene las distinciones esenciales y su, por otra parte, abundantísima información hay que rescatarla del libro como se rescatan las pepitas de oro de una corriente cenagosa. Con objeto de introducir algo de claridad en cuestión tan confusa —tanto más confusa y oscura cuanto quien emplea la fórmula «Estado totalitario» cree tener una idea clara y distinta del asunto, aunque la juzgue perversa— comenzaremos considerando al Estado —en el contexto «Estado totalitario»— como algo que hay que referir, desde luego, a una Sociedad dada como sujeto, la Nación, el Pueblo; pero de suerte que el «Estado de esa sociedad» signifique no ya, de modo redundante, la sociedad dada, en su quietud, sino el proceso de esa sociedad (nación) *in fieri,* en tanto «se realiza a sí misma», «busca su autorrealización dentro de su identidad». La idea de Estado totalitario, por oposición a la connotación «estática» que arrastra el término «estado», incluye por tanto la idea de proceso, de Movimiento; si bien de un proceso o movimiento que no lleva al sujeto fuera de sí mismo sino que lo mantiene dentro de sus propios límites: es el «Estado-movimiento». En algún sentido esto recuerda al Acto Puro de Aristóteles, al Dios que es «actividad

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

pura de progreso hacia sí mismo». Gentile, el filósofo hegeliano del Estado de Mussolini, o Rocco, su ministro de Justicia, decían, sin duda dentro de esta idea, que la *revolución fascista*, al consumarse, se hace *conservadora*. La fórmula «revolución conservadora» tiene la misma estructura metafísica que la fórmula aristotélica del «acto puro inmóvil».

Ahora bien, todo proceso, todo movimiento —decían los aristotélicos escolásticos— tiene un *terminus a quo* y un *terminus ad quem*. El movimiento brota de un punto y termina en otro punto, que será el mismo en el caso de un movimiento circular. Diríase que la idea de un Estado totalitario se forma ya sea cuando en el término *a quo*, ya sea en el *ad quem*, ya sea en ambos a la vez, se pone a la misma totalidad de la sociedad política (a la nación, al pueblo). Este es, a nuestro juicio, el único análisis posible de la fórmula con la que el propio Carl Schmitt definía al Estado totalitario —como un Estado que reacciona contra las pretensiones liberales de un «Estado neutro» pero yendo mucho más allá del llamado «Estado absoluto» (en realidad un Estado absoluto en lo ejecutivo) o del «Estado burgués» (constitucional, legislativo)—, a saber como la *simple autoorganización de la sociedad*. «Autoorganización» es el proceso a través del cual el todo social *(a quo)* se propone como meta *(ad quem)* su misma totalidad o integridad. Advirtamos de paso que esta idea de Estado totalitario aparece ya, de algún modo, bajo la metáfora del organicismo, en Aristóteles, en Hegel y en el mismo Sanz del Río. Por tanto, la idea de un Estado totalitario se nos descompondrá en dos ideas distintas que, aunque van confundidas constantemente, es preciso separar y tratar independientemente: el Estado totalitario en sentido *principiativo (a quo)* y el Estado totalitario en su sentido proléptico o *terminativo (ad quem)*. En ambos casos tiene lugar una hipóstasis o sustantificación metafísica de un todo respecto de sus partes.

La idea de un Estado totalitario principiativo no implica la idea de un Estado totalitario terminativo ni tampoco recíprocamente. Hegel, que anduvo seguramente muy cerca de la idea de un Estado totalitario principiativo, estuvo acaso lejos de la idea del Estado totalitario terminativo, si es verdad que sus concepciones políticas estuvieron próximas a las del Estado liberal. En cambio, de Marx y del marxismo soviético estalinista, habría que decir todo lo contrario: el Estado no sería ahora originariamente

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

un proceso que arranque «del todo social», sino de una parte suya, la parte dominante o explotadora; y sin embargo ese Estado particular (no total), por su origen, podría ir extendiendo la esfera de su dominación hasta controlar la totalidad de la vida social, sobre todo después de la revolución, cuando la dictadura del proletariado, apoderándose del Estado burgués, logra convertirlo en «Estado de todo el pueblo».

El concepto de eutaxia, constitutivo del núcleo de la sociedad política, es incompatible con el concepto de Estado totalitario tanto en sentido principiativo como en sentido terminativo.

En su sentido principiativo, porque el todo social no puede tomarse como sujeto del proceso político. Y así, el mismo Estado hitleriano, que quiere dar una *dirección totalitaria* a la economía, se concebía impulsado por el partido nacional socialista alemán, que «enuncia los principios de una organización industrial que reúne únicamente a los patrones».

En un sentido terminativo, porque la totalidad de la vida social y cultural no es un término abarcable por ningún objetivo político; por tanto, es errónea la tesis de Schmitt de que «todos los problemas pueden ser problemas políticos». El mismo Schmitt en una versión posterior, ya en 1933, rectificaba así: «*Todos* los problemas son parcialmente problemas políticos».

No diremos, por tanto, que el Estado totalitario sea una aberración, una realidad monstruosa que se enfrenta al deber-ser; decimos que no es, que él no existe. (Lo que decía Carl Schmitt era: *es gibt einen totalen Staat*, «existe un Estado total»). El Estado totalitario es una idea límite, comparable a la idea de triángulo birrectángulo en Geometría o a la idea del *perpetuum mobile* en Física. La reaplicación de la idea límite, término de la serie o la reversión del límite, a los términos de esta serie hace posible, por ejemplo, ordenarlos, establecer grados; pero esta gradación no justifica siempre la posición, como un grado más al lado de los otros, del grado límite. «Triángulo birrectángulo» ordena la serie de los triángulos rectángulos cuya hipotenusa va formando ángulos agudos cada vez más abiertos; *perpetuum mobile* ordena los motores que reutilizan su energía en cantidades cada vez mayores. Pero en la serie de los triángulos no hay un triángulo finito más que sea el birrectángulo, ni en la serie de los motores hay un motor al lado de los otros que reutilice toda la energía «segregada». El Es-

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

tado totalitario no es pues un modelo real de Estado, que pueda ponerse al lado de una seriación de Estados, porque esta seriación nos ordenará sólo Estados según grados de intervencionismo crecientes: desde un Estado intervencionista en grado mínimo (que nunca es el grado cero), ideal del Estado-gendarme (del «Estado guardián de noche» de la sociedad burguesa liberal) hasta un Estado intervencionista en economía, en cultura, en legislación, en grados muy altos, como pudiera serlo tanto el «Estado keynesiano» como el Estado de planificación central estaliniano. Pero estos Estados altamente intervencionistas no habrían podido controlar, por ejemplo, las fases A y B de Simiand o las ondas largas de Kondriatiev.

Las críticas que puedan dirigirse contra los Estados totalitarios habrán de reconducirse por tanto como críticas al intervencionismo del Estado, ya fuera por exceso de intervencionismo en algunos sectores incontrolables (que romperían la eutaxia por el exceso de burocracia que ellos generaban y que hubieran pedido moderación —eutaxia— en la intervención estatal), ya fuera por defecto de intervenciones adecuadas en otros frentes de la realidad social.

En cualquier caso, la imposibilidad del Estado totalitario, tanto en su sentido principiativo como en su sentido terminativo no excluye la posibilidad de prólepsis políticas que se refieran al todo sin incurrir en su hipóstasis respecto de sus partes. Al margen de las líneas que hemos llamado totales, podemos considerar también otro caso interesante: el caso en el cual el todo no se toma como correlativo de las partes, sino como correlativo a la nada. Cuando una sociedad puede ser determinada desde otra sociedad, que constituye su negación, entonces puede ser tomada como un todo. Esta referencia a la sociedad como a un todo seguirá siendo una determinación, pero tal que pueda atravesar a todas las demás determinaciones, como una globalización suya. Así, la globalización tendrá lugar cuando la sociedad de referencia, más que considerarse por respecto a sus partes, se considera enfrentada a otras sociedades homogéneas, a otros Estados, representados como la negación suya, o a ella misma en fases sucesivas (una vez que se hayan practicado cortes temporales adecuados). En el primer caso nos encontramos cuando se utiliza el concepto, acuñado por Léon Daudet en 1918 y recogido por E.

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

Jünger y C. Schmitt, de un Estado que se encuentra frente a otro en *guerra total;* en el segundo caso, cuando hablamos de la re-producción de la sociedad global en los años venideros. Pero sin que ello implique que la norma eutáxica, que ha de ser globalizadora, tenga que ser totalitaria. En realidad, el grado de intervencionismo está determinado por las mismas divergencias capaces de romper la unidad global de la sociedad de referencia. Si el Estado liberal propugna un intervencionismo mínimo y una privatización máxima en materia económica, cultural, etc. no es porque carezca de una perspectiva globalizadora, sino porque la burguesía dominante, dueña del control económico, y con sindicatos débiles, no necesita que nadie, fuera de ella misma, intervenga en sus planes y programas. Pero cuando ese Estado de equilibrio se rompe por motivos internos o por una coyuntura internacional, entonces es el mismo «Estado burgués» el que pedirá la intervención «totalitaria».

Escolio 5. Sobre la duración de la eutaxia.

La duración es el criterio objetivo más neutro posible del grado de eutaxia de una sociedad política. Una sociedad política que se mantiene más tiempo que otra que le sea comparable (en nivel de desarrollo, volumen, etc.) es más eutaxica que la primera. La duración es un criterio, una medida, pero no es la esencia de la eutaxia. Una sociedad eutáxica durará más que una distáxica en términos generales; pero no será más eutáxica por durar más sino que durará más porque es, en general, más eutáxica. Sin embargo el criterio de la duración es algo más que un criterio meramente extrínseco y tiene conexiones con la praxis política más profunda; del mismo modo que la duración la tiene con la praxis médica. Podría darse el caso de que una sociedad enferma o que flota «a la deriva», durase más tiempo, según la coyuntura, que una sociedad sana y con planes y programas firmes, pero a la que una coyuntura exógena (el asalto imprevisto de un pueblo lejano) pusiera fin. Aunque, sin embargo, habría que suscitar la duda de si en la eutaxia de esta sociedad no debió figurar el conocimiento de ese eventual asalto para concluir, por consiguiente, que su eutaxia habría de ser menor que la del Estado agresor: sería el caso del «Estado» de Moctezuma respecto del Estado de Carlos I. (Aunque, en este punto, no estaría de más reconsiderar los «diag-

Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

nósticos por elevación» de los antropólogos de las últimas generaciones, volviendo a Morgan, cuando calificaba de teoría errónea, producto de un espejismo de los españoles, el hacer del Gobierno azteca una monarquía análoga a las existentes entonces en Europa: «El reino de Méjico... es un producto de la imaginación..., lo que hallaron los españoles fue sencillamente una confederación de tres tribus indias...», decía en el cap. VII de *Sociedad primitiva).* La cuestión de fondo es aquí la cuestión de la conexión entre eutaxia y duración, de si es posible establecer una conexión no meramente empírica, sino teórica, por débil que ella sea. ¿Puede derivarse del concepto de eutaxia alguna indicación, algún indicio sobre la longitud que pueda convenir a su duración? Cabría dar una cota mínima: la duración de una constitución eutáxica parece que ha de desbordar la escala del presente individual —medido en años—, es decir, parece que habrá de darse en una escala histórica, con presente, pretérito y futuro. Tal como hemos definido estas tres dimensiones del tiempo histórico, podíamos concluir que el *minimum* de duración de una sociedad eutáxica habría de cubrir tres generaciones, es decir, la unidad de medida que es el siglo. La eutaxia es un concepto, según esto, que ha de entenderse dado a escala secular. Pero si el siglo es el límite inferior de la eutaxia, ¿cabe algún criterio para establecer un límite máximo, una cota superior? La única conexión de conceptos en este punto parece que se nos presenta en un plano absolutamente general, en el que vincula la eutaxia a una duración indefinida, lo que es tanto como decir: ausencia de conexión. En efecto, si eutaxia es la aptitud de una sociedad política para «desplazarse en el tiempo» (tanto o más que en el espacio) el único límite de esta aptitud recurrente es el infinito, la eviternidad. De donde se seguiría que una sociedad política que no dure indefinidamente no sería plenamente eutáxica. Estas conexiones, puestas en el estado de su más pura abstracción, pueden resultar «meramente especulativas», desde luego, inoperantes, pues si «todo lo que nace acaba por morir», ninguna sociedad política sería eutáxica; conclusión análoga a la que en el campo de la medicina estableciese que todos los organismos están enfermos, puesto que tienen que morir. En cualquier caso, estos criterios han sido postulados una y otra vez en diferentes contextos políticos como evidencias *emic* y, lo que es más notable, en situaciones «terminales» desde un

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

punto de vista *etic* (lo que nos recuerda la situación del moribundo que, sin embargo, cree tener por delante una vida interminable). El caso más conocido se nos ofrece en el imperio romano. En pleno estado de anarquía, el emperador Probo (276-282) —según el texto conocido de su biógrafo Aurelio Victor (pero representando probablemente sentimientos y aspiraciones de las clases altas de la época teodosiana en la que fue escrito)— habría creído que una edad de oro se abría a Roma: «Desaparecerán los soldados, porque el Estado romano dominará en todas partes y lo poseerá todo con plena seguridad; no habrá ya más fortalezas; la muchedumbre de soldados "que ahora atormenta al Estado con guerras civiles" cultivará la tierra y ocupará su tiempo en el estudio, el cultivo de las artes y la navegación». Aún más explícitos los dísticos del galo Rutilio Namaciano, escritos en el año 417: de vuelta a su patria se siente incómodo por la actitud de san Agustín ante el porvenir de la ciudad terrena y dice: «Los siglos que te quedan de vida no están sometidos a ningún límite mientras subsista la tierra y el cielo arrastre los astros. Tú (Roma) recibes nueva fuerza de lo que destruye otros reinos. Encontrar en sus desgracias un principio de crecimiento es la ley de la resurrección». Sentimientos comparables a los que, mediado el siglo XX, en la «Tercera Roma», expresaba Nikita Kruschev refiriéndose a la inminente realización de la sociedad comunista *(Informe presentado el seis de enero de 1961 en la Asamblea General de las organizaciones del partido de la Escuela Superior del PCUS).*

Ahora bien, es evidente que esta conexión entre la eutaxia plena del Estado y su duración definida se establece no sólo a partir de un deseo, sino también de un espejismo lógico, que lo hacemos consistir en un proceso de hipostatización: lo que, en abstracto, se nos da como un horizonte indefinido (por la recurrencia) pero negativo (indefinido), será transformado en una idea que quiere ser positiva (la eviternidad). Por tanto, recíprocamente, el fondo de verdad del «postulado de duración indefinida» del Estado eutáxico es el carácter indefinido de su horizonte proléptico o, si se quiere, la incapacidad objetiva para «cerrar» todo horizonte de futuro. Cabría deducir de aquí un «principio de indeterminación» de la duración que conviene a una sociedad política eutáxica en cuanto tal. La eutaxia de una sociedad política, en el plano de la duración, no puede fijarse límites temporales y

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

sería gratuito y aun ridículo hacerlo así. Ridículo era el proyecto de Hitler de constituir un Reich que durase mil años (¿por qué no 1223?). Pero esto no quiere decir que estos límites no existan para cada caso, o para algunos; sólo quiere decir que esos límites no se deducen de la estructura política, sino de la estructura social o cultural, etc., etc. Los límites derivan de las estructuras extrapolíticas de la propia sociedad. La sociedad política, en cuanto sociedad, tiene un destino, como lo tiene su lengua o su cultura (la duración máxima de los lenguajes desarrollados suele evaluarse en mil quinientos años, lo que podría servir para deducir algún criterio sobre los límites de una sociedad política).

Escolio 6. Sobre el alcance relativo y sincategoremático de la idea de eutaxia.

La idea de eutaxia puede, sin duda, interpretarse en un sentido absoluto, como si ella fuese expresión de ciertos atributos unívocos distribuibles en toda sociedad eutáxica, suponiendo, desde luego, que las sociedades políticas son múltiples (es decir, que no nos referimos a una sociedad nica universal). En tal hipótesis los atributos absolutos en los que podríamos pensar (si tomamos como coordenadas ideales los emblemas de la revolución francesa) serían de este tipo: (1) ante todo, atributos que afectasen a cada sociedad política considerada en sí misma particularmente *ad intram*, atributos intrapolíticos. Una sociedad política eutáxica sería una sociedad justa (igualdad), libre (democrática), fraterna (solidaria). Pero también (2) atributos que afectarían a sociedades políticas consideradas en sus relaciones mutuas (atributos interpolíticos). El principal atributo sería la paz. Una sociedad eutáxica sería una sociedad que procura mantener la paz —en la forma de amistad entre los pueblos, o del equilibrio entre ellos.

Pero es evidente que si hubiéramos de entender la eutaxia según estos atributos absolutos habría que concluir que no ha habido ninguna sociedad eutáxica, es decir, que todas las sociedades que han existido en la Tierra han sido distáxicas. Con lo cual, el concepto mismo de eutaxia se desvanece, deja de ser operativo.

Para mantener o recuperar el alcance operatorio del concepto de eutaxia habrá que comenzar ateniéndose a la naturaleza «de segundo grado» que hemos atribuido a la política. Pues la política

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

no comienza en el principio de la sociedad humana ni la agota. Comienza *in medias res*, como organización de sus divergencias. Es una actividad de segundo grado y en esto se parece la política a la filosofía (respecto de otros saberes). Por consiguiente, la eutaxia de la sociedad política habrá que verla como atributo relativo y sincategoremático, es decir, que sólo significa algo asociado a una materia o contenido.

Lo que antecede tiene sólo el sentido de constatar que la eutaxia, en un sentido estricto, debe ir referida a una sociedad dada, según una tipología dada. Una sociedad teocrática y universalista sólo encontrará su eutaxia en su extensión por el mundo; una sociedad con economía capitalista, encuentra su eutaxia en el colonialismo. Pero, esto supuesto, ¿tiene sentido siquiera hablar de eutaxia de un sistema si es que cada cual tiene la suya? Sí, pues cabe utilizar el concepto como concepto diamérico, al modo como en Termodinámica se utiliza el concepto de *entalpía* de un sistema termodinámico. No medimos aquí la entalpía absoluta del sistema ($H = E + P \cdot V$, una función de la energía interna y la presión por el volumen), sino la variación de entalpía en una transformación dada del sistema $\Delta H = H_j - H_i$ —la variación de entalpía es $\Delta H = \Delta E + \Sigma P \Delta V_i$, donde las i se refieren a cada sustancia. Por analogía hablaríamos de entalpía relativa de una sociedad política, o bien cuando la comparamos con otro curso virtual posible de esa sociedad («si se hubiese dado libertad a las colonias americanas en el siglo XVIII la eutaxia del Imperio español hubiera sido mayor de lo que fue») —y esto supone introducir cursos virtuales, como se hace también en Física, con la diferencia de que aquí cabe repetir la transformación—, o bien cuando comparamos dos o más sociedades políticas más o menos homogéneas.

El concepto diamérico de eutaxia, supone, en su segundo aspecto, una multiplicidad de sociedades políticas. ¿Cabe mantener el concepto de eutaxia en el supuesto de una sociedad universal única? Parece que esto nos conduciría al concepto de eutaxia absoluta. También podríamos preguntar si no es condición para un paso al límite de eutaxia absoluta la sociedad universal nica. Tal sería la idea del «estado final estacionario».

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

Escolio 7. Eutaxia y justicia.

La eutaxia, en cuanto atributo característico de la sociedad política, está indudablemente ligada a los más diversos componentes y relaciones de esta sociedad; la consideración de estos componentes y relaciones (sobre todo si son susceptibles de medida) podría servir de índice empírico para evaluar el «grado de eutaxia» de una sociedad determinada en un momento dado. Podrían ser indicios eutáxicos (correspondientemente distáxicos) tanto la renta per cápita y su modelo de distribución (siempre que se ponga en relación con sociedades políticas comparables), como las tasas de delincuencia o de anomia; tanto las curvas de variación del producto nacional como la *ratio* entre la población en edad de trabajar y la población empleada; tanto la *ratio* entre la población clasificada en la tercera edad y la población infantil como la *ratio* entre propietarios de viviendas y de ciudadanos que viven en casa arrendada. Muchos de estos índices tienen que ver directamente con el concepto de «justicia social». Otros índices (pirámides de población, índices de criminalidad) tienen que ver también con el concepto de justicia social aunque sea de un modo más indirecto. Dando por sentadas estas conexiones en el terreno empírico, la pregunta, formulada en el plano estrictamente teórico es ésta: ¿Cuál es el nexo formal entre eutaxia y justicia? Pues las conexiones que estamos suponiendo asentadas factualmente y empíricamente pueden ser conexiones materiales, no formales; y, aun siendo formales, pueden serlo según diversos modos.

La pregunta se suscita, en realidad, en el momento en que desistimos de definir la eutaxia por la Justicia. Es obvio que si «justicia» se define por «buen orden», el nexo entre justicia y eutaxia podría ser analítico al menos nominalmente: no podríamos hablar de eutaxia sin hablar de justicia. Platón y Aristóteles asignaron como fin propio de la prudencia política precisamente la realización de la justicia. Sin embargo Goethe ha dicho (y suponemos que con sentido): «Prefiero la injusticia al desorden» (digamos: a la distaxia). Esto no quiere decir, ni mucho menos, que la eutaxia implique la injusticia. Pero sí quiere decir que la realización de una justicia estricta y absoluta, según determinados criterios, podría conducir al desorden, a la distaxia, según el principio *fiat iustitia, pereat mundus.* Ni es pertinente invocar aquí

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

aquello de que la justicia es un ideal que no tiene por qué cumplirse en la vida política real para mantener su valor inmarcesible. Pues para que nuestra pregunta cobre pleno sentido hay que suponer que la justicia se realiza muchas veces y aun constantemente en una sociedad política. Pero también hay que dar por hecho que la injusticia nos la encontramos por todas partes, en la misma sociedad política que acaso se nos presenta con un grado apreciable de eutaxia. Y, lo que es más paradójico, en ocasiones parece que la injusticia debe ser tolerada, incluso formalmente cometida por los gobiernos (en los llamados «crímenes de Estado», en el asesinato del heredero legítimo al trono para apaciguar un conflicto dinástico, pero también en los «indultos de Estado» que levantan la pena máxima impuesta a terroristas asesinos a fin de pacificar el país que los apoya), a fin de no desestabilizar un cierto nivel de eutaxia que se considera dado. A veces, incluso la injusticia social, no coyuntural sino institucionalmente, parece que debe de ser políticamente propiciada a fin de, o bien estimular el dinamismo del cuerpo social, su «competitividad», el incremento de la riqueza nacional, o bien para mantener viva la esperanza de los ciudadanos. Respecto de lo primero: una y otra vez comprobamos cómo un crecimiento económico acelerado en una economía de mercado libre determina un enriquecimiento asombroso de grupos de privilegiados (entre ellos algún recién llegado de las filas de las clases pobres) y un empobrecimiento vergonzoso de capas muy amplias de la población; son lanzadas a la miseria muchas personas, obligadas a dormir en las calles de las grandes ciudades: el aumento del bienestar, felicidad (en el sentido tradicional político) o riqueza común va aquí unido a la agudización de la desigualdad entre los ciudadanos, a la injusticia. Respecto de lo segundo: una institución como la lotería estatal, cuando los premios rebasan ciertos límites, es considerada por muchos como un atentado a la equidad y a la justicia, como la institucionalización misma de la injusticia social, al confiar al azar la redistribución de una parte importante de la renta nacional. Pues la lotería estatal, como la Gracia Divina del calvinismo, no reparte sus premios siguiendo una «lógica humana» de justicia distributiva, en función de las obras, sino que reparte en virtud de un designio inescrutable, ya sea el del Dios voluntarista, en un caso, ya sea el del bombo mecánico en otro: el

Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

«agraciado» con el premio gordo puede ser un haragán, incluso un millonario, y el «des-graciado» un probo trabajador o un mendigo a quien se le haya regalado sin embargo, por un benefactor que quiere aplicar el principio de la «igualdad de oportunidades», un billete del sorteo. Sin embargo, las loterías estatales son instrumentos nada despreciables en la política económica de muchos Estados modernos, que verían comprometida, más o menos gravemente, la estabilidad de su hacienda pública y, lo que es más importante, la esperanza y felicidad de los ciudadanos sin tales instrumentos.

Es evidente que el análisis de la conexión entre eutaxia y justicia requiere a su vez un análisis de la misma idea de justicia. Pues ésta es una idea muy compleja y no unívoca y, aunque no fuese equívoca, puede alcanzar valores muy distintos y opuestos entre sí. Por ejemplo, cabe distinguir una justicia subjetiva *(emic)* para una sociedad determinada y una justicia objetiva *(etic)* según la cual contemplemos a esa sociedad. Acaso una sociedad eutáxica fuertemente jerarquizada, con siervos y señores, o con castas, es vivida por todos sus miembros como un orden justo, reflejo de la voluntad de Dios o del cosmos; y, sin embargo, contemplada desde puntos de vista *etic,* la sociedad de referencia habrá de ser clasificada como injusta y a quienes la viven como justa habrá que considerarlos necios o incultos. Cuando nos disponemos a comparar las ideas de eutaxia o de justicia, acaso la primera y principal constatación que tengamos que hacer sea ésta: que las ideas de eutaxia y de justicia, en cuanto predicados de una sociedad política, no se predican en el mismo nivel lógico-material, sino que se mantienen en un nivel lógico (holótico) diferente y ello confirmaría lo inadecuado de definir la justicia por la eutaxia o recíprocamente. En efecto, la eutaxia se predica de la sociedad política, a nuestro juicio, en cuanto ésta es una totalidad atributiva (un sistema, en el que se ensamblan partes heterogéneas, instituciones, grupos, individuos); la justicia también puede predicarse, en el límite al menos, de la sociedad política como totalidad, como cuando se dice: «la sociedad espartana era una sociedad justa»; pero como totalidad constituida por un conjunto distributivo de partes que se repiten dentro del todo y que pueden estratificarse, a su vez, en diferentes niveles materiales (por ejemplo, municipios, regiones, individuos). Este es el motivo

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

por el cual la eutaxia se resuelve en un complejo de relaciones de desigualdad entre las partes del todo social, mientras que la justicia se resuelve en un complejo de relaciones de igualdad entre las partes del todo entre las cuales se mantiene (igualdad geométrica o proporcional entre las partes que figuran como «particiones» de alguna «propiedad» del todo atributivo —justicia distributiva— e igualdad aritmética entre las partes que figuran como elementos de cada subconjunto del todo —justicia conmutativa—; la llamada justicia legal es un concepto oblicuo-formal que podría considerarse como un caso particular de justicia distributiva, si se refiere a la equidad e imparcialidad en la aplicación de una ley aun cuando ésta sea injusta desde otros puntos de vista; lo que abre la dialéctica de la confrontación entre la justicia legal o formal y la justicia real o material, tal como ha sido planteada, en los últimos años, por la llamada «corriente en defensa de un uso alternativo del derecho»).

Aristóteles, que consideró detalladamente en el Libro V de la *Etica a Nicómaco* la justicia *(δικαιοσίνη)* como virtud política fundada en la igualdad, advirtió después, sin embargo, en el Libro VIII que la justicia es insuficiente y que aun siendo los hombres justos tendrían necesidad de amistad (*φιλία*). En cambio, dice, siendo los hombres amigos no habría necesidad de justicia y por ello «los legisladores lo que más procuran es la concordia, y la discordia y motín, como cosa enemiga, procuran evitarlo». No creo que sea gratuito reconocer la presencia en Aristóteles de la distinción dialéctica ejercitada entre los dos niveles lógicos (distributivo y atributivo) en los que ponemos respectivamente a la justicia y a la eutaxia. Pues la concordia («aunque no hubiera justicia») tiene que ver con la eutaxia, así como la discordia y el motín, tienen que ver con la distaxia; y porque mientras la justicia, que se funda sobre la igualdad, regula a la totalidad (distributiva) de las partes de la sociedad política, la amistad anuda a los miembros desiguales (padres e hijos, marido y mujer, siervos y señores) de la familia, y por tanto de la ciudad, en tanto es un «conjunto de familias» (como nos dice en el libro I de la *Política),* conjunto que ha de interpretarse como un todo atributivo.

«La justicia se define por la igualdad». Esta tesis sólo puede admitirse como una aproximación a la idea de justicia, y ello se debe sencillamente a una circunstancia lógica, la de que

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

«igualdad» es un concepto sincategoremático que por sí mismo carece de significado y sólo lo cobra cuando se determina su contenido o materia. Acaso esto explica que lo que algunos llaman «igualdad formal» pueda tomarse como equivalente a la igualdad «sincategoremática»; sin embargo, consideramos inapropiada o confusa la expresión «igualdad formal» en tanto sugiere la idea de que hay una igualdad, llamada formal, que puede ponerse al lado de la igualdad material y no es así. La igualdad formal (la que aparece en fórmulas algebraicas tales como «a = b») es ya una igualdad material (la de los símbolos tipográficos que se declaran sustituibles en contextos simétricos, transitivos y reflexivos); el contenido material es el que confiere significado categoremático a la igualdad sincategoremática. Y así, igualdad significa unas veces «igualdad en peso», otras «igualdad en volumen», «igualdad en temperatura», «igualdad de número cardinal» o bien congruencia geométrica de figuras o congruencia de conjuntos como relación de equivalencia; y otras veces significa isonomía (o igualdad ante la ley) o isegoría (igualdad en el tiempo concedido para el uso de la palabra). En todas estas situaciones, «igualdad» dice conjunción de tres propiedades relacionales: simetría, transitividad y reflexividad. (Cabría decir: «La igualdad es una propiedad de las relaciones que resulta de las tres propiedades relacionales citadas», pero el término «relaciones» es también sincategoremático, porque propiamente carece de significado decir «a tiene relación con b» si no se da por supuesto que esta relación es de parentesco o de congruencia o de enemistad.) Por otra parte, la igualdad tiene dos características generales que tienen la mayor importancia en la teoría política: (1) desde un punto de vista sintáctico, las relaciones de igualdad van asociadas a operaciones de sustituibilidad entre términos, y aun cabría decir que genéticamente la igualdad resulta característica de operaciones con términos que son mutuamente sustituibles en un contexto dado. (2) Desde un punto de vista semántico, la igualdad no puede ser reducida a la constelación de la idea de unidad, porque la igualdad (o la equivalencia) separa a los términos del campo que soportan esta relación tanto como los une. La relación de congruencia entre enteros $n \equiv_5 m$ introduce cinco subconjuntos de equivalencia que son disyuntos entre sí '0, 5, 10, 15...', '1, 6, 11, 16...', '2, 7, 12, 17...', etc. El «cociente» de la clase N por

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

la relación $\equiv^5$ divide a N en cinco clases separadas, disyuntas, sin un sólo término común. Puedo dar al lenguaje dialógico la forma de una relación de igualdad, es decir, la relación de «entenderse lingüísticamente en un lenguaje de palabras dado». Si A habla y entiende a B, se supone que B habla y entiende a A; se supone que si A habla y entiende a B y B a C también A a C. Puedo postular además que esta relación es universal para todos los hombres y aun definir a los hombres por esta relación, *homo loquens*. Pero la relación de «entenderse lingüísticamente» no es conexa cuando nos referimos a lenguajes tales como el latín, el griego o el turco; luego la relación de «entenderse lingüísticamente» no sólo *une* a los hombres sino que los separa en clases disyuntas de equivalencia. «Todos los hombres tiene una característica común: que hablan»; sólo que esta característica común, por sí misma, no los une sino que los separa en círculos incomunicables. Algo parecido cabría decir de la definición del hombre como animal religioso o como animal político.

Se comprenderá que, cuando tenemos presentes estas características de la igualdad, podamos afirmar que la tesis «la justicia se define por la igualdad» carece, por sí misma, de todo significado, salvo que se de por sobreentendida la *materia* de la igualdad de la que se habla. Pero no siempre estos sobreentendidos están explícitos y, en general, puede decirse que se dan de un modo confuso, al menos cuando no se excluyen algunos contenidos determinados. Probablemente no se sobreentenderá siempre la justicia como igualdad aritmética de salario o de renta, menos aún como igualdad (o ad-igualdad) en fuerza física, en destrezas corporales, etc., etc., a pesar de que estas relaciones (en cuanto pueden ir adscritas a operaciones correspondientes de sustituibilidad) son decisivas en el momento de construir el concepto de sociedades naturales igualitarias (de las que hemos hablado en el Capítulo 1 § 2 de esta parte del presente *Ensayo*). Sin embargo, cuando se define a la justicia, propia de la sociedad política, por la igualdad, acaso hay siempre un eco de la idea de sociedad natural, una voluntad de recuperación de la sociedad natural en el seno de unas civilizaciones que habrían determinado la desigualdad entre los hombres. Así, Juan Jacobo Rousseau: *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, 1758. Pero así también John Rawls en *A Theory of Justice*, 1971: «...la idea directriz es que los

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

principios de la justicia para la estructura básica de la sociedad son el objeto del acuerdo original. Son los principios que las personas libres y racionales interesadas en promover sus propios intereses aceptarían en una posición inicial de igualdad como definitorias de los términos fundamentales de su asociación». Desde luego, Rawls nos advierte que la posición original, el «estado de naturaleza», es una hipótesis, como lo era también para Rousseau. Lo que objetamos es precisamente el contenido o materia misma de la hipótesis (no su forma proposicional, sea de hipótesis, sea de tesis). No por ser hipotética la materia de la hipótesis deja de ser metafísica, es decir, una substancialización de una situación de «igualdad confusionaria» tomada como original y que ulteriormente habrá de irse recortando paso a paso. (La misma idea de imparcialidad, por la que se pretende definir la justicia, sigue siendo negativa: no-parcial.) La «posición inicial» que Rawls introduce es metafísica en su propia condición de hipótesis o, si se prefiere, constituye una hipostatización de la igualdad, que unas veces se nos presentará como distribución igualitaria de la renta nacional, otras veces como igual libertad y otras veces como igualdad de oportunidades. Todo esto es, no sólo pura confusión y desconocimiento de los diversos planos en los que «gravita» la idea de justicia (justicia política, justicia social), sino también puro postulado metafísico *ad hoc* (que tiene algo de babeufiano), el postulado de una «sociedad de iguales» (aunque, en el fondo, va a quedar reducido al postulado de la «igualdad de oportunidades»). Un postulado contradictorio e incluso siniestro, dado que la igualdad, aunque sea universal, no es conexa, como hemos dicho, a todos los hombres. Por eso, una justicia que busca establecer la igualdad de oportunidades es una justicia que busca la desigualdad. Si quienes están en una situación inicial son desiguales, como los púgiles de pesos diferentes, o los corredores de diferente clase, entonces la igualdad de oportunidades no será otra cosa sino un procedimiento para decantar, exhibir y consagrar la desigualdad intrínseca. Es la igualdad de oportunidades de la lucha darwiniana por la vida. Sólo para quienes suponen que hay igualdad en una situación inicial —sólo podría suponerse que en esa situación hay igualdad en términos metafísicos, es decir, previamente a las discriminaciones que tienen lugar tras la competencia— puede tener sentido la

Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

igualdad de oportunidades y entonces los círculos de iguales seguirán separados y desiguales de otros círculos de iguales («iguales pero separados») e incluso separados dentro de su clase por los resultados de la «meritocracia». Rawls no puede dejar de admitir que la situación de igualdad es hipotética y que de hecho en la sociedad la gente participa del bienestar total en grados diferentes. Y siguiendo un camino muy trillado por algunos teóricos de la economía clásica (Jevons, Pareto) regresa a un planteamiento cuasi psicológico de la cuestión, para terminar ateniéndose a las opiniones que cada ciudadano tiene acerca de la igualdad teórica y de la participación desigual en el bienestar total: «por ejemplo, si hay una gran satisfacción total pero distribuida de forma desigual, probablemente pensaríamos que era más urgente aumentar la igualdad que en el caso en que la suma total de bienestar estuviese ya distribuida de una manera bastante equitativa». De este modo, cree poder representar en curvas de indiferencia las distintas combinaciones de mayor deseo de igualdad con participaciones bajas en el bienestar total y de menor deseo de igualdad con participaciones altas. Así alcanzará la situación límite del «consumidor satisfecho» cuya alta tasa de participación en la riqueza (en su consumo) le hace impasible hacia las desigualdades (salvo que introduzcamos el concepto *ad hoc* de «consumo de igualdad»).

El tratamiento de la idea de justicia por Rawls no parece otra cosa sino una continuada metáfora que toma sus modelos de las «curvas de indiferencia» de los economistas y los aplica tentativamente al campo político. Proyectando estas preferencias subjetivas dadas en sociedades diferentes (antes que en fases de una misma sociedad) cabría interpretar las curvas de indiferencia como conteniendo entre sus puntos extremos al «modelo americano» y al «modelo soviético» —considerados como estables— y viendo aquél como el resultado de una «preferencia de la libertad respecto de la igualdad» y a éste como un resultado de una «preferencia de la igualdad respecto de la libertad» (al menos si ligamos la libertad —prácticamente, el poder— con la propiedad privada, con la capacidad de consumo o con la esperanza de tenerla). Pero en todo caso, el alcance teórico de las curvas de Rawls se mantiene en un escenario puramente fenoménico y su valor es el de un juego, una exploración de un modelo, que sería

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

inofensiva si no condujera a un embrollo que oculta, con un «velo de ignorancia», la problemática real del campo analizado; un embrollo que puede ser utilizado ideológicamente por determinados dirigentes liberales, que encubren con esos teoremas los intereses de un «capitalismo democrático» que se presenta a sí mismo como representante de una sociedad de mercado libre, que *ofrece* a todos igualdad de oportunidades y expectativas de rentas más altas.

Según esto, sería preciso retirar la hipótesis de esa situación de igualdad. No partiremos de ninguna situación de igualdad originaria, a fin de ir mostrando el paulatino proceso de degeneración de esa situación hipotética original (en virtud de supuestos procesos de corrupción, de pecado o de caída en la sociedad esclavista, feudal o capitalista, o socialista real). El punto de partida dialéctico será el opuesto: la «situación inicial histórica» para las sociedades políticas (consideradas en su interioridad, así como en sus relaciones mutuas), es una situación en donde las desigualdades de toda índole definen el horizonte de la sociedad política real. Sin duda hay relaciones de igualdad material, por ejemplo zoológica (pongamos por caso, en general, la pentadactilia), que se prolonga en la vida cultural, pero al mismo tiempo que se transforma y se reconstruye y cambia de sentido a otros niveles. En su sentido más general, hay que partir, en una sociedad política dotada de eutaxia, de la desigualdad según diversos contenidos entre sus partes (instituciones, individuos), porque sólo por esa desigualdad (asimetría, intransitividad, no reflexividad o todas estas cosas a la vez) cabe definir un organismo tan complejo como lo es una sociedad política a medida que va desarrollándose y diferenciándose. A partir de esta situación inicial es como plantearemos el problema de la justicia política, como igualdad entre las partes (instituciones, individuos) de esa sociedad, según contenidos materiales dados y no conmensurables siempre entre sí. El problema de la justicia política, en estas condiciones, comenzaríamos planteándolo de este modo: ¿por qué, y con qué alcance la justicia puede llegar a ser considerada como un concepto político (y no meramente moral, ético) en el ámbito de una sociedad que se supone eutáxica? No se trata, por tanto, de reconocer que la justicia (igualdad) no es un principio único y que debe ir combinado con otros; sino de admitir que, desde el

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

origen, brota ya de otras situaciones. En cuanto tiene que ver con la igualdad en algo, la justicia, en su sentido político, tendrá que ver con la igualdad de los individuos o grupos en tanto son parte de una sociedad política y esto equivale a decir (1) que la justicia aparece en la relación entre términos de la capa conjuntiva (del eje circular) de la sociedad política; y si admitimos, según estableceremos en el próximo capítulo, que en la capa conjuntiva actúan los tres poderes —legislativo, ejecutivo y judicial— la igualdad o justicia de esta capa será una relación entre los términos que detentan el poder ejecutivo, entre sí, o el legislativo o el judicial; (2) que los términos entre los cuales la justicia se establece están conformados por la sociedad política. Lo que significa que no cabe hablar de justicia fuera de la sociedad política y que según la sociedad política, así el desarrollo de la igualdad constitutiva de la justicia. La igualdad en una aristocracia esclavista es la igualdad de los aristócratas entre sí (ante ciertos criterios dados), o la igualdad de los Estados entre sí.

¿Por qué, en general, la igualdad (la justicia), aunque de diversos modos, aparece entre los términos de la capa conjuntiva? La razón sólo puede ser ésta: que la sociedad política implica pluralidad de términos, no solamente en atención a su naturaleza social, sino también a su dimensión histórica. Estos términos, cuando son individuos mortales, deben ser sustituibles; además, estarán constituyendo clases de términos, de suerte que la igualdad o justicia se nos mostrarán como la misma definición de los términos de esas clases según los criterios definicionales de cada una. No forman clases por ser iguales, sino que son iguales porque pertenecen a la misma clase (por ejemplo, dos soldados o dos gobernantes); clases necesarias para que la sociedad se mantenga, aunque los términos individuales aparezcan y desaparezcan. En una sociedad esclavista la justicia podrá consistir en que los señores, según su rango, sean iguales en ciertos derechos entre sí; y lo mismo se diga de los siervos entre sí o de los sacerdotes entre sí, etc., etc. En esta sociedad, sería injusto (contrario a la equidad, al *ius*) que un siervo recibiera una mayor retribución que un señor. Esto obligará a hablar, por tanto, de modelos de justicia diferentes, que implican desigualdades entre clases disyuntas derivadas de la misma igualdad. A todos estos modelos de justicia en los cuales la igualdad determina subclases disyuntas de

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

equivalencia podríamos llamarlos modelos disyuntivos de justicia heterogénea, o estratificada. La cuestión es entonces dar cuenta del proceso de transformación de unos modelos de justicia por otros, derivados siempre de la desigualdad de las relaciones intraestructurales reflejadas en la capa conjuntiva. Pero siempre la situación inicial será la de la estructuración disyunta de grupos o clases definidos no únicamente por su relación con la propiedad territorial o, en general, con la propiedad de los medios de producción, sino también con otros criterios sociales, religiosos, culturales. Estas clasificaciones son el tablero sobre el cual puede empezar a jugar la justicia en la capa conjuntiva estratificada. La justicia disyunta puede ser altamente eutáxica, en función del nivel tecnológico e histórico de la sociedad. Los modelos son muy diversos entre sí y cabe establecer diversos grados según el número de clases que quepa establecer. En el límite, no habría ninguna barrera, pero este límite sólo puede darse a escala del individuo. En ese supuesto no por ello recaemos en la escala de la igualdad natural (del iusnaturalismo); se trata de una igualdad cultural conseguida por sustitución, en un modelo de justicia políticamente homogéneo o de clases homogéneas. El origen y motor de las transformaciones de unos modelos en otros que tienen lugar en la capa conjuntiva hay que ponerlo a su vez en las transformaciones dadas en otras capas (la basal y la cortical). De otro modo, si las transformaciones tecnológicas y las relaciones internacionales van dando lugar a procesos cada vez más extendidos de sustituibilidad de unos individuos por otros en la producción o en la guerra y esta sustituibilidad se va llevando a cabo por encima de las barreras de color, profesión, sexo, religión, etc., lo que se irán borrando son esas líneas de clases disyuntas (aunque las clases son cada vez más definidas: lo que cambia es la multipertenencia de muchos individuos a clases diferentes) que se reflejarán luego en la indistinción en la capa conjuntiva. No se trata de ningún velo de ignorancia sino de un proceso continuado y escalonado de abstracción cuyo límite es el modelo de justicia homogéneo según criterios materiales más o menos precisos que se logra en las constituciones democráticas. En ellas, el modelo de justicia se guía por la misma idea sincategoremática de igualdad; lo que ha variado son los términos constitutivos del campo de esta relación, su nivel de abstracción

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

(respecto de subclases de raza, color, inteligencia, etc., etc.). Ahora, todos los términos de la sociedad «cubierta» por la sociedad política, por el hecho de serlo, serán considerados iguales en poder político, ejecutivo (como electores y eligendos), legislativo (capacidad de criticar leyes vigentes, etc.) y judicial (*habeas corpus ad subiciendum...*) Esta es la llamada «democracia formal», aunque de modo incorrecto; pues, entre otras cosas, «formal» puede significar también «ficción jurídica» o bien algo «ideal» y esto no es así. No se trata de una ficción, ni se trata de nada ideal puesto que real es que todos los ciudadanos (sean pobres o ricos, varones o hembras, blancos o negros...) puedan votar (con capacidad de derribar o de instalar gobiernos) con las mismas papeletas cuyo formato y secreto (es decir, su estructura) es precisamente el procedimiento técnico de una abstracción (no de un velo de ignorancia) que quiere borrar precisamente las huellas del origen, de su génesis. La democracia formal no es un ideal, sino que es el límite de la construcción de una clase abstracta de individuos redefinida en el ámbito de una sociedad política heterogénea y desigual. Es el límite del modelo de justicia homogénea en términos políticos. Pero este modelo democrático es abstracto y, por así decir, él debe realizar el principio que pide, es decir, debe contar con términos que sean efectlvamente tales (por ejemplo que voten, en lugar de abstenerse; que voten con conocimiento de causa). Y es aquí, en la intersección entre la sociedad política (la justicia política) y la sociedad global (la justicia social) donde tiene lugar la confluencia turbulenta. Lo que importa saber es que la justicia política no lleva aparejada la justicia social, sin que por ello pueda decirse que es incompleta o ficticia, pues está terminada en su plano. Pero ocurre que la justicia política ha abstraído las diferencias para constituirse como tal; abstraer no es negar ni ignorar, pues sólo ignora el que hipostasía la igualdad del modelo político. La democracia política formal no resuelve, por consiguiente, el conflicto social; por el contrario los conflictos subsisten y toman formas nuevas. Cuando el Estado estimula, por ejemplo, el crecimiento económico, favoreciendo las inversiones privadas a fin de lograr incrementos importantes de la riqueza nacional debe saber que dará lugar también a una agudización de las desigualdades, de la injusticia social y que en vano intentará, como Estado benefactor o de bienestar (*Welfare State*), ate-

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

nuar estas desigualdades y disimularlas mediante subsidios a los desempleados, porque estos subsidios no tendrán fuerza para corregir la marginación que el propio subsidio determina.

3. El concepto de núcleo de la sociedad política deja abiertas, desde luego, tanto cuestiones de génesis de la sociedad política en concreto como las cuestiones de estructura de una sociedad política dada, cualquiera que sea la etapa del curso de su desarrollo en la que se encuentre. La diferencia teórica más importante que, sin embargo, cabe poner entre los análisis genéticos y los análisis estructurales de una sociedad política se deriva de la misma definición del núcleo. Mientras el análisis genético tiene que identificar la naturaleza de las corrientes divergentes efectivas que resultaron ensambladas en la infraestructura política y evaluar el potencial integrador de la parte dirigente, el análisis estructural se verá obligado a introducir, como si fueran «líneas auxiliares», las *direcciones virtuales divergentes* asignadas a las partes sociales que, por hipótesis, se consideran integradas o sometidas a la disciplina objetiva de la eutaxia. La relación entre el *patronus* y el *cliens* puede servir de paradigma del significado del consenso de subordinación: el cliente se entrega vitaliciamente a la *fides* del patrono si se somete a cambio de integrarse en su *Gens:* llega a tener el *nomen gentis* participa en su culto; sin ser patricio, apoya y es apoyado por los patricios y deja de ser plebeyo estricto (*plebei sunt qui gentes non habent*). ¿Puede decirse que el cliente es un desclasado? Sí, pero por haber sido captado en la órbita de otra clase; su desclasamiento es objetivo, no subjetivo.

El consenso eutáxico capaz de neutralizar contenidos proléptticos de las divergencias efectivas está codeterminado por la propia compulsión institucionalizada de la parte dominante, percibida como un componente contextual que el sentido de la realidad (de la seguridad) ha de tener en cuenta, por lo que no tendrá demasiado alcance el considerar a ese consenso ya como subjetivo, ya como objetivo. En una democracia parlamentaria ocurre con frecuencia que el ciudadano que censura constantemente al gobierno sin embargo sigue votándolo, acaso como consecuencia de cálculos prudenciales que tienen en cuenta los intereses subjetivos dentro del futurible contexto objetivo (por

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

tanto, con evaluación de los mismos contenidos prolépticos). El consenso o concordia está siendo codeterminado, por tanto, por la coacción del poder político pero no por ello deja de ser consenso, un consenso que podría llamarse coactivo, o de «concordia asistida». Y esta concordia asistida, consenso o compromiso, incluye la integración, por subordinación, por renuncia o represión, de los contenidos prolépticos divergentes en el conjunto de los objetivos fijados por la parte dominante. No deja de tener interés el constatar que esta tercera alternativa dialéctica (entre el consenso subjetivo y el objetivo) puede coordinarse con la teoría de la premoción física divina por la que los teólogos tomistas (siguiendo, por cierto, una tradición estoica) solían explicar los actos libres de los hombres, frente al determinismo absoluto de algunos reformados (luteranos y sobre todo calvinistas) o al pelagianismo extremado de los molinistas. Si el determinismo absoluto, según el cual es el poder de Dios lo que mantiene en orden a la criatura y somete a su subjetividad con la fuerza infinita de sus decretos, corresponde a la teoría del poder político por el terror, y el pelagianismo extremado corresponde a la concepción de una sociedad de hombres libres de todo poder exterior (lo que supondría que toda compulsión externa ha desaparecido), la teoría de la premoción física presenta una situación tal en la que el poder externo (divino), es decir, la compulsión política objetiva, es la causa del mismo acto libre subjetivo (es decir del consenso) que, al margen de aquella premoción, no se habría producido pero que gracias a ella se produce efectivamente. Según esto, el consenso político de los súbditos (o de los partidos políticos) no por estar codeterminado por la premoción física del poder político deja de ser un consenso subjetivo, sólo que en esa subjetividad efectiva está incluida la misma premoción política objetiva.

La recusación de la distinción entre un plano subjetivo-auténtico (sincero) y un plano objetivo-impuesto, en el que tendrían lugar las trayectorias políticas de los súbditos, ¿no anula la posibilidad de hablar de divergencias virtuales, puesto que las únicas divergencias efectivas, al parecer, debieran ser las objetivas (cuyo correlato extremo es el terror)? No, y ahora podemos guiarnos por los procedimientos de los físicos para el análisis de los pro-

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

cesos consistentes en reiteraciones cíclicas naturales de las trayectorias elípticas de los planetas girando en torno al Sol (como uno de sus focos). Decimos, en estos casos, que el mismo poder de la fuerza «central» —en realidad «focal», el Sol—, la gravedad solar (correspondientemente: el poder político), es aquello que actuando sobre masas inerciales («divergentes» respecto de las trayectorias elípticas) de los planetas, las determina, por un movimiento «violento», a conducirse *naturalmente* (como subjetividades inerciales que a la vez están insertas en un contexto gravitatòrio) según trayectorias elípticas. En los planetas no distinguimos, por tanto, una divergencia subjetiva (la inercial, las «condiciones subjetivas») yuxtapuesta a una compulsión objetiva (la gravedad solar, las «condiciones objetivas») puesto que la trayectoria es única y resulta de la reiterada composición de ambas fuerzas (entre las que hay que contar a la propia gravitación del Sol respecto de los planetas). Pero en cambio distinguimos entre la divergencia virtual (de la inercia) y la trayectoria natural o efectiva, a la vez subjetiva y objetiva. Sin el concepto de divergencias virtuales no cabría dar cuenta de las trayectorias empíricas positivas. En el campo de la política: la divergencia que es exigible al funcionamiento del núcleo de la sociedad política es la divergencia virtual, y no la actual. Otra cuestión es la de los criterios de medición o evaluación de la cuantía de la divergencia virtual (puesto que la divergencia actual puede medirse más directamente: manifestaciones, atentados, abstenciones o votos contrarios...) La experiencia reiterada nos dice, en todo caso, que sociedades políticas autoritarias en las cuales la convergencia social se ha mostrado durante muchos años en un grado tan alto que parecía haberse disipado todo tipo de movimiento, incluso virtual, de oposición, sin embargo se desestabilizan, cuando ha tenido lugar un aflojamiento de la coerción, en muy poco tiempo, surgiendo poderosas corrientes divergentes, actualmente contrapuestas muchas veces entre sí, del seno de esa sociedad hasta entonces aparentemente homogénea, tranquila y convergente. En esta perspectiva habría que reconsiderar muchos procedimientos sociológicos de sondeo de la opinión pública como indicadores de divergencias virtuales.

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

§ 5. Breve cotejo de la definición nuclear de sociedad política propuesta y otras definiciones clásicas.

1. La principal discrepancia de la idea de núcleo de sociedad política, expuesta en el párrafo anterior, aparecerá en relación con las concepciones evolucionistas-armonistas. Como ejemplo estándar de estas concepciones podríamos citar la exposición de Beals-Hoijer *(Op. cit.,* p. 538): es, en efecto, extremadamente verosímil —dicen— que la verdadera organización política empiece únicamente con el desenvolvimiento de la cooperación entre grupos distintos y no emparentados: «En tanto que, en una sociedad, las unidades de parentesco son autosuficientes económicamente y no requieren ninguna ayuda para defenderse de los extranjeros hostiles, la organización política tiene pocas oportunidades para desarrollarse». Si esta concepción resulta tan plausible es porque, más que intentar captar un proceso real lo que hace es reexponer una taxonomía escolástica como si sus miembros apareciesen en un proceso temporal evolutivo. En esta apariencia reside su secreto. En efecto, se presupone una distinción entre sociedades ligadas por relaciones de parentesco y otras sociedades ligadas por razones de vecindad entre familias. Por definición las primeras no se consideran políticas; por definición las segundas son políticas. Además se utiliza el concepto de cooperación tomándolo por sus resultados, y no por la génesis de la cooperación, en tanto ésta supone siempre coacción.

2. Platón ha insistido en la analogía entre el político y el médico, lo que implica la consideración de la sociedad como un organismo susceptible de enfermar. La política sería algo así, según Platón como la «medicina de la República» *(La Rep.,* IX, 588c). El paralelo platónico parece que indica: a) la idea de una divergencia de la sociedad respecto de una norma ideal, interpretando esta divergencia como enfermedad. Las divergencias no serían puramente empíricas, sobre todo si se atribuyen diaméricamente a los movimientos propios de las «almas» del cuerpo social, que no tendrían por qué ser plenamente conmensurables. Sin embargo, en la medida en que pudiera atribuirse metaméricamente la divergencia a la sociedad en su conjunto (en cuanto desviándose de la República ideal), cambiaría el concepto de divergencia

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

y nos llevaría a una concepción de la sociedad política muy distinta de la que se contiene en nuestra definición nuclear; b) la idea de una necesidad de neutralizar o corregir las divergencias que pueden considerarse «naturales» mediante una acción constante de gobierno dirigida por la Justicia (*δίκη*) que precisamente se define como coordinación armónica de las diversas clases, a fin de que ninguna de ellas se salga de su norma. En este sentido, en la concepción platónica estaría ya presente la idea del gobierno como actividad dirigida a obtener la armonía o salud del todo: el desarrollo que Scioppius hará de la analogía entre medicina y política —así como la medicina prescribe lo que el organismo individual debe hacer para seguir viviendo, así la política prescribirá lo que el organismo social debe hacer para seguir existiendo con salud— estaría dentro de los márgenes tolerados por el platonismo (por lo demás, la analogía no dice si el político-médico ha de utilizar métodos suaves, «dejando obrar a la naturaleza» o bien si debe, en ocasiones, comportarse como un «cirujano de hierro»). Huarte de San Juan, por su *Examen de Ingenios* ha sido considerado como el mejor testimonio de una tendencia general constatable en la España del siglo XVI, según la cual cabría hablar de una propensión de los políticos a autoconcebirse a través de arquetipos médicos, y a la que correspondería una propensión de los médicos a interesarse cada vez más por las cuestiones políticas. (*Vid.* Diego Gracia, «Judaismo, medicina y «mentalidad inquisitorial» en la España del siglo XVI», en la obra coordinada por Angel Alcalá, *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*, Barcelona, Ariel, 1984). En todo caso el paralelo platónico parece incluir la idea de que el organismo político social, como el individual, tiene una duración limitada y precisa, es decir que el político o el médico no pueden pretender prolongar indefinidamente la vida y que incluso acaso hay que utilizar la eutanasia cuando el organismo se vuelve decrépito.

3. La concepción aristotélica de la sociedad política difiere en su enfoque de la concepción platónica a pesar de la semejanza de «escala» de los conceptos utilizados en el análisis. a) Ante todo, Aristóteles atenuará el alcance de las divergencias del organismo social atribuyéndolas, no ya tanto a la inconmesurabilidad de las almas (las clases sociales), sino a la posibilidad de cada compo-

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

nente de desviarse de su línea media, a la manera como esta desviación se produce entre los elementos del organismo enfermo. En el fondo habría que hablar de una convergencia armónica de las partes en el todo, convergencia que no excluye la posibilidad de enfermedades eventuales ni menos aún la necesidad de un gobierno racional (prudente) del organismo social, un gobierno que se considerará tan natural como el *νοῦς* pueda serlo para la dirección del organismo humano.

b) En este sentido, y pese al alcance que atribuirá a las divergencias, Aristóteles no dejará de reconocer la necesidad de un gobierno (*κυβερνήτης*) a través del cual, y sin necesidad siquiera de una enfermedad previa, se mantendrá la convergencia. Por ello Aristóteles podrá decir *(Pol.,* VII, XIII, 1332b) que la sociedad política consta de gobernantes (*ἐξ ἀρχόντων)* y de gobernados *(ἀρχομένων).* Sin embargo, es obvio que esta estructura no admite la interpretación de la diferencia entre parte dominante y súbditos establecida por nuestra definición nuclear, puesto que la suaviza hasta el punto de poner entre paréntesis el mismo concepto de divergencia. Cabría decir, según esto, por tanto que la concepción aristotélica de la sociedad política, por su naturalismo organicista, queda más cerca de lo que hemos llamado «sociedad natural». Sin embargo hay que destacar una característica que Aristóteles puede poner también precisamente en el naturalismo del órgano de gobierno, cual es la formulación de los objetivos propios de este órgano en términos casi estrictamente pragmáticos (es decir, en los términos propios de la *πρᾶξις* de los políticos), a saber, los que se contienen en la regla, ya no estrictamente platónica, de conseguir la seguridad *(ἀσφάλεια)* es decir, la estabilidad indefinida del régimen, pues es esta estabilidad indefinida (una salud natural que no necesita venir después de una enfermedad) aquello en lo que consistiría la eutaxia: «Y no debe considerarse como democrático u oligárquico aquello que contribuya a que la ciudad se gobierne más oligárquica o democráticamente, sino durante más tiempo» [«*Καὶ μὴ νομίζειν τοῦτ' εἶναι δημοτικὸν μηδ' ὀλιγαρχικὸν ὃ ποιήσει τὴν πόλιν ὅτι μάλιστα δημοκρατεῖσθαι ἢ ὀλιγαρχεῖσθαι, ἀλλ' ὃ πλεῖστον χρόνον*»; Libro VI, IV, 1320a]. Por lo demás, el organicismo armonista de Aristóteles le inclinará a poner como condición material y objetiva de

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

esa seguridad al buen gobierno, al que se guíe por la justicia y por las leyes objetivas, y no por los demagógicos incumplimientos de esas leyes (por ejemplo, según él, repartiendo propiedades y nivelando a lo que objetivamente es desigual).

4. La doctrina escolástica cristiana, pese a la voluntad de fidelidad que, en muchas de sus corrientes, pretendió respecto de Aristóteles, no podía mantener esa fidelidad; estaba sometida a contradicciones violentas que habían de ser disimuladas. La razón de esto es, a nuestro juicio, la siguiente: Aristóteles, como Platón, consideró a la sociedad política como la forma más plena de la vida humana sobre la tierra: una forma «natural» que integraba en un nivel de organización más alto a los individuos y a las familias. Ahora bien, la Iglesia católica, se constituyó a partir del siglo IV (Constantino, Teodosio) como una *sociedad supraestatal*, y no política (desde el punto de vista *emic:* supraterrestre y, por así decirlo, «estratosférica»), que se situaba por encima de la sociedad política como una sociedad perfecta (autónoma, soberana, etc.) pero parcial, desde el punto de vista humano (en tanto que prescindía de lo referente a la vida temporal, a la economía del hombre pecador, mortal, sobre la tierra). Cuando el agustinismo político (que mantenía la idea de que la sociedad política, al margen de la Iglesia, de Jerusalén, no era ni siquiera una sociedad política sino Babilonia) cedió ante el empuje del aristotelismo asociado al resurgir de los nuevos reinos y ciudades, la teoría de la sociedad política humana, la República (lo que siglos después se llamaría el Estado) tendría que comenzar a ser considerada como una sociedad perfecta. ¿Cómo diferenciarla de otras sociedades perfectas pero parciales, o parciales, pero imperfectas (tales como las familias)? Muchas vías se ensayarían, pero la que tuvo más fortuna fue la que apeló a la idea de totalidad, definiendo la sociedad política como una sociedad perfecta, es decir, completa y total en su género, no incompleta y parcial (*Vid.* Llovera, *Sociología cristiana*, Barcelona, 1912). La definición es absurda, considerada en abstracto, pues parece implicar un intervencionismo totalitario que atribuye al Estado (frente a las familias) las responsabilidades relativas a todas las sociedades parciales e imperfectas que son partes suyas. Considerada en su contexto definicional —que comienza por excluir a la Iglesia, con todo lo que

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

ésta implica: religión, moral, constitución de la familia sacramento...— resulta que el totalismo atribuido a la sociedad política comprenderá sobre todo los contenidos que tienen que ver con la intendencia, la economía y el orden público de la sociedad política. En cualquier caso, la confusión principal en el uso político de esta idea de totalidad, resulta de la mezcla de dos conceptos de totalidad, la totalidad en sentido absoluto y la totalidad determinativa. Aristóteles se refiere al gobierno de la sociedad política como órgano coordinador de la totalidad social que tenía sus leyes propias. La doctrina católica comenzaba emancipando de esa totalidad política a todos los miembros de la sociedad en tanto tenían que ver con la religión, con la moral y con la propia constitución de la familia, poniéndolos en una esfera autónoma y perfecta. La definición escolástica de la sociedad política, por medio de la idea de «totalidad en su género», es un portillo que nos permite advertir de un modo privilegiado hasta qué punto las doctrinas políticas de los escolásticos son un embrollo ininteligible, en cuanto se prescinde de sus referencias mitológicas. Tal es el caso de la ideología de las democracias cristianas europeas actuales.

5. La concepción de la política asociada a la nueva idea de la «razón de Estado» (Giovanni Botero, Maquiavelo) restaura en cierto modo la idea aristotélica, sólo que desvinculando las posibilidades de la prudencia o el arte políticos de las leyes morales. Maquiavelo vuelve así a la concepción práctica, técnica, que de la política tiene el Príncipe y cuyo objetivo fuera conseguir que el régimen pueda dar cada día «un paso más en el tiempo».

6. La importancia que atribuimos al concepto marxista de la política comienza apoyándose en lo que tiene de crítica al formalismo técnico «maquiavélico». Todas las técnicas de conquista y conservación del poder político giran en el vacío si no responden a la realidad de las fuerzas sociales y económicas. La política no es un sistema cerrado de operaciones; presupone una materia social. Y aquí es donde Marx ha conocido la necesidad de las divergencias, y divergencias antagónicas, que él considera de natura-

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

leza económica, para que pueda hablarse de política. La idea de que la política implica la divergencia entre las partes sociales, y aun la lucha de clases, es la idea más importante de Marx. La circunstancia de que él haya confiado en el futurible de una sociedad humana sin antagonismos no contradice lo que decimos, puesto que Marx, precisamente por ello, considera que esa sociedad futura ya no será una sociedad política.

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

CAPÍTULO 2.
EL «CURSO» DE LA SOCIEDAD POLÍTICA.

§ 1. La dialéctica «curso/cuerpo».

1. Una vez expuesta la constitución, a partir de la sociedad natural, del núcleo de una sociedad política (exposición que incluía la referencia a unos mínimos parámetros iniciales relativos al *cuerpo* de las sociedades políticas originarias pero también de cualquier sociedad política) procede pasar al desarrollo de la esencia de esta sociedad política. Desarrollo que no puede entenderse como un «desenvolvimiento analítico del núcleo», pero tampoco como un desarrollo empírico («descriptivo»). El desarrollo *esencial*, del núcleo, determinado o corporeizado en las sociedades políticas primarias, resulta de los efectos que el contexto o medio determina en el núcleo de la sociedad política, y consiste en la formación y despliegue sucesivo del *cuerpo* estructural-esencial de esa sociedad política. Es el cuerpo de una sociedad política el principio mismo de su variación y tal podría ser la tesis más característica del materialismo político. Por consiguiente, parece que sólo del análisis del desarrollo del *cuerpo* podría pasarse a alcanzar una idea sobre el *curso* esencial (no empírico) de la sociedad política, si es que este curso no tiene otro contenido que la sucesión de sus diferentes estructuras corpóreas.

Desde este punto de vista podríamos pensar que la exposición del *curso* resulta de la misma sucesión de las modalidades de los *cuerpos* de las sociedades políticas, y que, en todo caso, estaríamos ante una disociación similar a la que los lingüistas, desde Saussure, establecen, en el momento de exponer el sistema de una Lengua, entre el punto de vista sincrónico (que un «corte trans-

Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

versal» pondría en disposición, ofreciendo la estructura o gramática de la Lengua en un momento de su desarrollo o curso) y el punto de vista diacrónico (que expone el curso de este desarrollo). Cabría interpretar la exposición del curso de la sociedad política como una exposición diacrónica, frente a la exposición del cuerpo de esa sociedad, que habría de adoptar la perspectiva sincrónica.

Ocurre sin embargo que ya la misma distinción lingüística (diacronía/sincronía) es una reducción «por proyección», que trivializa una oposición dialéctica más profunda, al proyectarla en la idea de tiempo. Una prueba de que ella no se agota en esa su reducción temporal podemos sacarla de la circunstacia de que también puede ser proyectada en el «espacio», como el propio Saussure sugirió: «La diacronía persigue las direcciones longitudinales de las fibras de un tallo, mientras que la sincronía exhibe la estructura resultante de un corte transversal de esas fibras». La «trivialización» de la oposición dialéctica de fondo culmina en el momento en que, guiados por las proyecciones espacial o temporal, concluimos que estamos ante una distinción entre dos perspectivas, es decir, entre dos enfoques parciales, pero complementarios (a veces se habla de «pancronía» para designar una supuesta síntesis por complementación) y que todo lo que de abstracto tengamos ante nosotros se debe a esa condición. Pero estas consideraciones, con las que tantas veces salimos al paso al atravesar estos terrenos, son sólo una confusa alegoría. Desde luego tenemos que movernos, al hablar del *curso,* en el tiempo, si bien no en un tiempo astronómico, cronológico, sino en una ordenación sucesiva de fases; y tenemos que movernos en el espacio, pero no sólo en un espacio físico sino en un «espacio antropológico». Por ello la alegoría en cuestión conduce a situaciones mucho más problemáticas que las que ella pretendía resolver. En efecto, si la sincronía es algo así como un corte transversal dado en el curso del tiempo, habrá que reconocer que caben tantos cortes transversales como instantes sincrónicos existan; por tanto, nos veríamos empujados a concebir la diacronía (el curso) como una sucesión de los cortes transversales, como una «sucesión de diapositivas». Pero al margen de que la intraestructura del cuerpo no puede ser reducida a cortes sincrónicos, tampoco podríamos reconstruir su curso por la exposición

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

seriada de las imágenes fijas, como reconstruimos, al menos artificialmente, el movimiento físico (según la en otro tiempo célebre imagen de Bergson acerca del «mecanismo cinematográfico» de la mente). La exposición del *curso* no es una sucesión de fijas, y no porque además «haya que añadir algo» (el movimiento), sino porque muchas veces hay que suprimir bastantes cosas, que tienen que ver con el *cuerpo* de la sociedad de referencia.

2. El curso de la sociedad política y su cuerpo no son dos perspectivas determinadas por enfoques subjetivos, sino que son perspectivas abstractas, sin duda, pero objetivas. Por ello no cabe reducir el cuerpo a un corte sincrónico, ni el curso, a una sucesión de cortes. Por decirlo así, el cuerpo es más que un corte sincrónico y el curso es menos que una sucesión de cortes. Y por ello tampoco cabe decir que curso y cuerpo se complementan por acumulación, puesto que, en cierto modo, también se segregan mutuamente. El cuerpo se comporta, respecto del curso, como la estructura (o el sistema) que segrega, como impertinente, la génesis o la Historia. Por ello el curso se comporta, a su vez, como una crítica de la intraestructura del cuerpo de la sociedad política, en lo que ésta tiene de intemporal o de inmóvil. Y esto sin perjuicio de que la génesis del núcleo de la sociedad política deba reiterarse en la estructura de la misma.

3. Podemos intentar precisar, en nuestro caso, qué contenidos del cuerpo de las sociedades políticas son segregables en el análisis de su curso y por tanto qué contenidos de la sociedad política permanecen en él con suficiente entidad como para poder tejer con ellos una línea abstracta de desarrollo. A este efecto, la constatación más pertinente acaso sea la siguiente: que el análisis del cuerpo debe ir ante todo orientado a la consideración de la continuidad de una estructura, así como a la determinación de las causas de esa continuidad; mientras que el análisis del curso se orientará evidentemente hacia el análisis de las discontinuidades según las cuales cabe relacionar unas intraestructuras con otras. Por ello, el curso puede entenderse como un proceso «ascendente» o «descendente» en cuanto a la eutaxia se refiere; o, si

Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

se quiere, como un progreso hacia estructuras políticas más firmes y complejas o como un regreso hacia situaciones más simples. Así, el feudalismo europeo de los siglos XI y XII es considerado por algunos historiadores políticos como un proceso de degeneración de los Estados precedentes, descompuestos en «Jefaturas» (así, Bloch). Se comprende que la propuesta de una determinada hipótesis sobre el curso de sociedades políticas, en tanto suponga la postposición de otras, estará siempre vinculada a la condición general de la política y por tanto alcanzará un marcado carácter ideológico. Con todo, también es cierto que una misma hipótesis de *curso* puede recibir interpretaciones muy diferentes: la transición de la oligarquía a la democracia es presentada, por la mayor parte de los tratadistas de nuestro tiempo, como uno de los cursos casi naturales, y progresivos, que sea posible citar, particularmente cuando se supone que la democracia es el término final de equilibrio de la evolución de la sociedad política (pero también de su máxima entropía). En el Libro VIII de *La República,* sin embargo, Platón ofrece una valoración muy distinta de este proceso: defiende el carácter casi natural, o al menos muy probable, de la transición de la oligarquía a la democracia pero fundándose en la supuesta tendencia expansiva (a la manera, diríamos, como se expande por contagio una plaga) del afán insaciable por enriquecerse, a partir de la imitación de quienes mandan en el régimen oligárquico (cuya autoridad sólo sería debida a los bienes que poseen los oligarcas). Acaso Platón estaba generalizando la experiencia de la conspiración de Cinadón de Esparta, pero lo cierto es que ve en la democracia un estado de descomposición al que se llegará tras el proceso de degradación de una sociedad en la que cada cual sólo busca su propio provecho y juzga en función de sus intereses.

Cuando consideramos a la sociedad política inmersa en el espacio antropológico habrá que constatar que el núcleo estructural de la política se entreteje formalmente a lo largo del eje circular (así como el núcleo estructural de la religión se teje a lo largo del eje angular). Categorías políticas puras tales como «dictadura», «democracia»..., se definen en el eje circular y cuando las consideramos puras es precisamente porque hemos segregado los ejes radial y angular (es decir, porque nos hemos abstenido de considerar las implicaciones económicas, religiosas, etc., de la po-

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

lítica *pura).* Por tanto, nos inclinaríamos a concluir que si el curso «diacrónico» del desarrollo de la sociedad política tiene una línea propia, aunque abstracta, susceptible de ser expuesta previamente, o con relativa independencia, del *cuerpo* de esta sociedad, es porque él se mantiene en el eje circular. Lo que buscamos es señalar en el eje circular los puntos de inflexión que las sociedades políticas experimentan a lo largo de su curso. Las fases del curso, antes que «proyecciones» del cuerpo (sincrónico) en el tiempo cronológico, serán proyecciones del cuerpo de la sociedad política (dado en el espacio antropológico) en uno de sus ejes, a saber el eje circular. Por ejemplo, la transición del estado originario al estado en su fase «enclasada» —según expondremos más tarde— es un fragmento de un curso inteligible, en su estructura «cinemática» (no dinámica) dentro del eje circular; sin embargo, los determinantes (dinámicos) de la transición no se encuentran únicamente en el eje circular, sino en el eje radial, puesto que es la limitación de la superficie terrestre (o, *a fortiori,* de las áreas geográficas en las cuales se despliegan los procesos sociales analizados) aquello que hace necesario, dadas otras premisas (como pueda ser el crecimiento demográfico), el paso al Estado enclasado, el «encuentro» de unos Estados con otros. Aquí encontramos la razón por la cual este paso decisivo del curso de las sociedades políticas que no es analítico (para decirlo con la terminología kantiana) deja de ser también una eventualidad empírica para comenzar a tener la forma próxima a una necesidad sintética a priori.

4. Sin duda, son posibles diversos criterios capaces de conducir a esquemas relativos al curso del desarrollo de las sociedades políticas. Podríamos ensayar criterios tecnológicos, criterios económicos, incluso criterios políticos determinados (relativos por ejemplo a formas de gobierno: oligarquías, monarquías, tiranías, etc.) Pero cuando tomamos la idea de *curso esencial* en toda su verdadera amplitud los criterios disponibles se reducen notablemente. Hasta el punto de que hay que dudar sobre si podemos aspirar a encontrar uno solo que sea capaz de satisfacer las exigencias metodológicas derivadas de las condiciones que han de acompañar a un esquema que permita diferenciar fases de un

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

curso global tal que, no sólo recoja los materiales históricamente dados, sino que también pueda desbordarlos. Pues tendrá que recoger, si no ya una línea de desarrollo más allá del horizonte del presente sí al menos un sistema de alternativas de cursos posibles para las sociedades políticas del futuro. Esta es la razón por la cual la «escala distributiva» de las disciplinas antropológicas nos invita a dejar de lado los criterios antropológicos en tanto que se mantienen en un ámbito más bien sociológico (distributivo: «jefaturas», «sociedades estratificadas»...) Más aún, la misma perspectiva histórico-positiva, por cuanto se atiene al horizonte del presente (cuando no se circunscribe a la construcción de tipos ideales y de sucesiones empíricas, al estilo de Max Weber: estado feudal, estado estamental, etc.) tenderá a tomar de las figuras políticas dadas en este presente criterios para sus esquemas de cursos de evolución. Por ejemplo, se tomarán las «monarquías constitucionales», las «democracias parlamentarias» o los «estados nacionales» —o las «repúblicas populares»— como términos *ad quem* del curso inteligible (cuyos términos *a quo* se tomarán de fuentes arqueológicas o tecnológicas). Pero la teoría política, en cuanto teoría filosófica, se ve obligada a rebasar las figuras del presente. Porque, aun suponiendo que se defienda la tesis de que no es posible concebir nuevas figuras de sociedades políticas no utópicas que no estén ya dadas en el presente, y que alguna de estas figuras ha de ser la definitiva, tendrá que dar las razones que permiten extender esta figura hacia el futuro, para declararla irreversible (por ejemplo, las democracias liberales); algunos dirían, siguiendo la tesis del celebrado artículo que Fukuyama publicó en 1989, que es posible hablar ya del fin de la Historia. Pero salvo que se acepten estas premisas, los criterios que necesitamos han de poder ofrecer esquemas de algún curso de desarrollo con capacidad para ofrecernos no solamente fases históricas intrínsecamente ordenadas de las sociedades políticas, sino también fases que desborden las figuras dadas hasta el presente. Sólo de este modo podemos hablar de crítica de las nuevas figuras del presente —y de crítica política, no ya moral o religiosa. Pues cuando concebimos posibles figuras alternativas para el futuro, no lo hacemos tanto movidos por la esperanza de una sociedad mejor, sino principalmente por la voluntad de explorar las alternativas posibles, por la voluntad de no permanecer fijados a las figuras

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

empíricas dadas hasta el presente. Por lo demás, el orden obligado de las fases de un curso no tiene por qué sobreentenderse como un orden único y lineal; él no excluye la posibilidad de ciclos parciales, de posibilidades multilineales, en determinadas fases, de situaciones alternativas. Lo que sí es exigible es que el criterio, desde luego, sea formalmente político. Sin duda, son tentadores los criterios sociológicos o culturales capaces de introducir un orden histórico que sea apto para determinar una serie de fases sucesivas que tengan alguna significación para el proceso de evolución de las sociedades políticas. Tal es el caso del criterio «termodinámico» (curvas de incremento de gasto de calorías per cápita en diferentes sociedades), criterios demográficos que permiten una ordenación macrohistórica de las sociedades políticas (hordas de cincuenta a cien individuos; bandas locales —como las de los indios *cuervos* estudiados por Lowie— del orden de los mil individuos; tribus —la formada por las tres bandas de la tribu de los indios *cuervos;* ligas de tribus, jefaturas, Estados del orden de un millón de individuos, Imperios antiguos de cien millones, Estados federales modernos de trescientos millones, etc., etc.). La ordenación de las sociedades políticas que toma como criterio la cantidad demográfica puede permitir marcar un esquema «en línea punteada» con un sentido tendencial (dadas las fluctuaciones y excepciones constantes que se desvían de la línea de tendencia: ochocientos mil individuos en la tribu de los *tiv;* por contra, Estados actuales de menos de cien mil habitantes como la República de Belau, de unos veinte mil habitantes, o la República de Naurn, con diez mil habitantes). Por ello es obvio que esta ordenación no puede tomarse como formalmente política; y esto sin perjuicio de que pueda hablarse de volúmenes privilegiados, aunque variables, en función de la demografía total, para la tribu o para el Estado.

Por nuestra parte, no hemos podido encontrar otro criterio estrictamente político y, a la vez, dotado de potencia suficiente para dar lugar a una ordenación interna capaz de englobar, no sólo al conjunto de las sociedades políticas del pretérito o del presente, sino también para prever las alternativas racionales por las que habrían de ir las sociedades políticas del futuro, que el criterio del Estado. La idea del Estado —y no, por ejemplo la idea de la democracia, o de la monarquía, o del socialismo— se nos pre-

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

senta, en efecto, como una idea que, siendo estrictamente política, desde luego, tiene ya en sí misma el suficiente polimorfismo como para poder ser variada en función de la multiplicidad de las estructuras políticas históricas. Pero además, es una estructura que al exigir un proceso previo de episodios políticos para su constitución, permite ordenar, en función de ella misma, estos «episodios» precursores de principal significado en la historia de las sociedades políticas. Al tomar al Estado como criterio inspirador de esquemas de ordenación del curso de las sociedades políticas, no nos comprometemos con una concepción «estatista» de la sociedad política —una concepción que, con Hegel, considerará al Estado como la forma suprema y definitiva que la sociedad política haya podido darse a sí misma— precisamente porque el Estado es una idea cuya estructura puede ser establecida de forma tal que, *desde ella*, sea posible construir dialécticamente estructuras o sistemas políticos que la desbordan y la envuelven, y no ya en un futuro indefinido o utópico sino en el propio presente (cuanto al sistema político se refiere).

Por último, el criterio del Estado puede ser tratado con un grado muy alto de neutralidad axiológica. El curso del desarrollo de las sociedades políticas establecido por esquemas que se inspiran en el criterio del Estado, puede ser expuesto en términos estrictamente políticos que dejen de lado muchas, al menos, valoraciones morales, religiosas, estéticas o culturales; y no porque estas valoraciones puedan dejarse de lado en absoluto, sino porque ellas no pueden fundarse en criterios políticos.

5. El esquema que, inspirado en el criterio del Estado, vamos a desarrollar a fin de establecer un curso global (hablando históricamente) del desarrollo de las sociedades políticas, se basa, desde luego, en la tesis sobre el carácter derivado (no primitivo) del Estado, en relación con la idea de sociedad política en general. Esta tesis, en la medida en que implica la disociación de la tesis alternativa de la identidad de la sociedad política y el Estado nos permitirá también contemplar la posibilidad intrínseca del concepto de una sociedad política que, no ya en la prehistoria del Estado, sino en su posthistoria, se constituya al margen de su identidad con esa forma del Estado (lo que tampoco equivale necesariamente a la posibilidad de prescindir enteramente de esta forma).

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

Desde esta perspectiva, introduciremos una tesis que, si bien no podría considerarse como mera cuestión de hecho —por cuanto supone ya una determinada interpretación de los hechos—, sí puede aspirar a ser considerada como una tesis ampliamente «asistida» por los hechos históricos a la escala en la cual éstos son tratados por la historia convencional. Es la tesis de la superposición masiva, en los intervalos históricos que nos son accesibles, de la forma *Estado* a la forma *sociedad política*. Ocurre como si en la ancha franja central de lo que llamamos «historia del género humano», las sociedades políticas hubieran ido ajustándose de un modo u otro a la forma del Estado. Y en términos tan universales que nos induce a ver como plausible la tendencia a considerar —desde Aristóteles hasta Hegel— al Estado como la forma propia y acabada de la sociedad política; más aún, como un nombre de la misma sociedad política, como la prueba histórica de la identidad entre la Sociedad política y el Estado.

Ahora bien, si la tesis histórica la contemplamos en la perspectiva de la tesis general por la que establecimos la disociación entre la idea de Sociedad política y la idea del Estado, inmediatamente se organiza (al tratar la cuestión de la conexión entre estas dos ideas en términos de un desarrollo temporal) la estructura del *curso* posible de las sociedades políticas según las siguientes tres *fases:*

Una *fase primaria*, correspondiente al desarrollo de las sociedades políticas anteriores al Estado, pero conducentes a él (fase protoestatal); una *fase secundaria*, en la cual la «superposición» de las ideas de sociedad política y de Estado se extiende y se afianza más y más en todo el ámbito del planeta (fase estatal); y una *fase terciaria*, en la que podrá advertirse la multiplicación de relaciones *políticas* que desbordan el ámbito estatal, ante todo, porque se establecen a través de los Estados pero, sobre todo, porque abren camino a ciertas estructuras que parecen desbordar ampliamente los marcos estrictos de los estados históricos; una fase histórica que comprendería, por tanto, a todas las situaciones que, una vez dada la fase estatal, puedan interpretarse en el sentido de una disociación, y aun de una tendencia a la disociación entre la sociedad política y el Estado, sin que por ello sea obligatorio interpretar esta tendencia como sinónima a la abolición total y completa del Estado, a su extinción final (fase postestatal).

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

§ 2. La fase primaria (protoestatal) del curso de la sociedad política.

1. En ciertos contextos, mejor que decir «fase primaria de la sociedad política» sería decir: «sociedades políticas en su fase primaria», dado que prácticamente todas las sociedades políticas primarias han evolucionado, por vías muy diferentes, hacia otras fases ulteriores, concretamente hacia la forma del Estado. Para el caso en el cual una sociedad política en su fase primaria no evolucionase (o, sencillamente, no sea contemplada en esa perspectiva evolutiva) hablaremos de «sociedad primaria».

2. Una sociedad primaria presupone siempre, según las coordenadas expuestas, una sociedad natural humana sobre la cual se constituye. Esta sociedad natural, como ya dijimos, no la definiremos a partir de características meramente negativas (de la sociedad política), tales como el igualitarismo, la ausencia de autoridad centralizada o de burocracia dotada de un poder coactivo. Nos apoyábamos, para mantener esa perspectiva, en la realidad de la fuerte organización jerárquica que se observa ya en los primates y que sin embargo no autoriza a tratar estas sociedades como sociedades políticas. Es cierto que siempre podemos tender a ver las estructuras jerárquicas de las sociedades primitivas, bien sea desde la perspectiva primatológica, bien sea desde la perspectiva (retrospectiva) de las sociedades humanas más avanzadas. Cada una de estas posiciones ofrece puntos de vista críticos de los de la otra. La crítica que, a nuestro juicio, ejerce la perspectiva primatológica a las concepciones de los antropólogos que pongan en la organización jerárquica el criterio de una sociedad política, tras el postulado de una fase igualitaria pre-política, puede ser precisamente la crítica de este postulado. Salvo situaciones de transición (relativas a grupos nómadas muy pequeños que, en todo caso, tampoco pueden tomarse como «células originarias» de la sociedad política) la estructura de las primeras sociedades humanas semisedentarias (por ejemplo, la llamada sociedad aldeana *folk)* no tiene por qué ser vista más a la luz de una sociedad política histórica que a la luz de una so-

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

ciedad jerarquizada de primates. Hay diferencias específicas sin duda y la cuestión es determinar si éstas son, como ya dijimos, cogenéricas o si son transgenéricas.

Por nuestra parte suponemos que la sociedad humana natural, aun manteniéndose dentro del género «sociedades de primates», puede alcanzar formas de organización jerárquica, entrecruzadas con las estructuras de parentesco socialmente muy complejas, que pueden recordar la estructura de las sociedades de jefatura; pero tanto como recuerdan la estructura de las jerarquías de primates, aun proyectadas en un campo específico distinto (tecnológico, religioso, etc.), podrían verse estas sociedades naturales como una continuación de las mismas estructuras jerarquizadas de sus antecesoras primates. El significado filosófico de este punto de vista estriba en que él puede conjurar la tendencia a establecer cortes abruptos entre las sociedades animales y las sociedades humanas. Estos cortes pueden darse, como ya hemos visto, de muchas maneras. La más simple es, desde luego, la que concibe a las sociedades animales como apolíticas y a las humanas como sociedades simultáneamente políticas, tecnológicas, culturales, etc. El otro modo de «dar el corte» es comenzar por una sociedad humana igualitaria para construir más tarde el complejo político de jerarquía, jefatura, estratificación, etc. El obstáculo con el que se encuentra frontalmente este método no es otro sino la realidad nada accidental de la violencia en la estructuración política. La antropología de orientación irenista, muy en boga en nuestros días, trabaja con el mayor empeño en ofrecer alternativas a la teoría marxista sobre el origen del Estado, volviéndose principalmente hacia la idea de las «jefaturas redistributivas» consolidadas hereditariamente (como si esto fuera posible por vía meramente psicológico-religiosa). Estas jefaturas no solamente no serían mera superestructura de la vida económica sino que constituirían la condición política para el propio incremento significativo de la producción económica.

Cuando prescindimos del postulado de esta «etapa primitiva de la sociedad igualitaria» y vemos a las sociedades humanas primitivas, cubiertas por ese postulado, no, desde luego, como sociedades políticas, pero tampoco como sociedades amorfas desde el punto de vista de la organización del control social, entonces es cuando podemos advertir el alcance que puede tener la apelación

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

al concepto genérico (cogenérico) de estructura jerárquica y cómo la apelación a este concepto puede servir para rescatar para la sociedad natural formas que, en otro caso, tendrían que ser consideradas como episodios de la sociedad política. En particular, el concepto mismo de «sociedad de jefatura», de E.R. Service (que procedía como él mismo dice, de la generalización de un concepto que, en un trabajo de 1955, Kalervo Oberg utilizaba para designar un tipo de sociedad suramericana de las tierras bajas «que se encuentra entre las tribus segmentarias y los Estados verdaderos»), habría que desdoblarlo en dos: sociedad de jefatura natural y sociedad de jefatura política (sin perjuicio de reconocer que lo que Service busca sobreentender con su término «sociedad de jefatura» son las sociedades de jefatura política). Evidentemente sería preciso entrar en la determinación del conjunto de los rasgos que, presentes incluso en las sociedades políticas, son susceptibles de ser recuperados para las sociedades naturales; pero esto cae fuera del horizonte en el que se mueve este *Ensayo.*

3. Una sociedad política primaria es una sociedad que, en cuanto política, ha de tener siempre algo de «sociedad de segundo orden», es decir, de reorganización de otras sociedades previamente dadas. Estas son las sociedades naturales. Utilizando los términos de la doctrina del *cuerpo* de la sociedad política que expondremos en el cap. 3, § 2, cabría definir esquemáticamente las sociedades políticas primarias como *cuerpos políticos* de dos *capas,* una «capa basal» (que es aportada, fundamentalmente, por la sociedad natural precursora) y una «capa conjuntiva» que, procediendo principalmente de la jefatura, reestructura la capa basal. Y se agrega a ella no como mera superestructura, sino sistematizándola y haciendo posible el incremento de la producción misma, tal como ésta tenía lugar en la sociedad natural.

Por lo que hemos dicho, las sociedades naturales pueden evolucionar, dentro de su género, hasta formas muy avanzadas de sociedades aldeanas *folk,* en las cuales hay ya incluso rudimentos de una organización redistribuidora que no es necesariamente unicentralizada. El «paso» al orden de la sociedad política implicará, si mantenemos nuestras coordenadas, el surgimiento o acentua-

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

ción, hasta un nivel crítico, de divergencias en el seno de la sociedad natural —por ejemplo, entre sus centros de distribución, y no necesariamente entre estratos o «clases sociales» de la misma« y la constitución hegemónica de un sector con capacidad de percibir, desde la perspectiva de sus intereses parciales, desde luego, las «exigencias eutáxicas» de la sociedad en conjunto. Estas exigencias tienen que ver principalísimamente con el incremento de la producción, que puede ir asociado a la centralización política y que incluye, desde luego, un incremento de la capacidad coactiva del poder (por tanto, de una jerarquía burocrático militar) sobre las capas sociales dirigidas. Por supuesto, la coacción no tiene por qué tener constantemente la forma de la violencia (del poder violento); más aún, la eutaxia requiere que ese poder se manifieste pronto en amplias capas de la sociedad, como *autoridad,* es decir, que sea acatado (sin necesidad de apelar al concepto de la «sumisión gozosa», o de la «dulzura de obedecer»), como una suerte de ley insuperable, por los súbditos de las generaciones sucesivas. Esta es la razón por la cual la sociedad política es un concepto cuya figura sólo puede captarse en la línea temporal. Pero aun cuando el acatamiento a la autoridad del poder superior (que se llamará central por ser superior, pero que no será superior por ser central) pueda darse como psicológica y socialmente cristalizado, lo cierto es que este acatamiento no podrá jamás implicar la extinción de las alternativas divergentes virtuales de las que antes hemos hablado, porque éstas son siempre posibilidades objetivas *(etic)* aun cuando en circunstancias muy variadas no sean percibidas *(emic)* como tales posibilidades. En estas condiciones, la «sociedad política» representa ya novedades específicas, en cuanto a su estructura organizativa, respecto de la sociedad natural. Estas novedades no las pondremos, por ejemplo, en la aparición de un poder coactivo —que ya funciona en la sociedad natural— cuanto en la orientación de ese poder coactivo hacia la eutaxia, en tanto comporta, además de desarrollo burocrático y división del trabajo, rivalidades políticas «institucionalizadas» y, en particular, la institucionalización de una Jefatura política (con una burocracia mínima, una planificación); en conjunto, una progresiva e irreversible ruptura con la sociedad natural en la cual (aun cuando tenga la forma de una jefatura natural) todos sus miembros, salvo acaso los niños, están orientados, y no sólo como individuos sino

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

como miembros de grupos, primariamente hacia una actividad productora «cara a la Naturaleza» (incluyendo aquí a los otros hombres enemigos) y a la redistribución directa, inmediata o diferida. Ahora se abrirá un nuevo espacio social en el que se dibuja la posibilidad de que existan funcionarios, individuos y grupos de individuos que se ocupan a tiempo completo como recaudadores de tributos, cortesanos o soldados (diríamos que las funciones de defensa y ataque son desempeñadas por la misma capa conjuntiva). Es de suponer, desde luego, que la capa productora obtiene excedentes respecto de lo que ella misma necesita consumir; pero sería un error de principio concluir que la capa política («conjuntiva») surge de esos excedentes (como parece a veces sugerir Gordon Childe) —convirtiéndose, *eo ipso,* en clase parásita o depredadora— pues precisamente si esos «excedentes» se producen es en virtud, en gran medida, de la actividad de la capa conjuntiva, que habrá llegado a ser un potente estímulo para la producción por sus funciones planificadoras y canalizadoras. Pero también sería erróneo interpretar a los «excedentes» como la retribución que es debida a los administradores como compensación de su trabajo. Esta interpretación no es otra cosa sino resultado de un planteamiento económico-mercantil («contable») del proceso. No hay tal retribución (que sería, desde luego injusta, dada su cuantía relativa respecto de la parte que queda en el productor de base) sino redistribución (desigual, desde luego) de la riqueza común y que sólo puede resultar de esa interacción social. Pero sin que la desigualdad redistributiva pueda traducirse tampoco siempre como «explotación del hombre por el hombre», al menos en la medida en que el hombre histórico no es anterior a esta explotación; ni tampoco la explotación de una clase por otra clase, puesto que las clases aparecen precisamente y sobre todo en ese proceso de explotación.

Las dos principales situaciones en las cuales —ateniéndonos únicamente a los conceptos que han entrado en juego hasta el momento— podemos considerar dadas a las sociedades políticas primarias son las siguientes: la situación de las sociedades de jefatura política organizadas sobre una única sociedad natural (ordinariamente de jefatura natural) y la situación de las sociedades de jefatura política organizadas sobre más de una sociedad natural (es decir, sobre dos o más sociedades naturales que en principio

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

son independientes o relativamente independientes entre sí). Las primeras podrían llamarse *uniarquías*, para subrayar su distancia con las jefaturas naturales y para sugerir que con ellas entramos ya dentro del género de la Sociedad política; las segundas, *Protoestados*. Muy pocos antropólogos aplicarían el nombre de Estado a las uniarquías (o sociedades de jefatura); muchos aplican este nombre (a veces, es verdad, entre comillas) a las sociedades que aquí consideramos como protoestados; porque efectivamente su complejidad, ya estrictamente política, los aproxima mucho a la estructura de los Estados (en el sentido que consideramos más estricto); y porque desde la perspectiva lógico-distributiva que hemos asignado a la Antropología, en la primera parte de este *Ensayo*, un Estado sólo podrá considerarse, a lo sumo, como un mero momento de evolución interna del protoestado (equiparable a lo que en Embriología pueda representar la transición de la mórula a la gástrula). Pero, desde una perspectiva lógico-atributiva, lo decisivo para formar el concepto del Estado es su «relación a otros Estados» y ésta es la relación que ha de faltar en las sociedades políticas primarias, tal como las estamos considerando. En efecto, estas sociedades primarias se nos presentan, para decirlo esquemáticamente, como «jefaturas políticas» establecidas sobre sociedades naturales. En este contexto se nos dan tanto las uniarquías como los protoestados. Obviamente en la medida en que las diversas sociedades naturales integradas en el concepto de protoestado, tienden a ser conceptuadas como sociedades políticas, incluso como Estados, los protoestados, en el sentido en que aquí los tomamos, pasarán a ser considerados no ya solamente como Estados, sino como Imperios, si es que el nombre de «imperio» se utiliza para designar «un nivel de integración (multiestatal) sociocultural que es más alto que el del Estado» (Steward y Faron, *The Native Peoples of South America*, 1959), un nivel que comporta la explotación económica de los Estados tributarios por el Estado imperialista.

Aunque el objetivo del presente *Ensayo* no es el de desarrollar estas categorías políticas en el campo histórico o etnológico, parece obligado arriesgarse a ofrecer algunos ejemplos de los conceptos propuestos. Por tanto, y con intención de ilustración meramente aproximativa —y, desde luego, sin la menor intención de diagnóstico histórico y antropológico, que requeriría investiga-

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

ciones y discusiones mantenidas en detalle a una escala distinta de aquélla en la que se mueve el presente *Ensayo*— propondría, como casos de sociedades políticas primarias y, concretamente, de uniarquías, ante todo, a las «sociedades de jefatura teocráticas» que los egiptólogos suponen se formaron sobre los *nomos* o «federaciones naturales» de aldeas en los llamados períodos «badariense» y «predinástico» del IV milenio anterior a nuestra era; también a las Jefaturas teocráticas que se supone se establecieron en el periodo formativo de la llamada «época Chavín» (en el primer milenio antes de nuestra era, hacia el año 800, en el actual Perú).

Los protoestados se constituirán normalmente a partir de uniarquías, aunque no necesariamente por «fusión» de dos uniarquías sino también por una expansión (militar o comercial) de una uniarquía bien asentada sobre una sociedad natural hacia otras sociedades naturales que se mantienen independientes; también puede admitirse una aproximación «pacífica» de estas sociedades naturales a la órbita de la uniarquía vecina que les ofrece oportunidades nuevas. Ni podemos descartar la posibilidad de la figura de la «confederación o liga de uniarquías», que nos lleva a un nivel de complejidad más alto pero por vía distinta de la de las «sociedades protoestatales». Tal sería el caso de la confederación de las treinta aldeas latinas con capital en Alba Longa cuyo rey Numitor, según la leyenda, tuvo una hija Rhea Silvia que, en nupcias con Marte, dio a luz a los gemelos Rómulo y Remo.

La evolución de las uniarquías en su curso hacia la forma de un protoestado, aunque incluye una complejidad administrativa que, efectivamente, nos invita a subrayar las semejanzas de estas sociedades primarias con los Estados plenamente constituidos, no incluye sin embargo la nota que consideramos esencial al efecto, a saber, las «relaciones» de Estado con otro Estado. Los protoestados se mantienen constituidos en el ámbito de las sociedades naturales y, por ello, los lugares ecológicamente más propicios para la constitución de Protoestados serán aquellos que (teniendo, desde luego, una amplitud y fertilidad suficientes como para poder soportar diversas sociedades naturales) están separados, «aislados» de otros territorios ya poblados por sociedades naturales y aun políticas en fase primaria, por accidentes geográ-

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

ficos que implican interrupción o solución de continuidad (desiertos, cadenas montañosas, etc.) Tal es el caso de los «grandes valles fluviales». En este sentido, el llamado «Imperio antiguo» del tercer milenio antes de nuestra era, al menos en sus tres primeras dinastías, podría ponerse como ejemplo de Protoestado resultante de la conquista del Bajo Nilo por la jefatura teocrática asentada en el Alto Nilo. De hecho, y a pesar de la denominación tradicional (un anacronismo de los primeros egiptólogos que echaron mano de conceptos de la historia romana —«imperio»— para reconstruir la recién descubierta historia de Egipto) es muy frecuente reconocer que el «Imperio antiguo» no era mucho más que «una especie de sociedad de jefatura teocrática» (Service) o una simple «comunidad teocrática ampliada» (Mc Neish). Se confirmará porque tal «Imperio» o protoestado no evolucionó internamente hacia un Estado en sentido estricto sino que, después de la plenitud alcanzada en la IV^{a} y V^{a} dinastía (hacia el 2500 antes de nuestra era), se desintegró hacia el final del segundo milenio (VI^{a} dinastía) en diversas «jefaturas políticas» para las cuales algunos historiadores y antropólogos no encuentran mejor nombre que «especie de feudalismo desordenado». La sociedad china de la dinastía Chang (al principio del segundo milenio antes de nuestra era, hacia 1766) también podría constituir un ejemplo de protoestado. En general, aquellas organizaciones políticas que Montesquieu designaba como «despotismo asiático» y que Marx reinterpretó como un específico modo de producción, el «modo de producción asiático», habrían de ser considerados, desde el punto de vista de su estructura política, y sin perjuicio de la diversidad económica y cultural, como protoestados.

Desde luego cabrán formas intermedias entre las uniarquías y los protoestados. Así, cuando una uniarquía, que tiene como parte principal a una jefatura sobre una sociedad natural, controla y obtiene tributos de algunas sociedades naturales vecinas a la central, a la que defiende de aquéllas. Cabría poner como ejemplo el pomposamente llamado por Kalervo Oberg (1940) «Estado de Ankole» en la Uganda muy anterior a la colonización británica. El «Estado de Ankole» sería realmente una uniarquía próxima a un protoestado: los bahimas, pueblos pastores camitas —una jefatura militarista—, se habrían inflitrado y superpuesto a una «sociedad natural» de pacíficos agricultores-hortelanos, los

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

baidúas (bantúes) a quienes explotaban y, a la vez, protegían de sus vecinos a quienes el Jefe hereditario («rey») de Ankole cobraba tributo (el «rey» bahima estaba protegido por una banda de cientos de guerreros que vivían cerca del kraal real; un grupo de «parientes del rey» tenía funciones en el gobierno y otro grupo, en el que había guerreros distinguidos, recaudaba los tributos.)

§ 3. La fase secundaria (estatal) del curso de la sociedad política.

1. La transición de las sociedades políticas en fase primaria al nivel de sociedades políticas en fase secundaria la concebimos como un proceso que debe ser analizado por medio de conceptos cuyo «formato lógico» sea enteramente distinto de aquel que preside la transición de unas sociedades naturales a primarias o de primarias entre sí (o el que presidirá también algunas de las transformaciones de unas sociedades secundarias en otras también secundarias): precisamente en esta diferencia ponemos la justificación del concepto de una segunda fase, capaz de marcar un «cambio de nivel» en el curso del desenvolvimiento de la esencia de las sociedades políticas.

La novedad consiste en que mientras las configuraciones primarias se desenvuelven en virtud de procesos de integración (eventualmente de desintegración) de suerte que dos o más sociedades naturales (o una sociedad natural y una primaria) componen una sociedad política que consta de aquéllas (con subordinación de unas a otras, etc.) —en el caso de los procesos de desintegración, una sociedad política se descompone en otras sociedades políticas que eventualmente podrían incluso degenerar hasta resolverse en sociedades naturales—, en cambio las sociedades secundarias se constituyen originariamente en virtud de

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.

procesos de co-determinación de las sociedades primarias precursoras. Los procesos de codeterminación dialéctica, lejos de comportar una «composición por integración» de las sociedades primarias generadoras (precursoras) en una sociedad tal que pueda decirse que «envuelve» a los componentes, comportan una «disociación dialéctica» —no una mera separación o desintegración— por cuanto las sociedades precursoras, al componerse por codeterminación, se constituyen precisamente y recíprocamente como unidades discretas (dadas en un orden más alto, el secundario). Unidades mutuamente enfrentadas, porque la disociación entre ellas no tiene el sentido del alejamiento sino de mutua referencia dialéctica, cuyo nombre político más característico es el de la guerra. Aun cuando, siguiendo la regla de oro de la fase secundaria *(si vis pacem, para bellum),* estas sociedades busquen relacionarse pacíficamente. Lo que llamamos sociedades políticas de la segunda fase no son otra cosa sino los Estados en el sentido histórico tradicional del término.

2. El estado, en cuanto nueva forma (secundaria) de la sociedad política procede, por tanto, de las sociedades políticas primarias. Pero no por evolución interna de algunas o de todas ellas según un proceso en el que se alcanza un determinado grado de madurez o desarrollo, sino por el proceso de codeterminación externa aunque recíproca que, por supuesto, requiere un grado determinado de desarrollo interno. En virtud de ese proceso las sociedades políticas se elevarán, en su enfrentamiento mutuo, a la forma de la organización secundaria. Las sociedades políticas secundarias alcanzan, sin duda, una complejidad mayor que sus precursoras primarias; pero no es su mayor complejidad aquello que da lugar a la nueva forma del Estado, sino que es la nueva forma del Estado la razón de esa mayor complejidad.

El debate, central en la teoría política, acerca del «origen del Estado» —pues, en este caso, la cuestión del origen, de la génesis, está indisolublemente ligada a la cuestión de su naturaleza o estructura, como subrayó Lenin en el *Estado y la Revolución*— pasa indudablemente por estas cuestiones que tienen que ver con el «formato lógico» del proceso (evolución interna, analítica/codeterminación externa, sintética), una vez que hayamos dejado de

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

lado las concepciones antiguas o escolásticas que identificaban la cuestión del origen del Estado con la cuestión del origen de la sociedad humana. O dicho en otros términos: que consideraban la cuestión del origen del Estado como asunto propio de la fase primaria. Como la concepción del origen del Estado prejuzga, según hemos dicho, la concepción de su naturaleza —pero también recíprocamente— la consideración de la estructura o naturaleza actual del Estado podrá ser motivo de inspiración para plantear muchas cuestiones relativas a su origen.

Ahora bien, cabe afirmar que la perspectiva antropológica (dado el «distributivismo» que le hemos asignado) mantiene una clara afinidad con el «formato evolutivo interno». Y, por tanto, tiende a tratar la cuestión del origen del Estado en términos del desarrollo interno de las sociedades naturales. Los criterios, por lo demás, varían, pero siempre dentro del formato de referencia. Acaso el más célebre criterio fue el que propuso Morgan, a saber, el del incremento de la propiedad privada en las sociedades primitivas hasta llegar a un punto crítico tal que la presión de los «desposeídos» obligase a los «propietarios» a crear el Estado como instrumento coactivo propio destinado principalmente a defender la propiedad. Hablando de la aparición del Estado en Roma —tomado como paradigma—, decía Morgan en el Cap. XI, 5 de su *Ancient society*, 1877: «La distribución de lotes de tierra entre los individuos llegó a ser común en la época de Rómulo... Numa y Servio Tulio efectuaron distribuciones parecidas. Esto fue el comienzo de la propiedad privativa absoluta... que fue engendro de la experiencia, y su logro completo pertenece al período de la civilización. Las tierras, sin embargo, fueron tomadas de las que tenía en común el pueblo romano». La importancia de la teoría de Morgan reside, a nuestro juicio, en la circunstancia de que, acaso sin proponérselo (incluso en contra de una probable tendencia suya a la «nostalgia por el colectivismo gentilicio»), Morgan planteaba la cuestión de la propiedad privada en un plano diferente de aquél en el que la planteaba el «derecho natural» y su «psicología de apoyo» («por naturaleza, el hombre tiene la exigencia de propiedad privada, y muy poco después de nacer, el niño desarrolla un reflejo de aprehensión...») Morgan venía a probar que la propiedad privada es una institución histórica, cultural —lo que no implica, al ligarla a la «civilización», que

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.

sea un accidente postizo, contingente, incluso una perversión o, al menos, algo menos noble que si fuese natural— sobre todo si se la supone vinculada al mismo desarrollo de la personalidad civilizada. Es decir, si se supone que la propiedad es trascendental a la constitución de la misma figura (cultural) de la persona y, por consiguiente, que el «ideal comunista», en la medida en que es un ideal político y no místico (al estilo de la «comunión de los santos», la comunicación de bienes, etc.) puede entenderse antes como un resultado de un conflicto entre propietarios —por ejemplo, resultado de la voluntad de los pequeños propietarios o, en el límite, de los desposeídos de limitar las propiedades de los grandes propietarios— que como una «exigencia de la naturaleza humana». En todo caso, la doctrina de Morgan (que es muy ambigua por cuanto también implica que la propiedad privada ha comenzado por «repartos hechos por el gobierno» —que acaso es aún el gobierno de la sociedad primaria y no el del Estado) recibió una ampliación espectacular al ser incorporada y radicalizada por Engels en *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado,* ligándola bajo la inspiración de Marx, al materialismo histórico, y a la teoría de la lucha de clases como motor de la historia. Unas clases sobreentendidas como clases sociales constituidas según sus relaciones con los medios de producción, relaciones que se definen, a su vez, como relaciones de propiedad. Por ello, los propietarios de los medios de producción (la tierra principalmente en los momentos iniciales) son al mismo tiempo los expropiadores y los explotadores, por medio del Estado, de los expropiados y explotados (la idea de *expropiación* implicaba el postulado del comunismo primitivo). Sin duda, el proceso por el cual los propietarios crean el Estado, a fin de mantener su situación de privilegio frente a los desposeídos, no tendrá por qué ser instantáneo ni simple. Atraviesa fases diversas —entre ellas, un débil reconocimiento, al modo de Morgan, de unos propietarios anteriores al Estado— pero cuando esta diversidad se pone entre paréntesis, el sentido del proceso es el que hemos descrito. Sin embargo, hay que reconocer que Engels ofrece un análisis más matizado del proceso a propósito de la «génesis del Estado ateniense», tomado como paradigma en el Cap. V de *El origen de la familia*... En la Grecia descrita por Homero, la «época heroica» (que estaría en la etapa de barbarie superior de Morgan, anterior

Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

al Estado) encontraríamos una organización gentilicia (clanes, fratrías, tribus); la mayor parte de las tribus griegas reunidas formarían pequeños pueblos que vivían ya en ciudades amuralladas, sólo que en el seno de estos pueblos, las gentes, las fratrías y las tribus conservaban completa independencia. Se postulará así una «democracia primitiva» cuya autoridad permanente estaría basada en el consejo de jefes de la Gens *(βουλή);* pero también había una asamblea del pueblo *(ἀγορά)* —como entre los iroqueses— y un jefe militar *(βασιλεύς);* Marx había subrayado que *βασιλεύς* no puede traducirse por «rey». Agamenón no es rey, sino general en jefe de un ejército confederado ante una ciudad sitiada. Las cuatro tribus de los atenienses aún se hallaban establecidas en distintos territorios del Atica, incluso «el suelo estaba ya repartido y era propiedad privada (derecho paterno con herencia de la fortuna para los suyos) lo que corresponde a la producción mercantil y al comercio de mercancías relativamente desarrolladas que observamos ya al final del estado superior de la barbarie». Esto habría determinado que los miembros de las Gentes, fratrías y tribus se fueran mezclando hasta llegar a un punto —que Engels, siguiendo a Morgan, hace coincidir con la Constitución atribuida a Teseo— en el que se hace preciso instaurar una administración central en Atenas. El paralelismo con los iroqueses se rompe aquí. Los atenienses habrían ido mucho más allá que los pueblos indígenas de América: apareció un derecho popular ateniense que fue imponiéndose a la Gens y, con ello, se dio el primer paso hacia la ruina de la constitución gentilicia. Particularmente cuando se admiten ciudadanos que no pertenecen a ninguna de las tribus del Atica y cuando Teseo, se dice, divide al pueblo en tres clases: los eupátridas o nobles, los geómoros o agricultores y los demiurgos o artesanos. «Las familias poderosas por sus riquezas, comenzaron a formar, fuera de sus Gentes, una clase privilegiada, particular: el Estado naciente sancionó esta usurpación. La fortuna comienza a ser apreciada como el sumo bien y se abusa de la antigua organización de la Gens para justificar el robo de las riquezas por medio de la violencia». No faltaba más que una cosa..., una institución que no sólo consagrase la propiedad privada, antes tan poco estimada, sino que imprimiera el sello de reconocimiento general de la sociedad a las nue-

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

vas formas de adquirir la propiedad. Faltaba una institución que no sólo perpetuase la naciente división de la sociedad en clases, sino también el derecho de la clase poseedora a explotar a la no poseedora. «Y esta institución nació —dice Engels. Se inventó el Estado». La exposición de Engels parece presentar al Estado como una suerte de «mecanismo de realimentación positiva» mediante el cual la propiedad incipiente, factual, de hecho, se asegura su incremento indefinido y de derecho.

Ahora bien, no cabe duda de que las fórmulas brillantes de Engels no se desprenden de los mismos hechos que él cita, ni siquiera los recoge. Son fórmulas intensamente reduccionistas, porque el Estado no puede definirse en función de esos objetivos señalados por Engels, lo que no quiere decir que no los realice entre otros. Pero los antropólogos posteriores, aun cuando se apartan con frecuencia de la tesis del materialismo histórico (al menos en sus pretensiones universales, como tesis referida a todos los Estados), siguen manteniéndose en la perspectiva del formato evolucionista interno. Morton Fried, por ejemplo (*The Evolution of Political Society*, Nueva York, Random House, 1967), ofrece un esquema que recuerda al del materialismo histórico; o, si se quiere, nos ofrece algo así como un materialismo histórico al que se le hubiesen suavizado sus aristas (los conceptos duros de «clase social», «propiedad privada como expropiación»). Tras la sociedad igualitaria y la sociedad jerárquica (que nosotros hemos puesto bajo los epígrafes de «sociedades naturales» y «sociedades políticas primarias» respectivamente) y como efecto, sobre todo, de la presión demográfica, vendrá la «sociedad estratificada» (los miembros del mismo sexo y estatus de edad, no tienen sin embargo una posibilidad equivalente de *acceso* a los recursos básicos para la vida). Pero los «estratos sociales» mantienen una correspondencia (correspondencia no es identidad) con las «clases sociales» del materialismo histórico; y en lugar de las relaciones de «propiedad» que definen a la clase, se hablará de diferencias, no ya en la propiedad de bienes de producción, sino diferencias de «acceso» a los bienes de capital. Pero una sociedad estratificada y jerarquizada es ya prácticamente, según Morton Fried, un Estado «prístino».

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

3. Cuando mudamos la perspectiva lógica desde la cual se construye la teoría del evolucionismo interno sobre el origen del Estado, por la perspectiva lógica de la codeterminación dialéctica, la cuestión del origen del Estado y, por tanto, la de su naturaleza tiene que ser abordada por caminos también diferentes. Por lo demás, estos caminos tampoco implican dejar de lado a la masa principal de las ideas marxistas en torno al origen del Estado (a la conexión entre Estado y propiedad privada). Lo que comportan es «volverlas del revés», en el sentido de que, lejos de negar esta conexión, entre propiedad privada y Estado, lo que se hace es invertir en cierto modo el sentido (causal) de la conexión. Pues, según la concepción que sobre el origen del Estado propicia nuestro punto de vista es la constitución del Estado la que determina, confirmando y creando, la propiedad privada de los medios de producción en sentido estricto, que si existía de hecho, es tanto como decir que no existía; creación y confirmación de derecho junto con un remanente variable de propiedad pública. Pero no es la propiedad privada, en el sentido de Morgan o Fried o en el sentido de Marx o de Engels, la que determina la construcción del Estado. Es ésta una tesis reduccionista cuyas desastrosas consecuencias políticas habrían de verse más tarde en los programas colectivistas de tantos partidos comunistas o anarquistas, en algunas fases de su historia. Es el Estado el que determina, *entre otras muchas cosas,* la propiedad privada. Ante todo porque ya la constitución de la sociedad política primaria como Estado, en la medida en que se reserva para sí el territorio delimitado, equivale a una apropiación de ese territorio y, por tanto, a una expropiación de los «derechos» que los demás Estados tienen respecto de él. En este sentido, también podría decirse que es la apropiación la que funda al Estado, pero aplicando las fórmulas marxistas a la escala de Estado respecto de los demás Estados (y no tanto a escala de las clases expropiadoras respecto a las expropiadas en cada Estado). Esto equivale a tratar al Estado como una unidad o recinto *privado* en su relación con el «carácter público» del territorio virgen, antes de que éste fuese «parcelado» por los diferentes pueblos que iban a hacer de él su patria. En cualquier caso, la conexión que Engels estableció entre el Estado y la propiedad privada (cuando la relación privado/público se generaliza a escala interestatal) queda recogida, aunque invertida de

Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

signo, como pieza interna de la teoría que sobre el origen del Estado estamos exponiendo. Las consecuencias de esta inversión de la doctrina marxista sobre el origen del Estado son múltiples y algunas de ellas se extraerán más adelante.

Según el modelo de la codeterminación que proponemos, el origen del Estado tendrá lugar cuando dos o más sociedades políticas primarias que han evolucionado con relativa independencia en torno a sus centros propios llegan a encontrarse, como consecuencia de su expansión, en fluctuantes líneas fronterizas (el *border)* y «reaccionan» de suerte tal que en lugar de constituir un *tertium* envolvente de ambas (por coordinación o subordinación de unas a otras), les lleva a desarrollar a cada una de ellas, a fin de mantener su «enfrentamiento», una «membrana» o *capa cortical* llamada a agregarse al *cuerpo* de las sociedades primarias (un cuerpo con dos capas ya bien diferenciadas como *capa basal* y *capa conjuntiva).* Se constituirá así el cuerpo característico de las sociedades políticas históricas que, según la doctrina que expondremos en el Cap. 3 § 2 de este *Ensayo,* es un cuerpo de tres capas: *basal, conjuntiva y cortical.* Es obvio que alguna de las funciones de la capa cortical han de estar ya apuntadas en las sociedades primarias, y desempeñadas desde las otras capas; lo característico de las sociedades secundarias es que tales funciones encuentran un tejido diferenciado de las otras, llamado a desempeñar un protagonismo a veces decisivo por respecto de las otras dos capas. Aunque no con exclusividad, la capa cortical está formada por una trama de naturaleza militar, por un ejército diferenciado (en las sociedades primarias es la propia capa conjuntiva aquélla que asume las funciones de defensa y ataque) cuyas relaciones con el poder central «conjuntivo» constituirán uno de los principales argumentos de la historia de los Estados. La codeterminación, en el sentido dicho, abre nuevas dimensiones a las sociedades políticas. Hay que suponer que cada sociedad política ha tenido que ir desarrollando, como patrimonio suyo, un conjunto de contenidos peculiares —una lengua, costumbres, ceremonias, estudio de producción, religión...— que constituyen su *propia cultura,* que se diferenciará por tanto de las demás en todo o en parte. Por eso parece improcedente enfocar, en nombre de un materialismo ecológico (o económico), la cuestión del origen del Estado en términos puros de producción y redistribución de alimentos; y ello

Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

por la sencilla razón de que estos mismos «alimentos producidos» son un concepto abstracto, pues el alimento supone ya unos instrumentos de producción, unas tecnologías en lugar de otras, una selección de formas o estilos, unas relaciones de parentesco, rituales, lenguaje comunicativo, etc., y no otros. Es decir, la producción de alimentos es un momento de una cultura íntegra que sólo de un modo metafísico podría considerarse como «superestructura» de los procesos económico-fisiológicos, al nivel del «metabolismo basal». Si adoptamos una perspectiva energética (perspectiva necesaria, desde luego) ésta habrá que aplicarla, pero no ya a los niveles abstractos de la subsistencia fisiológica o zoológica, sino a los niveles de una subsistencia culturalmente contextualizada y sin posibilidad de hablar aquí de «excedentes de la producción». La energía económicamente necesaria no debe ser, en el cálculo, la energía abstracta que alienta en la respiración, sino también la que alienta en el habla; no sólo la que produce los alimentos de los hombres, sino también la que produce los alimentos de los dioses.

Pero por la codeterminación, las sociedades políticas se globalizan, se constituyen en un ámbito «esférico» precisamente porque se miden con las «esferas» vecinas. Ahora puede aparecer algo similar al concepto de «soberanía», medida en una perspectiva temporal-histórica y cuyo contenido es el propio patrimonio cultural de la sociedad. Porque los movimientos de los otros Estados, o reinos, o «esferas políticas», nunca enteramente sincronizados con los propios, podrán sin embargo comenzar a «medirse» en una escala objetivada y porque la inicial «limitación» espacial que las demás esferas políticas imponen a cada Estado —limitación enteramente exterior y que equivale para cada «reino» a una usurpación o apropiación privada de territorios que inicialmente podrían considerarse comunes (en cierto modo y paradójicamente es la limitación impuesta por las otras esferas lo que hace *universal*, aunque sea por modo negativo, a cada Estado)— va asociada sin embargo con una «dilatación» temporal histórica de cada cual. Mediante esta dilatación, cada Reino o esfera podrá empezar a concebirse, al menos por la parte dirigente, como un proyecto eutáxico indefinido, hacia adelante, lo que comporta una «propagación» en principio indefinida también hacia el pretérito. Sólo por esto ya sería imposible la construcción del Estado

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

al margen de una escritura capaz de fijar tradiciones, proponer normas objetivadas para un futuro indefinido, es decir, leyes. Sin escritura, tampoco podría funcionar la conexión que necesariamente, a través de una burocracia cada vez más compleja, ha de establecerse entre la periferia (cortical) y las restantes capas del cuerpo político. El Estado, si se constituye según el modo que estamos exponiendo, se constituye como una sociedad internamente ilimitada en el tiempo (carece siquiera de sentido la fundación de un Estado con un límite temporal definido) y externamente limitada en el espacio, puesto que el enfrentamiento con las otras sociedades que lo determinan no puede considerarse como una frontera que mana de una ley interna a esa sociedad. Por el contrario, más cerca de esa «ley interna» habría que poner la tendencia de esa sociedad al desbordamiento de todos sus límites. Ello no sólo en función de una ley del incremento demográfico que preside a toda la Humanidad, como especie zoológica, sino también por la naturaleza específica de los hombres que, una vez que salieron del bosque originario en el que vivieron sus precursores, no podían encontrar más límites a sus exigencias de exploración de toda la tierra que el freno que les impongan otros hombres similares. En este sentido, la construcción del Estado podría considerarse, ya en su mismo origen, como una contradicción.

4. En principio, cabría pensar que las sociedades políticas capaces de evolucionar por codeterminación, es decir, no internamente, hacia la forma de Estados habrían de ser sociedades al nivel de protoestados; pero habría que discutir las posibilidades de un «paso directo» al nivel del Estado abiertas por el enfrentamiento entre dos o más uniarquías o por el enfrentamiento entre una unarquía y un protoestado. Estas posibilidades requieren un detallado análisis de situaciones históricas concretas que desborda también el horizonte del presente *Ensayo.*

5. Las dos situaciones esenciales que es preciso distinguir, dentro de la fase secundaria de las sociedades políticas, tal como las hemos presentado, son las derivadas del mismo grado de co-

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

determinación por el cual se constituyen. En efecto, la codeterminación puede ser parcial o puede ser total.

(1) Consideramos como codeterminación parcial aquélla mediante la cual una sociedad queda enfrentada a otra, en el sentido dicho, pero no enteramente (totalmente, es decir, por la totalidad de su periferia) sino parcialmente. Podríamos hablar entonces de sociedades secundarias mixtas (de primaria y de secundaria). Pues, en cuanto enfrentadas a otras sociedades de su rango, asumirán la función de Estados; pero en cuanto enfrentadas a otras sociedades de un rango más bajo (uniarquías y, sobre todo, sociedades naturales), la sociedad de referencia no se codetermina propiamente por ellas, sino que, a lo sumo, se internará a través de ellas anexionándolas, saqueándolas, etc., como si de «hordas bárbaras», percibidas como Naturaleza o selva, se tratase. Tal es la situación más favorable para la constitución de los Imperios universales: Estados co-determinados (Roma y Cartago) que han podido extenderse por un amplio entorno «bárbaro», del cual han obtenido los recursos suficientes para volverse contra otros Estados (los Estados sucesores del imperio de Alejandro), sometiéndolos a su propia ley. Colonialismo (ante las sociedades situadas en un nivel político más primitivo) e imperialismo (ante las sociedades que son ya Estados) se nos muestran de este modo como procesos íntimamente relacionados. Acaso podría definirse la peculiaridad, en este contexto, del imperialismo romano, más que por su universalidad (en el sentido *etic* actual), por su tendencia «ortogenética» a salir de la codeterminación de cualquier otro Estado mediante una política de expansión orientada a lograr que fuesen sólo los pueblos bárbaros los que rodeasen la periferia de su esfera. En todo caso, el imperialismo, en su sentido estricto o fuerte, implicará la unidad del Imperio (Alejandro: «Así como no puede haber dos soles en el cielo, así tampoco cabemos Darío y yo en la tierra»). Es en esta fase imperialista cuando podría decirse que los Estados, no solamente cuando se les considera situados ante los «bárbaros» sino también ante otros Estados asimilados, viven mutuamente una suerte de refluencia del «estado de naturaleza», pues no se hallan sometidos a una *civitas maxima*, dotada de capacidad coercitiva. El concepto de «derecho internacional» carece aquí de sentido (tan sólo serían posibles, a lo sumo, tratados bilaterales y con un estatuto jurídico suma-

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

mente confuso, por no decir inexistente). Esta es la fase desde la cual vio Hobbes las relaciones entre los Estados *(Leviatán,* II, 17 y 26); y también Hegel creyó que las relaciones entre los estados reproducen una suerte de «estado de naturaleza» *(Filosofía del derecho,* § 333), aun cuando también es verdad que Hegel matiza su concepción reconociendo la posibilidad de ciertas conexiones transestatales (§ 339). Desde luego, la situación de codeterminación parcial de un Estado, sobre todo cuando éste se ha desarrollado en la forma de un Imperio, en el sentido dicho, incluye también las relaciones recíprocas de las sociedades naturales o políticas primarias que mantienen contacto con el Imperio y que incluso lo envuelven, tendiendo a reabsorberse en él, a infiltrarse entre sus tejidos y, si llega el caso, a apoderarse de ellos, aun a costa de fragmentarlo en múltiples Estados sucesores.

(2) Consideraremos, como situaciones de codeterminación total, aquéllas en las que cada Estado se encuentra codeterminado por otros Estados de un modo continuo, es decir, sin que quede opción alguna al colonialismo, en el sentido antes establecido.

Obviamente, esta situación de codeterminación total es una situación límite, pero no un límite meramente de razón. Este límite, al menos formalmente, tenía todas las probabilidades de ser cumplido y está siendo alcanzado prácticamente en nuestros días en los que ya no queda prácticamente un kilómetro cuadrado del planeta «virgen» que no pertenezca al territorio de algún «Estado esférico», que no se encuentre «estatalizado». Pero este límite de la estatalización, en virtud del cual cabría afirmar que todas las sociedades políticas han pasado a formar parte del «orden común de las esferas», se ha alcanzado más bien en un plano formal y jurídico, el orden formal del derecho internacional. Si mantenemos la coherencia con nuestras premisas habrá que decir que el Estado, ante los otros Estados que le rodean, no puede mantener relaciones imperialistas, propias del estado de naturaleza. Por este motivo la idea romana, y romanogermánica del Imperio, realimentada con el descubrimiento de los pueblos naturales americanos y africanos, tenía que ceder poco a poco el paso a la idea del respeto mutuo de los Estados como soberanos y, por tanto, al reconocimiento de la posibilidad, al menos formal, no ya sólo de una «asamblea permanente de Estados» (Dante Alighieri, Dubois)

Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

—una asamblea que no ha de confundirse con un Imperio unitario, pues más bien se regiría por el principio, contradictorio por lo demás: «cada uno en su casa y Dios en la de todos»— sino incluso de una suerte de comunidad internacional constituida tras la renuncia a la guerra por parte de todos los Estados (renuncia que siempre podrían hacer en virtud de su libertad), instituyendo incluso una instancia supraestatal de decisión con poder coercitivo. Esta es la situación que delineó ya con toda claridad Francisco Suárez *(De legibus,* II, IX, VIII; *De bello,* 6, 5). Esta es la fase del llamado «Estado moderno» que, desde luego, y en virtud del nuevo colonialismo, se hallará mezclada con la fase imperialista: esta mezcla explicaría la visión (unilateral desde luego) de Hobbes y de Hegel relativa a las relaciones entre los Estados en cuanto «refluencia» del estado de naturaleza del que hemos hablado anteriormente. El ordenamiento «moderno», tal como lo ve el derecho internacional (que ha de excluir, desde luego, la hipótesis de la unicidad del Estado, pues sería imposible pensar en un derecho internacional si solamente existiera un único Estado universal), puede ser contradictorio, porque la soberanía de los Estados sigue diciendo unicidad y visión de los demás como figuras cercanas a las sociedades naturales. Pero aunque sea contradictorio, lo cierto es que sobre sus premisas ideológicas se fue desarrollando un ordenamiento real y no ficticio que, con múltiples excepciones, y a través de ellas, ha podido canalizar las presiones de muchos Estados o de casi todos sobre algunos. Este ordenamiento abstracto, porque él no puede hacer olvidar que se cruza con otros sistemas de relaciones que atraviesan las «superficies esféricas», nos permite aproximarnos a una fase terciaria de la sociedad política, aquélla en la cual realmente el «orden de las esferas» se debilita, y puede considerarse desbordado por un orden nuevo.

Pero antes de alcanzar, en nuestro siglo, esta situación límite del «orden de las esferas» hay que reconocer grados diversos posibles en las situaciones de codeterminación total de cada Estado. Pues una cosa es que refiramos la codeterminación total a una «región de Estados» (por ejemplo, Europa) y otra cosa es que la refiramos a la universalidad de las sociedades políticas. La codeterminación total en un ámbito regional del planeta, es compatible con la indeterminación de los Estados de esa región,

Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

respecto de otras sociedades lejanas, por respecto de las cuales estos Estados podrán desarrollar un colonialismo ultramarino como el que tuvo lugar a partir del siglo XVI. Lo que suele llamarse «aparición del Estado moderno» es, como acabamos de indicar, un proceso que corresponde precisamente a esta situación de codeterminación regionalizada (en Europa), que coexistía con los proyectos remanentes del Imperio y que alcanzaría su formulación más rotunda con la doctrina de los Estados naturales que formuló Mancini, sobre la curiosa idea de unos «Estados naturales», no artificiales, prescritos por la divina providencia. El Congreso de Viena se inspiró ideológicamente en esta doctrina del Estado nacional y todavía ella puede considerarse viva o renacida en nuestros días en muchas regiones del planeta; sobre todo en aquellas partes de otros Estados que aspiran a ser ellas mismas Estados soberanos. En realidad, sobre esta hipótesis se funda el concepto de un «orden universal» que presidió la constitución de la Sociedad de Naciones, inspirada, a raíz de la Primera Guerra Mundial, por el Presidente Wilson, lector de Kant, y que Kant se había representado como un «orden de equilibrio» en su proyecto de «Paz perpetua». (Lo que no quedaba demostrado era si el «orden internacional» podría considerarse como la resultante más probable del mutuo equilibrio de múltiples fuerzas o potencias concebidas como política y jurídicamente equivalentes, o bien si la probabilidad de esta resultante habría de estimarse como muy baja, y prácticamente nula, por cuanto la única manera realista de representarse el equilibrio sería admitiendo las diferencias entre las *Potencias* grandes y pequeñas y, por tanto, reconociendo en el punto de equilibrio la hegemonía económico-militar de uno o varios Estados, o «bloques» de Estados. «Los pueblos, como Estados que son, dice Kant al comenzar su *Segundo artículo definitivo de Paz perpetua*, pueden considerarse como individuos en estado de naturaleza —es decir, independientemente de toda ley externa— cuya convivencia, en ese estado natural, es ya un perjuicio para todos y cada uno. Todo Estado implica la relación de un superior —el que legisle— con su inferior —el que obedece, el pueblo; muchos pueblos, reunidos en un solo Estado, vendrían a ser un solo pueblo, lo cual contradice la hipótesis; en efecto, hemos de considerar aquí el derecho de los pueblos, unos respecto de otros, precisamente en cuanto que forman diferentes Estados y no deben fundirse en uno solo».

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

6. La tendencia evidente, durante el último siglo, a la integración de los Estados europeos en un Superestado o Estado continental (sea a través de una Confederación de Estados, sea a través de un Estado federal), un Estado de un orden de magnitud comparable al de los Estados continentales ya existentes en el Hemisferio Norte (la Unión Soviética y los Estados Unidos) se mantiene dentro de la fase secundaria. Las «capas corticales» de los actuales Estados europeos se reabsorberían, en el mejor caso, en el conjunto de un cuerpo político continental dotado de una capa cortical común, capaz de establecer alianzas con los otros Estados continentales, los euroamericanos del Hemisferio Norte, frente a terceros estados «orientales» (China y Japón) y, desde luego, a los estados del Hemisferio Sur. Esta reorganización por integración en unidades estatales de orden superior y en alianzas entre estas unidades superiores (una eventual alianza de la antigua OTAN con los restos del antiguo Pacto de Varsovia y con el «Ejército europeo» en ciernes), sin perjuicio de las grandes mutaciones a que daría lugar en el tablero político, seguiría manteniéndose en los límites de la segunda fase. Porque un Estado continental sigue siendo un Estado, en la medida en que se enfrenta a otros Estados continentales. También es cierto que el cambio de orden de magnitud de los Estados enclasados no puede dejar de repercutir en cambios estructurales capaces de trascender a ciertas relaciones transversales interestatales y que habrán de considerarse como abriendo camino hacia una tercera fase postestatal.

7. Concluimos: entre el límite máximo de codeterminación universal y el límite inferior de la misma, reconoceremos que en momentos históricos determinados, amplias regiones del planeta, o incluso su integridad, aparecen «colonizadas» por la forma Estado, que tiende a definirse como un Estado-nación, o como un Estado multinacional. El mapa mundi se nos ofrecerá como una distribución de Estados en contigüidad recurrente, aunque no conexa: una distribución de la práctica totalidad de los Estados en virtud de la cual cada Estado resulta estar rodeado por otros Estados contiguos pero perfectamente diferenciables en sus límites (el teorema topológico de «los cinco colores» nos enseña que son suficientes cinco colores —en realidad son cuatro— para iluminar

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

el territorio simbólico de un Estado y sus contiguos en un mapa, de forma que no haya dos países contiguos del mismo color: ¿Tendría algún sentido buscar algún paralelo de este teorema topológico operando con características estrictamente políticas, tales como formas de gobierno, lenguajes, religiones?). Si resolvemos esta distribución de Estados descendiendo a sus contenidos en una clase de contenidos genéricos suyos (los individuos del «animal genérico» a escala de la «Declaración de los derechos del hombre»; pero también instituciones tales como «familias» o «municipios») podíamos definir relaciones de equivalencia entre esos contenidos (por ejemplo, las relaciones de «compatriota» o «connacional») y, a continuación, redefinir el conjunto de los Estados como el «cociente de la clase general por las relaciones de equivalencia, no conexas pero sí universales, establecidas». La distribución de los Estados así enclasados nos pone delante de un conjunto de clases disyuntas (los Estados) que desempeñan en muchas ocasiones el papel de un modelo distribucional de gran importancia en la práctica política y que la teoría política no puede ignorar. Sin embargo, es obvio que este modelo distribucional es abstracto y que no puede aplicarse a la integridad de sus contenidos. El modelo distribucional de referencia hay que contemplarlo siempre como un modelo abstracto porque él está atravesado por «redes atributivas» muy variadas, sobre las cuales se funda la misma estructura viviente de los Estados. Pero en tanto son, no sólo independientes, sino intersectados por la mediación de elementos o contenidos que teóricamente no debieran considerarse arraigados en los recintos de cada Estado, sino más bien errantes por todos o algunos de ellos. Tal sería el caso de los sofistas en relación con los Estados ciudad del Mediterráneo a la altura del siglo V a. C.; tal sería también el caso de los grandes predicadores extra-vagantes en relación con los Estados feudales de la Europa medieval; tal sería el caso de los judíos durante casi veinte siglos pero sobre todo en la época de los Estados nacionales (H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo,* t. I: «Antisemitismo», p. 43 de la ed. española): «Así dispersos en nuestra época... (los judíos, decía Diderot en el artículo «Judío» de la *Enciclopedia)* se han convertido en instrumentos de comunicación entre los más distantes países. Son como las espigas y los clavos que se necesitan en un gran edificio para unir y mantener juntas todas las otras partes».

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

§ 4. La fase terciaria (post-estatal) de las sociedades políticas.

1. La idea de una fase «post-estatal» de la sociedad política como una tercera fase del curso de las sociedades políticas presupone, desde luego, que la fase estatal, entendida como el orden de los «Estados esféricos», no alcanza un equilibrio definido. Pero una fase post-estatal es en sí misma tan confusa y ambigua como lo era la fase de las sociedades naturales. En realidad contiene dos determinaciones o acepciones que, aunque no se excluyen absolutamente, pueden también ser pensadas por separado, incluso como direcciones alternativas disociadas: se trata, por un lado, de la idea de una fase post-estatal en tanto designa la determinación de una sociedad total globalmente considerada posterior (cronológica y estructuralmente) a las sociedades estatalizadas de la segunda fase (y, por tanto, incompatible con ellas, por cuanto implica su desestructuración) y, por otro lado, de la idea de una fase post-estatal en cuanto designa la determinación de formaciones sociales parciales posteriores, desde luego, al Estado (en su forma de «orden de las esferas»), pero que no implican la desestructuración total de ellos (eventualmente, su reforzamiento). Según la primera determinación el *post* del término «fase post-estatal» incluye un significado no sólo estructural sino también cronológico-terminativo (post = después de terminada o acabada la sociedad precursora); por consiguiente, la fase post-estatal o tercera fase de las sociedades políticas habría que ponerla en el futuro, acaso en el tercer milenio (si es que tomamos como referencia de la realidad histórica de la sociedad política de la segunda fase el milenio que acaba). En cambio, por su segunda determinación, el *post* del término en cuestión tiene un significado estructural pero no sólo cronológico-durativo; *post* significa «después de dada» o una vez dada la realidad de las sociedades estatalizadas, pero sin excluir su existencia durativa, e incluso exigiéndola. Hablaremos, en resolución, de dos grandes determinaciones de la idea de una sociedad post-estatal de tercera fase, que dará lugar a dos familias de acepciones de estas ideas: la idea de la sociedad post-estatal en su sentido absoluto y la idea de la sociedad post-estatal en su sentido «correlativo».

Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

La importancia que asociamos a la formulación del sistema de alternativas según las cuales puede ser desarrollada la idea de una sociedad post-estatal reside principalmente en la circunstancia de que este sistema, si está bien fundado, define un ámbito accesible al pensamiento político especulativo, una vez que él ha tomado como criterio de referencia positivo la fase de la estatalización universal de las sociedades políticas en los finales de nuestro siglo. Por consiguiente, las más diversas expectativas (utópicas o realistas) que en torno a la idea de una sociedad política post-estatal puedan forjarse habrán de estar comprendidas en este sistema de alternativas. El nos permitirá, al menos, disponer de algún criterio comparativo para medir y situar el alcance relativo de cada expectativa tomada por separado.

2. La idea de una sociedad post-estatal en su sentido total, global o absoluto abraza a su vez, como hemos dicho, modelos muy diversos, incompatibles entre sí pero que convienen en considerar al Estado de la fase secundaria como una estructura política que habrá sido superada o abolida. Para la idea metamérica, absoluta, de sociedad post-estatal, la sociedad política del presente habrá de dar paso internamente, a través de una desestructuración, probablemente turbulenta, de cada uno de los más de ciento cincuenta Estados que la constituyen, a una sociedad en la cual la idea de Estado, propia de la segunda fase, podría considerarse referida al pretérito.

Ahora bien, de dos maneras opuestas diametralmente entre sí, podrá construirse la idea de una transformación de la presente sociedad de «Estados enclasados» en una sociedad post-estatal: o bien en la dirección de una descomposición, emulsión o fragmentación sucesiva de los bloques de Estados o de las esferas estatales del presente, que terminaría en una situación de extinción de estos Estados como comunidades políticas efectivas (la dirección a la que apunta la «Europa de las regiones»), o bien en la dirección de una composición acumulativa por medio de alianzas, federaciones o confederaciones de Estados que tendría como límite la constitución de un estado universal.

Tenemos así las siguientes alternativas, muy generales, para concebir esa sociedad post-estatal de la tercera fase: una alterna-

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

tiva *aestatal* (que en rigor es una familia de alternativas), una alternativa *transestatal* y una alternativa *supraestatal*.

3. La alternativa de la sociedad aestatal subraya la probabilidad, o incluso la necesidad de un debilitamiento progresivo del Estado (J.T. Fichte habló de un *Absterben*, un desvanecimiento o extinción del Estado en la edad futura), debilitamiento que puede tener lugar de muchas maneras.

A) Ante todo, tal debilitamiento puede tener lugar al modo marxista-leninista tradicional. El desarrollo final de la dictadura del proletariado, cuando ella logra la liquidación del Estado capitalista, comportará la instalación de la sociedad comunista en donde la «administración de las personas» será sustituida por la «administración de las cosas», con lo que se consumará, no ya el fin de la historia, sino el fin de la prehistoria, el comienzo de la verdadera historia de la humanidad. Pero esta instauración de la sociedad comunista debía ser universal. La revolución comunista es una revolución universal y por ello la Revolución de Octubre no pudo ser considerada, ya a los pocos años de la muerte de Lenin, y una vez que fracasaron las revoluciones alemana, húngara, etc., etc., como una revolución genuina. No hacía falta hablar de «revolución traicionada», bastaría hablar de revolución fracasada.

B) Pero también, al modo del anarquismo no marxista, en el que acaso cabe incluir el anarquismo liberal. Un anarquismo que afirma la tendencia universal y gradual hacia la extinción del Estado y el traspaso de sus competencias a organizaciones civiles o profesionales. Una de las rutas que seguramente habría de considerarse como más probable sería la que pasa por el proceso gradual de debilitamiento, primero de los «bloques supraestatales» (tipo OTAN), pero después también de los propios Estados, que habrían de entrar en una fase de descomposición en sus partes, y no sólo en la «Europa de las regiones» sino en el planeta en general. Habría que borrar del mapa las grandes unidades políticas del presente como Inglaterra, España, Alemania o Bélgica para reconstruirlas primero en forma de unidades regionales (que res-

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.

taurarían el Estado nacional de Mancini) tales como Irlanda, Gales, Cataluña, Galicia, Flandes, Baviera, etc., etc. El mismo proceso se daría también en la Unión Soviética y en Estados Unidos. El proceso de regionalización ha de interpretarse de un modo inmediatò como un proceso que se mantiene en los límites de la segunda fase, pues por sí misma, la estatalización de las regiones no tendría otro alcance que el de una de las posibilidades combinatorias de juego dadas dentro de la sociedad universal estatalizada. Los Estados del siglo XX se desestructurarían («se balcanizarían»), pero no porque la forma Estado desapareciera con ellos sino porque en su lugar se reestructurarían nuevos Estados de volumen más pequeño. La Europa de los veinte Estados será una Europa de los cien. El mundo de los doscientos Estados se transformaría en el mundo de los mil Estados, pero todos ellos dados dentro de un orden internacional similar al de la segunda fase. Sin embargo este proceso de «lisado» de los Estados del presente, en cuanto tendencia ideológica, suele ir mezclado con ideas «más avanzadas» (por relación a la segunda fase), cuando «regionalización» connota también no sólo una desestructuración de los Estados precursores a fin de alcanzar una reestructuración en Estados sucesores de menor volumen, sino un debilitamiento del Estado sustituido paulatinamente por unidades interdependientes que irían emulsionando el poder, y disolviéndolo en núcleos cada vez más pequeños hasta tejer un orden internacional finalmente apolítico. Un orden que, de algún modo, podría considerarse como una vuelta a la sociedad natural prepolítica sólo que en un grado más elevado en cuanto a sus contenidos. *La tercera ola* de A. Toffler parece pensada dentro de esta perspectiva de una sociedad apolítica universal. La crítica principal que desde la teoría de la sociedad política que estamos desarrollando cabe hacer a esta alternativa no es otra sino una denuncia de su petición de principio: suponer que una sociedad política, una vez que se han eliminado el Estado y el poder, conducirá a una sociedad sin divergencias formales objetivas (acaso sólo a divergencias subjetivas que pueden ser tratadas por vía psiquiátrica), puesto que habría sido el poder el generador de estas divergencias. Pero esto es lo que se trata de demostrar y es enteramente gratuito dar por supuesto que el desarrollo de la Humanidad implique un acercamiento convergente hacia la «paz perpetua».

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

4. La alternativa supra-estatal —la idea de una *Cosmópolis* estoica, proyectada políticamente acaso por primera vez por Alejandro— contempla la evolución de la actual sociedad de los Estados como orientada también en el sentido de su desestructuración, pero no ya en la dirección «analítica» de la desintegración, sino en una dirección «sintética»; o si se prefiere, no en la dirección de la fisión de las esferas sino en la dirección de su fusión, de una integración acumulativa de ligas, bloques, mercados, federaciones, en los cuales los Estados del presente irían cediendo o perdiendo partes de su soberanía para transferírselas al Estado común; y este proceso de integración culminaría, en su límite, en una confederación internacional de estados o en un Estado único internacional. La idea de este Estado único implica la cancelación dialéctica de la segunda fase, es decir, de la sociedad universal humana constituida como «clase de Estados». Al transformarse esta clase en clase unitaria, al alcanzar la forma Estado la unicidad, propiamente, según nuestras premisas, habrá que decir que el Estado también desaparece, puesto que toma la forma de un estado sin fronteras, sin «exterior», por tanto sin guerras, en sentido estricto, por lo que su capa cortical habrá de considerarse reabsorbida en las otras. Pero ahora, aunque el Estado haya desaparecido, no habrá desaparecido la política. Por el contrario, ésta se habrá concentrado en un órgano de control único, universal y casi omnipotente. Las utopías (o fantasías) tipo *El amo del mundo* de H. Benson, o *Un mundo feliz* de A. Huxley, o *1984* de Orwell están concebidas dentro de esta perspectiva. Podría decirse que así como el modelo anarquista equivale a la idea de un retorno, con la tercera fase, tras la primera y la segunda, a la sociedad natural prepolítica, aunque desarrollada en un ámbito mucho más complejo, en cambio el modelo panarquista viene a ser paralelo a la idea de un retorno de la tercera fase a la primera, a la fase del control único y del *consensus omnium hominum*.

5. Insistiremos pues en la circunstancia de que cuando consideramos el curso de la sociedad política en su globalidad, las fases post-estatales más estrictas, a saber, la que hemos llamado aestatal y la supraestatal, han de considerarse, desde el punto de vista teórico, no como fases formalmente nuevas, sino como *refluencias* de

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.

fases anteriores. Esto no significa que ellas representen una vuelta atrás o una involución, pues para ello sería necesario tener en cuenta los contenidos materiales de estas sociedades. Pero refluencia no dice regresión (involución, vuelta atrás), ni tampoco supervivencia que aflora. «Refluencia» dice reaparición de figuras genéricas —por tanto, de géneros posteriores— en un nivel del proceso más elevado de aquél en el que suponemos dados los términos que inicialmente encarnan esos géneros, a un nivel más bajo. Así, hablamos de refluencia en un conjunto de términos muy complejos y plenamente organizados en sus movimientos (por ejemplo, los individuos humanos que asisten a una representación teatral o que contemplan en un estadio un partido de fútbol), de una situación aleatoria en virtud de la cual los términos de ese conjunto, al estallar un incendio, se comportan como si fueran corpúsculos de un gas encerrado en un recinto que está siendo calentado progresivamente. El comportamiento aleatorio o caótico de las moléculas gaseosas es un comportamiento genérico que refluye en el nivel superior de los ciudadanos que presencian el espectáculo. Esta refluencia no es, por tanto, ni un regreso al estado molecular ni una supervivencia de este estado molecular en la muchedumbre. *Mutatis mutandis*, diremos lo mismo de las refluencias que puedan señalarse en el curso de la evolución de las sociedades políticas. Ya la idea de Hegel según la cual, los Estados —aquéllos que nosotros hemos puesto en la segunda fase del curso global— se comportan entre sí como si estuvieran en un estado de naturaleza, puede reexponerse como una aplicación al caso de la idea de «refluencia». Diríamos, en nuestros términos: los Estados, en su segunda fase, determinan una refluencia de la situación genérica pre-estatal designada como «estado de naturaleza».

Pero las alternativas supraestatal y aestatal que venimos señalando a la sociedad política post-estatal pueden verse, según hemos indicado, como refluencias de fases anteriores de la sociedad política primaria o incluso prepolítica. La alternativa supraestatal, el Estado universal, dejaría como hemos dicho de ser un Estado porque, al no tener frente a sí a otros Estados, habría que interpretarlo como una Uniarquía o jefatura universal —especialmente en el supuesto hipotético (cultivado asiduamente por la novela ficción) de que una invasión de extraterrestres de-

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

terminase la creación de un ejército universal (que sin embargo no podría llegar a constituir una capa cortical). En cuanto a la alternativa aestatal, es obvio que ella nos pone delante de una refluencia de una sociedad natural pre-estatal comparable, bien sea a una sociedad humana primitiva, bien sea a una sociedad de insectos. Una sociedad aestatal en la que hubiera desaparecido todo tipo de organización política acaso fuera la forma más parecida políticamente, en efecto, no ya a una «sociedad de ángeles», sino a una sociedad de insectos, a un enjambre o a un hormiguero.

6. La segunda gran determinación de la idea de una sociedad post-estatal (pues dejamos de lado la cuarta alternativa, a saber, la hipótesis de una recurrencia indefinida de la segunda fase), no excluye, sino que por el contrario incluye la persistencia de estructuras políticas muy características de la segunda fase, los Estados. Pero en ellos se habrían desarrollado, hasta alcanzar un peso relativo de importancia principal, formaciones que desbordan y envuelven los límites de los Estados de la segunda fase y que, aun sin poseer necesariamente aparatos coactivos autónomos, se erigen como organizaciones tales que, a su través, pueden ejercer sus funciones de control coactivo utilizando los mismos aparatos estatales de control político, que vienen a desempeñar, de este modo, el papel de palancas de estas nuevas formaciones transestatales. A medida que van extendiéndose y tupiéndose los tejidos de estas organizaciones transestatales —y aquí hay que comprender por ahora no sólo a las sociedades industriales o financieras multinacionales, sino también a partidos políticos de carácter internacional, asociaciones de municipios interestatales, organizaciones policiacas de ámbito mundial, tribunales de justicia internacionales, etc., etc.— va teniendo lugar una lenta pero infalible *inversión* de las situaciones que los Estados ocupaban en la segunda fase. Mientras en la fase secundaria los Estados «esféricos» asumen el papel de instancia suprema del control político de su ámbito, las relaciones polémicas que puedan mantener con otros Estados son del mismo orden de las relaciones diplomáticas, es decir, «hilos» que se salen como pseudópodos de cada Estado, para tomar contacto con otros, pero sustentándose íntegramente en ellos, en la fase terciaria ocurriría

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

como si estos hilos o pseudópodos hubiesen proliferado de tal modo, entrecruzándose de un modo tan denso que, sin perjuicio de seguir nutriéndose de los Estados (y también de los sectores privados o particulares de cada Estado), comenzarían a presentar la apariencia de una red con circulación energética e informática propia, una especie de sistema nervioso y vascular que iría poco a poco envolviendo a los Estados hasta perforar la capa impermeable constituida por la corteza de los «Estados esféricos» de la segunda fase. Otra vez, probablemente, esta alternativa evolucionaría hacia la fase supraestatal.

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno

CAPÍTULO 3.
EL CUERPO DE LAS SOCIEDADES POLÍTICAS.

§ 1. Formalismo y materialismo político.

1. La cuestión con la que, en las coordenadas del sistema teórico que estamos exponiendo, se enfrenta este párrafo, corresponde prácticamente con la cuestión común, y relativamente confusa y oscura, acerca de la independencia o dependencia de la «vida política» respecto de los diferentes componentes de la realidad social y cultural, y recíprocamente. ¿Es posible considerar a la política como un campo dotado de una legalidad y autonomía propias (estructurales o supraestructurales), sin perjuicio de sus conexiones con la economía, con la religión, con las costumbres o con el derecho? ¿O bien se hace necesario reconocer que la vida política, por importante que sea su significado, está siempre subordinada o incluso es un mero epifenómeno de la vida económica, o religiosa, o cultural? Según algunos la política debiera entenderse como un mero auxiliar al servicio de los imperativos económicos, o religiosos, o éticos, incluso estéticos. Oscar Wilde, como ya dijimos, creía que la justificación del socialismo —tomado como paradigma de la política moderna— no podría estar en otra parte sino en sus posibilidades para promover y garantizar el desarrollo de la vida artística. El arte o los valores estéticos representan para Oscar Wilde el sustituto de lo que, según san Agustín, eran la religión y los valores religiosos para la política, o de lo que según Natorp y otros neokantianos son los valores éticos o jurídicos.

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

2. Esta cuestión común, así como la mayor parte de sus ramificaciones (¿es el Derecho el fundamento del Estado o acaso hay que decir que es el Estado el fundamento del Derecho?), encuentra un replanteamiento muy ceñido dentro del sistema de coordenadas que venimos utilizando y, en particular, dentro del sistema de ejes que definen el que venimos llamando espacio antropológico, a saber: el eje «circular», el eje «radial» y el eje «angular». Las relaciones que por una alianza matrimonial contraen dos familias, o las relaciones entre los partidos políticos que se disputan los sufragios de los electores, son relaciones que se dibujan en el eje circular; las relaciones entre una cooperativa agrícola con los consumidores a quienes entrega maíz o trigo se mantiene en el eje radial, en tanto productores y consumidores aparecen vinculados por la mediación del maíz o del trigo; por último, las relaciones entre el público que ocupa el graderío de una plaza de toros y la cuadrilla de toreros, en tanto son relaciones que se establecen por la mediación singularísima del toro, son relaciones angulares (como, en el plano *emic*, también son angulares las relaciones que se establecen entre los fieles de una iglesia y un colegio sacerdotal que desempeña el papel de mediador entre aquéllos y la divinidad).

En los capítulos precedentes nos hemos atenido al análisis del *núcleo* y del *curso* de la Política, a la política en la medida en que ella se proyecta principalmente en el eje circular; pues es en este eje en donde hemos supuesto que se configura su núcleo (sin necesidad de «saturar» este eje) así como también los momentos más generales de su curso histórico-sistemático. Pues bien: el concepto que antes hemos utilizado acerca de la independencia o autonomía de la vida política respecto de las restantes categorías antropológicas podría precisarse, en una primera aproximación, de este modo: la vida política ¿puede ser reducida en lo esencial a determinaciones dadas en el eje circular, negando la tesis de que su esencia sólo puede desenvolverse por la mediación de los ejes radial y angular? Quienes defienden la independencia esencial de la vida política son precisamente quienes, de un modo o de otro, conciben esta vida política como una legalidad que, en lo esencial, se desenvuelve en el ámbito del eje circular. La política se entenderá como una actividad que ejercitan los hombres en tanto se relacionan con otros hombres (sin perjuicio de que éstos, a su

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

vez y por motivos muy diversos, se relacionen con las cosas naturales, con los animales o con los dioses). Quienes defienden la subordinación prácticamente total y esencial de la vida política a otras dimensiones antropológicas, son quienes sostienen que las relaciones circulares carecen de sustantividad propia y pueden considerarse como epifenómenos o superestructuras de relaciones radiales (ecológicas) o angulares (religiosas). Pero el «cuerpo» de las realidades políticas lo consideraremos determinado precisamente no sólo a lo largo del eje circular, sino también a través de contenidos dados en los ejes radial y angular. Con esto el término «cuerpo político» alcanza un sentido muy parecido al que recibía, por ejemplo, en las *Cartas eruditas* de Feijóo. El padre Feijóo, en efecto, habla en 1750 de «cuerpo político» dando a esta expresión un sentido mucho más amplio que el que después recibirá, por ejemplo, en Rousseau, pues para él el «cuerpo político» no es sólo el conjunto de los ciudadanos; implica también mucho de lo que los ingleses llaman «riqueza común» *(Commonwealth):* la segunda parte del *Leviathan* de Th. Hobbes tiene como título: *On Common-Wealth,* y su tercera parte: *Of a Christian Common-Wealth.* El cuerpo político —pensado por oposición al cuerpo natural, pero en analogía con él— puede encontrarse unas veces (como el cuerpo natural) lleno de fuerzas y otras veces exhausto, débil, enfermo, precisamente por falta de fuerzas, «de fuerzas terrestres, de fuerzas marítimas» (dedicatoria a Fernando VI del Vol. III de *Cartas eruditas y curiosas).* En realidad, sin embargo, la utilización del concepto de cuerpo en la teoría política tiene una tradición muy lejana. El apólogo atribuido a Menenio Agripa, en los primeros tiempos de la república romana, se basaba en la comparación de la sociedad política con un cuerpo viviente, con un organismo dotado de brazos, piernas y estómago. El concepto de «cuerpo político» alcanza un *estatus* técnico en las obras de Hobbes *(De cive,* 1647); en Rousseau la expresión «cuerpo político» se contrae también al sentido técnico de una definición: mediante el pacto social se produce inmediatamente, en vez del conjunto de las personas particulares contratantes, un «cuerpo moral colectivo» compuesto de tantos miembros como votos tiene la Asamblea. «Esta persona pública que así se forma por la unión de todos los demás, tomaba en otros tiempos el nombre de ciudad y ahora de república o cuerpo

Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

político». También llama Rousseau al gobierno «cuerpo intermedio» entre el pueblo como soberano y el pueblo como súbdito *(Contrato social,* III, 1). La expresión «corporación», aunque no exclusivamente, tiene eminentemente un uso político («corporaciones municipales»). En general, el concepto de cuerpo político está construido por la consideración del conjunto o «masa organizada» de los ciudadanos reunidos. Pero en la acepción en la que nosotros tomamos la expresión cuerpo político, esa «masa o conjunto de cuerpos individuales», que sigue siendo un concepto «circular», no es el contenido directo ni menos aún el único de este concepto; son contenidos directos suyos también el territorio y otros componentes básicos («utensilios», incluyendo entidades estrictamente políticas como pueda ser el trono o la urna) y las creencias religiosas, tomadas desde una perspectiva *sui generis.*

La cuestión en torno a la cual nos movemos en este párrafo puede por tanto formularse también de este modo: ¿Cabe reducir la esencia de la vida política a su núcleo circular, o incluye también como componente esencial al cuerpo que, formado a partir de determinaciones radiales y angulares, envuelve a ese núcleo? Podemos llamar, en esta primera aproximación, «formalismo político» a la primera opción y «materialismo político», también en primera aproximación, a la opción segunda. El formalismo político, por tanto, en este primer sentido aproximado, pone la esencia de la vida política en el ámbito constituido por las relaciones circulares (tal ocurre en todas las definiciones que la política recibe a partir de la idea de «poder» como influencia de unas personas sobre otras). El materialism o político incluye, como determinaciones propias de la esencia de la vida política, a contenidos dados en los ejes radial y angular del espacio antropológico, si bien será imprescindible formar criterios pertinentes de politización de estos contenidos (¿por qué el territorio, que la doctrina política convencional suele considerar desde luego como parte del Estado, lo es? No es suficiente constatarlo o postularlo; ni siquiera pueden pasar como teoría política las metáforas jurídicas que se ven llevadas a conceder al Estado la condición de persona jurídica a fin de hacerlo titular de la propiedad del territorio, una vez que la teoría patrimonial de la monarquía ha quedado reducida a la condición de un mero episodio histórico). La cuestión teórica, en consecuencia, no estriba tanto en

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.

una decisión sobre si reconocer o negar el significado de ciertos contenidos no circulares para el núcleo (circular) de la vida política, sino en la interpretación que mantengamos sobre la naturaleza no esencial y oblicua (aunque fuera imprescindible) o bien esencial y directa de ese significado. La dialéctica característica del materialismo político puede hacerse consistir en esa atribución de una función esencial, para el desarrollo del núcleo, a determinaciones que procedan de ejes «exteriores» al núcleo. En todo caso, no consideraremos al formalismo político como resultado de una mera desatención a las conexiones materiales del núcleo (que el formalismo conoce empíricamente y prácticamente), sino como una expresión radicalizada del proceso dialéctico de hipostatización o sustantivación del núcleo circular, en tanto ella influye decisivamente en la construcción de la teoría política.

3. Concebir la vida política como un conjunto de procesos que pudieran mantenerse en la línea pura del eje circular (y sin necesidad de saturarlo, si es que se admite que existen relaciones circulares puras que no tienen por sí mismas significado político) es ya, como hemos dicho, un formalismo. El formalismo político, así definido, y sus más diversas variedades, es compatible con el reconocimiento de la constante copresencia de la vida política con la vida familiar o comercial, o religiosa o artística; sólo que se interpretará que esta copresencia material no «contamina» la pureza de las formas políticas y su legalidad interna, a la manera como la circunstancia de que unos triángulos rectángulos estén recortados en madera, en metal o en cartón no «contamina» la pureza geométrica de las relaciones pitagóricas entre sus lados, pues las relaciones pitagóricas no se derivan de la materia (madera, metal, cartón) aunque no puedan concebirse sin ella, como si estuvieran flotando en un «lugar celeste». El formalismo (geométrico o político) no necesita revestirse de metafísica «transuránica», injustamente identificada algunas veces con el platonismo. Para los efectos pragmáticos y gnoseológicos tan formalista es la concepción (psicologista) de la política propia de un adleriano que sólo viera en la vida política más real y «a ras de tierra» el juego o despliegue de los mecanismos del complejo de inferioridad y de la voluntad de poder, como la de un freudiano, al estilo de

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

W. Reich, capaz de ver la política como el desarrollo dialéctico de una tragedia libidinosa; o la concepción (idealista) de la política de algún neokantiano que sólo considere como verdadera política (y no como simple «apacentamiento de ganado») aquellas operaciones que se mantienen en el éter puro del deber categórico o de los valores morales que siguen valiendo absolutamente aunque no existan; o bien quien sólo considera vida política auténtica la de aquel Estado que se desenvuelve dentro de los límites más estrictos del formalismo jurídico.

El formalismo político, ya en esta primera aproximación, se nos presenta en dos variantes: la variante psicologista (en general, etologista) y la variante idealista. O, dicho de otro modo: el psicologismo (o etologismo) político así como el idealismo político podrían considerarse propiamente como formalismos políticos. Según esto, materialismo político equivaldrá principalmente a antipsicologismo (generalizando: antiespiritualismo) y a anti-idealismo. Por otra parte, tanto el psicologismo como el idealismo pueden ser considerados, dentro de las coordenadas del espacio antropológico, como concepciones susceptibles de ser dibujadas por medio de relaciones «circulares». Tal es el caso del psicologismo político en la medida en que trata de mantener el análisis de la vida política reduciéndola al juego de los mecanismos psicológicos de la dominación o de la libido. Como quiera que de todas maneras deberá reconocerse que tales mecanismos sólo se aproximan a la escala política cuando actúan en un plano interindividual (desbordando el perímetro de la vida individual) resultará que el psicologismo político mantiene de hecho su perspectiva en el ámbito del eje circular. En cuanto al idealismo político, si se interpretan, *etic*, los criterios de justicia, valor, etc., que él utiliza como productos subjetivos de naturaleza mítica o metafísica, tendremos que reconocer que tal idealismo es un idealismo subjetivo y, por tanto, reducible también al eje circular.

El prototipo de idealismo político en este sentido lato, más radical que podríamos citar es el de J.T. Fichte en su doctrina sobre el Estado «comercial». El Yo es la única realidad activa y libre; el No-yo es la mera pasividad; y la vida política resulta de la interacción del Yo finito con el Tú; ella está impulsada por el principio meramente subjetivo de la libertad. El idealismo subjetivo es, a la vez, un espiritualismo extremado (porque la materia se declara

Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

equivalente a la nada). En realidad, también podemos ver el psicologismo como una versión del espiritualismo, pues una voluntad subjetiva (un *ello,* un *yo* o un *superyo),* que se mueve en virtud de sus propios impulsos, nutriéndose de ellos mismos, es lo más parecido a lo que denota el concepto de «espíritu», incluyendo la forma del «espíritu satánico», que se mueve por la voluntad de poder *(eritis sicut dii).* La sociobiología de Wilson, que se inclinará a ver en la política un simple caso del juego de los impulsos de dominación, puede considerarse también como un psicologismo etológico; y son también psicologistas los enfoques de quienes al modo de Nietzsche, pero también del Camus de *Calígula,* o de Foucault, sólo ven en la vida política el despliegue voluntarista del Poder, con mayúscula, o de la «microfísica del poder». Dice por ejemplo Ronald Cohen: «Aquellos aspectos de las relaciones sociales que pueden ser indentificados como políticos, están relacionados específicamente con el poder y la autoridad cuando éstos ocurren en las relaciones sociales».

Si rechazamos cualquier tipo de formalismo político —en esta acepción lata— no es porque ignoremos la acción en la vida política de los componentes psicológicos subjetivos o etológicos (de la voluntad de poder, y también de la «dulzura del obedecer»), sino porque estos componentes son genéricos y actúan también fuera de la vida política, en la vida familiar, religiosa, etc. Considerar la vida política desde la perspectiva de tales componentes es, sin duda, útil como modo de obtener importantes descubrimientos psicológicos, con trascendencia pragmática política; pero tales descubrimientos se mantendrán en el ámbito de los *fines operantis* y quedarán por sí mismos al margen de los *fines operis* del político, de la eutaxia. En cierto modo cabría decir que es indiferente que los políticos estén movidos por fuerzas subjetivas de ese tipo o de sentido contrario («amor al pueblo», por ejemplo), como es indiferente que el geómetra, esté movido por el deseo subjetivo de desentrañar la esencia divina o por refutar a un adversario: lo que cuenta, como geómetra, es que logre la demostración de su teorema. Y acaso resulta ser mejor político quien, por prudencia, consigue mantener a flote la nave por amor propio, que quien la hunde lleno de amor al pueblo. Lo que no obsta para que, en general, una mezcla en el plano psicológico de un interés, también psicológico, por la cosa pública, y un interés psi-

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

cológico individual (amor propio, voluntad de poder y honores) ponga a los individuos que a su vez sean prudentes en las mejores condiciones para ser buenos políticos.

Pero, fuera ya del plano psicológico, hay dos razones muy profundas (que podrían llamarse ontológicas, porque se refieren a la estructura misma biológica, social e histórica de los hombres y no sólo a los mecanismos subjetivos de sus conductas) que obligan dialécticamente (es decir, partiendo de la hipótesis formalista) a mirar críticamente a todo formalismo político. Me atendré, para abreviar, al formalismo subjetivista que reduce la política a la voluntad de poder recortada en el eje circular:

(1) La primera razón tiene que ver con las fuentes mismas de la energía psíquica (por ejemplo, de la voluntad de poder) que se despliega en un contexto circular. Esta energía no brota de sí misma, sino de los alimentos; por consiguiente, la misma voluntad de poder político necesita alimentarse y alimentar al pueblo sobre quien se ejerce. De otro modo, la voluntad de poder político no puede ejercerse a espaldas de la economía política y de todo cuanto ella implica. De donde cabría concluir que es imposible reducir los límites de la política a la subjetividad de la energía psíquica y que la política no tiene realidad posible a espaldas de una legalidad objetiva de índole económica, que se dibuja precisamente en los ejes radial y circular. Solamente una sociedad económicamente dependiente de otra y sostenida por ella puede producir la apariencia de que la política se reduce al eje circular; pero se trata de una apariencia.

(2) La segunda razón tiene que ver con los contenidos de la energía psíquica, de la voluntad de poder por ejemplo. Pues energía psíquica es un concepto abstracto que sólo puede constatarse determinado en relaciones de cuerpos ante otros cuerpos, con morfologías dadas (el propio cuerpo humano, las armas, los utensilios). No hay una voluntad de poder incorporal o espiritual, ni tampoco cabe hablar de ella como una entidad metafísica que se «expresa» en forma corpórea. Las pirámides egipcias o mayas fueron construidas (supongamos) con el designio de impresionar a los súbditos y demostrar el poder de las castas dominantes; pero las pirámides no son «expresión de una energía sustantiva previa» sino la energía misma actualizada, el mismo acto de dominar. Lo

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

que equivale a decir que la misma voluntad de poder no tiene siempre contenidos «expresables» en el eje circular puesto que tiene que determinarse en el eje radial o angular (sin que por esto haya que excluir contenidos circulares, como puedan serlo las genuflexiones, reverencias, postraciones de los súbditos en las ceremonias de saludo ante la presencia física del faraón).

El materialismo político podría definirse de un modo negativo como negación del formalismo, es decir, del espiritualismo voluntarista, y del idealismo. De un modo positivo, y en términos de la teoría del espacio antropológico, materialista será toda concepción que hace intervenir, como factores *esenciales* de la vida política, a contenidos dados en los ejes angular o radial. Por eso, el materialismo político tiene siempre algo de determinismo, en la medida en que la voluntad pura del espiritualismo o los valores supremos del idealismo resultan determinados a partir de factores radiales o angulares. Y esto es tanto como decir que hay muchos géneros de materialismo político. Reconoceremos obviamente, ante todo, un materialismo político «angular» y un materialismo político «radial». No son dos conceptos vacíos, obtenidos de nuestras coordenadas; podemos ofrecer modelos clásicos casi puros adscribibles a una y otra forma de materialismo político.

Modelos puros de materialismo político «angular» nos son suministrados desde luego por la metafísica teológica, por el agustinismo, en todas sus variedades, en tanto esta metafísica sostiene que la vida política de los hombres está determinada por la providencia divina y por su gobierno del mundo. En sus posiciones más extremas este determinismo teológico se convierte en fatalismo y ésta es la razón por la cual podríamos considerarlo como materialismo político en el sentido dicho, aun cuando esa causa determinante sea en sí misma concebida como Espíritu puro. El materialismo político se dibuja, en efecto a otra escala que el materialismo metafísico; con todo, J.T. Fichte, en su *Segunda introducción a la teoría de la ciencia*, ya pudo ver el espiritualismo de Berkeley como una especie de materialismo, precisamente por lo que su Dios tenía de determinación extrínseca de la voluntad humana.

Un modelo puro de materialismo político «radial» nos lo ofrece la *Narratio Prima*, en la cual Rheticus presenta un compendio del nuevo sistema copernicano: «Añadiré una predicción. Vemos que

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

todos los reinos han tenido sus principios cuando el centro de la excéntrica estaba en algún punto especial del círculo pequeño. Así, cuando la excéntrica del Sol estaba en su máximo el gobierno de Roma se transformó en monarquía; mientras la excentricidad decrecía, Roma también declinó como si envejeciera y después sucumbió...» (p. 36 de la ed. de Carlos Mínguez). Modelos radiales no astrológicos, aunque sí astronómicos, de un cierto materialismo político, podemos verlos en la teoría de las crisis económico-políticas fundada en los efectos de las variaciones del sol en las cosechas agrícolas, tal como la desarrolló Stanley Jevons. Los modelos ecológicos («lamarquistas») desde Montesquieu hasta el materialismo cultural (incluyendo Carneiro, etc.) son también modelos radiales: cuando explican, a partir de diferencias ecológicas entre el escenario mesopotámico y el escenario mesoamericano, las diferencias de estructura de la sociedad sumeria y de la sociedad maya, de lo que hablamos en la parte I, § 2.

¿Cómo clasificar, dentro de esta taxonomía, al materialismo político implícito en el materialismo histórico convencionalmente atribuido al marxismo clásico? Es muy difícil responder de un modo sencillo, dada la heterogeneidad de interpretaciones no gratuitas que se han dado del materialismo histórico, tanto en la línea ortodoxa (no leninista) de Kautsky, como en la línea leninista del Diamat. Sin entrar en la discusión me atendré a la tarea de situar el materialismo histórico dentro de las coordenadas que venimos utilizando. En este sentido, me parece que puede afirmarse, con bastante seguridad:

1º) Que el materialismo histórico se dibujó, ante todo, en su momento negativo, como crítica al idealismo histórico, tanto subjetivo, como objetivo. Según esto, la interpretación del materialismo histórico que ofrecieron hace unos años R.P. Mondolfo y E. Fromm —la materia histórica sería el espíritu subjetivo hegeliano— habría que considerarla como siendo ella misma formalista. Entre las más brillantes contribuciones de Marx a la teoría política habría que poner sin embargo su crítica demoledora a las concepciones idealistas, como concepciones encubridoras de intereses de clase ligados a fuerzas muy poco «idealistas».

2º) El materialismo histórico tampoco puede considerarse, en su momento positivo, como un determinismo radial, aunque

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno

considere a la «Naturaleza» como una premisa imprescindible. Pero la «dialéctica entre las fuerzas naturales y sociales» que él preconiza lo mantiene lejos de cualquier forma de lamarquismo (precisamente en las últimas décadas se ha ido constatando la distancia que Marx mantuvo —acaso a raíz de su concepción de la Naturaleza como infinita e inagotable— respecto de las coordenadas del ecologismo de nuestros días). Lo decisivo es distinguir dos planos del materialismo: el plano del materialismo subjetivo, como doctrina del origen de la fuente energética de la acción en estratos individuales, o a través de ellos para servir a fines que nada tienen que ver con ideologías u objetivos abstractos o míticos, y el plano del materialismo objetivo como doctrina de la concatenación objetiva e impersonal resultante acaso de la composición de propios vectores subjetivos. (Aquí materialismo se opone a teleología, a cualquier doctrina sobre el plan oculto de la Naturaleza).

El materialismo histórico, en política, suele tomar el aspecto de un materialismo económico. El componente económico compensa la orientación psicológica hacia el materialismo subjetivo del materialismo cultural, al estilo de Marvin Harris. Harris parte, en efecto, de un axioma característico del materialismo subjetivo: «El principio fundamental de la conducta social humana es el egoísmo de las personas que componen la sociedad». Pero lo importante es que la composición de varios egoísmos, en un ambiente ecológico adecuado, dé lugar a conducta cooperativa tal que pueda decirse que es más útil a cada cual que la conducta agresiva o competitiva. Al cooperar aumenta la capacidad productiva y de ahí que «el mantenimiento del orden» sea indistinguible de la maximización de la capacidad productiva y reproductiva del grupo. En líneas generales, esta es la situación que prevalece en la «evolución cultural a nivel de bandas», dice Harris. Por tanto este materialismo económico resulta ser muy confuso, al menos cuando se lo analiza desde la teoría del espacio antropológico. El materialismo económico, en cuanto se opone al idealismo, establece un determinismo de las voluntades (planes o programas) subjetivas por parte del ser social del hombre. Pero ¿qué es este ser social, del que habla Marx en el prefacio a la *Contribución a la crítica de la economía política*, en el contexto del espacio antropológico? Desde luego, no es la «sociedad» en el sentido del

Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

sociologismo positivista francés. Si lo fuera el materialismo marxista tomaría una forma demasiado próxima a un «materialismo circular». Pero Marx subrayó que el determinismo social es ante todo un determinismo del estado histórico en el que están dadas las corrientes políticas y económicas de una época; y este estado histórico es a su vez una resultante de la dialéctica del trabajo humano precedente y de la naturaleza, una resultante que tiene, como partes formales, unos componentes básicos (a los que ha contribuido decisivamente la naturaleza, las fuerzas naturales) y unos componentes superestructurales (a los que ha contribuido el hombre con su falsa conciencia). De este modo, cabría concluir que el materialismo político implícito en el materialismo histórico marxista incorpora una metodología causal-determinista, no solamente radial (a través de su valoración de los factores naturales, absolutos y diferenciales de la base económica, por ejemplo, a propósito del significado atribuido a la geografía para explicar las diferentes rutas de la evolución histórica del Viejo y del Nuevo mundo), sino también, a su manera *(emic),* angular (a través de la influencia sobre la base atribuida a las superestructuras ideológicas teológicas, al «opio del pueblo», en tanto actúa por encima de las voluntades subjetivas). La importancia del materialismo histórico, como materialismo político, la pondríamos en esta su capacidad para combinar en cada análisis concreto los factores radiales, angulares y circulares. Pero esta capacidad hay que atribuirla sobre todo a Marx en cuanto poseedor de un «tacto» singular para medir el peso relativo que en cada caso habría que atribuir a cada factor. Sin embargo, Marx no formuló ninguna teoría general sobre la naturaleza de la conexión de los factores determinantes de la vida política e histórica. Ello explica hasta cierto punto las tendencias al eclecticismo, a veces vergonzante, de sus continuadores («es preciso que se dé una conjunción entre las condiciones subjetivas y las condiciones objetivas»; o bien «la base determina en última instancia»; o bien «hay que tener en cuenta una sobredeterminación de la correlación de fuerzas»). Un eclecticismo en equilibrio inestable que encubría muchas veces una orientación voluntarista, envuelta en una ideología objetivista, materialista. Los planes quinquenales estalinistas podrían citarse como el ejemplo práctico más notorio de este eclecticismo: ellos postularon, por un lado, el «primado del sector I de la Pro-

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno

ducción» —«su desarrollo determinaría, *ex opere operato,* la realización de las condiciones objetivas del comunismo— y, por otro, lo apoyaron por la vía voluntarista de la compulsión más violenta. Sin embargo, en el plano de la teoría, al menos, el materialismo histórico, muy afectado por un mentalismo inherente a la oposición idealista sujeto/objeto, defendió siempre el primado de las «condiciones objetivas», históricamente dadas, y por ello se inclinó al determinismo y aun al fatalismo histórico («si el teniente Bonaparte hubiera muerto en Tolón otro general hubiera sido primer cónsul»). El dualismo metafísico-mentalista sujeto/objeto —«lo que diferencia a la abeja del arquitecto es que aquélla no se representa en su mente el edificio que va a construir y éste sí»— es lo que, a nuestro juicio, habría bloqueado una auténtica teoría del materialismo histórico y político, sustituyéndola por un mero eclecticismo inestable. Esta teoría sólo podría desarrollarse mediante la concepción de las operaciones manuales en función de un espacio apotético, pero no por ello superestructural, sino básico. Tal es el punto principal por donde nos parece que sería posible llevar a cabo la necesaria «vuelta del revés» del marxismo; una vuelta del revés similar a la que Marx imprimió a Hegel, pero no para «volver a Hegel» tras una suerte de transformación idéntica (resultante de dos inversiones sucesivas de 180º); porque lo que necesitamos volver del revés no son los mismos componentes hegelianos que Marx utilizó y transformó al invertirlos, sino los componentes de su nuevo materialismo histórico (los contenidos de los ejes del espacio antropológico, los conceptos de base y superestructura). La «vuelta del revés» de la que aquí hablamos consiste en alterar las relaciones entre las ideas de base y superestructura de suerte que la base no sea pensada como un sistema dado objetivamente (prácticamente por la Naturaleza, o por la historia) que se impone por encima de la voluntad a las subjetividades individuales; sino como el sistema de fines de las propias operaciones subjetivas. Dicho de otro modo, los contenidos *angulares* (que no sean meramente superestructurales) y *radiales* (por ejemplo, el territorio, con sus riquezas naturales) no podrían considerarse en sí mismos como factores básicos de un determinado modo de producción. Sólo pueden empezar a considerarse básicos en tanto hayan pasado a formar parte de un sistema apotético de fines prolépticos dados necesariamente *emic* y,

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

por tanto, indisociables de la conciencia fenoménica, ideológica y superestructural. Las determinaciones del «ser social-histórico» heredadas no son por tanto, por su objetividad, asimilables, salvo en algún análisis histórico abstracto, a las condiciones naturales. El «ser social» incluye intrínsecamente, a su vez, las operaciones normadas de sus miembros y su «herencia» no es algo que se nos pueda dar objetivamente puesto que es una conformación de nuestra propia subjetividad operatoria. Por ello los contenidos radiales y angulares no se concebirán aquí como «envolventes» que actúan subterráneamente, sino como instrumentos o escenarios de los procesos circulares y, sobre todo, como objetivos de los mismos procesos circulares, en tanto son procesos operatorios.

4. La delimitación del formalismo y el materialismo políticos por medio de los ejes del espacio antropológico nos ha conducido en primera aproximación (genérica) a un concepto lato de materialismo y de formalismo. Formalismo político es todo intento de reducir las categorías políticas a los límites del eje circular (y así, el «materialismo subjetivo» sigue siendo un formalismo). Materialismo político es entonces el postulado de incorporación de los contenidos radiales y angulares, como contenidos esenciales de la vida política. Sin embargo, aunque este postulado ya sea efectivamente materialismo político, no lo es en un sentido excluyente; pues el materialismo no excluye la posibilidad de incorporar también a la esencia de la vida política contenidos importantes del eje circular que no pertenecen al núcleo de la vida política (como ya dijimos, la tesis de la inclusión del núcleo político en el eje circular no implica la tesis recíproca, la tesis de la inclusión de todos los contenidos circulares en el núcleo de la vida política). Estos contenidos, no sólo radiales y angulares, sino también circulares que postulamos como esenciales de la vida política, sin formar parte de su núcleo, constituyen el *cuerpo* de la realidad política. En primera aproximación, el *cuerpo* de la sociedad política se definirá como el conjunto de contenidos radiales y angulares postulados como esencialmente vinculados a un núcleo dado en el eje circular. Lo que es preciso añadir ahora es que el cuerpo de la vida política está constituido también por componentes esenciales (lo que nos permitiría rein-

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno

terpretar muchos procesos considerados por el formalismo psicologista como componentes circulares de la política, al menos, como partes materiales suyas). Y esto es lo que hace necesaria una segunda aproximación a los conceptos de formalismo y materialismo políticos que nos permita una definición de estas posiciones en un sentido más estricto. Es necesario, de otro modo, redefinir la idea de cuerpo de la sociedad política si no queremos que las definiciones siguientes sean sólo nominales: formalismo político es la concepción que cree poder reducir la esencia de la vida política a los límites de su núcleo, considerando accidental o meramente instrumental, a todo otro componente corpóreo; materialismo político es toda concepción que postula el carácter esencial del cuerpo que envuelve al núcleo de la sociedad política (y que, por tanto, se nos aparece de algún modo como externo a él).

El concepto de un *cuerpo esencial* de la sociedad política, sólo tiene sentido en composición con el núcleo de esta esencia; cuerpo y núcleo constituyen el sistema completo de la sociedad política. Lo que significa, metodológicamente, que sería imposible tratar de determinar los límites globales del cuerpo político abstrayendo la consideración del núcleo. La idea del cuerpo ha de obtenerse, desde luego, del análisis del sistema político global. Pero ¿cómo proceder a este análisis de un modo que no sea meramente empírico o descriptivo? Sin duda, alejándonos o distanciándonos de los contenidos particulares del sistema político para poder contemplarlo en su funcionamiento global. Ahora bien, esta distanciación podría en principio alcanzarse siguiendo dos vías muy distintas: la primera, deductiva, regresando a la idea general de «sistema» (en el sentido de Bertalanffy) para, una vez poseídas las líneas y fundamentos de todo sistema en general, proceder al análisis de los sistemas políticos en particular; la segunda, analógica, la que se acoge a diversos tipos de sistemas ya especificados (pero dados a una escala tal que parezca congruente con aquélla en la que se dibujan los sistemas políticos) a fin de tomarlos como modelos análogicos para el análisis (como un hilo conductor y no como un patrón rígido).

Desde luego, ninguna de estas dos vías podría considerarse cerrada a priori aunque ambas presentan sus dificultades características. El procedimiento analógico de los modelos tiene el gran

Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

peligro de conducirnos, más que a un análisis interno, a una metáfora continuada, a una mera alegoría mítica (puesto que no tiene por qué suponerse un isomorfismo pleno). Pero nadie negará los servicios científicos de estos modelos míticos, siempre que se esté dispuesto a rectificarlos, como queda claro por el «modelo planetario» del átomo de Bohr o por el contramodelo del *«perpetuum mobile»* de segunda especie. El procedimiento deductivo sería el mejor si efectivamente dispusiéramos de una teoría general de los sistemas no trivial (véase A. Hidalgo, *El Basilisco,* nº 1, primera época, "El «sistema» de la Teoría general de los sistemas (reexposición crítica)". Pero si aquello que puede decirnos la «teoría general» es que el sistema es un «conjunto de partes interdependientes con realimentación negativa o positiva», o cosas similares, difícilmente podría esta teoría tomarse como guía para deslindar la *morfología* específica, la tectónica funcional del sistema político global y, en particular, la diferenciación del núcleo y del cuerpo. Por ello aquí nos inclinaremos, con todos sus riesgos, por la vía analógica. Además, quienes dicen guiarse por la teoría general de los sistemas están en realidad muchas veces utilizando algún modelo específico suyo. Con esto no hacen por lo demás sino seguir la más venerable tradición de la teoría política o, simplemente, de la terminología política «mundana». Cuando se compara al gobernante de una sociedad política con el piloto (a veces: el Gran Timonel) de una nave, ¿no se está utilizando, a fin de entender globalmente una primera estructura del estado, el modelo de la nave que flota en un mar revuelto y que necesita de una «sabia dirección»? ¿Y quién negará la precisión y capacidad de este modelo analógico para ofrecer un primer análisis global, pero certero en muchas de sus líneas (a veces la nave va a la deriva, otras veces es conducida por la corriente según la ruta adecuada, etc., etc.), del significado práctico del gobierno político? Hoy podemos considerar como una metáfora excesivamente manoseada el llamar piloto (o timonel) a un «gobernador»; pero en su origen, lo metafórico era llamar al gobernador con este nombre, pues gobernador, como es bien sabido, viene de *gubernare* (griego: *κυβερνᾶν)* que significa precisamente «gobernar una nave», conducir. En español medieval el sentido de «gobernar» era todavía muchas veces el sentido marino, aunque Berceo ya usa el sentido ampliado (ya conocido en latín: *gubernare rem pu-*

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

blicam). *Gobernador,* en resumen, significa originariamente timonel, piloto (probablemente «piloto» es un término griego medieval *πηδότης,* timonel de *πηδόν* = timón —aunque otros le atribuyen un origen holandés). Pero es indudable que «gobierno» es uno de los conceptos fundamentales de la constelación política, a la manera como triángulo es un concepto fundamental de la constelación geométrica; lo que significa que sería imposible hablar de las cosas políticas, sin hablar del gobierno (como sería imposible hablar de las cosas geométricas sin hablar de triángulos). Pero los conceptos mundanos requieren una redefinición abstracta en política o en geometría. En geometría contamos con redefiniciones rigurosas (topológicas, estructurales) de triángulo. ¿Puede decirse lo mismo del concepto «gobierno» en ciencia política? ¿No habrá que pensar que aquí somos víctimas de una metáfora, de un mito, y que «gobierno» lejos de ser un concepto político no es más que un mito o modelo metafórico que no responde al análisis de una estructura sistemática precisa, una mera expresión poética, fosilizada por un uso inveterado? Acaso no se trata de que el sistema político esté siendo metafóricamente analizado por modelos extrapolíticos, sino de que el mismo concepto mundano de sistema político sea una metáfora poética. Y no es nada fácil demostrar a priori la congruencia o incongruencia de un modelo, aunque siempre hay motivos confusos que nos inclinan a un juicio previo. Sería disparatado tomar como modelo del sistema de los Estados de la ONU el sistema de los elementos de la tabla de Mendeleiev por razón de que el número es similar (del orden de 10^2) y porque pueden disponerse en un orden de mayor a menor peso atómico o volumen social (Luxemburgo sería el helio, EEUU el uranio); pero no sería sencillo determinar los motivos del disparate.

La metáfora del gobierno de la nave sigue inspirando los análisis *cibernéticos* de la política: ahora «gobierno» será un aparato «metaestabilizador» o acaso la superestructura es el *software;* así, Wiener, o Ashby o Klaus. Pero el modelo o mito más frecuente en la teoría política tradicional ha sido el modelo del «organismo viviente». Menenio Agripa lo había ya utilizado como parábola, en una situación comprometida. El mito o modelo se mantiene desde Platón (y antes aún, en la doctrina brahmánica) hasta Hobbes o Spencer. El gobierno es la cabeza de la sociedad, los

Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

guardianes son los brazos y músculos, los agricultores el estómago; o bien el Estado es un leviatán; o bien el gobierno es el cerebro y el tendido eléctrico es el sistema nervioso por el que circulan sus órdenes. En particular, algunas veces, y para explicar su caída se ha comparado al Imperio romano del siglo IV con un gigantesco dinosaurio provisto de un relativamente pequeño cerebro cuyas señales tardaban más tiempo en llegar a sus extremidades que el tiempo que los roedores empleaban en comerse sus huevos: «si los emperadores romanos hubieran dispuesto de una red telefónica el Imperio podía haber durado diez siglos más». La analogía clásica, sin embargo, gira en torno a la comparación del Imperio romano con la sociedad de las abejas, analogía utilizada por Virgilio y luego por Séneca para exaltar la estructura monárquica del Imperio encarnada por Augusto (cuyo modelo tomó Séneca al redactar el discurso de investidura de Nerón); el Libro IV de las *Geórgicas* es inequívoco al respecto: el sistema social de las abejas es propuesto como modelo de la renovación del pueblo romano; él demuestra que el Principado es de derecho divino, como lo es el sacrificio de los individuos por la república, la subordinación al príncipe es también expresión de la mente divina (Séneca, en *De clementia*, continúa la analogía de Virgilio, aunque le subraya al joven Nerón la ausencia de aguijón en el rey —para nosotros reina— de las abejas).

5. En el análisis de la morfología general del sistema político y a efectos, ante todo, de redefinir en sentido estricto el concepto de cuerpo político, como parte esencial de la sociedad política, vamos a mantenernos, como hemos dicho, en la tradición de los modelos analógicos, si bien no vamos a tomar como «hilo conductor» a sistemas mecánicos (nave, computador) u orgánicos (dinosaurios, águilas monocéfalas o enjambres), sino a un sistema lógico material, gnoseológico. A saber, el «sistema científico», según el análisis morfológico del mismo ofrecido por la teoría del cierre categorial. Desde luego un sistema político viviente, una sociedad política «en marcha», no es una ciencia: el Imperio de Alejandro no es la Geometría de Euclides. Sin embargo, y en principio, habría que comenzar observando que acaso es menos disparatado comparar el Imperio de Alejandro con el «sistema de

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.

Geometría axiomática imperialista» de Euclides que con una especie de ballena (un leviatán), con un dinosaurio, o incluso con una lombriz, si es que se concibe como un caso de sociedad segmentaria. Por de pronto, tanto el Imperio macedónico como la Geometría de Euclides (construida en Alejandría a la sombra de un sucesor de Alejandro) son construcciones históricas, culturales —no son formas naturales, como la ballena o el dinosaurio. Además, es habitual en la tradición platónica, considerar a la política como una ciencia o por lo menos, como una obra de la razón, como resultado de una actividad lógica, racional, al modo de Aristóteles. Pues el sistema político no es un producto espontáneo, sino que es el resultado de una *πρᾶξις* (dirigida por la *φρόνησις)* pero no menos racional que una obra de la *ποίησις* dirigida por la *τέχνη*. Todas estas consideraciones no garantizan desde luego la justeza de una comparación concreta entre un sistema político y un sistema científico; pero pueden servir para calmar algunos aspavientos, no menos apriorísticos, los de quienes afirman la idea de que la vida política es intuitiva, instintiva, irracional —incluso el reino de la mentira o de la improvisación, de la temporalidad— frente a la vida científica, como vida de la razón, de la verdad, de la intemporalidad.

El fundamento general en que, por nuestra parte, basamos la posibilidad de una analogía congruente entre la morfología de una sociedad política y la morfología de una ciencia, puede exponerse brevemente de este modo:

La vida política en su núcleo es una actividad —una praxis— que busca la supervivencia del sistema social mediante operaciones con términos que aseguran la recurrencia de la sociedad de referencia; esta praxis es análoga a la del científico que busca la construcción cerrada de los términos dados en su campo categorial. Según esto podría verse en la praxis política algo así como una construcción con términos nuevos, procedentes de un campo social dado, de suerte que los resultados de tal construcción aseguren la permanencia, coherencia, eutaxia social, a la manera como la praxis (o *ποίησις)* científica tiende a la construcción de términos nuevos que aseguren la permanencia, coherencia y verdad (identidad sintética) gnoseológica. La eutaxia es la verdad de la política. La categoricidad de una ciencia corresponderá a la soberanía de una sociedad política. Esta analogía se mantiene sin

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

perjuicio de las diferencias de la *praxis política* y de la *construcción científica* (aunque también en el terreno de la ciencia se habla de estrategias, victorias o fracasos), de la *prudencia* y de la *ciencia*. En cualquier caso, el modelo no hay por qué aplicarlo buscando a toda costa las analogías; tan importante o más es encontrar diferencias significativas. Las diferencias definen al sistema político tanto como los paralelismos.

La morfología de un sistema científico, tal como la dibuja la teoría del cierre categorial, puede simbolizarse por un cuerpo sólido, por un volumen, que se descompone según estos tres ejes coordenados: un *eje sintáctico* (que contiene tres figuras del campo gnoseológico: términos, relaciones, operaciones), un *eje semántico* (con tres momentos: fenómenos, referencias fisicalistas, estructuras esenciales) y un *eje pragmático* (que contiene los autologismos, los dialogismos y las normas).

La distinción entre un eje (o plano que pasa por él) sintáctico y un eje o plano semántico parece muy obvia cuando tratamos, en lingüística, de símbolos que se dirigen a objetos distintos de ellos. Entonces, según el concepto de Morris, la sintaxis tendrá que ver con las relaciones entre unos símbolos y otros, mientras que la semántica tiene que ver con las relaciones de los símbolos con los objetos, quedando para la pragmática las relaciones de los símbolos con los sujetos que los utilizan. Estas distinciones se tornan muy oscuras cuando tratamos de campos gnoseológicos, cuando lo que nos interesa directamente es operar con objetos del campo y sólo oblicuamente con sus símbolos (por ejemplo, el químico se ocupa de moléculas de carbono o de hidrógeno y sólo oblicuamente de los símbolos C, H). No parece desprovista de todo fundamento la decisión de abstenerse de aplicar a estos campos gnoseológicos el concepto lingüístico de un plano sintáctico o de aplicarlo a lo sumo solamente al «lenguaje de la Química», pero no a la Química misma. Sin embargo, tendremos en cuenta que hay ciencias formales como el Algebra para las cuales (según el «materialismo formalista») los símbolos son a su vez contenidos de su campo, lo que permite reconstruir, para ese caso, el concepto de *sintaxis* como «plano que pasa por los contenidos del campo en tanto se vinculan mutuamente como tales contenidos». Y generalizando este concepto de sintaxis al caso de los casos no algebraicos obtendremos una redefinición gnoseológica de sin-

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.

taxis similar a ésta: «Sintaxis es la perspectiva desde la cual los contenidos formales de un campo gnoseológico (por ejemplo los contenidos astronómicos de la *μεγάλη σύνταξις*, de Ptolomeo) se vinculan unos a otros precisamente en tanto son formalmente contenidos del campo». Se comprende que la sintaxis pueda considerarse vacía al margen de la semántica. Pues semántica dice correlativamente conexión de esos contenidos formales (sintácticamente concatenados a otros contenidos formales del campo) a realidades que desbordan el propio campo. Por consiguiente, y puesto que los contenidos de un campo no se agotan en su condición de tales y sólo son contenidos del campo porque han logrado «concatenarse» según un cierre categorial con otros contenidos, supondremos que las relaciones semánticas son «anteriores» o en todo caso distintas de las sintácticas y que éstas no podrían apoyarse en sí mismas sino a través de las semánticas. La distinción entre un plano sintáctico y un plano semántico puede parecer, en muchos casos, una distinción de razón; pero ella sería suficiente.

6. Utilicemos la morfología del sistema formal así expuesto como modelo analítico del sistema político.

(1) Los «sujetos gnoseológicos» (geómetras, científicos en general, «constructores de teorías») se corresponderán con los «sujetos políticos», es decir, con los sujetos operatorios, o actantes, o sujetos de la praxis política. La función de sujeto político puede también ser desempeñada por los súbditos no solamente en su calidad de tales, según la etimología, sino también en su calidad de «legisladores» a través de su voto, en las democracias; desde luego también por gobernantes, parlamentarios, etc., y, en general, por los miembros de la llamada «clase política», de la que luego hablaremos. En ningún caso cabe identificar la clase de los políticos (la clase de los sujetos políticos) con el conjunto de los ciudadanos o miembros de la sociedad porque, incluso en las democracias, este conjunto contiene también a los menores de edad o a las personas privadas por cualquier causa de «derechos políticos».

(2) El campo semántico de la praxis política está constituido fundamentalmente no ya por símbolos lingüísticos ni por ele-

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

mentos químicos sino también por sujetos humanos en la medida en que forman parte de la sociedad política. Desde la concepción de la praxis política como orientada al mantenimiento de la eutaxia hay que concluir que en el campo semántico de la política han de figurar, no sólo contenidos circulares, sino también radiales y angulares. Es inconcebible un programa de gobierno que ignore por completo los problemas económicos, religiosos, los asuntos exteriores y que sólo se ocupe de desarrollar mecanismos de dominio, de presión o de disciplina. Esto nos pone delante de una de las cuestiones centrales de la teoría política, a saber la cuestión de la demarcación entre la praxis política y las restantes formas de actividad social. Desde el momento en que se postula la necesidad de que la praxis política ha de incluir, en su campo semántico, a la tecnología, a la economía, a la religión, ¿no estamos reproduciendo la concepción del «Estado totalitario»? Y si hemos rechazado esta concepción como absurda, ¿cómo seguir defendiendo que la praxis política debe internarse en el terreno de la industria, de la tecnología, de la economía? ¿Cuál es la línea de demarcación? Hay muchos criterios posibles: el criterio casi diametralmente más opuesto al del Estado totalitario es el de la concepción del Estado gendarme, el entendimiento de la praxis política como un mero epifenómeno o superestructura sobreañadido a una realidad social (llamada a veces «sociedad civil») que «marcha por sí misma». Sólo que en algunos casos excepcionales en los que esta marcha tropieza con algún obstáculo, el Estado habrá de intervenir, como interviene el Dios de Malebranche o de Newton, sólo en los momentos excepcionales de «desarreglo de los relojes». Esta es la tesis de la «subsidiariedad» o «supletoriedad» de la praxis política respecto de la sociedad civil. Sin embargo, este criterio de demarcación es inadmisible en una teoría política que no quiera declarar a toda la realidad política histórica como mera fantasmagoría. Es inadmisible porque el criterio únicamente funciona en la hipótesis de una sociedad apolítica que sólo necesita de la praxis política subsidiariamente cuando «no funciona» en alguno de sus pasos. Pero todo esto es pedir el principio. ¿Cómo justificar la hipótesis del funcionamiento espontáneo de la sociedad civil a partir de un cierto nivel de desarrollo? ¿Quién define qué es lo que no funciona y requiere la ayuda de la acción política? ¿Y dónde poner este Estado fantasma

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.

(y los depósitos de su energía) capaz de actuar subsidiariamente cuando la sociedad civil, a su juicio, descuida alguna de sus funciones? Este Estado fantasma es sólo una versión del Dios ocasionalista; pero también una versión de la idea que del Estado pudo concebir la Iglesia católica, la idea de un Estado servil llamado a desempeñar sólo las tareas ingratas.

(3) Puesto que el núcleo lo ponemos en el eje circular, aquí pondremos también el contexto sintáctico de la actividad política. Ya hemos hablado en el Capítulo I de sus tres segmentos: términos, relaciones y operaciones. Refiriéndose a las operaciones, habrá que decir que operaciones tales como fundir (metales, aunque sea con destino a la fabricación de cañones), edificar (aunque sea el edificio del parlamento), asesinar (en contextos bélicos), cultivar (la tierra), curar, etc., etc., no son operaciones formalmente políticas. Y sin embargo estas operaciones han de formar parte del campo semántico de la política, según hemos dicho, puesto que no cabe hablar de programas o planes políticos que se mantengan al margen de operaciones similares a las citadas. Pero, de acuerdo con lo que hemos admitido sobre el núcleo, postularemos que las operaciones políticas estrictas son «circulares», es decir, son operaciones de sujetos políticos sobre otros sujetos, que a la vez, son sujetos operatorios en los ejes circular (y a través de éste, parcialmente, se da una «reflexividad» política), radial y angular. Pero esto ¿no es tanto como afirmar que la línea de demarcación entre las operaciones políticas y las otras operaciones humanas es la misma línea que separa el plano sintáctico y el plano semántico de la praxis política? Pues la sintaxis política se nos manifiesta ahora como una sintaxis operatoria (entre términos que mantienen relaciones políticas, dentro de la eutaxia) lo que nos da pie para interpretar las operaciones políticas como operaciones sintácticas entre sujetos (términos) que a su vez son sujetos de operaciones propias de la semántica del campo político. «Mandar», «encarcelar», son operaciones políticas sobre sujetos que, a su vez, son sujetos operatorios en el plano circular, radial o angular. Lo que queremos decir es, por tanto, que las operaciones políticas, en cuanto sintácticas, serán políticas en la medida en que a su vez repercutan sobre las operaciones de los sujetos operatorios, o de otro modo, que son opera-

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

ciones de segundo grado. Desde este punto de vista comprendemos las razones por las cuales rebrota intermitentemente la concepción epifenomenista de la política: «el político ideal no debiera intervenir en la sociedad civil sino dejar que ésta marche por sí misma»; o bien: «sólo por un acceso patológico de orgullo infantil, segregado por el poder, o simplemente por motivos propagandísticos, el político puede llegar a caer en el espejismo de arrogarse la responsabilidad de las realizaciones industriales, científicas o culturales de su pueblo». Desde la perspectiva en la que estamos situados hay que decir, efectivamente, que ni la industria, ni la ciencia, ni la cultura, pueden considerarse resultados de la praxis política. Por de pronto, esta actúa siempre *in medias res,* no puede hacer jamás tabla rasa del nivel en que se encuentran los sujetos operatorios consitutivos del «pueblo» sobre el cual el sujeto opera. Incluso cuando directamente, por mandato y vigilancia de agentes políticos, se lleva a cabo una acción «subsidiaria» capaz de engranar con el resto de las acciones sociales, cabría afirmar que esta acción sigue siendo una «acción espontánea del pueblo», como cuando en el escenario de la aldea y como homenaje a los invitados forasteros, los campesinos «recuperan», por mandato del ministro de cultura, una danza popular casi perdida: el escenario es aquí lo accidental, pues no es sino un sustituto simbólico de la plaza. Pero no por ello cabe concluir que la praxis política sea un epifenómeno. Que no se considere formalmente política la operación de labrar el campo, fundir metales o investigar en un laboratorio no quiere decir que la praxis política no pueda tener una directa responsabilidad (causalidad) sobre ellas. Sólo que su causalidad es sintáctica, es decir, de selección, eliminación, coordinación, prohibición, subordinación, etc., etc., de operaciones materiales alternativas que pueden considerarse dadas virtualmente en la sociedad en una suerte de competencia darwiniana. No es el político, sino el metalúrgico, quien ejecuta y lleva adelante la operación de producción de laminados según el procedimiento k; como sería también el metalúrgico quien ejecutaría y llevaría a cabo las operaciones según el procedimiento q; pero es el político quien puede llegar a decidir que sea la vía k y no la q la que se escoja, incluso que sea alguna y no ninguna, y esto en función del contexto constituido por otras operaciones totalmente heterogéneas respecto de las propias del metalúrgico.

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno

Es evidente que en una sociedad en que no hubiese divergencias objetivas, la sintaxis política sería innecesaria. La hipótesis del «Estado gendarme» sólo puede alcanzar un grado próximo a la verosimilitud en situaciones en las cuales ya no se da la armonía del todo social, sobre todo cuando la hegemonía de una parte de la sociedad ha alcanzado un grado tal que no necesita del aparato del poder político para ejercitarse.

El postulado sobre la naturaleza de las operaciones políticas nos sitúa en una posición bien distinta de la que se implica en el postulado de subsidiariedad. El Estado que puede mantenerse al margen de determinadas operaciones es el Estado que ha optado por ellas, y que no sólo no ha de prohibirlas, sino que tampoco necesita impulsarlas. La subsidiariedad no será la intervención del Estado cuando «espontáneamente la sociedad no actúa en una cadena de objetivos determinada», sino la intervención que el Estado considera necesaria o conveniente en función de la eutaxia y, por tanto, en contra de las partes que resisten a esa intervención. Como conclusión, podríamos redefinir el materialismo y el formalismo políticos de este modo: el formalismo político (por analogía con el formalismo algebraico) es la concepción de la política que entiende que la sintaxis política puede constituir, en el eje circular, el contenido de su propia semántica; el materialismo político es toda concepción que defiende la naturaleza estrictamente sintáctica de las operaciones políticas y, por tanto, su interna implicación con la semántica circular, radial y angular, es decir, con el *cuerpo* de la sociedad política.

7. Esbozamos, finalmente, en este punto, utilizando los conceptos expuestos, una teoría del poder político, que cotejaremos obligadamente con la doctrina de Montesquieu sobre el asunto.

Fundamos la teoría del poder político en lo que hemos llamado concepción sintáctica del poder político. En cuanto se opone a todo formalismo político, al propio tiempo que exhibe la raíz de éste (la hipostatización de la sintaxis), la teoría sintáctica subraya la naturaleza «de segundo grado» (reflexiva, podría decirse) del poder político respecto a actividades de «primer orden» que tengan lugar en los ejes circular, angular y radial del espacio

Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

antropológico. Pues estas actividades necesitan ser coordinadas, bloqueadas o impulsadas en función de la eutaxia: la fabricación de cañones o de bombas atómicas es indudablemente una actividad de significado político inequívoco, aunque desde el punto de vista industrial sigue siendo una actividad tecnológica que requiere una infraestructura adecuada, ingenieros capaces de resolver problemas muy difíciles y que han de plantear adecuadamente como tales problemas técnicos (al margen de escrúpulos morales que a la postre no suelen tener fuerza suficiente para rebasar la esfera de la subjetividad: recordemos la carta de Einstein a Truman). El poder político, por su condición de poder sintáctico, no tiene propiamente energía propia, puesto que la energía de que dispone para ejercer su causalidad procede de las corrientes sociales y reales que él «desvía». Por así decirlo el poder político, que no tiene una fuente de energía propia, tiene que utilizar las energías de primer orden, canalizándolas las unas frente a las otras o a favor de terceras dadas. Ya desde este punto de vista puede verse la razón de que el poder político haya de ser partidista aun cuando sus programas y planes sean eutáxicos; pues no es fácil que las corrientes políticas que mueven en una dirección determinada la rueda del molino del poder lo hagan en dirección contraria a su impulso propio. En cualquier caso, de estas premisas no se infiere que el poder político, por ser sintáctico deba estar él mismo —en el ejercicio de su propia actividad sintáctica— exento de toda carga energética, como si fuese el *νοῦς* de Anaxágoras o, si se prefiere, el demonio clasificador de Maxwell. Es decir, como si fuese un principio ordenador (clasificador) de las corrientes heterogéneas dadas en un *μεῖγμα* caótico (aquí, la sociedad pre-política), un *νοῦς* que ejerce sus funciones «desde fuera» de ese *μεῖγμα* que se supone contiene la totalidad de la energía útil, y que por tanto actúa sin gasto alguno de energía, ni, menos aún, sin adición de energía al caos (para las relaciones entre el *νοῦς* y el demonio clasificador de Maxwell, véase *La metafísica presocrática*, G.B., p. 314 y ss., Pentalfa, 1974). Si la actividad sintáctica propia del poder político es efectiva (autoridad, de *auctor)* habría de estar impulsada por una determinada cantidad de energía también real y que, por tanto, deberá ser extraída, desde luego, del *μεῖγμα* social para ser «consumida» en el mismo estricto proceso sintáctico. Por consiguiente, esta porción de

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.

energía gastada por el poder político en sus funciones sintácticas no habría de ser confundida con la energía correspondiente a las corrientes de «primer orden», incluso las corrientes *partidistas* en cuya dirección trabaja el poder. Entre otras razones, porque la porción de energía que el poder necesita para ejercer sus propias funciones puede proceder parcialmente de otras fuentes y, sobre todo, porque ellas no pueden computarse, sin más, en la «cuenta de gastos» de la corriente partidista, ya que una parte al menos de ese gasto también habrá de considerarse empleado en la subsistencia de las corrientes postergadas, en tanto son hilos del «tejido eutáxico». Llamaremos *replicación* a este proceso en virtud del cual una parte de las energías sociales ha de consumirse para que pueda moverse el «aparato sintáctico» que las compone, dirige, orienta (aunque sea partidistamente), desvía, coordina, etc. La replicación de la energía social en el poder político puede considerarse como un caso particular de otros procesos de replicación que tienen lugar en contextos muy diferentes a los de la vida política (y esto sin perjuicio de las dificultades especiales de medida de la replicación política). Parte de la energía aplicada a la palanca para mover un peso debe replicarse, es decir, debe ser absorbida por el movimiento de la propia masa de la palanca. Parte de la energía procedente de la locomotora que arrastra un tren, debe replicarse para conseguir su propio movimiento; la caravana que transporta alimentos a través del desierto a los poblados más lejanos, debe retirar una parte de esos alimentos para sostener a sus hombres y animales. El rendimiento de la parte en el todo es función, no única, de la tasa de replicación (lo que tiene que ver con la entropía y la entalpía del sistema).

De lo que precede se deduce que el poder efectivo como actividad interventora efectiva, o poder de control específico (no sólo social), no puede ser referido solamente a la capacidad virtual que podría ser atribuida en abstracto (en función del número de sus electores, de sus recursos financieros, etc.) a los órganos del poder establecidos. Esa capacidad virtual imprescindible para formar el concepto del poder político (a la manera como la trayectoria inercial virtual del móvil es imprescindible para formar el concepto de su trayectoria acelerada) habrá que componerla con otras fuerzas que se le suman, se le restan, la replican o desmultiplican. El poder político efectivo lo concebimos así como la

Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

resultante de un paralelogramo de fuerzas formado por la fuerza del poder y las otras fuerzas concurrentes que lo neutralizan, lo desvían o corroboran y con la fuerza de replicación (por ejemplo con la energía necesaria para sostener una burocracia). El poder virtual del dictador Q. Fabio Máximo debe ser disminuido en proporción a la resistencia que a su poder teórico le opone el poder democrático del tribuno M. Metilio (Tito Livio, XXII, 18-89, y específicamente 25). Si el partido dominante (en el «poder») decide impulsar en quince puntos, en virtud de su poder teórico virtual, el desarrollo de actividades industriales k y la oposición frena ese proyecto en cinco puntos, y otros cuatro han de ser absorbidos por el eventual boicot de algún sindicato, y un punto por la energía de replicación, habrá que concluir que el poder útil del partido dominante es de cinco puntos (las dificultades de un cómputo real del poder político se derivan, principalmente de las dificultades de establecer criterios sólidos de medida del poder virtual). Por lo demás, el tratamiento compositivo (por adición y sustracción) de los poderes políticos es independiente de cualquier postulado de constancia de la cantidad de poder atribuida a la sociedad política tal que la distribución de esa cantidad entre los diversos órganos sociales, cuando se comparan entre sí, arroje una suma cero (si aumenta el poder de un partido o de una clase será porque ha disminuido el poder de otro o de otra). Este «postulado de constancia del poder» —implícito en la doctrina internacionalista tradicional del «equilibrio de poderes» *(balance of power)* y aplicado a cada Estado por las teorías mecanofuncionalistas del poder (por ejemplo, Wright Mills, *The Power Elit,* 1956)— es completamente gratuito. Pero, al margen de sus usos ideológicos, puede cobrar en ciertos contextos la utilidad atribuible a un modelo apto para comparar sistemas sociales de estructura similar.

8. Una vez que hemos reconocido, desde una perspectiva energética, la necesidad de atribuir al poder político una tasa de energía propia (incluida la replicación) tenemos que enfrentarnos con la necesidad de atribuir también a este poder político, en tanto que poder sintáctico, desde una perspectiva ahora morfológica, unas funciones propias (salvo que, de hecho, hiciéramos de

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.

él un mero epifenómeno de la vida social). Pero las funciones a que antes hemos aludido (seleccionar, coordinar, dirigir, bloquear...) son funciones genéricas.

De acuerdo con nuestro modelo analítico, que distribuía el eje sintáctico del sistema gnoseológico en tres momentos o segmentos: *términos, relaciones* y *operaciones,* y coherentemente con lo que venimos diciendo, tendremos que distribuir el poder político en tres segmentos o momentos: como poder formador de términos, como poder de establecimiento de relaciones y como poder ejecutivo de operaciones. Llamemos a estos momentos, respectivamente, poder *determinativo,* poder *estructurativo* y poder *operativo.*

El poder determinativo, como poder puramente sintáctico, habrá que referirlo a la capacidad no ya sólo de construir o destruir términos (sujetos operatorios) simples o complejos mediante operaciones, sino también a la capacidad de disponer o clasificar términos ya dados (y siempre suponemos que algunos han de estar dados, si es que el poder político es un poder de segundo grado), como puedan serlo grupos de individuos, familias, o individuos sinecoidalmente vinculados a otros grupos, etc. El poder estructurativo lo referiremos a la capacidad para definir, proyectar, planificar o construir nuevas relaciones en orden a la eutaxia, a partir de relaciones de primer orden que (continuándolas, reformándolas o transformándolas) también supondremos dadas. El poder operativo será la capacidad para actuar sobre individuos o grupos de individuos —estimulando, desplazando, engañando...— a fin de componerlos o descomponerlos en terceros términos que mantengan con otros dados las relaciones características del sistema.

El modelo analítico (de contenido gnoseológico) que venimos utilizando nos permite establecer la disociación del poder político según tres momentos o, si se prefiere, tres puntos de aplicación. Otros modelos nos llevarían sin duda a una teoría diferente de la división del poder. En todo caso, los componentes del poder obtenidos desde nuestro modelo analítico pueden considerarse como suficientemente diferenciados siempre, por supuesto, dentro de la interna y mutua referencia de cada dos de ellos a través del tercero. (El poder operativo construye términos en determinadas relaciones con otros dados; el poder determinativo re-

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

conoce términos, construidos o no, en relación con terceros; el poder estructurativo supone términos ya dados y aun operaciones). Los diferentes poderes políticos fundamentales, tal como los hemos obtenido, no pueden considerarse independientes en absoluto, como capacidades derivadas de fuentes heterogéneas que confluyesen en la vida social; son momentos o componentes de un concepto global, sin perjuicio de su diferenciación e irreductibilidad mutua e incluso de la posibilidad de cursos no coordinables siempre entre sí. La separación de los poderes es una regla dependiente de criterios variables según el tipo de sociedad política. Pero incluso en las sociedades democráticas, en las cuales se establece como norma la doctrina de la separación de los poderes, desde el punto de vista institucional, la dialéctica de su desarrollo recupera una y otra vez su unidad (por ejemplo a través del partido político victorioso, que consigue controlar tanto el poder ejecutivo como la mayoría legislativa; los dos poderes —por no decir el judicial— resultan reunidos a través del partido político victorioso).

¿Qué tienen que ver los tres poderes sintácticos que, según el modelo que venimos utilizando, componen el poder político, con los tres poderes de Montesquieu? Porque —y esta es la primera constatación importante que tenemos que hacer— la doctrina de los tres poderes de Montesquieu no parece «deducida» de ningún modelo analítico, sino que suele ser presentada como resultado de un análisis descriptivo, fenoménico o empírico de las sociedades políticas. Como trataré de demostrar, esto no tiene un sentido claro, si la «descripción fenomenológica-empírica» se entiende como resultado de una «consulta directa» a la realidad; más aún, en este supuesto, no sólo es un sin sentido, sino que es sencillamente equivocado decir que la doctrina de Montesquieu transcribe inmediatamente, y de ahí su pregnancia, la realidad. ¿Cuál? Lo que hace ¿no es generalizar el célebre análisis que Polibio, siguiendo a Dicearco, o a Cicerón, hizo de la república romana? Por consiguiente, y en todo caso, la confrontación de la teoría sintáctica de los tres poderes con la doctrina de los tres poderes de Montesquieu no constituye una «confrontación de modelos» sino una confrontación entre una teoría analítica y la generalización de un análisis fenomenológico procedente (suponemos) de un material histórico, la república romana del siglo III

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.

a.n.e. (aun cuando para nuestro propósito, tanto valdría que la doctrina de Montesquieu se hubiera inspirado en la sociedad política de la Inglaterra o de la Francia de su época). Esto es precisamente lo que puede conferir importancia teórica principal a la teoría sintáctica (al menos en su aplicación a la que llamaremos capa conjuntiva) en relación con la doctrina de Montesquieu, puesto que no se trata de una confrontación meramente filológica (tendente a demostrar, por ejemplo, que la teoría sintáctica puede presentarse como mera reexposición de la doctrina de Montesquieu o, por el contrario, como exposición completamente nueva e inaudita). Se trata de la confrontación de un «modelo teórico» con una «estructura fenoménica». En este sentido es ya muy significativo que la «escala» de los conceptos de poder dados por la teoría sintáctica (al menos cuando se proyecta en lo que llamamos «capa conjuntiva» del cuerpo político) sean superponibles a la escala de los «fenómenos» que ofrece la doctrina empírica. Esta superposición constituye, por de pronto, una justificación léxica de la decisión de denominar «poderes políticos» a los poderes sintácticos antes definidos. Porque, en efecto, es obvio que el *poder operativo* de la teoría sintáctica se mantiene muy cerca del *poder ejecutivo* de Montesquieu; el *poder estructurativo* (como poder para establecer sistemas de relaciones entre los sujetos) incluye obviamente al *poder legislativo* (si las leyes, en su ordenamiento global, se interpretan como relaciones normativas entre los ciudadanos); y el *poder determinativo* (definido como «capacidad clasificadora») tiene que ver muy de cerca con el *poder judicial* (o viceversa). Es cierto que Montesquieu dice una vez *(Espíritu de las leyes,* XI, 6) que «el poder judicial es nulo» —pero no por ello la tripartición se convierte en bipartición, porque Montesquieu no llega a negar el poder judicial, aunque lo subordina a los otros.

La doctrina de Montesquieu y su corolario más famoso —el de la separación de poderes— suele ser utilizada como axiomática, o como un dogma (aunque Hegel rechazaba el corolario de la separación por motivos «organicistas»). Pero es muy oscura y confusa y debe esta oscuridad y confusión precisamente, creemos, a su origen fenoménico-empírico. En el siguiente § 2 de este capítulo ofreceremos un intento de reconstrucción teórica de la teoría de la separación de poderes desde la perspectiva de la teoría sintáctica. Aquí diremos sólo que la doctrina de Montesquieu, si la con-

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

tejamos con la teoría sintáctica, se nos presenta como confusa, parcial y muy limitada. Es confusa, porque no distingue si la separación que se propugna ha de ser pragmática (es decir, afectando a los sujetos o grupos que detentan los poderes) o más bien sintáctica o semántica. Es parcial, pues sólo se atiene a una de las *capas* del cuerpo de la sociedad política, en la que el poder político se despliega, a saber, la capa conjuntiva (ver el § 2 siguiente). Por consiguiente, la doctrina de la división de poderes de Montesquieu la consideramos confinada a la capa fenoménica a partir de la cual se estableció, una capa que pide ser «desbordada», como lo demostraría la misma presencia en la doctrina de Montesquieu del concepto de un «poder regulativo» (entre el ejecutivo y el legislativo) y la confusión entre el poder ejecutivo y el «poder federativo» (lo que conduciría, por ejemplo, a la indistinción entre «policía» y «ejército»). El poder federativo es confundido simplemente en el eje activo, incluyendo la «prerrogativa»: «La propiedad ejecutiva de las cosas que dependen del derecho de gentes: hacer la paz o la guerra, enviar y recibir embajadores, establecer la seguridad, precaver las invasiones» (*Ibid.*, Libro XI, 6). La doctrina de Montesquieu, dado el horizonte fenoménico en el que se mueve, es incompleta, puesto que no incluye poderes políticos tan importantes como el poder de programación o de planificación y el propio poder federativo.

Sin duda, siempre es posible ensayar una reconstrucción teórica de una doctrina, que suponemos fenoménica, como la de Montesquieu, tratando de regresar a los criterios implícitos que habrían actuado inconscientemente en ella, a la manera como es posible regresar a la Topología para reconstruir en sus fundamentos la clasificación fenoménica de los poliedros regulares de cinco especies. Hegel *(Filosofía del Derecho,* § 273) ensayó fundamentar los tres poderes de Montesquieu en la distinción lógica entre lo universal (poder legislativo), lo particular (poder del gobierno o ejecutivo) y lo individual («poder del príncipe», federativo o judicial). Pero la propuesta de Hegel es gratuita y muy forzada. Podría intentarse reconstruir la doctrina de los tres poderes partiendo de la asimilación del aparato del poder con una computadora que necesita unas reglas de formación de frases (poder legislativo), un ejercicio de inscripción de secuencia de símbolos (ejecutivo) y un control o comparación de los resultados

Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

con las reglas (judicial). Sólo que este análisis de la computadora estaría ceñido ya *ad hoc* al radio que interesa para la comparación, pues evidentemente en la computadora hay muchos más componentes (por ejemplo, la programación). Más verosimilitud tendrían los ensayos de reconstrucción empírica de la doctrina de los tres poderes a partir de la propia «experiencia pragmática» de Montesquieu, como analista de las corrientes que actuaban en la sociedad inglesa de su época y que, a su vez, él consideró inspiradas en «el magnífico sistema hallado en los bosques»... de los germanos, que Montesquieu se imaginó a través de Tácito. Sin embargo es muy probable que todas estas experiencias, cuya influencia no cabe discutir, se hubieran organizado en Montesquieu, a través del célebre texto en el que Polibio (inspirado a su vez en la idea del *τρί-πολιτικός* de Dicearco) ofrecía el «sistema político más perfecto», el sistema político ideal por su vitalidad y las garantías de pervivencia que comportaba y que él veía realizado en la república romana. Si no nos equivocamos, la «contaminación» con Polibio-Cicerón explicaría la fundamentación de la «separación» de los poderes como limitación o contrapeso de los unos por los otros. Ahora bien, el sistema político perfecto que Polibio nos ofrece no es formalmente un sistema de poderes abstractos (al estilo de Montesquieu) sino un sistema mixto o de mezcla *(μῖξις)* de formas de Estado —monarquía, aristocracia, democracia— que ya Platón había reconocido a su modo: «La mayor parte de las constituciones políticas son una mezcla de monarquía —que alcanza en los persas su más alta expresión— y de democracia —«que se realiza plenamente en los atenienses» ; la constitución lacedemonia participa de la tiranía, por los éforos, cuyo gobierno es tiránico; pero también es una democracia y no podemos negarle el título de aristocracia» *(Las leyes,* III, 693e; IV, 712e). Aristóteles también preconizó *(Política,* IV, 9; 1294b, 34-40) esta mezcla que Polibio ve realizada a la perfección en la república romana. En sus líneas generales es la misma idea que Cicerón expondrá en *De republica* cuando considere al *genus permixtum,* si en él hay una sabia combinación de monarquía, aristocracia y democracia, como la forma ideal de una sociedad política: del equilibrio y mutua moderación de las tres formas resultará la *aequabilitas* y la *firmitudo* (imparcialidad, estabilidad) que son las dos cualidades necesarias según Cicerón para que

Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

subsita la República. No entramos aquí en la debatida cuestión sobre si el Principado de Augusto (que Mommsen había definido como una forma de soberanía que se resuelve en la diarquía *senatus/princeps,* como cabeza del senado, y que otros, con P. Grenade, creen necesario ver en relación con el ejército, con el *imperium:* el Principado habría sido un *imperium* con mando decenal, votado por el senado y un plebiscito) fue una aplicación de la idea de Cicerón, como sostiene, entre otros Schäffer («Cicero und das Principät des Augustus», *Gymnasium,* nº 64, 1957), o bien si no tiene que ver con ella, porque la obra de Cicerón «sólo pudo tener una influencia muy limitada en el espíritu de Augusto», como sostuvo Grenade *(Remarques sur le théorie ciceronienne dite du principat,* 1940).

Lo importante es advertir que la teoría aristotélica de las tres formas del Estado, cuando se desarrolla la concepción de una cuarta forma permixta, cualquiera que sea el modelo histórico en el que se considere encarnada, nos pone delante de la idea de una sociedad política en la cual las formas de estado quedan reducidas a la condición de formas dadas dentro de un mismo Estado. Y esto es lo que aproxima inesperadamente la doctrina de las tres formas de estado (o de gobierno) con la doctrina aristotélica de las tres formas de poder de Montesquieu, propias de un mismo Estado. Conexión que podría sorprender por su incongruencia de principio dada la escala distinta de los términos coordinados, pero que se comprende a través de la idea de la cuarta forma o *genus permixtum.* La coordinación tiene además sentido si se da por admitido que la doctrina aristotélica de las formas del Estado es en sí misma muy confusa y aun absurda (según veremos en el § 3 siguiente) y que bajo la apariencia de clasificación de las formas del Estado se esconde una embrionaria clasificación de las formas de poder. Por este motivo es por lo que después de haber dado Aristóteles una tipología de géneros aparentemente disyuntivos, puede introducir la forma mixta. Y por eso Polibio alcanza a ver cómo las tres formas de gobierno recto, no aberrante o desviado, que Aristóteles había establecido, pueden amalgamarse en la constitución romana de los últimos años del siglo III antes de nuestra era. Ello es debido, decimos, a que bajo la apariencia de una forma de gobierno, Polibio está

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

viendo una forma de poder; por ello, el contrapeso mutuo de estas formas no tiene por qué entenderse como el contrabalance de una misma corriente canalizada por tres conductos diferentes. Más bien es el contrabalance de tres corrientes o poderes específicamente distintos: el de los cónsules —cuyos poderes (ejecutivos en realidad) parecen propios de una monarquía—, el del senado —cuyos poderes (de administración del tesoro público, por tanto, no exactamente un poder legislativo sino de planificación) parecen los característicos de una aristocracia— y el del pueblo —los poderes que le señala Polibio se aproximan por cierto a un poder judicial: «El pueblo juzga los crímenes que merecen un castigo considerable, sobre todo cuando el acusado ha ocupado altas magistraturas» (Polibio, VI, 14)—, que representa obviamente a la democracia. No hay que olvidar que la razón por la cual Montesquieu fundamenta la separación de poderes es la evitación del abuso de poder, el despotismo, mediante un sistema interno institucional que por el contrabalanceo interno sea capaz, por sus propias leyes, de corregirse a sí mismo, de moderarse en unas partes por las otras. Por ello, dice, «fue admirable la sabiduría política de Roma, pues en ella todo abuso de poder podía ser siempre corregido». Pero esta es la misma idea de Polibio cuando encarece a la república romana como forma de constitución más perfecta.

Nuestra hipótesis es, en resolución, que Montesquieu leyó la exposición de la constitución mixta de Polibio, o en la versión de Cicerón, no como si fuera un modelo de contrabalanceo de formas de Estado sino (una vez que estas tres formas aparecían refundidas en el cuarto género de sociedad política, el *quartum quoddam genus rei publicae,* de Cicerón, *Rep.,* I, 29, 45) precisamente como contrabalance de poderes del Estado o de la sociedad política. De hecho, la doctrina aristotélica de las tres formas de gobierno ni siquiera podía bloquear su lectura pues Montesquieu había comenzado por sustituirla por una clasificación que es isomorfa a ella sólo en apariencia. Mientras que, por ejemplo, la clasificación de Hobbes sigue siendo en lo esencial aristotélica. Dice en efecto Montesquieu en el Libro II, cap. 1: hay tres especies de gobierno, el *republicano* (cuando el pueblo en cuerpo, o al menos una parte de él, tiene la potestad soberana), el *monárquico* (cuando

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

es uno sólo quien detenta esta potestad, pero de acuerdo a reglas fijas) y el *despótico* (cuando es uno sólo el sujeto de la potestad y a su capricho). Montesquieu incluye en una misma clasificación formas que Aristóteles, o Platón (por ejemplo, en el Libro VIII de *La República)* incluían una vez entre las formas sanas y otras veces entre las desviadas; elimina propiamente a las formas aristocráticas y, entre las sanas, solamente cuenta a la monarquía y a la república. Prueba de que Montesquieu no está refiriéndose a las tres formas de Aristóteles-Polibio como formas de gobierno, sino por los poderes que en ellas parecen estar encarnados, pero que Montesquieu logra despegar. Así, la potestad legislativa es presentada como un poder que suele ser detentado por el príncipe o magistrado; pero «no conviene que el príncipe tenga los tres poderes —como ocurre con el sultán de Turquía— si no se quiere incurrir en horroroso despotismo». En los reinos de Europa, el príncipe tiene el poder legislativo y el ejecutivo y deja al pueblo la potestad de juzgar —por ello las repúblicas italianas, que mantienen unidas las tres potestades, tienen menos libertad que las monarquías; y además, la potestad ejecutiva y la legislativa necesitan de una potestad reguladora— que (si la ejecutiva se da al príncipe y la legisladora al pueblo) estaría bien en manos de la nobleza.

En resolución, la doctrina de los tres poderes de Montesquieu dista mucho de ser clara y distinta. Su corolario de la separación de poderes habría que referirlo más a los sujetos operativos que los detentan, que a una separación objetiva. Y este alcance pragmático que le atribuimos —y que tiene que ver con los autologismos de los sujetos de los que hemos hablado en la parte Primera, § 4— tiene una significación teórica fundamental. Y ahí residiría la misma ambigüedad de la exposición de Montesquieu: ¿estaba sugiriendo, al encarecer el modelo inglés-germánico, la necesidad de una reforma de la constitución francesa —en todo caso, desde la perspectiva aristocrática que busca limitar para siempre el cuasi despotismo del Régimen de poder absoluto de Luis XIV— o estaba simplemente ejercitando su naturalismo relativista, según el cual habría que decir que el modelo inglés era el mejor para la Inglaterra de su época, como el modelo francés vigente sería el mejor para Francia?

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.

§ 2. El cuerpo genérico de la sociedad política. Teoría de las tres capas del cuerpo político.

1. El concepto de cuerpo de la sociedad política, como constitutivo esencial y no adventicio de la misma, es correlativo, según dijimos, del concepto de núcleo. El núcleo de la sociedad política se nos dibuja en un «eje circular» sin saturarlo. Y el cuerpo de la sociedad política no lo entendemos como una suerte de «secreción interna» del núcleo (en términos lógicos: como una derivación analítica) sino que lo constituimos por determinaciones sintéticas que acompañan al núcleo procediendo, por así decirlo, de su exterioridad (de su «medio»), pero de suerte que estas determinaciones no sean adventicias o accidentales, o superestructurales, sino esenciales e intraestructurales. La tesis sobre la naturaleza esencial de lo que vamos a interpretar como *cuerpo* de las sociedades políticas o «revestimiento corpóreo» del núcleo no es un mero optativo o una decisión teoréticamente gratuita, que postula la esencialidad del cuerpo en virtud de motivos empíricos o históricos, sino que está fundada dentro de la propia teoría política que expondremos en el § 3 siguiente.

Desde la teoría del espacio antropológico podemos explicar la naturaleza esencial de un cuerpo cuyas determinaciones proceden sin embargo del «entorno» del núcleo, teniendo en cuenta que ese núcleo comenzamos concibiéndolo inserto en una sociedad natural, en cuyo seno sus rotaciones darán lugar a una reorganización de las partes (no necesariamente todas) de las sociedades afectadas por el movimiento giratorio del núcleo. Las partes del entorno afectadas por la acción del núcleo, aunque fueran heterogéneas entre sí, recibirían ya una impronta de unidad (coordinación, adaptación mutua, selección) por el mero hecho de estar siendo movidas por el mismo núcleo y participando del mismo movimiento. Podría decirse que en el medio en el que se deja sentir la acción del núcleo se producirá una reacción correlativa a aquella acción. La reacción, en tanto que es condición de la misma acción del núcleo, podrá ser contemplada dualmente, como pueden ser contempladas la cara convexa y la cóncava de la esfera que se forma en torno a unas aletas radiales que giren en el seno de un medio líquido adherente. Esa capa

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

podrá considerarse o bien como la superficie límite cóncava del medio o bien como la superficie límite convexa formada por las aletas. Es una superficie «interfacial». Y como el medio en el cual ejerce su acción el núcleo es el espacio antropológico, que suponemos desplegado en tres planos «ortogonales» (relativamente independientes desde una perspectiva esencial, no ya por la posibilidad de que las figuras formadas en cada plano subsistan en él sino por la posibilidad de que puedan permanecer mientras van cambiando figuras dadas en los otros planos que son sin embargo existencialmente indisociables), así también las capas que el núcleo irá «constituyendo» en el proceso mismo de su acción serán tres: la capa resultante de la acción-reacción del núcleo en el eje circular; la capa resultante de la acción-reacción del núcleo en el eje radial y la capa resultante de la acción-reacción del núcleo en el eje angular. Estas capas estarían muy poco diferenciadas en las sociedades naturales, al modo como las «hojas blastodérmicas» están muy poco diferenciadas en el zigoto.

La capa que se condensa y consolida por la acción del núcleo a lo largo del eje circular incluye, por ejemplo, múltiples estructuras sociales —instituciones familiares, asociativas, profesionales, generacionales— en tanto resultan concatenadas por el mismo movimiento que las reajusta, adapta, realimenta o destruye (sólo algunas quedarán inafectadas). Pero una única trama, determinada en la dirección del eje circular, resultará en el conjunto social; se formará una capa en el seno de la sociedad política que denominaremos *capa conjuntiva* del cuerpo político.

En el eje radial, la acción del núcleo determinará una *capa* más o menos coherente con todos aquellos contenidos impersonales (desde las tierras de cultivo, hasta los edificios, desde hornos de fundición hasta centrales eléctricas) que, formando parte del mundo entorno (natural y cultural), se nos presentan (o son representados) como configuraciones cuya conservación, transformación o reproducción pueden llegar a constituir *objetivos* de la acción política. Llamaremos *capa basal* a la capa que se forma por la acción-reacción del núcleo en la dirección del eje radial. La capa basal, que en sí es económica, se hace política (económico-política) cuando se representa como objetivo de los planes y programas de la sociedad política; y no hay sociedad política, por liberal que ella sea, que pueda dejar de incluir una capa basal. En

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

todo caso, esta capa basal no la asimilamos a unos cimientos previamente dados, respecto de los supuestos muros o superestructuras políticas que en ellos se apoyan, sino más bien a un manantial con masas flotantes que se organizan en el proceso mismo del desarrollo del todo, a la manera como el esqueleto de los vertebrados, incluida la médula ósea, con relación a la sangre. La capa basal debe ser siempre considerada como un conjunto por donde circulan energías y formas naturales (desde la perspectiva que en otros lugares hemos denominado φ) pero que sólo si están organizadas culturalmente (perspectiva π) pueden tener significado político. La capa basal, por ejemplo, no podrá entenderse como el conjunto de los recursos naturales de la sociedad política: estos recursos han de estar «conceptualizados» es decir, *descubiertos* o *inventados;* de otra suerte es como si ellos no existieran. Pero el descubrimiento, como la invención, sólo tiene lugar en un espacio cultural.

En cuanto a la capa que la acción del núcleo irá determinando en la dirección del eje angular diremos, ante todo, que incluirá aquellos contenidos que haya que considerar denotados por este eje y que serán, en primer lugar, los contenidos que tengan que ver con sujetos «personales» pero no humanos, distintos, por tanto, de los sujetos constitutivos de la sociedad política, aun cuando habiten, como númenes animales o divinos, dentro de sus fronteras; en segundo lugar, y por extensión, la capa formada a expensas del eje angular contendrá aquellos sujetos personales humanos, o muy próximos a los hombres, que son llamados salvajes, bárbaros, y en general extranjeros, y que no forman parte de la sociedad política de referencia (Platón ha sido quizá uno de los pocos pensadores que han atribuido una importancia principal, en la constitución de la *polis,* a los animales: en el *Protágoras* la ciudad aparece principalmente para defenderse de las fieras). Desde luego, y en el nivel histórico de nuestro tiempo, tiene cada vez menos fuerza la asociación entre los númenes y los extranjeros; pero ello es debido precisamente a que las sociedades políticas del presente tienden a borrar los límites, en la dirección de una sociedad política única. Y los únicos extranjeros que, con un cierto halo de numinosidad (unas veces temible, otras veces amistosa), podemos representarnos hoy en el horizonte no de una Sociedad Política particular, sino en el de la Humanidad entera, son

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

los «extraterrestres». A medida, en cambio, que las sociedades políticas se hacen más cerradas y distantes de sus congéneres, el extranjero puede llegar a ser tan poco humano como un numen: será una entidad maligna antes que divina, salvo casos excepcionales (los jinetes de Hernán Cortés ante los aztecas). Hombres serán, ante todo, los que pertenecen a la propia sociedad (Eibl-Eibesfeldt en *Guerra y Paz* habla de la «pseudo especiación cultural» como un proceso propio de primitivos que se llaman a sí mismos hombres, como si los demás no lo fueran). Estas son las razones que justifican que formemos una capa funcional única, aunque muy cambiante, con todos estos contenidos: la llamaremos *capa cortical*. La capa cortical no debe entenderse meramente como una coraza rígida o inmóvil sino como una capa activa. Una representación simbólica de los contenidos que puede encerrar esta capa cortical en acción nos la ofrecen los escritores que nos describen a los jinetes romanos, en la batalla del lago Regilo, hacia el 499 a.C., combatiendo junto a Castor y Polux, jinetes a su vez en sus celestes caballos blancos.

En conclusión, el cuerpo de la sociedad política lo consideraremos constituido por tres capas, indisociables, pero con ritmos diferentes de crecimiento y desarrollo, que denominamos la capa conjuntiva, la capa basal y la capa cortical.

2. Cada una de las capas del cuerpo político ha de ser considerada como integrada por conjuntos muy heterogéneos de individuos, de instituciones, redes y cadenas de mandos, lenguajes, archivos, etc., etc., con sus correspondientes soportes infraestructurales (vías de comunicación, edificios, etc., etc.); desde luego, los contenidos de las diferentes capas se conectan entre sí en forma de tejidos inter-capas que tenderán a organizarse en unidades funcionales. Estas unidades pueden alcanzar una inercia propia, de considerable capacidad operativa, lenta o rápida, eutáxica o distáxica, que las segrega de algún modo de las capas de las cuales proceden y que, junto con los correspondientes tejidos intercalares, dan lugar a esa maquinaria supraindividual o sistema de aparatos del Estado (para emplear la expresión de Lenin) que constituye aproximadamente el contenido político del concepto

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

de «Administración del Estado». Desde una perspectiva jurídica, la Administración del Estado suele considerarse como una de las acepciones del «poder ejecutivo» (aun cuando también se habla de la «Administración de Justicia»). Pero también es cierto que las «tres facultades» que los tratadistas de derecho administrativo (una disciplina jurídica relativamente reciente, con no más de siglo y medio de vida) suelen asignar a la Administración pública (la facultad *reglamentaria*, la facultad *imperativa* —decretos, órdenes— y la facultad *discrecional)* reproducen a escala los tres poderes consabidos del Estado. En cualquier caso, y según el desarrollo progresivo del intervencionismo del Estado, la «administración» va incorporando en su tejido elementos que desbordan ampliamente la capa conjuntiva (el funcionariado, la burocracia jerarquizada, etc.) absorbiendo importantes contenidos basales (por ejemplo, a través de los Ministerios de Industria, Obras Públicas y aun de Educación) que aproximan al Estado a la forma de un Estado-empresa. También se incorporan a la Administración contenidos de la capa cortical (diplomacia, ejército). La «energía de replicación» (que Adolfo Posada, en su clásico *Tratado de derecho administrativo* reconocía con su concepto de «función reparadora o conservadora» mediante la cual el Estado «debe atender a su propia conservación») puede llegar a alcanzar un nivel predominante en el conjunto del gasto público. En cualquier caso parece enteramente gratuito considerar este incremento del «gasto público» —y en particular, el incremento del «gasto de replicación»— como un proceso intrínsecamente degenerativo (distáxico) de la sociedad política, o del Estado. Tales consideraciones suelen estar formuladas en nombre de un *deber ser* puramente ideológico, la ideología del Estado liberal (el Estado «guardián de noche» de las empresas privadas capitalistas) y la del Estado subsidiario de las «democracias cristianas». ¿En nombre de qué principios el Estado debe ser sólo subsidiario, debe ser sólo guardián de noche? Bajo el pabellón del *deber ser* se esconden los intereses de empresas nacionales o multinacionales, o de organizaciones religiosas, también multinacionales; pero estos intereses no miden su fuerza real por el supuesto imperativo del *deber ser,* sino por la capacidad real de su poder efectivo, cuando él se enfrenta con el poder del Estado.

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

3. Sobre la naturaleza de la conexión entre el territorio y el *cuerpo* de una sociedad política.

Que el territorio constituye un componente de las sociedades políticas y, desde luego, de las más avanzadas, es una tesis cuya evidencia podría llevarnos a desistir de ulteriores análisis. ¿Quién ignora el significado de la palabra frontera? El concepto moderno de la sociedad política va asociado al «mapa político». La teoría política convencional enseña que un Estado es ante todo una región bien delimitada del mapa, un mapa frecuentemente coloreado de forma que contraste con los Estados contiguos (hemos hecho ya referencia al célebre problema topológico del cálculo mínimo de colores necesarios para que los Estados que envuelven a uno dado puedan tener colores distintos), pero aquí no tratamos de demostrar el hecho de la conexión entre la sociedad política y el territorio, sino analizar su naturaleza, la naturaleza de la conexión entre sociedad política y territorio, dentro de la teoría general del cuerpo de la sociedad política. Buscamos una conexión específica, y no meramente genérica (derivándola, por ejemplo, de lo que los etólogos conocen por el nombre de «territorialidad»). Pues parece evidente que el territorio estará vinculado a la sociedad política a través de su cuerpo o de alguna de las capas de este cuerpo. El análisis comportará también la determinación del «peso relativo» que haya que dar al territorio en el conjunto del cuerpo de la sociedad política (en el famoso fragmento de Heráclito, parece que un peso menor que el que habría que dar a las leyes: «Es más importante para la ciudad defender sus leyes que sus murallas»). Comporta también, desde luego, la determinación de la naturaleza lógica del hecho (del hecho de la conexión). Aunque parezca universal la conexión («todos los Estados tienen un territorio propio»), hay que preguntar: ¿la conexión es contingente, empírica o es necesaria, es decir, deducible del concepto mismo de sociedad política? ¿Acaso no caben sociedades políticas que no estén adscritas a ningún territorio, como ciertas jefaturas nómadas de pueblos jinetes? En todo caso, la conexión ¿se establece en un terreno específico a través de alguna de las capas del cuerpo o es meramente genérica, etológica?

La respuesta más obvia e intuitiva a la pregunta sobre la naturaleza de la conexión entre Estado y territorio sería ésta (si utilizamos los ejes del espacio antropológico): el territorio es un

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

contenido inequívocamente «radial». Pero el núcleo de una sociedad política se nos da como un «sistema circular»; luego la conexión entre Estado y territorio habrá que verla como un caso de conexión entre estructuras circulares y radiales; un caso, además, transparente, dado que una sociedad de hombres, es una sociedad de sujetos corpóreos que necesitan del espacio físico para vivir (con lo que recaeríamos en la teoría del «espacio vital»). El territorio formará parte, en conclusión, de la capa basal del cuerpo de la sociedad política y no habría más misterio.

Pero esta respuesta tiene una evidencia aparente y constituye una petición de principio: que una sociedad de hombres necesite la tierra en la que soportarse y de la que tienen que vivir no es razón para que sea este territorio y de este tamaño y no de otro, el que forma parte de su estructura política. Su territorio podría ser toda la tierra, o al menos el territorio variable, y no fijo, en función del poder de los caballos de una sociedad nómada de pueblos jinetes. Además, hay Estados territoriales cuyo territorio no tiene una función basal, por lo menos primordial. Tal ocurre en ciertos Estados que, por la esterilidad de su suelo, o bien «viven del mar» (y no necesariamente del mar que baña sus fronteras, caso del Japón) o bien viven de los «servicios» a otros Estados, principalmente del comercio (como fue el caso de Venecia durante más de doce siglos). ¿Cabría deducir de estos hechos que el territorio no es esencial al Estado, y que está vinculado a su cuerpo a través de nexos particulares e históricos, como pudiera serlo su condición de patrimonio de una dinastía real? En esta hipótesis el territorio se conectaría con la sociedad política en virtud del título de propiedad que el rey (que sí es parte interna de la sociedad política) tiene sobre el territorio (sobre «sus estados») y que ulteriormente «legará al pueblo», o le será expropiado por él, como podría expropiarle sus joyas. Según esta teoría patrimonial, de naturaleza jurídica, el territorio estaría conectado con el cuerpo de las sociedades políticas originariamente de un modo indirecto, y ulteriormente por herencia y expropiación, es decir, por vía jurídica, «circular».

Es probable que muchos estimen que la respuesta jurídica al problema de la conexión entre el territorio y la sociedad política es muy superficial, aunque sea específicamente antropológica, puesto que los conceptos de «patrimonio», «donación», «he-

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

rencia», se reducen a la categoría jurídica del derecho privado. Y se estimará muy superficial precisamente porque se estará presuponiendo que el nexo es más profundo y esto puede significar: genérico y genérico-anterior, o dicho sencillamente, zoológico. Los etólogos han demostrado la territorialidad de muchas especies zoológicas y, en particular, de primates. La adscripción a un terreno tridimensional (constituido por el bosque en sus diferentes niveles —que sería el equivalente al espacio aéreo de los Estados modernos—) es un fenómeno ampliamente conocido. «Los gibones y los orangutanes, los monos aulladores y los colobos pasan casi toda su vida cerca del dosel superior del bosque..., tanto horizontal como verticalmente; cuanto más tiempo pasa un mono en los árboles, más reducido es su campo. El gibón, asiduo habitante de los árboles, pasa toda su vida dentro de los mismos doscientos cincuenta metros cuadrados. Un grupo de aulladores se desplaza en un campo de poco más de quince kilómetros cuadrados, los babuinos suelen caminar de cinco a ocho kilómetros durante un día normal. En el curso de un año, se mueven en una superficie de veinticinco a treinta y ocho kilómetros cuadrados cruzándola constantemente.» (De Vore y Eimerl, *op. cit.)* Además, la adscripción al territorio de la banda se transmite algunas veces de generación en generación y es respetada por los otros. «En cuanto despiertan al amanecer, los monos adultos de un grupo de aulladores lanzan un rugido persistente que dura una media hora. El rugido se repite cuando dos grupos establecen contacto. Entonces los machos se rugen unos a otros hasta que un grupo se retira». Estos hechos sugieren que la territorialidad de las bandas humanas —y, después, de las sociedades políticas que se forman a partir de ellas— es la misma territorialidad de los primates que se ha ampliado de veinticinco/treinta y ocho kilómetros a doscientos cincuenta/trescientos ochenta; y que son los mismos aullidos con los cuales los aulladores marcan el terreno aquéllos que, transformados por Haydn, suenan por ejemplo en el *Deustchland über alles.*

No se trata de poner en duda la pertinencia de estas analogías entre la territorialidad de los primates y las de las sociedades humanas primitivas o civilizadas y, aún más, la continuidad de al menos algunas líneas de transmisión de territorialidades concretas. De lo que se trata es de distinguir entre el nivel genérico

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.

en el que se mantienen tales conexiones y el nivel específico necesario para que la conexión pueda alcanzar un significado político formal, no sólo material. Es decir, para que la territorialidad pueda considerarse contenido o parte formal del cuerpo de las sociedades políticas y no meramente parte material suya, al modo como los glóbulos rojos son, y nadie lo duda, indispensables para la sociedad política (también cabría decir que los glóbulos rojos, como el territorio —se ha dicho: *Blut und Boden*— forman parte esencial y formal de la Patria). Sin embargo, ni la sangre, ni los glóbulos rojos, como tampoco los electrones o los protones de los que se componen, son partes formales de la sociedad política. ¿Por qué iba a serlo el territorio?

La territorialidad es la base o fundamento zoológico genérico sobre el cual se asienta posteriormente la sociedad política: esta es la perspectiva de la Sociobiología. Desde nuestro punto de vista la territorialidad política es una transformación por anamórfosis de la territorialidad natural, de tan largo alcance como pueda ser la transformación de la respiración de los mamíferos en el coro de *Nabucco*. Desde el punto de vista fisiológico, el coro es, por su contenido, un simple modo de respirar, de inspirar aire, oxígeno y expirar anhídrido carbónico; el coro de *Nabucco* no se diferencia del respirar de una manada de monos aulladores porque sea un soplo espiritual (valga la redundancia) sobreañadido. Es el mismo respirar, cuyos componentes se han reorganizado de otro modo al estar insertos en estructuras también diferentes. El territorio natural se habrá reorganizado en sus diferentes partes internas —zonas de mercado, acrópolis, palacio, templo, terrenos comunales, caseríos, vías de comunicación— en función precisamente de las nuevas estructuras en las cuales aparece insertado, concretamente, en las diferentes capas del cuerpo de la sociedad política. Pues el significado político de la territorialidad, es decir, el nexo entre territorio y sociedad política no es simple sino complejo, y a su través tiene lugar una de las interconexiones o conexiones transversales más interesantes de las que puedan darse entre las capas basal, conjuntiva y cortical del cuerpo de la sociedad política. De lo que se trata es de determinar, desde la perspectiva de la sociedad política, cuáles son los nexos que nos conducen al territorio como contenido político formal, en lugar de partir del territorio genérico, zoológico, para,

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

sobre él, tratar de *asentar* la construcción conceptual de la sociedad política.

Desde la perspectiva de la capa basal el territorio puede representar, para el Estado, desde luego, una parte importante de su riqueza, de sus fuentes energéticas, que deben estar representadas en los programas eutáxicos. En muchos casos además, la capa basal viene a equivaler prácticamente a territorio (lo que puede confundirse con su recíproca, a saber, que el territorio se identifique con esta capa). Tal ocurre en sociedades agrícolas poco avanzadas en las cuales incluso la población es función del terreno, de la capacidad soportadora del mismo (la *carrying capacity* de los antropólogos ecólogos). Así, R. Carneiro propuso una conocida relación funcional entre una población de horticultores P y el territorio T —definido como área total de tierra cultivable—, introduciendo el concepto de «tierra de subsistencia necesaria per cápita anualmente», A, y teniendo en cuenta el número de años durantes los cuales el territorio es fértil, Y , y el tiempo en años de barbecho necesario R, para reutilizar ese territorio: $P = [(T/(R + Y)) \cdot Y]/A$. (Si $R = 0$, entonces $(T \cdot Y)/Y = T$, lo que nos devolvería a la relación simple: $(P = T/A)$. Pero es evidente que estas funciones basales sencillas del territorio cambian su alcance (incluso basal) a medida que la sociedad se desarrolla, a medida en que el comercio incrementa su importancia de tal manera que el mismo concepto de *carrying capacity* se desvanece: la Antropología ecológica llega a sus límites y cede el paso a la economía política. Desde la perspectiva de la capa basal de la sociedad política, el territorio ha de considerarse teóricamente como uno de los contenidos de la riqueza que los programas han de proponerse como objetivo eutáxico; pero en modo alguno como el fundamento y punto de apoyo de la capa basal, como se demuestra en el caso de aquellas sociedades políticas para las cuales las tierras mismas constitutivas de su riqueza basal son sobre todo extraterritoriales (colonias). Y, sin embargo, para estas sociedades políticas, el territorio patrio sigue siendo contenido formal de su cuerpo. Esto sólo puede ser debido a que los nexos entre el territorio y el cuerpo de la sociedad política se establecen en general, por paradójico que pueda parecer, más que a través de la capa basal (también aquí se establecen pero, como hemos visto, indirectamente, a título de riqueza o *Commonwealth),* a través de las

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.

capas conjuntiva y cortical. Resulta paradójico, en efecto, que el territorio, que se presenta en el eje radial, mantenga conexiones esenciales con la sociedad política a través de capas distintas de la basal. El análisis de estas paradojas nos permitirá penetrar mejor en el significado político específico del territorio para las sociedades políticas.

Ante todo, los nexos entre el territorio y la capa conjuntiva. Afirmar que las funciones políticas del territorio tengan lugar preeminente en el ámbito de lo que llamamos capa conjuntiva no es nada que deba considerarse absurdo; por el contrario esta afirmación recoge evidencias tan comunes e intuitivas como puedan serlo las referencias al espacio vital. En efecto, el territorio en cuanto *Patria*, no es tanto un territorio con una determinada *carrying capacity*, sino que es ante todo la «tierra donde descansan los muertos». La patria es, ante todo, la «tierra de los antepasados»; por tanto, el territorio es un medio para establecer relaciones circulares de naturaleza histórica entre los hombres y sus antecesores y al margen de estas relaciones históricas no hay sociedad política propiamente dicha. Por supuesto, el territorio es ante todo el «espacio de la con-vivencia política» de los ciudadanos, y convivencia es también una relación circular. Es evidente que un territorio muy montañoso o selvático hace imposible que los individuos puedan mantener contactos regulares, puedan reunirse en asambleas de un cierto tamaño, el necesario para poder hablar de una capa conjuntiva del cuerpo social. Más aún, si un hábitat *circunscrito*, como pueda serlo un valle fluvial rodeado de desiertos o montañas escarpadas, favorece la formación de una sociedad política, es a través de la capa conjuntiva, de la concentración de la población. Estas consideraciones demuestran que el territorio funciona como condición para que se den a cierto nivel las relaciones circulares; y por ello la estructura del territorio es en cierto modo efecto de esa misma capa conjuntiva en crecimiento —tala de bosques, limpieza de llanuras, apertura de sendas, puentes...— (entre estas fuerzas «conjuntivas» hay que incluir también las que atraen a las sociedades que se encuentren en la periferia del hábitat circunscrito y que determinan por ejemplo que las aldeas prefieran girar como subordinadas en torno a la fuerza central que traspasar las barreras de la circunscripción para recaer en la órbita de un Poder desconocido).

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

Hablamos de la convivencia en un recinto territorial propia de una sociedad cuya eutaxia está dada a través de normas y de leyes que obligan precisamente a quienes viven dentro del territorio político definido (al margen de las normas que presidan las relaciones de los individuos en cuanto miembros de una familia, linaje o clan que pudieran mantenerse, en principio, sin una adscripción unívoca al territorio). La conexión entre las leyes y las murallas —a la que se refiere el fragmento de Heráclito antes citado— se manifiesta ahora de otro modo: pues no se trata de afirmar que las leyes son más importantes que las murallas (como límite del territorio), sino que las murallas son precisamente los límites de las leyes, los límites espaciales (radiales) del ámbito de aplicación de las leyes políticas (circulares). Se atribuye, como ya hemos dicho, a Henry S. Maine *(Ancient Law,* 1861) la idea de tomar la territorialidad como criterio de distinción entre la sociedad civilizada (que sería la sociedad con Estado) y la sociedad primitiva; y no porque los primitivos careciesen de la percepción de *sus* territorios, sino porque sólo en el Estado el territorio («limitado por las murallas») comienza a ser definido como el lugar donde las leyes deben ser observadas. El criterio de Henry Maine es sin duda certero pero está formulado de forma insuficiente: no se trata de que en el Estado las leyes sean territoriales. Es esta una observación factual, pero no interpretada. Además pone en peligro de tergiversar el significado de la territorialidad en las sociedades familiares. Pues evidentemente las leyes no son políticas (y no familiares) por ser territoriales, sino que son territoriales por ser políticas, es decir, por de-terminar los límites de la capa conjuntiva de la sociedad en la que tienen su vigencia (mientras que la territorialidad en las sociedades primitivas tendría fundamentalmente un significado basal). La territorialidad marca el ámbito en donde rigen las leyes políticas en la medida en que marca el espacio de la convivencia circular de los individuos. Lo primario del territorio es el que sea un lugar de encuentro de los hombres con los antepasados y con los otros hombres que conviven con ellos según un orden que traspasa los lazos de parentesco. Esta conexión se manifiesta ya, desde luego, en sociedades animistas cuya vida cotidiana transcurre en el continuado diálogo con sus antepasados. Tal era el caso, por ejemplo, de los *achanti* de la Costa de Oro africana: el primer bocado en las comidas era ofre-

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

cido a los antepasados; estos son sus protectores, también los que castigan, incluso con la muerte, los delitos. La ceremonia principal por la que un jefe es instalado consiste en subirle tres veces sobre el escabel negro del antepasado fundador del linaje. Y lo que aquí nos importa: los *achanti* tenían la creencia de que la tierra donde habitaban pertenecía más bien a los antepasados que a los vivos. En este sentido, las murallas son sobre todo aquello que está destinado originariamente a marcar el terreno de la convivencia con los antepasados. Las marcas son, sobre todo, las tumbas de los antepasados, los cementerios, o, si se quiere, los monumentos funerarios, los megalitos. Colin Renfrew ha sostenido la tesis de que los megalitos no son sólo monumentos funerarios, sino señales territoriales, mojones *(territorial landmarkers)* que indican a los miembros de la sociedad —por ejemplo a quienes construyeron Stonehenge— que «nosotros pertenecemos a esta tierra» (*Vid.* entrevista de Colin Renfrew con Charlotte Damun y Felipe Criado en *Revista de arqueología*, nº 78, 1987). Sin duda Renfrew tiene razón; pero ¿acaso la razón por la cual los megalitos son mojones territoriales no es precisamente su condición de monumentos funerarios?

En cualquier caso, la composición entre el territorio delimitado por las fronteras (las murallas) y las leyes de la sociedad política, en el sentido de Maine, sigue siendo una operación oscura. Pues aun invirtiendo la relación (según la propuesta que hemos hecho antes), es decir, aun estableciendo que las normas no son políticas por ser territoriales, sino que son territoriales por ser políticas, queda por dar razón de la conexión entre las leyes políticas y el territorio o las murallas. La respuesta a la pregunta de por qué las leyes del Estado son territoriales reside, a nuestro juicio, en la capa conjuntiva; en la medida en la cual esta respuesta puede considerarse como una respuesta que, *mutatis mutandis*, cobra también sentido en la capa cortical. Nuestra idea es que esta respuesta pasa por la idea de la propiedad privada, si es que la idea de propiedad privada es susceptible de modularse tanto en el interior del recinto territorial de un Estado como en el exterior constituido por los territorios de los Estados que se consideren. Acaso el significado político que Maine asignó a la territorialidad del Estado sólo alcanzará su plenitud cuando esta territorialidad no le sea adscrita globalmente a la sociedad que lo habita sino

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

partitivamente. Es decir, cuando leyes territoriales —a diferencia de leyes parentales— signifique leyes que adscriben a las familias y luego a los individuos lotes o parcelas territoriales, es decir, propiedades, heredades, fundos o latifundios. Territorialidad de las leyes no abarcaría sólo el sentido jurídico destacado por Maine, pues antes de que las leyes afecten a todo quien viva o cruce por el territorio estatal —que es un concepto muy abstracto— las leyes afectan a las familias o individuos que son propietarios o usufructuarios de parte de ese territorio estatal. No se tratará, por tanto, de volver a la tesis de que las leyes del Estado (como el Estado mismo) están constituidas para mantener a los propietarios; bastará afirmar que, entre otros objetivos suyos, el de mantener y confirmar a los propietarios es uno de ellos, puesto que un Estado en que la propiedad territorial no estuviese repartida no sería todavía un Estado. Y cuando la constitución asigna el territorio al Estado hay un reparto de hecho y de derecho entre los ciudadanos y una exclusión de los que permanecen fuera del Estado. Por eso hay que extender la idea de propiedad territorial al Estado en su relación con los demás Estados; de este modo la propiedad comenzará a tener que ver con la capa cortical. En efecto, analizado desde la capa cortical, el territorio es, ante todo, el espacio limitado por las sociedades políticas extrañas, y extrañas porque precisamente no están sometidas a nuestras normas. Esto significa que, en el supuesto de que hubiera un solo Estado —o un Estado isla— las leyes dejarían de ser territoriales e incluso carecería de sentido el que lo fueran. El territorio es entonces la determinación misma de la soberanía de la sociedad política. Parece una contradicción vincular la soberanía (en tanto implica un poder por encima del cual no existe otro) con la territorialidad limitada. Pues soberanía equivale de algún modo a no reconocer ninguna autoridad superior, pero el territorio limitado implica el reconocimiento de que otras autoridades (que además pueden ser superiores a nosotros) existen. Sin embargo, precisamente por esto, el territorio limitado es, por su limitación, lo que define la soberanía de un Estado o sociedad política que no está dotada de unicidad. Pues en la hipótesis de la multiplicidad de Estados es precisamente, por paradójico que ello sea, la limitación del territorio lo que hace a cada Estado universal. Si cada Estado dispusiese de «toda la tierra» sin límites fijos, permanecería

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

indeterminado, o no reconocido, salvo que su potencia superior lo hiciese notar; pero el territorio, las murallas, define a cada Estado (E) frente a *todos los demás*, como clase complementaria ($\bar{E}$) del universo lógico de la política ($E \cup \bar{E} = U$). Ahora, un Estado territorialmente delimitado, de un modo estable ya no necesita ser el más fuerte. Es suficiente: (1) que todos los que le rodean no se alíen entre sí para repartírselo (lo que es prácticamente imposible, entre otras cosas porque la clase $\bar{E}$ carece de unidad de por sí al ser meramente negativa); (2) que el Estado o Estados que estarían dispuestos a absorberlo no tenga una potencia superior al resto de los Estados que apoyarían al Estado amenazado por su propio interés.

Desde la capa cortical, en resolución, el territorio, limitado por sus murallas, del Estado se nos muestra como la resultante de la tendencia de cada sociedad política a mantener su identidad en cualquier lugar del espacio radial y de la presión de los otros Estados movidos por unas tendencias semejantes: la resultante es el territorio de cada Estado. Y en este aspecto, también tiene sentido invertir el fragmento de Heráclito, diciendo que «hay que defender las murallas antes que las leyes».

4. La doctrina de las tres capas del cuerpo de la sociedad política podría ser confrontada con la doctrina de las «tres clases de hombres» que constituyen la República platónica y que, a su vez, mantienen una estrecha correspondencia con las funciones asignadas a los órdenes constitutivos de las trinidades indoeuropeas, tal como se analizan en el famoso esquema de Dumezil: soberanía religiosa (Mitra y Varuna, Júpiter) —en la capa cortical—, poder militar (Indra, Marte) —en la capa conjuntiva— y fecundidad (los Asvin) —que corresponde a la capa basal. (La misma distinción que en la edad media latina se estableció entre los *oratores*, *bellatores* y *laboratores* también se puede poner en correspondencia respectivamente con la capa conjuntiva, la cortical y la basal). En el Libro III de *La República*, Platón utiliza el célebre mito combinatorio de los metales para exponer su doctrina de las tres clases, correspondiente a la doctrina de las tres almas de un organismo viviente: « Quienes formáis parte del Estado sois todos hermanos; pero en aquellos de vosotros que sois capaces de mandar

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

(*ἄρχοντες*) el dios que os ha formado echó oro; en la composición de los guardianes (*φύλακες*) mezcló el oro con plata, poniendo bronce y hierro en los campesinos y artesanos (*δημιουργοῖ*). Descontando todas las obvias adherencias ideológicas de este mito con la estructura social antigua y ateniéndonos únicamente a las funciones atribuidas a estas clases, parece indudable que la clase de los gobernantes ha de ponerse en conexión con la capa conjuntiva; la clase de los guardianes se orienta desde luego hacia la capa cortical —pues los guardianes constituyen ante todo el ejército destinado a defender la república de sus virtuales vecinos enemigos— y la clase de los artesanos y agricultores es la que constituye, en una sociedad antigua, la capa basal. ¿Qué conclusiones podemos sacar de esta confrontación? Desde luego, ninguna que abrigue la pretensión de «probar la verdad» de la teoría de las tres capas con la República de Platón; para todos los antiplatónicos la congruencia de la coordinación representaría una contraprueba. Pero lo que sí parece posible es concluir algo similar a lo que concluíamos tras la confrontación de la teoría sintáctica del poder político con la doctrina de Montesquieu: una prueba de «escala», si no ya una «prueba de verdad». Que unos principios autónomos aplicados al análisis de la sociedad política, considerada en toda su generalidad, nos lleven a resultados que, lejos de ser inauditos o extravagantes, pueden coordinarse con las doctrinas de los clásicos de la «ciencia política» tales como Platón o Montesquieu, es una prueba de escala que nos autoriza a pensar que los principios autónomos de los cuales hemos partido no son excesivamente lejanos ni impertinentes sino que tienen al menos la función de unos *principia media*. También tiene un gran interés, en este mismo orden de conceptos, la confrontación de la teoría de las tres capas con la doctrina del materialismo histórico, o también con la del materialismo cultural sobre la composición de las sociedades humanas. La concepción de Marx se plantea en términos de la estructura dada de un modo de producción, que contiene a las categorías políticas como un componente del sistema; la estructura del modo de producción se estratifica según una base y una super-estructura; pero la base contiene a las fuerzas y a los modos de producción, así como a las relaciones de producción; por lo que un modo de producción se descompone en un conjunto de fuerzas y medios básicos, en un conjunto de

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno

relaciones de producción, y en un conjunto de superestructuras (Marvin Harris ha reformulado esta concepción hablando, respectivamente, de infraestructura económica, estructura social y superestructura). Es fácil advertir que también la «escala» de este análisis global de una sociedad es similar al análisis determinado por la idea de un espacio antropológico: la infraestructura, se corresponde desde luego con la capa basal; las relaciones de producción (en donde se incluyen principalmente las relaciones de propiedad) hay que coordinarlas desde luego con la capa conjuntiva; en cuanto a la superestructura también hay una correspondencia parcial, pero muy importante, al menos en una perspectiva denotativo-extensional, dado que en la capa cortical hemos incluido nosotros a los númenes y a los dioses (que forman parte de la superestructura, tanto en el materialismo histórico como en el cultural); también pertenece a la superestructura, en gran medida, todo el complejo militar de un Estado, que nosotros incluimos en la capa cortical.

5. La tesis anteriormente expuesta sobre la naturaleza «sintáctica» del poder político equivale a la tesis sobre la originaria versión hacia la materia de los contenidos formales (cabría decir: hacia la «sustancia de los contenidos») de la sociedad política. Pero esta sustancia de los contenidos es aquello que ha sido conformado según las tres capas del cuerpo de la sociedad política. Siguiendo el paralelo lingüístico diríamos que las tres capas según las cuales se organiza el cuerpo de la sociedad política constituyen la «forma del contenido» al que habrá que aplicar las formas sintácticas del poder político. De este modo, la doctrina sintáctica del poder político encuentra como vía propia para su interno desarrollo, a la doctrina de las tres capas del cuerpo de la sociedad política. El desarrollo del concepto sintáctico del poder político podría ser también considerado simultáneamente como un desarrollo (booleano) de cada una de las capas; de manera que si disponemos en una tabla los momentos o ramas del poder en cabeceras de fila y las capas del cuerpo político en cabeceras de columna, la tabla de cruce expresará tanto el desarrollo de las columnas por filas, como el desarrollo de las filas por columnas:

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

en la siguiente tabla se expresan estos desarrollos acompañándolos de los nombres que asignamos a los puntos de cruce.

Capas del poder / Ramas del poder	Conjuntiva	Basal	Cortical
Operativo	Poder ejecutivo	Poder gestor	Poder militar
Estructurativo	Poder legislativo	Poder planificador	Poder federativo
Determinativo	Poder judicial	Poder redistribuidor	Poder diplomático

6. Consideremos ante todo la capa conjuntiva. Hablando en un sentido global habrá que decir que el poder político, interpretado en la capa conjuntiva, da lugar a un concepto próximo al concepto de poder a secas, tal como aparece en la doctrina de Montesquieu. En efecto, el poder político, al modo como ha sido formulado en la construcción sintáctica e interpretado en el teclado de lo que hemos llamado capa conjuntiva, se superpone bastante bien a lo que en terminología común llamamos «régimen o gobierno». Sobre todo cuando gobierno se toma en ese sentido amplio que, sin perjuicio de la separación de poderes, aparece cuando el ejecutivo se entreteje, en las mismas sociedades democrático parlamentarias, con el poder legislativo (por ejemplo a través de la común adscripción de miembros del gabinete o ejecutivo y de parlamentarios de la mayoría al mismo partido victorioso) y con el poder judicial (aunque sólo sea a través de las normas legales que el gobierno —que tiene la iniciativa de los proyectos de ley— y el parlamento ofrecen al poder judicial para su ejercicio).

El poder sintáctico se despliega en tres direcciones cuyo mutuo engranaje, sin perjuicio de su «independencia», constituye el poder político efectivo: poder operativo, poder estructurativo y poder determinativo. El poder operativo es aquí la capacidad de

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno

componer o disociar sujetos con sujetos (operaciones internas) o sujetos con bienes (operaciones externas): la ejecución de una exacción fiscal a un ciudadano es una operación estricta mediante la cual el poder separa un bien económico (un tributo, en especie o en numerario, un impuesto) de un súbdito poseedor o propietario de ese bien. El concepto de poder operativo, en cuanto capacidad de actuar en la capa conjuntiva, se identifica prácticamente con el concepto de poder ejecutivo; incluso puede valer como una buena definición de este concepto pragmático (de la praxis política). Pues operar, en el ámbito de la capa conjuntiva, es también tanto poder aproximar a sujetos o bienes (reunirlos en asamblea, convocar a los ciudadanos, retribuirlos) como separar a los ciudadanos entre sí (disolver asambleas, disociar, por exacciones, ciudadanos y bienes, etc., etc.): «Todo el poder humano —decía el canciller Bacon— consiste en aproximar y en separar cuerpos». Operar es, según ello, también poder de obligar (poder coercitivo) a los ciudadanos según unas rutas y no otras; incluso «cancelar» a un ciudadano ejecutando una sentencia de muerte. (El concepto de «Estado autoritario» se refiere sobre todo a este componente operativo cuando él lleva la connotación de una especial dureza; suele oponerse al Estado democrático, inadecuadamente, pues la democracia es un concepto que tiene que ver con otros poderes, y cabe una democracia autoritaria, así como viceversa cabe una oligarquía «paternalista». Autoritario se opone simplemente a no autoritario). La ejecución de una sentencia es un ejercicio del poder ejecutivo, porque aunque la sentencia emane del poder judicial ella quedaría sin efecto si el poder ejecutivo no la hiciese cumplir. Por lo demás, la morfología del poder ejecutivo, actuando en la capa conjuntiva, toma figuras muy heterogéneas dependientes del nivel tecnológico, histórico y social. Pero todas estas formas que perfilan el aspecto o apariencia específica corpórea de la capa conjuntiva, mantienen siempre, en su trama genérica, ciertos hilos constantes: por ejemplo, una organización policiaca como brazo ejecutor del poder operativo en su capa interior o conjuntiva. Los entrecruzamientos de la organización policiaca con otras organizaciones que corresponden a otros poderes de la misma capa (por ejemplo la policía judicial) o de capas distintas (el ejército) tiene lugar ante todo en el plano fenoménico (jerarquización, disciplina mi-

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

litar, uniformes) pero también en un plano estructural, en el que la anastomosis o los conflictos de competencias son la regla y no la excepción. De otro modo, la fila de la tabla de desarrollo que contiene a los pisos de columna del poder operativo resulta ser algo más que una fila distributiva que contuviese columnas autónomas independientes.

El poder estructurativo, dentro de la capa conjuntiva, es la capacidad de establecer relaciones normativas estables, regulares, en la perspectiva de la eutaxia entre los términos (individuos o grupos). Son las leyes. Pero las leyes a las que nos referimos aquí son las leyes pensadas desde la perspectiva política, fundamentalmente las leyes constitucionales. La idea de considerar a todas las leyes positivas como teoremas o corolarios de las leyes constitucionales, que desempeñarían el papel de axiomas, es una idea interesante pero que no se ajusta bien a la realidad. Las constituciones se establecen una vez que las normas de primer orden están ya dadas; y aunque aquéllas tengan la pretensión de ser una axiomatización hilbertiana de las leyes empíricas (Alchourrón/Bulygin) esta pretensión no se logra plenamente (véase Manuel Atienza, *Filosofía del derecho actual en la Argentina*, Oviedo, 1976, *Tesis, III*, 2). Por último, se admitirá que el poder determinativo aplicado al tejido conjuntivo de la sociedad política, viene a superponerse con el poder judicial, en cuanto poder clasificador de términos (sujetos operatorios) dados en el marco de las clases asociadas a las relaciones. La *censura*, que la república romana instituyó en el año 416 a.C. podría ser un ejemplo clásico de poder determinativo: el censor no tiene *imperium* (poder ejecutivo) pero tiene que clasificar a los individuos en ciudadanos y no ciudadanos; a los ciudadanos en categorías fiscales o militares. Las relaciones que rigen la compraventa llevan asociadas dos clases, el dominio y el codominio de la relación; la relación se rige por normas y si el vendedor las incumple el juicio del juez puede hacerse consistir en una reclasificación del sujeto vendedor adscribiéndole a la clase de los «estafadores». Para que el proceso del juicio sea posible será preciso construir clases ideales, puramente intercalares, ficciones jurídicas: en el derecho romano, al soldado hecho prisionero, se le incluía en la clase de los difuntos, por lo que, entre otras cosas, su testamento desde el exilio carecía de existencia legal aplicándose al caso las normas de sucesión *ab intestato* en el momento de la muerte legal.

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

Un corolario importante de la concepción anterior: la capacidad que las mayorías tienen en las democracias parlamentarias para derribar gobiernos o elegirlos (capacidad que también podría estar detentada por minorías, por el mecanismo del «golpe de Estado») podría considerarse conceptualmente como un ejercicio del poder judicial: el pueblo actúa aquí no como legislador ni como ejecutor sino como jurado.

7. Dentro de la capa conjuntiva cabe dibujar la figura de «la clase política». Suele utilizarse, en estos últimos años, en lenguaje periodístico, la expresión «clase política» para englobar al conjunto de las personas que se ocupan (cuasi profesionalmente) de los asuntos políticos: ministros, parlamentarios, altos cargos de la administración (cuando son cargos «políticos», aunque sean desempeñados por funcionarios de carrera), miembros «liberados» de los partidos políticos, etc., etc. Como la expresión está acuñada sobre el sustantivo *clase,* el adjetivo *(política)* ejerce el efecto inmediato de separar la clase política de otras determinaciones de ese sustantivo («clase social», en el sentido marxista o en otros sentido sociológicos, «clases por edad» de los antropólogos, etc., etc.) Esta separación es paradójica para quienes consideran que las clases, en sentido político fuerte, son las clases sociales (cuando éstas se definen por su relación a los medios de producción); de donde habría que concluir que la «clase política» es tan sólo un concepto fenoménico, aparente (acaso un «estamento»), que debe romperse en función de la adscripción de sus elementos a diferentes clases sociales, o a los «partidos de clase» (los parlamentarios de partidos obreros, sólo de un modo oblicuo pertenecerían a la clase política, puesto que propiamente ellos deberían considerarse como elementos de la clase proletaria). Pero aun sin necesidad de remitirnos a coordenadas marxistas, sino adoptando un concepto lógico-sociológico amplio, que permita hablar de clases de ciudadanos según diversos criterios (por ejemplo la clase o colectivo de los militantes y votantes de los partidos de extrema izquierda, la clase de los militantes y votantes de la extrema derecha), hay que reconocer que el concepto de «clase política» encierra siempre la paradoja de formar un solo conjunto o clase, con subconjuntos de otras clases que se muestran como irreconci-

Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

liables entre sí, a pesar de que los criterios de selección pueden ser bastante precisos (por ejemplo, la condición de parlamentario). Sin embargo, lo cierto es que el conjunto así formado constituye una clase, la «clase política», y no como un puro ente de razón raciocinante, y meramente distributivo, sino como una entidad atributiva sociológicamente identificable, aunque sólo sea en un escenario fenoménico (por ejemplo el escenario parlamentario, en donde diversos diputados, pertenecientes a partidos enfrentados, se sientan en contigüidad, con todas las características específicas de clase que ello comporta: lenguaje, indumento, estatus, «cortesía parlamentaria»). La efectividad de la clase política, en el contexto de los conceptos sociológicos y políticos, autoriza a sospechar, incluso al nominalista más radical, que ella es algo más que un fantasma mental, o que una apariencia, es decir, que tiene una entidad por lo menos del mismo rango que la que corresponde a las clases a partir de las cuales ella se construye por una operación de «selección». Y que si una selección de elementos de clases acaso disyuntas u opuestas puede dar lugar a una clase que tiene el mismo rango entitativo que éstas, es porque hay una unidad objetiva, un sistema objetivo de interrelaciones entre los elementos de esa «clase política». Esta unidad constituye desde luego, una determinación de la sociedad política; por tanto, la teoría política debe dar cuenta de la naturaleza y significado que pueda tener esa clase política dentro de su sistema. Por ejemplo, una teoría psicosocial explicaría la clase política a partir de los intereses individuales de sus miembros que, una vez alcanzado un estatus privilegiado, tienden a asociarse entre sí, en todo lo que contribuya a mantener su estatus, desclasándose de los otros conjuntos de donde proceden, incluso traicionándolos, al transformar las relaciones de enemistad política en unas relaciones de amistad (que ideológicamente se muestran mantenidas sólo en el «plano personal»). En cualquier caso, la clase política se mantiene a un nivel muy genérico, que no rompe su unidad, pues un género no se rompe por determinarse en sus especies. Lo que es ya más dudoso es que este género pueda aquí considerarse unívoco. Más bien nos parece que el concepto de clase política se nos presenta como un caso claro de «conjunto borroso» (lo que tampoco compromete su efectividad conceptual). Al conjunto borroso en extensión, puede corresponder en intensión un concepto no uní-

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.

voco, sino «análogo de atribución». Supondré, para abreviar, que «clase política» es un conjunto borroso, cuyo analogado principal podría redefinirse en el ámbito de lo que veníamos llamando *capa conjuntiva del cuerpo de la sociedad política*, de la siguiente manera: la clase política es, inicialmente, según su primer estrato, el conjunto de individuos que detentan el poder legislativo y ejecutivo de la capa conjuntiva de un cuerpo político (se excluyen de ella, por tanto, los magistrados del poder judicial, los funcionarios y también los miembros del ejército, en tanto no pertenecen a la capa conjuntiva). Por analogía de atribución ampliaremos el concepto de clase política incluyendo en él, como un segundo estrato aún formal, a los individuos dirigentes de partidos de oposición, porque aunque aún no tengan el poder político, giran en torno a él *(contraria sunt circa eadem)*. Y, como tercer estrato (pero tanto a través de sus relaciones directas con el primero como con el segundo, es decir, sin necesidad de suponer un orden en el momento de transmitir la ampliación del concepto) también cabrá adscribir a la clase política, ahora de un modo más bien material, a todo aquel conjunto de individuos o grupos que desempeñan funciones «instrumentales» en todo cuanto concierne al ejercicio del poder ejecutivo o legislativo del primer estrato (incluyendo aquí a todos los que intervienen en lo que Lenin llamó «aparatos del Estado») y de las actividades del segundo estrato. Este tercer estrato de la clase política es a su vez muy heterogéneo y su estatuto es muy difícil de establecer dentro de la teoría política. Contiene un primer orden, que podríamos llamar de «instrumentos asociados», que no plantea dificultades especiales: es el orden formado por individuos que desempeñan funciones obligadas en la «sociedad civil» —funciones que puede suponerse habrían de seguir ejercitándose «aunque el Estado desapareciera»—, pero que instrumentalmente son incorporados a los aparatos del Estado, recibiendo de éste esa «entidad vial» que los pone a su servicio, orientando su actividad en la línea del poder conjuntivo (el mejor ejemplo, sería la red de maestros y profesores funcionarios del Estado y adictos a sus directivas, a través de los cuales la ideología dominante es suministrada regularmente). Pero este tercer estrato contiene también otro orden de individuos mucho más difícil de conceptuar teóricamente porque ahora ellos no pueden ser pensados al margen de los es-

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

tratos primero y segundo de la clase política y, sin embargo, no constituyen formalmente una subclase de ésta, pero tampoco son una parte de la sociedad civil (como los asociados). Pero si no forman parte de la clase política, ni de la sociedad civil (aunque sociológicamente sean afines a las clases de las burocracias privadas), ¿habrá que concluir que no tienen lugar propio, que son utópicos, al menos en nuestro sistema? No por asignarles un lugar *ad hoc* como hacía, radicalizando a Hegel sin saberlo, Nicos Poulantzas *(Poder político y clases sociales,* Parte 5ª), este lugar existe. En nuestro sistema, a este orden del tercer estrato de la clase política, que podríamos llamar orden auxiliar, adscribiremos la mayor parte de los funcionariados y burocracias, con actividades específicas de tipo político (es decir, no empresarial, comercial, etc., etc.) pero también adscribiremos los servidores, palafreneros, constructores, que aunque desempeñen actividades que pueden ser genéricas los aplican al campo político (conducir coches oficiales, vigilar palacios o edificarlos) y les asignaremos un lugar social tal que él mismo pueda concebirse como inducido o abierto por los estratos formales de la clase política. El tercer estrato o «estrato auxiliar» puede interpretarse entonces como contenido efectivo de una infraestructura política conjuntiva inducida por la propia capa conjuntiva (que mal podría considerarse como superestructura).

El concepto de clase política puede seguir utilizándose también dentro de las sociedades políticas no parlamentarias, en virtud de las modulaciones que le hemos asignado. La clase política de una monarquía medieval estaría constituida por el rey, la *curia regia* y todos los súbditos que fueran requeridos por la *iussio regis,* y las *Cortes.* En la Monarquía española de los Austrias, en el tiempo de Felipe IV, la «clase política», contenía, como principal subconjunto, a *la Corte:* «El Alcazar [de Madrid] encerraba dos casas separadas, la del rey y la de la reina, presidida cada una por un mayordomo mayor. En 1623, los dignatarios, funcionarios y empleados de palacio sumaban casi mil setecientas personas, de las que más de cuatrocientos se encontraban al servicio de los hermanos del rey... Otras cuatrocientas personas eran damas y meninas de la reina y la infanta, todas ellas alojadas en el piso superior del palacio. [La «corte», entendida como Gobierno central, ocupaba a unas cuatrocientas personas]». (*Vid.* J. Brown y J.H. Elliot: *Un palacio para el Rey,* Madrid, Alianza-Forma, 1985).

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

Pero, con todas estas precisiones, la definición de clase política que hemos podido establecer hasta ahora sigue manteniéndose dentro de una perspectiva coordinativa (por su relación con la capa conjuntiva). La dificultad que nos plantea una definición interna (connotativa) del concepto de clase política, cuya de-notación ya hemos más o menos establecido, estriba en que ella implica necesariamente una teoría política. O, dicho de otro modo, en que es imposible definir esencialmente a la clase política al margen de toda teoría política, lo que demuestra, a su vez, que el concepto de «clase política», lejos de ser una figura accidental o fenoménica puede ser considerada como una categoría política de una importancia mucho mayor de la que podría sugerir su concepto inicial denotativo y cuasi empírico. O, lo que es equivalente, es posible reinterpretar, como determinaciones de teorías implícitas (teológicas, sociológicas, etc.), las diversas concepciones ideológicas de la clase política que podemos encontrar adscritas a diferentes opciones partidistas. Así por ejemplo, unos definirán la «clase política» como el círculo constituido por todos los individuos que asisten a las actuaciones del «político genial» que, en el límite, se concibe como un dios encarnado, como un numen, un genio o un artista, una «fuerza de la naturaleza», un «jefe carismático» que, en virtud de su propia energía y de sus designios propios, es decir, sin que haya sido «delegado» del pueblo (incluso cuando ha sido el pueblo quien lo ha elegido), abre los horizontes, traza las rutas y ofrece los planes y programas de la acción política. Otros rechazarán esta teoría metafísica (eventualmente teológica) como mera ideología y, en su lugar, acudirán a la idea de re-presentación: el político ya no será quien en virtud de su propio genio (sin hablar en nombre de otros sino de sí mismo) crea las normas y alumbra los planes, como el artista su obra: el político será concebido ahora como representante de otros poderes superiores a él. Se definirá entonces la clase política por medio del concepto de representación. Pero representar significa «volver a presentar», reproducir, por ejemplo un personaje, en el escenario, o un terreno, en el mapa; lo peculiar de la representación es el ser reexposición homonímica de una estructura dada en un nivel *a* (por ejemplo un sistema de enunciados o de planes o programas) en otro nivel *b* (a puede ser el terreno, o los planes y programas de un individuo o de un grupo; *b* será el

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

papel o el escenario o el parlamento). Según esto, lo que implica la concepción de la clase política como una «clase de representantes» es que los miembros de ella estén reexponiendo (homonímicamente con la mayor fidelidad posible) en un plano *b* (la capa conjuntiva, el parlamento, por ejemplo) los planes y programas que han sido formulados en un plano *a*, aquél en el cual habitan las personas representadas por la clase política. Ahora bien, el plano *a* no está fijado; su determinación nos lleva a dos teorías de la clase política basadas en la idea de representación: la teoría teológica y la teoría civil de la representación. La teoría teológica (un paso intermedio entre la teoría metafísica y la teoría civil) tiende a concebir la clase política como la clase formada por los representantes de Dios, de la persona o personas divinas: los políticos serán en primer lugar quienes desempeñen la función más alta, los que se presenten a sí mismos como representantes de la divinidad, porque no sólo su autoridad viene de Dios sino también las normas que establece dicha autoridad: Moisés o Numa Pompilio. Jerárquicamente, se agregarán a esta clase todas los estratos subordinados a los del primer rango. La teoría teológica de la clase política —los políticos son representantes de Dios, mediadores muy próximos a los sacerdotes— fue abandonándose con el ascenso del Estado moderno y, a lo sumo, se mantuvo como «mentira política». La Ilustración llegará a identificar a los políticos-representantes de Dios como simples impostores; la «clase pequeñísima» de mediadores tendrá que retirarse, al reconocer que «el pueblo está ilustrado, estamos perdidos», como leemos en *Las ruinas de Palmira*. Pero no por ello han concluido los servicios de la idea de representación. Sencillamente han mudado las personas que se suponen representadas por la clase política. Ya no serán las personas divinas pero sí las personas humanas, ya sean gremios o corporaciones, ya sea el mismo «pueblo», ya sea el «tercer estado» o «estado llano» de Sieyès, la nación. La «teoría civil» de la clase política tiene, sin duda, muchas especificaciones. Representantes serán, por ejemplo, los procuradores de las comunidades, ciudades y colectividades en las Cortes convocadas en Calahorra el 12 de febrero de 1520 para reunirse en Santiago el mes siguiente (Joseph Pérez, *La revolución de las comunidades de Castilla*, p. 143); representantes serán en el ámbito del poder legislativo los diputados de la Asamblea Constituyente de 1789, aunque

Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

Mirabeau, tres días después de la sesión del 23 de junio, distinguió ya los representantes de la nación y los representantes del pueblo. Representantes de la «voluntad general» serán los miembros del poder ejecutivo elegidos por sufragio universal o censitario, representantes del poder judicial serán también los jurados populares (aun cuando éstos, por su carácter efímero, entre otras cosas, suelen quedar fuera de la clase política). ¿Es preciso aceptar la idea de la representación civil como único fundamento para construir una teoría racional de la clase política?

A nuestro entender, no. La teoría de la representación no da cuenta de la naturaleza de la clase política, salvo en puntos muy determinados de ella, y esto debido a los mismos límites de las operaciones re-presentativas. Sólo es posible representar (trasladar) del pueblo o nación a los foros o escenarios políticos normas y mensajes muy sencillos (por ejemplo, votar o no votar ciertos subsidios). Pero el planteamiento de las mismas normas, o de las leyes, o los programas de una acción gubernamental no pueden ser conocidos por el pueblo antes de que sus «representantes» se reúnan y organicen la acción. De otro modo, no cabe hablar de una representación homonímica salvo en aspectos muy globales o muy particulares (que sin embargo pueden ser decisivos en determinadas coyunturas políticas). Luego la representación que la clase política pueda tener, más que el sentido estricto homonímico ha de tener el sentido de una delegación, comisariado o encargo que el pueblo hace a sus representantes, pero en el sentido de que sus delegados o comisarios ocupen el puesto que el «pueblo» supone que él debía ocupar. Lo importante es que una vez ocupado el puesto el «delegado» se encuentra delante de un conjunto de problemas objetivos que son del mismo orden que los que se encontraba el «político genial» o el «representante de la divinidad» (A. Marongiu advierte que la fórmula «por la gracia de Dios», expresión medieval *emic* de la soberanía, implica que el rey no puede degenerar en tirano, puesto que está sometido a normas objetivas: *Il Parlamento in Italia nei Medio-evo,* Milán, 1962). Es preciso distinguir, por tanto, dos aspectos bien distintos al disponernos a analizar la estructura de la clase política: el aspecto genético (el procedimiento según el cual un individuo pasa a ser miembro de la clase política) y el aspecto estructural (las funciones que corresponden al miembro de la

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

clase política en cuanto tal). La teoría de la representación podría considerarse simplemente como una teoría que mezcla confusamente ambos planos al pretender a la vez mantenerse como una doctrina de la representación en su sentido genético (delegación, diputación) y como una doctrina de la representación estructural. Pero esta representación, como hemos dicho, es muy precaria, porque el político, en su ejercicio, ha de concebirse inmerso en los problemas objetivos que tienen que ver con la eutaxia, ya haya sido elegido por el pueblo o por la divinidad. Max Weber había observado las situaciones de las democracias parlamentarias en las cuales el diputado, sobre todo el diputado carismático, de ser un representante se convierte en «señor» de sus mismos electores. Sólo que esto no es una corrupción, o una excepción, sino que es la expresión sociológica de esa doble condición que el miembro de la clase política tiene en general, como delegado de sus electores y como miembro de una clase que ha de definirse estructuralmente de otro modo. Si la clase política no es tampoco, por tanto, una clase de representantes —y si dejamos de lado la teoría que quiere reducirla *ad integrum* a una subclase de la clase de los impostores— será preciso atribuirle una función, en el conjunto del cuerpo político. Con frecuencia, esta atribución está llevada a cabo por medio de metáforas: el político es un pastor, un conductor, Führer, un piloto —metáforas porque esas funciones implican que la sociedad política es un rebaño o una nave. Digna de interés es la comparación entre el político y el arquitecto —que implica la metáfora del «edificio político» construido con hombres, y no con sillares. «Sucedieron nuevos arquitectos con el rey nuevo», decía Tirso de Molina refieriéndose a don Baltasar de Zúñiga y a su sobrino don Gaspar de Guzmán, Conde-duque de Olivares. Si nos atenemos a las funciones que, desde la teoría de la capa conjuntiva, podemos asignar a la clase política, acaso la fórmula más sobria sea la de definir a sus miembros como «gestores» o «gerentes» de los problemas de una sociedad política en la perspectiva de su eutaxia. La clase política será, según esto, una «clase gerencial» (en un sentido que no ha de identificarse con el que Burnham dio a sus «clases gerenciales»). Esta fórmula, por lo menos, desconecta el aspecto estructural del aspecto genético de la clase política. El político será un gerente elegido por Dios, por el pueblo, por la lotería de los

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

genes o por sorteo: lo importante, como miembro de la clase política, es que asuma la gerencia de los asuntos propios de la sociedad política. Esta gerencia implica desde luego atenerse a las leyes, pero no sólo para cumplirlas sino también para transformarlas.

8. Separación e interdependencia de los poderes conjuntivos. El «Estado de derecho».

Supuesta la doctrina convencional de los tres poderes políticos no es fácil deducir la tesis de su separación; antes bien parece que todo está por la tesis de la «compenetración», de la unidad «radical» —a la manera de la unidad de las tres ramas de un árbol, o incluso de la unidad de las tres personas de la Trinidad (más aún: el poder legislativo correspondería al Padre, el ejecutivo al Hijo y el judicial al Espíritu Santo). La dificultad habría que ponerla en el momento de la separación, y no en el momento de su unidad. Porque los tres poderes no estarán separados sino necesariamente unidos en el Estado «de suerte que cada uno de los poderes sea en sí mismo la totalidad» (dice Hegel, utilizando, por cierto, un lenguaje trinitario, en *Filosofía del derecho,* § 272). Y «la tesis de la independencia de los poderes, como por ejemplo, del ejecutivo y del legislativo, como se les denomina, entraña inmediatamente la dislocación del Estado» (Hegel, *ibidem*). O bien, si no se quiere hablar del Estado (como seguía hablándose desde perspectivas fascistas o nacional socialistas), se hablará, en nombre del «Pueblo» (o de la dictadura del proletariado, en su caso), del «principio de la unidad de poderes» y se verá en la tesis (y en la práctica) de la separación de poderes un mecanismo que la «dictadura real de la burguesía» ha utilizado para limitar e incluso anular el poder del pueblo, es decir, la democracia: «La soberanía es del pueblo. Es una soberanía que tiene un detentador único. Es un poder unitario, indivisible. Será cuestión de despedazar esta unidad de poder, de la soberanía, introduciendo la *división de poderes*» (decía Lucio Colletti en «Estado de derecho y soberanía popular», en el colectivo *Para una Democracia Socialista;* trad. española, Barcelona, Anagrama, 1976).

Ahora bien, en los debates sobre la separación de los poderes políticos se pasa con frecuencia del plano subjetual al plano obje-

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

tual (que, por lo demás, sólo implícitamente suelen ser diferenciados). Por ejemplo, cuando se examinan los peligros que se derivan de la concentración de poderes en manos de un solo sujeto (un dictador) o de una clase social, nos movemos en el plano subjetual. Se da por supuesto que esta concentración «subjetual» irá orientada *(finis operantis)* en provecho propio del detentador de los poderes. Pero este supuesto es meramente psicológico y no político, porque no puede omitirse el reconocimiento de que la legislación y actuación llevada a cabo por el dictador (sea un individuo, sea el proletariado) tiene que tener componentes objetivos eutáxicos *(fines operis)* capaces de trascender el horizonte estrictamente subjetual. Dicho de otro modo, la independencia de los poderes habrá de subsistir de algún modo en el plano objetual, si efectivamente hay una distinción, aun en el caso de una concentración (o no separación) de los poderes en el plano subjetual. Y, contrariamente, es teóricamente posible que en una disposición de separación de poderes en el plano subjetual (consecutiva a una distribución de los poderes políticos en manos de sujetos diferentes o de clases de sujetos diferentes) tuviera lugar una confluencia distáxica de los resultados de los diferentes poderes que actuaban independiente y separadamente en el plano subjetual (por ejemplo, inoportunidad en el orden temporal de sentencias de tribunales de justicia respecto de la creación de leyes por el parlamento, o de ejecución de proyectos por el gobierno).

La doctrina de la separación o independencia de los poderes políticos no puede derivarse (a no ser que se introduzcan premisas psicológicas extrínsecas al campo político y, por tanto, aleatorias o contingentes, como pueda ser la *ὕβρις* de los sujetos agentes, etc.) de la idea de una sociedad política previamente propuesta en su homogeneidad como fuente de esos poderes políticos, concebidos como «ramas» que brotan de un tronco ya viviente, o como momentos o partes totales en las que se determina el todo «según su universalidad, particularidad o individualidad». El planteamiento ha de ser diametralmente opuesto. No se trata de «derivar» los tres poderes (con el problema implícito de su separación) de la unidad previa de la sociedad política —como pretendían hegelianos, fascistas y estalinistas— sino que se tratará de derivar la unidad de la sociedad política partiendo de la inde-

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno

pendencia o separación de los tres poderes, lo que conlleva el problema originario de su conexión.

Cuando tomamos como hilo conductor a la teoría sintáctica, la primera constatación que podemos hacer se refiere a la independencia originaria de la fuente del poder ejecutivo respecto de los otros dos poderes. El poder ejecutivo se corresponde con el poder operativo del que ya hemos hablado. Y si damos por supuesta la condición originaria o primitiva en la sociedad política del poder ejecutivo, habrá que considerar como un problema que debe ser tratado por la teoría política el del origen del poder legislativo en cuanto poder. Porque cabe conceder que las normas que encauzan al ejecutivo en direcciones eutáxicas son necesarias; pero ¿de dónde sale la energía para cavar esa red de canales encauzadores? ¿Puede salir del propio poder ejecutivo? En parte sí, pero de un modo u otro habrá que apelar también a la misma actividad de los que están sometidos al poder ejecutivo: al menos esta fue la teoría sobre el origen de las leyes que, ya en la antigüedad, fue formulada como contraposición a la teoría que defendía (con Trasímaco) que las leyes políticas son siempre, como en la naturaleza, las leyes impuestas por el más fuerte; las leyes serían por el contrario el resultado de la resistencia que los más débiles ofrecen a la acción despótica de los más fuertes (lo que de algún modo implica reconocer que los más débiles, los oprimidos, por el mero hecho de haber conquistado unas leyes, han demostrado ser más fuertes). «Y cuando los hombres se hacen y soportan injusticias mutuamente, experimentando placer y dolor, piensan que es útil entenderse entre sí con objeto de no cometer ni sufrir en adelante la injusticia. De aquí tomaron nacimiento las leyes y los acuerdos de los hombres entre sí y las prescripciones legales fueron llamadas legalidad y justicia», dice Glaucón en el libro segundo de *La República* de Platón. En cuanto al poder determinativo (en la capa conjuntiva) o poder judicial habrá que decir que es, en cierta medida, un poder mixto de los otros dos (Montesquieu llega, a veces, a omitirlo en sus enumeraciones), puesto que sólo mediante el poder legislativo le es posible formular sentencias (a la vez que éstas también desarrollan la norma y, a veces, la instauran) y sólo mediante el poder ejecutivo se hace posible que sus sentencias se cumplan (de otro modo, la sentencia permanecería en el plano de la teoría política y no sería un acto

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

del poder político práctico). La ejecución de las sentencias dictadas por el poder judicial podrían considerarse como actos propios del poder ejecutivo; el remitir el poder judicial al «fondo común» del pueblo, equivaldría a sustantificar el poder judicial postulando, *ad hoc*, una emanación inmediata del pueblo o del Estado e ignorando que la actividad coercitiva de este pueblo o Estado es precisamente la del poder ejecutivo.

La separación o concentración de poderes no son tesis que puedan fijarse de modo unívoco y universal en la teoría política. Caben muchas situaciones diferentes pero éstas podrían considerarse como valores (o soluciones distintas a una misma «función» —confluencia en la eutaxia de los poderes objetivamente independientes— una vez dados los parámetros pertinentes relativos al estado de las divergencias de la sociedad de referencia). En una sociedad unidireccional (consecuencia, por ejemplo, del carácter ampliamente dominante que en ella tiene una corriente hegemónica) el alcance de una división (separación) subjetual de poderes no puede ir más allá de lo que pueda significar una «división del trabajo», pues, en esta hipótesis, las «corrientes marginales» carecerán de energía para alimentar la vida, subjetualmente separada, de alguno de los poderes, respecto de los restantes. Pero en una sociedad «multidireccional», en la cual actúen dos o más corrientes de larga duración, y de influencia virtual significativa, y divergente, la separación subjetual de poderes puede haberse producido en función de tales corrientes que, por así decir, «dramatizarán» (personificarán) subjetualmente las funciones objetivas independientes: el ejecutivo estará encarnado, por ejemplo, por una aristocracia de sangre, con el rey a la cabeza; el legislativo estará encarnado por una clase de terratenientes o de industriales (paleotécnicos) así como de comerciantes deseosos de entablar relaciones de sangre con la aristocracia; el poder judicial estará representado por un estamento prácticamente hereditario acaso ligado a la Iglesia (canal regular por el cual un escaso porcentaje de campesinos pueden ascender socialmente). La separación de poderes ejercerá aquí funciones de contrapeso de unas corrientes frente a otras, precisamente en la medida en que las corrientes que de hecho alimentan su energía se contrapesan también o se mantienen en un estado de equilibrio dinámico. Pero propiamente, y teniendo en cuenta lo que hemos dicho

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

antes acerca del poder efectivo, el «régimen» de separación de poderes podría también considerarse como un régimen de diversificación del poder ejecutivo, de la energía virtualmente orientada al ejecutivo, parte de la cual pasaría a mover la resistencia efectiva «ejecutiva» del poder judicial, frente al ejecutivo real.

Cuando en una sociedad multidireccional las corrientes alcanzan un punto de fluidez crítico (por su variedad, versatilidad, capacidad de pactos mutuos frente a terceros) que tiene que ver con la disolución oficial de privilegios familiares, estamentales, de gremios o brazos a través de los cuales hasta entonces estaba estructurada políticamente la sociedad política, de suerte que se camine hacia una resolución teórica del poder político entre los individuos, como unidades-términos del cuerpo político (lo que supone una redefinición del «sufragio universal» como fuente de todo poder y, en función del desarrollo tecnológico y cultural, una redefinición de la democracia como democracia indirecta, representativa, etc., etc.) entonces es cuando la doctrina de la separación (subjetual) de los poderes podrá recibir una fundamentación nueva dentro de la doctrina también nueva del «Estado constitucional» o «Estado de derecho» (como suele denominársele en Alemania, pero también en Italia y en España; una doctrina académica en su origen que habrá de ser recogida en las constituciones respectivas, en la de Weimar, Bonn, Constitución española de 1978, etc.) La doctrina del Estado de derecho es considerada muchas veces como la expresión misma de la esencia del «Estado perfecto», como una esencia intemporal tal que podría una y otra vez ser reconstruida, en las colonias por ejemplo, desde cero, y a la cual la sociedad política habría llegado después de desprenderse de sus ligámenes embrionarios. Desde perspectivas comunistas y aun socialistas, se ha solido contemplar con recelo a la doctrina del Estado de derecho como un mero artefacto que encubre el Estado burgués bajo la forma de una democracia liberal, oponiendo al «Estado de derecho», unas veces el Estado social y otras veces el «Estado del bienestar». (También es verdad que no faltan, desde las filas socialdemócratas, defensores del Estado de derecho como forma progresiva que «aun inventada» por la burguesía puede y debe ser reinterpretada en beneficio del pueblo trabajador). Pero desde la perspectiva de la teoría sintáctica de los poderes de la capa conjuntiva, la doctrina del Estado

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

de derecho no puede ser considerada de ninguna de estas maneras. El Estado de derecho, ni es la exposición de la esencia perfecta de una sociedad política (a punto además de encontrar su cumplimiento en la tierra, en el fin de la Historia) ni es tampoco una invención de la burguesía, bien sea inofensiva, bien sea ofensiva, bien sea reaprovechable por la democracia social. Desde nuestro punto de vista, la idea de un Estado de derecho es ante todo una idea abstracta, un modelo ideal, que aparece *in medias res,* pero abstrayendo todo un cúmulo de configuraciones y corrientes multidireccionales (sindicatos, gremios, partidos políticos, instituciones, familias) que, desde luego, siguen existiendo y que además no pueden ser suprimidas, como si le fuera posible a una sociedad política hacer tabla rasa de su estructura histórica y ser reconstruida desde cero. La importancia fundamental de la idea del Estado de derecho hay que ponerla principalmente en su condición de canon, no solamente intraestatal sino interestatal —y de ahí la conexión del concepto de Estado de derecho con el concepto de los «derechos humanos». Es absurda la idea de Estado de derecho referida a un solo estado rodeado de Estados esclavistas, por ejemplo. Porque el modelo se construye refiriéndolo a los individuos o personas individuales miembros de Estados históricos dados como si fueran las unidades que constituyen *esos Estados.* Ahora bien, reconocer la segregación, por abstracción, de todas las diferencias reales es tanto como afirmar que el modelo ideal reconstruido, el Estado constitucional, o Estado de derecho, es un modelo cuyas retículas definen principalmente términos negativos: los individuos (los ciudadanos) son sujetos puros, iguales entre sí (no tienen color, sexo, edad, talla o dotes intelectuales diferenciales), son sujetos libres (con *libertad de,* puesto que la *libertad para* es indefinida); por tanto son incluso sujetos propietarios (pero de cualquier propiedad, aparte, desde luego, de su propio cuerpo inviolable: *habeas corpus,* privacidad) y son sujetos cooperativos, solidarios o fraternos (pero de un modo también indeterminado). Estos ciudadanos constituyen, en el modelo, el caudaloso manantial de donde brotan los poderes delegados. Por tanto, los tres poderes que proceden del conjunto social tampoco tendrían, desde el punto de vista del modelo, que delegarse en un grupo determinado de ciudadanos —pues éstos se suponen iguales entre sí— y más bien habría que distribuirlos al azar (por

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.

elección aleatoria; teóricamente el procedimiento más justificable desde la hipótesis de la igualdad es el sorteo, procedimiento que se aplica de hecho a los jurados adscritos al poder judicial). Según esto, sería posible dar un fundamento político teórico, es decir no psicológico pragmático, a la doctrina de la separación de los poderes en el Estado de derecho a partir de un postulado de *negación de la concentración*. Los poderes políticos que brotan del pueblo habrán de darse subjetualmente separados (no concentrados) por razón de que los ciudadanos son iguales. Pero esto no excluye la concentración en un solo ciudadano, como una posibilidad poco probable de la elección por sorteo (de una concentración aleatoria de poderes). Y también es cierto que el propio cuerpo electoral podría, en virtud de su mismo poder, canalizar concentradamente a través de un solo sujeto (o de un conjunto pequeño de sujetos) los poderes, si estimase (por razones que, por cierto, ya no serían formales sino coyunturales y excepcionales) que el sujeto o los sujetos de referencia se distinguían (frente al postulado de igualdad) de los demás por su capacidad de ser gerentes del poder. Tendríamos así la situación opuesta a la concentración aleatoria de poderes, a saber, estaríamos en el caso de la *dictadura comisarial* como institución genuinamente democrática. Pues, como es bien sabido, la dictadura, en su sentido originario y estricto ha de entenderse como una comisión otorgada transitoriamente al dictador por el pueblo soberano (o por sus representantes, senado o parlamento) en virtud de la cual éste se encuentra en posesión (no en propiedad) de todos los poderes políticos (principalmente de los ejecutivos, pero también de los legislativos y judiciales, aun dentro de la constitución) con objeto de restablecer la norma constitucional puesta en peligro por un adversario concreto, interior o exterior (caso del «estado de sitio», en el que el comandante militar asume el papel de dictador). Por ello, la dictadura comisarial —según la tesis central de Carl Schmitt—cabe distinguirse cuidadosamente de la dictadura soberana, por cuanto aquélla implica un «estado de excepción». En términos de Maquiavelo: hay que distinguir el *dictador* del *príncipe*. El dictador no es absoluto, sino constitucional (por ello el dictador no se confunde con el tirano ni tampoco con los decemviros que, por sus poderes legislativos ilimitados, ponen en peligro la república); pero puede encontrarse, según algunos teó-

Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

ricos de la Ilustración, más próximo al «déspota que está a la cabeza del conocimiento de su época y de su pueblo»; el dictador no tiene derecho a su cargo, el príncipe sí lo tiene. Por eso, la distinción entre dictador y príncipe llega a ser terminante desde la perspectiva de una monarquía absoluta (caso de Maquiavelo o de Bodin) pero se borra desde la perspectiva republicana (caso de Grocio, que no apreciaba ninguna diferencia esencial entre dictadura y soberanía, o caso de Rousseau, para quien príncipe y dictador sólo pueden entenderse como comisarios). El concepto de dictadura comisarial no es, por lo demás, otra cosa sino una generalización del concepto clásico de *dictadura republicana* que Mommsen distinguió del concepto de «dictadura cesarista» (Sila, en el año 82 a.C. fue nombrado *dictator rei publicae* por tiempo indefinido; César, tras prorrogar su dictadura inicial, se hizo dictador vitalicio). Después de los Reyes, el Senado romano, en situaciones excepcionales, nombraba cónsul al dictador y le confería poderes extraordinarios por no más de seis meses: el primer dictador, de creer a Cicerón *(De republica,* II, 56), habría sido T. Larcius, en el 501 a.C. Con arreglo a este criterio, Cromwell podrá ser llamado «dictador comisarial» del Parlamento largo; pero lo disuelve el veinte de abril de 1653, continuando, tras varias vicisitudes, como Soberano. Schmitt ve en toda dictadura, incluso la comisarial, una excepción a una norma: «La dialéctica interna del concepto radica en que mediante la dictadura se niega precisamente la norma cuya dominación debe ser asegurada en la realidad político-histórica». Desde nuestras coordenadas, este diagnóstico contiene una petición de principio —suponer que la concentración de poderes constituye una violación de la norma— o, por lo menos, el diagnóstico se refiere al plano fenoménico (en el que respiran los reglamentos). Si regresamos al plano esencial, la dialéctica de la dictadura habría que ponerla no ya tanto en la concentración de poderes como «violación de la norma», dirigida a restituirla, sino en la posibilidad misma de distinguir los estados de concentración y de separación de los poderes constitucionales desde la hipótesis de la igualdad.

Cualquiera que sea la distribución subjetual de los agentes del poder (distribución concentrada o distribución dispersa) y aun en las situaciones de separación o distribución dispersa, la interdependencia entre los poderes no puede interrumpirse, puesto que

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

ellos están sintácticamente concatenados. En la práctica constatamos el entretejimiento del poder judicial respecto del poder ejecutivo (pues es éste quien cumple las sentencias del poder judicial, lo que es a veces olvidado por algunos magistrados), del poder legislativo respecto del poder judicial (porque el Tribunal de garantías constitucionales es un poder judicial que se aplica al legislativo) y del poder legislativo respecto del ejecutivo (en tanto éste mantiene la iniciativa de los proyectos de ley).

Pero, en todos estos casos, lo que confirma la naturaleza abstracta del Estado de derecho, se manifiesta sobre todo en la desestimación de los procedimientos de asignación subjetual de los poderes por elección aleatoria (salvo algunos casos muy limitados) y en la práctica, obligada por la prudencia, de la elección por selección de los gerentes. Esta práctica puede considerarse como reconocimiento de la evidencia de la polarización, por el ejercicio del poder, de los ciudadanos que actúan en la capa cortical en dos grupos, los que mandan y los que obedecen: porque aun cuando todos son electores sólo algunos tienen capacidad para ser elegidos. El llamado «principio de igualdad de oportunidades» es en este caso precisamente un instrumento para demostrar que, salvo en un sentido meramente externo y fenoménico (la ceremonia de inscripción de candidatos, por ejemplo), no hay tal igualdad esencial de oportunidades, pues la oportunidad que se le da al «incapaz» no es la oportunidad de salir elegido (como ocurriría en un sorteo) sino precisamente la oportunidad de no ser elegido. El Estado de derecho, en resolución, no es otra cosa sino la reconstrucción de una sociedad política a partir del modelo de sociedad de sujetos individuales, dotados de derechos constitucionales, que constituyen como tales los ciudadanos, y les confiere una existencia legal normativa.

La idea de un Estado de derecho, nos remite pues a un modelo ideal —muy próximo, si se lo hipostasía, al modelo metafísico de una sociedad angélica— que, aunque haya sido generado en la sociedad burguesa, no puede considerarse, dada su estructura abstracta, como un mero trasunto de ella, como tantas veces se sostiene. Por ello, la reaplicación del modelo del Estado de derecho a la sociedad burguesa capitalista es siempre artificiosa, pero no es mera ficción, en la medida en la cual sigamos otorgando a los ciudadanos la condición de sujetos de la capa conjun-

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

tiva. Mucho más artificioso, y ahora por ficción y aun por contradicción, sería reaplicar el modelo del Estado de derecho a los ciudadanos en tanto son términos de la *capa basal* (como participantes de un trabajo cooperativo o de una riqueza común) o en tanto son términos de la *capa cortical* (incluyendo aquí a los hombres que pertenecen a otros Estados). Lo que viene denominándose «Estado social de derecho» puede considerarse, en nuestras coordenadas, como la proyección de la idea conjuntiva del Estado de derecho sobre la capa basal y cortical (capas que tienen una estructura atributiva). Ahora, los derechos constitucionales entran en conflicto abierto con los poderes colectivos: por ejemplo, el derecho a la privacidad se verá contradicho por el poder del ministerio de Hacienda de inspeccionar las cuentas corrientes; el derecho a la propiedad se verá contradicho por el poder de la Administración para recaudar tributos. Pero el Estado que recauda tributos, y que impone límites a la propiedad y a su herencia a efectos redistributivos, el Estado que entra en la «intimidad» de los ciudadanos es el Estado social. También el Estado, tras declarar la guerra a otro Estado, contradice los derechos humanos de los ciudadanos del Estado enemigo, puesto que puede hacerlos prisioneros, herirlos, incluso matarlos; y puede reclutar a sus propios ciudadanos como soldados capacitados para destruir vidas y bienes enemigos. Las relaciones entre la capa conjuntiva, la capa basal y la capa cortical no son siempre armónicas, de conmensurabilidad y de mutua realimentación, puesto que son también relaciones conflictivas, contradictorias y de incomensurabilidad. No es suficiente intercalar una copulativa entre el Estado de derecho y el Estado social (los *Länder* de la antigua Alemania Federal son «Estados de derecho sociales democráticos y republicanos», decía el Artículo 28 de su Constitución) para que los términos vinculados sean conmensurables; pero el que no lo sean tampoco es razón suficiente para que la conjunción no se interponga.

9. Ensayemos la aplicación del concepto de los tres poderes a la capa basal. El poder operativo actuará ahora sobre sujetos que, a su vez, se considerarán no ya tanto en conexión «circular» con otros sujetos, sino como trabajadores o productores, delante de la

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno

Naturaleza impersonal o bien ante entidades personales pero tratadas como si fuesen naturales (tal es el caso de la medicina). El poder operativo es ahora sobre todo una capacidad gestora, movilizadora y canalizadora de las fuerzas del trabajo, capacidad que el poder político ha de tener de algún modo si efectivamente tiene una responsabilidad en la eutaxia. No hace falta que el poder operativo sea violento (como poder de reclutar y hacer trabajar mediante capataces interpuestos a los esclavos que cultivan los grandes regadíos); el poder coactivo de obligar a la fuerza del trabajo en una dirección más que en otra suele ir confundido con el poder ejecutivo de la capa conjuntiva (los trabajadores serán considerados como súbditos a quienes se les impone una obligación formal). Pero a veces resulta más eficaz el poder estimulativo, es decir, la capacidad del poder político para disponer de estímulos suficientes, estadísticamente hablando, para disuadir a una gran porción de la fuerza del trabajo de rutas no deseadas y atraerles a las rutas preestablecidas (así explican los historiadores la progresiva transformación del sistema esclavista de la antigüedad en el sistema del colonato). El poder estimulativo tiene como instrumento principal la política de salarios o primas a la producción, promesas de ventajas futuras, la mejora de las condiciones relativas de viviendas para los trabajadores y de perspectivas para sus hijos.

El poder estructurativo, aplicado a la capa basal, parece que ha de consistir en algo así como una capacidad de *planificación* y *programación* de la producción global, sea sancionando proyectos y planes ofrecidos, sea bloqueando otros, sea elaborando los propios programas y planes. Ejemplo típico de este poder político, los «planes quinquenales» de la Unión Soviética en los años 20 y 30. Este poder estructurador de la producción, ¿podría ser subsumido en el poder legislativo, por cuanto los planes y programas sancionados por el poder político suelen tomar la forma de leyes o decretos? No, porque aunque tomen esa forma —y no siempre la toman— ella no es lo esencial. Lo esencial es su efecto planificador, su capacidad de formar proyectos públicos que constituyen la auténtica base de la sociedad política, puesto que son los que ofrecen, teóricamente, las rutas hacia su propio desarrollo y subsistencia.

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

Por último, el poder determinativo, aplicado a la capa basal, se identifica fundamentalmente con el poder redistribuidor, con el poder fiscal, es decir, con la capacidad del poder político para fijar impuestos y exacciones a los sujetos o instituciones y *redistribuir* lo recaudado a fin de proporcionar, principalmente, la base «energética», ante todo para la replicación de los agentes, pero tambien para la producción en general. El poder fiscal ha de computarse, según esto, como un poder cuyas funciones son análogas en la capa basal a las que el poder judicial tiene en la capa conjuntiva. Imponer exacciones a cada subdito es fundamentalmente clasificar; como tambien es clasificar canalizar las redistribuciones. Que para llevar a cabo las exacciones sea preciso recurrir a la coacción del poder ejecutivo no es inconveniente sino que es un caso mas del entretejimiento de las diversas ramas del poder.

10. La capa cortical es, como hemos dicho, la superficie «interfacial» a través de la cual una sociedad política se encuentra interaccionado con otras sociedades que no son ella misma, sino un *ἕτερον* constituido por sujetos muy distintos entre sí (divinos, bestiales, salvajes o bárbaros inicialmente), pero de la misma manera que los objetos de la capa basal son heterogéneos y carecen de unidad sustancial absoluta. El tratamiento conjunto de los extraños o extranjeros («humanos», aunque sólo muy tardíamente: recordemos el *Democrates alter* de Sepúlveda) y de los dioses o númenes (o de sus mediadores) esta justificado y es de hecho una práctica común, porque los extrajeros y los dioses, aunque aparecen en la vecindad del Estado (o de la sociedad política), no están sometidos a sus poderes internos conjuntivos y basales. Por otra parte, que son entidades de la misma escala, aunque estén enfrentados entre sí, se prueba por la gran frecuencia de ocasiones en las cuales los príncipes, detentadores de poderes políticos internos, han buscado la alianza de los dioses, o se han divinizado ellos mismos, no solamente para sujetar a los subditos del propio pueblo, sino precisamente para poner un freno a los extranjeros. Asimismo habría que observar aquí que los *extraños* tienen de común que el territorio que les es propio (sea interno al territorio del Estado —los templos—, sea territorio exterior)

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.

está sustraído a los poderes políticos y sus límites son los límites del Estado, cuyo territorio, por tanto, no podrá entenderse ya como la superficie continua contenida en sus fronteras sino como superficie «agujereada», limitada por las fronteras exteriores y por las fronteras interiores con los dioses. Es interesante en este contexto recordar, como anécdota, la ficción que inspiró el proyecto de ley presentado en Francia a las Cámaras en 1825, y del cual informa el abate Lamennais (en *La religión considerada en sus relaciones con el orden político y civil*, Parte Primera, Cap. 2, p. 61 de la trad. española, Valladolid, 1826) del siguiente modo: «Hasta este tiempo no pudieron los tribunales castigar los robos cometidos en las Iglesias, porque, según nuestros códigos se consideraba la casa de Dios como *inhabitada*. Asustado el gobierno en 1824 con el excesivo número de robos sacrílegos que se cometían, propuso asimilarle a los lugares que sirven de asilo a nuestros animales *domésticos* o, según la santa expresión de M. el obispo de Troyes, elevarla a la dignidad de un establo». Hay, por lo demás, extraños intermedios que oscilan en el intervalo que media entre el eje angular y el eje circular: son las almas de los difuntos, aquéllos a quienes invocan los chamanes y que, como hemos dicho, constituyen uno de los principales fundamentos de la idea política de la patria como «tierra de los muertos».

En cualquier caso, la sociedad política tiene la necesidad de poder desplegar sus poderes ante los extraños, ante el *ἕτερον* (extranjeros y dioses), si quiere mantener su propia definición de unidad autónoma. El poder operativo actuando sobre esta capa cortical consiste fundamentalmente en el poder militar, y en el poder o *ius belli ac pacis*, el poder de cara a la guerra contra los extranjeros o la persecución contra los dioses extraños que comprometen la estabilidad y soberanía del poder político, oponiéndose, como los cristianos en Roma, al culto del emperador; o bien el poder de asociarse o federarse con otros pueblos. El poder operativo comporta, por tanto, la disponibilidad de un ejército capaz —paralelo de la policía de la capa conjuntiva—, con poder (o derecho natural) de invasión hacia los extranjeros y hacia los dioses extraños. El poder comercial confluye a veces con el poder basal de redistribución (la idea del Estado comercial cerrado).

El poder estructural ejercitado en la capa cortical podría asimilarse con el llamado «poder federativo» aun cuando éste suele ser

Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

subsumido en el poder ejecutivo. Pero el poder federativo es un poder que capacita a la sociedad política a establecer relaciones regulares y normativas con sociedades extrañas —concordatos con la Iglesia, alianzas con los extranjeros— y que, por tanto, sólo podrá estimarse como tal poder cuando él sea compatible con la preservación de la soberanía.

Por último, el poder determinativo, cuando se aplica a la capa cortical viene a equivaler a la facultad de juzgar, es decir, de determinar quiénes son los miembros de la clase de los extraños que puedan ser considerados como aliados o como enemigos. Este poder intersecta ampliamente con el campo del derecho internacional y con el derecho de gentes. Es un poder diplomático, discrecional.

11. Un punto en torno al cual se plantean hoy las cuestiones más importantes concernientes a los límites de la sociedad política (especialmente en su forma de Estado) es el significado de las relaciones entre la *sociedad política* y *sociedad civil*. Una distinción que suele ser invocada como una de las distinciones más urgentes para la maduración de las condiciones de la vida democrática de nuestros días. Si esta distinción tiene el alcance teórico que se le atribuye, la consecuencia inmediata que habría que sacar es ésta: que no es una distinción que pueda proponerse como un hecho, una distinción deíctica, que fuera posible establecer señalando ingenuamente con el dedo a una línea divisoria y diciendo: «ahí está la sociedad política, aquí está la sociedad civil». Pues la distinción misma implicará una teoría global; o si se quiere, la distinción alcanzará diferente significado según la perspectiva de la teoría política que se adopte. Según esto, es improcedente utilizar la distinción como una distinción exenta, apoyándola unas veces en autoridades liberales, otras veces hegelianas y otras veces marxistas. Pues según la teoría de referencia la distinción misma cambia de sentido, y significa cosas muy distintas para un liberal, para un hegeliano o para un marxista. Para unos será una distinción de razón, para otros será una distinción real, incluyendo o no la separabilidad; para unos será distinción permanente y para otros transitoria. Como criterio general para establecer las diferentes alternativas desde las cuales podemos establecer esta dis-

Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

tinción tomaremos el de los valores o grados según los cuales la distinción puede ser entendida.

(I) Englobaremos en primer lugar a las posiciones que otorgan a la distinción entre sociedad política y sociedad civil un valor cero. Esto es tanto como decir que la distinción es de «razón, es raciocinante», que no hay distinción real sino meramente nominal y que el concepto de «sociedad política» es idéntico, en extensión y definición, al concepto de sociedad civil (aun cuando quepa seguir distinguiendo la sociedad política del Estado: Morgan oponía la *societas,* sociedad gentilicia, a la *civitas,* como sociedad política o Estado). En este sentido, la oposición entre sociedad civil y Estado puede sobreentenderse muchas veces como oposición entre Estado y otras formas de sociedad política; pero esta perspectiva es más bien etnológica e histórica y la dejamos aquí de lado.

El alcance puramente nominal que la primera alternativa que consideramos confiere a la distinción podría justificarse en consideraciones etimológicas: «civil» alude a la *civitas,* es decir, a la «polis». Por lo que la sociedad civil sería sólo la forma latina de la expresión «sociedad política». Sin embargo, nos parece evidente que las razones etimológicas no pueden sustituir a las razones filosóficas, sin perjuicio de que la etimología corrobore, otras veces problematice y muchas veces sugiera la misma razón filosófica.

La tesis de la identificación entre la sociedad civil y la sociedad política (cuando ésta se identifica con el Estado) es la tesis más común en la tradición griega. En realidad es una tesis platónica, asumida por Aristóteles y por los estoicos. Una tesis, que según algunos, habría pasado a la Escolástica, aunque este punto decisivo es muy confuso. En realidad sólo en parte podría haber pasado, porque la Escolástica contaba con una referencia a una realidad histórica totalmente nueva que distorsionaba de raíz las fórmulas antiguas. Hasta un punto tal que puede decirse, creemos, que la distinción entre una sociedad política y una sociedad civil no política se origina, en gran medida, como consecuencia del cristianismo (lo que permitiría, a su vez, decir que la distinción tiene mucho de distinción teológica). La nueva referencia es la Iglesia, como sociedad internacional, considerada sociedad perfecta, y que se pone al lado (o al frente o sobre o tras) las sociedades políticas. Para decirlo con la terminología de san

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

Agustín: la sociedad «civil» (la Ciudad) o bien es Sociedad política (Ciudad terrena, Estado) o bien es Sociedad religiosa (Ciudad de Dios, Iglesia). Por eso la sociedad política será precaria y sólo es verdaderamene posible gracias a la sociedad religiosa como fuente de donde mana la vida superior. También es verdad que la doctrina escolástica, sobre todo en su línea tomista, tendió a mantener la distinción mediante la pretensión imposible de circunscribirse a una «sociedad civil natural» (por oposición a una sociedad sobrenatural) como si esa circunscripción fuese viable después de haber segregado de la Ciudad terrena todos los contenidos «expropiados» por la Ciudad de Dios (prácticamente todos los contenidos que hoy llamaríamos culturales).

(II) En segundo lugar englobaremos a las posiciones que otorgan a la distinción entre sociedad civil y sociedad política valores máximos o muy altos, y por supuesto, el valor de una distinción real. La sociedad civil se concebirá ahora como una sociedad humana, dotada de vida autónoma y subsistente, e incluso superior muchas veces a la que corresponde a la sociedad política. Dejando de lado la perspectiva diacrónica (la de Morgan antes citada) y ateniéndonos a una perspectiva sincrónica, la distinción real puede significar cosas muy diferentes, que se mezclan sin embargo confusamente. Puede significar que la sociedad civil (apolítica) sea una sociedad entendida como si estuviera dotada de una unidad global propia, completa, exenta; o bien puede significar que la sociedad civil es más bien el nombre de estructuras y formas sociales muy diversas, fragmentarias o no, intraestatales o transestatales. Hay, por tanto, correlativamente con estas diferencias, dos familias de acepciones de sociedad civil (en cuanto contradistinta de la sociedad política): el sentido de la sociedad civil que llamaremos unívoco exento, global o positivo, y el sentido de la sociedad civil que llamaremos equívoco y heterogéneo. Y esto sin perjuicio del entretejimiento entre contenidos del sentido unívoco y del sentido equívoco: por ejemplo la relación de *súbdito* —un vínculo que se veía en la época feudal como vínculo político de *naturaleza*— y la relación de *vasallaje* —que es una relación privada que habría que incluir en la sociedad civil, aunque ya en las *Partidas* de Alfonso X va siendo absorbida en el tejido propiamente político

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno

(1) La distinción entre sociedad civil y sociedad política se entiende, en efecto, muchas veces, dando a sociedad civil un sentido unívoco y global. En los debates ideológicos, particularmente en los que se mantienen contra Aristóteles, muchos de quienes creían tener por evidente que la sociedad civil que proponían es una sociedad global y perfecta, habrán de ser vistos, desde otra perspectiva, como siendo víctimas de una ilusión ideológica. Así ocurrió, desde nuestro punto de vista, con los epicúreos en la edad antigua y con los escolásticos, de que antes hemos hablado, en la Edad Media, pero también con ciertos marxistas y liberadles en la época contemporánea.

a) Fueron los epicúreos quienes con más tenacidad sostuvieron la idea, y no sólo como idea teórica (puesto que ésta fue prácticamente llevada a la realidad en una gran medida), de la posibilidad de una sociedad humana exenta, plena y genuina al margen del Estado. Replegándose de la vida pública, el Jardín quería ser la realización de una sociedad humana no política, Pero, aunque este Jardín fuera en realidad un Huerto, como ha subrayado Farrington, se trataba de una sociedad más urbana que rural. En este sentido seguía siendo sociedad civil, pero dando precisamente a este adjetivo el significado de «no político». Aquí tenemos una de las fuentes de la acepción de sociedad civil, como sociedad apolítica. La cuestión se desplazará a este otro punto: ¿puede la sociedad civil apolítica ser una sociedad total, completa o perfecta dada al margen del Estado, o bien la sociead civil apolítica sólo puede concebirse como una sociedad particular y aun parasitaria, acaso una *hetería*? (véase G.B., «Psicoanalistas y epicúreos», *El Basilisco*, primera época, n.º 13). Este fue el punto de discusión entre el «anarquismo» epicúreo y el estatismo estoico. Pero la vida epicúrea, ¿no es siempre una vida marginal, la vida de una comuna? La sociedad civil, si se toma en esta acepción privada, particular, se distinguirá sin duda de la sociedad política, pero sólo como una sociedad parcial, incompleta y cuya existencia sólo es posible en el marco de una sociedad política (la que suministra, por ejemplo, en nuestros días los alimentos industriadles a las comunas).

b) El reconocimiento por el Estado romano, a partir del siglo IV, de la Iglesia católica como Iglesia oficial que, después de efímeros

Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

episodios, comenzará a ser la religión única del Estado, transformará las perspectivas antiguas y, sobre todo, la misma perspectiva epicúrea, con la que mantiene estrechas conexiones de afinidad originaria. Pues tanto el Jardín como la Iglesia (o para aproximarnos más a la escala del Jardín, los cenobios que, por ejemplo, seguían la regla de San Benito) ofrecían la idea de una vida humana superior al margen del Estado; una vida que, además, ya no era la vida de la familia, sino la vida de una comunidad o comuna distinta de la vida familiar de Maine o Morgan, pero que sin embargo no quiere ser sociedad política; además, tanto el ideal epicúreo como el ideal cristiano son ideas inter-nacionales. La gran diferencia aparecía cuando la Iglesia católica incorporaba todas esas comunas o conventos en un organismo o comunidad intencionalmente universal, aunque realmente internacional, el organismo del Cuerpo Místico de la Ciudad de Dios o, al menos, de su sección terrestre, la Iglesia militante, la Iglesia de Roma. Esta Iglesia militante se concebirá, por teólogos y canonistas, por medio de categorías políticas transformadas *ad hoc:* será concebida como una Sociedad perfecta, al lado del Estado; en realidad transestatal, inter-nacional. La sociedad civil adquiere ahora una de sus acepciones más fuertes, a acepción de una sociedad civil divina, la Ciudad de Dios, que se distingue de la Sociedad civil humana o política, del Estado. Ahora, la Sociedad civil divina y el Estado se oponen como si fueran dos sociedades completas y perfectas. Además, en el seno de la sociedad civil nueva es donde comienzan a poder existir las familias humanas propiamente dichas, pues solamente en esa sociedad existe el sacramento del matrimonio.

Descontando los contenidos *emic*-teológicos, ¿qué contenido *etic* racional puede darse a esta algarabía teológica? ¿No es obligado considerar a la Sociedad civil divina como un simple mito? Sin duda no cabe entender la distinción como una distinción real entre dos sociedades totales y perfectas. La Sociedad civil divina es, desde luego, distinta del Estado, puesto que es transestatal y, por eso, se sitúa de algún modo a distancia de cada Estado. Pero esto no quiere decir que sea independiente del Estado y que pueda concebirse su existencia al margen del Estado. Son los Estados los que la han hecho posible, la han apoyado y le han dado

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

su propia infraestructura, y aún se la siguen dando (como se la dan, aunque en menor proporción, a la comunas hippies).

c) La idea marxista de un «estado final de la Humanidad» se apoya también en la posibilidad de una Sociedad civil exenta, respecto del Estado, no ya en la perspectiva del pretérito o del presente etnológico, sino en la perspectiva del futuro político. El Estado representará ahora el resultado de una especie de secuestro de una Sociedad civil prepolítica por la Sociedad política. Pero en la fase final, el Estado se desvanecerá y la Sociedad política tomará la forma superior de una Sociedad civil. Esta distinción ideal límite, que en sí misma, hasta que no se demuestre lo contrario, podemos considerar utópica, sin embargo, re-vertida al «socialismo real» ha determinado una curiosa distinción, utilizada de vez en cuando por los analistas que adoptan la perspectiva marxista, a saber, la distinción entre una «propiedad estatal» y una «propiedad social». Si se distingue, desde supuestos marxistas (aunque también anarquistas), entre Estado y Sociedad habrá que distinguir la propiedad estatal y la propiedad social. Algunos llegan a conceder que el nivel de socialismo que se alcanzó en la Unión Soviética tras la Revolución de octubre fue el de una «estatalización de la propiedad privada», pero no el de una auténtica «socialización» de la misma. Advertimos de este modo cómo estos «analistas marxistas» del socialismo real han tirado por la borda la teoría de la dictadura del proletariado, desde la cual la «estatalización de la propiedad» es algo más que un traspaso de la «empresa privada» a la condición de «empresa pública» del Estado burgués; pues los gestores de la propiedad estatal han dejado de interpretarse como un grupo que actúa en nombre del proletariado para ser vistos como una burocracia o *nomenclatura* que actúa en provecho propio. Y lo que se llama socialización de la propiedad comienza a ser, a su vez, en rigor, aunque no se quiera, el traspaso de la propiedad a manos privadas, es decir, la privatización de la «empresa pública», que no por ser colectiva y no individual (por ejemplo un koljós o cooperativa, frente al sovjós) es socialista, aunque sea teóricamente «autogestionaria» (tampoco tenía nada que ver con la teoría marxista de la propiedad socialista la distinción, tradicional en España, entre los «bienes comunales» y los «bienes de propio», salvo que los bienes comunales se

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

interpretasen como una suerte de propiedad socializada, frente a los bienes de propio, entendidos como propiedad estatalizada o, por lo menos, municipalizada). La distinción entre propiedad estatalizada y propiedad socializada (aplicada al socialismo real desde coordenadas *etic* capitalistas) cambia por completo de sentido.

En cuanto a la idea liberal de una sociedad civil exenta y libre de las constantes pretensiones intervencionistas del Estado, hay que decir que ella seculariza, o incluso realiza en muchos casos, la misma idea teológica de la sociedad civil divina (por ejemplo, el liberalismo demócrata-cristiano). Se defiende que esta sociedad civil existe ya en el presente y no en el futuro, que ella es la sociedad auténticamente viva de nuestros días y que el Estado debe estar a su servicio, dispuesto a salir al paso «subsidiariamente». Lo que no es sin embargo evidente es que esta sociedad civil, particularmente la que va desarrollándose a partir del capitalismo colonialista actual, y cuya implantación multinacional le confiere (como le confería a la Iglesia en la Edad Media) la apariencia de una vida propia y exenta, independiente del Estado, e incluso la apariencia de una vida más poderosa que cada Estado por separado, sea una sociedad exenta y dotada de vida propia. La realidad es muy otra: las sociedades multinacionales, aunque sean prácticamente universales, siguen apoyándose en los Estados, sin los cuales no podrían subsistir; no son de ningún modo sociedades totales, perfectas y previas al Estado, sino sociedades parciales y fragmentarias y muchas veces parásitas de los mismos Estados que quieren mantener a raya.

(2) La sociedad civil y la sociedad política pueden considerarse como términos realmente distintos pero siempre que la sociedad civil se interprete en un sentido que sea más bien el nombre de un conjunto heterogéneo de sociedades o de estructuras sociales, contrapuestas o desligadas entre sí. Dicho de otro modo, «sociedad civil» es un cncepto negativo y equívoco, carente de unidad global; por tanto, hablar de «sociedad civil» es sólo una hipóstasis ilegítima que confiere a lo que es sólo una clase complementaria negativa (sociedad no política) el estatuto de una unidad positiva.

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.

§ 3. Tipología de las sociedades políticas.

1. Las tipologías de las sociedades políticas han de ser muy diversas, puesto que caben criterios muy distintos extraídos de niveles muy diferentes del cuerpo político. La teoría de las capas del cuerpo político puede servir, por de pronto, para clasificar estos criterios y medir su alcance. Así, una tipología que distinga las sociedades políticas en dos tipos: autoritarias y no autoritarias, estaría fundada en la capa conjuntiva y más precisamente en los procedimientos técnicos de ejercicio de las operaciones ejecutivas (Estado policiaco, Estado diplomático); son tipos históricos muy importantes sin ninguna duda. Si distinguimos un estado intervencionista de un Estado liberal, es evidente que estamos situando nuestros criterios en la capa basal. Si en cambio oponemos los estados militaristas a los estados pacifistas estaremos tomando los criterios de la capa cortical. Estas tipologías son muchas veces fenoménicas (en tanto se fundan en aspectos o partes del cuerpo de la sociedad política), pero no por ello dejan de tener significado práctico, aunque siempre necesitarán ser reconstruidas y profundizadas en función de estructuras esenciales.

2. La tipología de las sociedades políticas que vamos a presentar se apoya en la teoría de las tres capas del cuerpo de la sociedad política, pero tomándolas conjuntamente. Esta tipología distinguirá siete tipos genéricos de sociedades políticas, lo que contrasta con la tipología senaria clásica construida por Aristóteles. La tipología de Aristóteles, que distingue, en efecto, seis tipos de sociedades políticas, es la primera tipología sistemática (y en este orden no tiene precedentes, aunque es evidente que muchos de los tipos sistematizados o de series de estos tipos, se encuentran ya en Herodoto o en Platón) y es prácticamente el modelo de las tipologías posteriores más importantes (incluidas la de Hobbes, la de Montesquieu, la de Kant, la de Hegel).

Podríamos, por su sistematismo, comparar la tipología aristotélica de las sociedades políticas, expuesta en la *Política*, con su tipología de las figuras del silogismo expuesta en los *Analíticos primeros:* son tipologías de un sistematismo perfecto, desde un

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

punto de vista lógico-combinatorio. En este sentido, estas doctrinas tipológicas pueden compararse también con la doctrina física de la clasificación de los movimientos naturales no violentos en tres especies ideales (movimientos rectilíneos hacia arriba —levitación—, movimientos rectilíneos hacia abajo —gravitación— y movimientos circulares —rotación—) o con la doctrina «química» de la clasificación de los elementos en cuatro clases (secos y fríos —aire—, secos y calientes —fuego—, húmedos y fríos —agua— y húmedos y calientes —tierra—), que durante siglos y siglos dominaron la cultura mundana y académica. Son taxonomías tan perfectas, desde el punto de vista formal sistemático, como pueda serlo la taxonomía de los cinco poliedros regulares, conocida por Platón, y vigente en nuestra Topología.

Ahora bien, que la doctrina de los tres movimientos naturales (a diferencia de la doctrina de los cinco cuerpos sólidos) sea superficial y, a lo sumo, meramente fenoménica, por cuanto no clasifica movimientos reales sino apariencias suyas, lo sabemos hoy, tras la constitución de la Mecánica (inercia y gravitación); que la doctrina de los cuatro elementos sea superficial y puramente fenoménica, lo sabemos hoy tras la constitución de la Química clásica, que ha descompuesto cada uno de los elementos hasta dar un total de más de centenar y medio que van llenando la tabla del sistema periódico. Pero no es tan fácil determinar por qué la clasificación aristotélica de las formas de gobierno sea superficial y fenoménica y en modo alguno esencial. Sin embargo, el alcance, pertinencia o penetración de la clasificación aristotélica de las formas de gobierno en el campo de la realidad político-histórica son de un orden enteramente diferente, al alcance, pertinencia, penetración, etc., que pueda haber tenido la clasificación de los movimientos en el campo de la Mecánica, o la de los elementos en el campo de la Química. De hecho, mientras los tratados de Mecánica o de Química actuales pueden ignorar por completo las clasificaciones antiguas citadas, los tratados de «ciencia política» de nuestros días siguen citando, aunque sea para criticarla, la doctrina aristotélica. Y esto es debido sin duda a que la condición fenoménica, que atribuimos por nuestra cuenta a las formas de la taxonomía aristotélica, ha penetrado en el campo político real mucho más profundamente de lo que pudiera haber penetrado en la realidad mecánica la teoría de los

Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

tres movimientos naturales, o en la realidad química la teoría de los cuatro elementos. Las formas de la taxonomía política aristotélica han constituido también durante siglos el horizonte de la ciencia política y han influido, al pasar a la «sabiduría popular o mundana» (si se quiere, a nuestro folklore), en la misma praxis de la política real, suministrando fórmulas para la crítica cotidiana («esto no es una república sino una oligarquía», o bien «esto no es una monarquía sino una república coronada») o para proyectos revolucionarios que se hicieron consistir, por ejemplo, en la transformación de las «monarquías» en «repúblicas». Se comprenderá, por tanto, que digamos que todo proyecto tipológico llevado a cabo en el marco de la ciencia política deba ser contrastado, no ya sólo con la «realidad», sino con la realidad fenoménica tal y como fue conceptualizada por la tipología de Aristóteles —de parecido modo a como los proyectos tipológicos llevados a cabo en el marco de la «ciencia lógica» tienen que enfrentarse aun hoy con la teoría del silogismo, demostrando que son capaces de reabsorberla. Tratamos de cumplir, por nuestra parte, este trámite de confrontación, descomponiéndolo en dos etapas: en la primera (A) reanalizaremos la tipología sistemática atribuida a Aristóteles e intentaremos demostrar que esta tipología, considerada según sus estrictos criterios sistemáticos, carece de significado político (lo que nos obligará, de paso, a esbozar una crítica a fondo del propio concepto de «democracia»); en una segunda etapa (B) procuraremos determinar los motivos por los cuales, sin embargo, la sistematización de Aristóteles ha podido alcanzar de hecho el profundo significado político que tiene (lo que nos obligará a regresar hacia otros criterios tipológicos «materiales» que trabajan engranados con la tipología formal, y que son de la misma escala en la que se conforman los criterios de nuestro propio modelo tipológico según las capas del cuerpo de la sociedad política).

A. La clasificación aristotélica es una taxonomía de las sociedades políticas. Se ha discutido si Aristóteles quiso clasificar las «formas de gobierno» (lo que correspondería en nuestras coordenadas a las formas de poder de la capa conjuntiva) o a las «formas de Estado» (lo que corresponde en nuestras coordenadas a las formas del cuerpo de la sociedad política). Pero Aristóteles

Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

no distingue claramente, pues el término que suele emplear (*πολίτευμα, Política*, 1279a-17) cubre ambos conceptos. Suele traducirse también el término por «regímenes políticos», pero significando ahora régimen político bien sea el Estado determinado en una forma de gobierno, bien sea una forma de gobierno en cuanto determinación, entre otras, de un Estado. Hay que puntualizar también que Aristóteles, por los ejemplos que emplea, no solamente utiliza su tipología aplicada a las sociedades estatales, sino también a las sociedades primarias; en este sentido decimos que la clasificación de Aristóteles es una taxonomía de sociedades políticas.

Tiene sin duda interés constatar la posibilidad de establecer una estrecha y puntual correspondencia entre la taxonomía aristotélica de las sociedades políticas y una taxonomía de las proposiciones, expuesta en sus libros lógicos, que alcanzó luego, durante siglos, el estatuto de un canon de la lógica de las proposiciones apofánticas. Se trata de la taxonomía construida mediante el cruce de dos criterios, en principio bien diferenciados y que hoy conocemos como el criterio de la *cantidad* y el criterio de *valor veritativo* (dejando al margen, sin embargo, el criterio de la cualidad, según el cual las proposiciones se dividen en afirmativas y negativas). Por la cantidad (cantidad lógica, referida al sujeto de la proposición), las proposiciones se dividirían en *singulares* («este hombre»), *particulares* («algún hombre») y *universales* («todo hombre»); es un criterio que sigue utilizando Kant para establecer su tabla de categorías, cuando distingue, dentro de las categorías de la cantidad, la *singularidad (Einheit)*, la *multiplicidad (Vielheit)* y la *totalidad (Allheit);* es también el mismo criterio que se utiliza hoy en la llamada lógica de proposiciones cuantificadas cuando se distinguen las fórmulas $E\ x\ P(x) : \Lambda\ x\ P(x)$ y $\forall\ x\ P(x)$. Es imprescindible, para desenvolverse en este terreno, tener presente que las «cantidades lógicas» (los cuantificadores $\forall\ x$, $\Lambda\ x$, $E\ x$) no han de interpretarse como cardinales aritméticos (como cantidades aritméticas) sino como una expresión extensional de relaciones intensionales entre el predicado P y el sujeto x (siendo x una variable de objeto definida en un campo de variabilidad $\{x_1, x_2, ..., x_n\}$). Así, por ejemplo, $\forall\ x\ P\ (x)$ dice (extensionalmente aunque ambiguamente con una cierta indicación intensional) que «todos los elementos de la clase x tienen el predicado P», es decir,

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

que si interpretamos a P y a $\{x_1\}$ como clases tales que $\{x\} \subset \{x / x P(x)\}$ puede presumirse que la conexión entre P y x es necesaria o estructural (aunque también la universalidad podría ser «coyuntural»). Desde luego, si fuera estructural la conexión, cabría considerar al cuantificador $\forall$ x como una consecuencia necesaria; si no lo fuera, la diferencia entre el *todos* y el *algunos* sería coyuntural. En cuanto al cuantificador «existencial» Λ x Px, puede interpretarse como la expresión extensional de que P y x no están necesariamente vinculados, sino sólo de un modo contingente o, al menos, que hay sólo intersección y no inclusión entre $\{x\}$ y $\{x / x P(x)\}$, es decir, $\{x\} \cap \{x / x P(x)\} \neq \emptyset$. Desde la perspectiva lógico-material, cabría también reconocer la necesidad en casos de mera intersección. Pero tanto si hablamos de necesidad, como si hablamos de probabilidad o de contingencia, la cuantificación cardinal alcanza sólo los valores $\forall$ x P x y Λ x P x. Por lo que la introducción del valor singular es, como cuantificador, ambigua, como lo era ya en Aristóteles. En efecto, el valor singular o bien se interpretaba de modo determinado (por un nombre propio —«Filipo es rey», P(a)— o por una descripción —«el padre de Alejandro es rey», E x P(x), o bien se interpreta de un modo indeterminado («un individuo es rey»). La ambigüedad consiste en que este modo indeterminado dice unas veces «cualquiera» y entonces el singular es lo que los escolásticos llamaban «individuo vago» (y equivale a «todos» distributivo, no colectivo), pero otras veces dice uno solo, con exclusión de todos los demás. En este supuesto, uno solo equivale a una descripción, y, en todo caso, el descriptor tampoco es una cuantificación cardinal, sino a lo sumo, ordinal («uno» significará, por ejemplo, el primero, el último o el décimoquinto de la serie).

Según el criterio del valor veritativo, las proposiciones se distinguían en verdaderas y falsas, evaluaciones 1 y 0 en lógica booleana. La combinación de estos dos criterios produce una taxonomía de seis clases de proposiciones, a saber: 1, singulares verdaderas; 2, singulares falsas; 3, particulares verdaderas; 4, particulares falsas; 5, universales verdaderas; 6, universales falsas.

He aquí, siguiendo *Política*, 1279a, la paralela clasificación de las sociedades políticas (para estrechar más gramaticalmente el paralelismo, podríamos referirnos a una proposición cuyo sujeto x tuviera como predicado *κύριον*, «soberano» o «gobernante») por

Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

la cantidad: o bien *uno (ἕνα)* es soberano (este *uno* es el caso límite: podrían ser los dos cónsules de la república romana del texto en el que Polibio expone el gobierno «mixto»), o bien *algunos*, es decir, unos pocos *(ὀλίγους)*, la minoría, o bien en el límite *todos*, pero aproximándose a él *muchos (τοὺς πολλούς)*, la mayoría. Por el criterio del valor (que ya no será el del valor veritativo booleano, pero sí un criterio también binario de valores políticos, que admiten sin duda gradaciones: el valor propio de una gobernación recta, *ὀρθὰς*, en vista del interés común, y el valor propio de una gobernación aberrante o desviada, *παρεκβάσεις*, en vista del interés particular) las sociedades políticas se dividirán en *rectas* y *desviadas*. La combinación de estos dos criterios produce la consabida taxonomía de seis clases de sociedades políticas, paralela a la taxonomía de proposiciones lógicas: 1. *Monarquías* (uno es el soberano y su gobernación recta); 2. *Tiranías* (uno es el soberano y su gobernación es desviada); 3. *Aristocracias* (algunos son los soberanos y su gobernación es recta); 4. *Oligarquías* (algunos son los soberanos y su gobernación es desviada); 5. *República* (todos o la mayoría son los soberanos y su gobernación es recta); 6. *Democracia* (todos, o la mayoría son los soberanos y su gobernación es mala). En cuanto a los nombres: en el Libro III, 7, 1279a *ad finem*, Aristóteles advierte explícitamente que utiliza el nombre genérico de «república» *(πολιτεία)*, común a todas formas de gobierno, para designar el tipo 5; y, sin más explicaciones, da el nombre de «democracia» a la forma desviada de la república (lo que equivale a una devaluación de este término, devaluación característica de la tradición platónica). Coincidiendo con la revaluación del término «democracia», los expositores de Aristóteles (siguiendo, por lo demás, una tendencia del mismo Aristóteles en los libros posteriores de la *Política*, por ejemplo, el Libro V, 1302a, en donde utiliza ya el término democracia para designar a la república) comenzaron a utilizar el término democracia para designar a la 5ª forma del Estado, liberando de paso al término «república» de su contracción metafórica («también es metáfora —dirá Aristóteles en la *Poética*— aplicar el nombre del género a la especie»). Y recurriendo al término *demagogia* (que Aristóteles emplea de pasada, por ejemplo, en el Libro VI, 1319b) para designar a la 6ª forma del Estado, a la desviación de la democracia.

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.

Intentamos determinar los motivos por los cuales hay que considerar a la taxonomía política de Aristóteles, en lo que tiene de construcción sistemática perfecta (desde el punto de vista formal), como una taxonomía desprovista de significado político esencial; por tanto, como una taxonomía que sólo puede reclamar un significado fenoménico (y queremos decir con esto, por ejemplo: que los conceptos de «monarquía» o de «democracia» son ellos mismos conceptos fenoménicos, más que conceptos políticos esenciales). Su perfección formal será relativa a la propia pefección divisiva de sus criterios por separado, y a la correcta marcha de su composición o cruce. Por consiguiente, así puestas las cosas, habrá que concluir que una crítica de fondo (esencial, y no de concomitancias) de la taxonomía aristotélica sólo puede tener lugar como crítica a la pertinencia o significado político de los criterios mismos de su taxonomía.

a) Consideremos, en primer lugar, el criterio binario del valor. La cuestión más importante que se nos plantea aquí es que Aristóteles toma como criterio de valor algo que choca con la misma noción de eutaxia; pues ésta requiere la consideración del todo, pero Aristóteles funda su criterio en el supuesto de que hay regímenes que buscan el interés de la parte, el interés particular. ¿Por qué entonces deberían considerarse políticos? No habría que decir que el criterio del valor no existe sino que no puede fundarse en donde Aristóteles lo pone. Aristóteles estaría de hecho asumiendo, como una de las alternativas de la verdadera sociedad política, las posiciones del Trasímaco de *La República*. La tesis de Trasímaco, sin embargo es inadmisible, y no porque fueran malas las formas particulares (política falsa) sino porque serían imposibles (falsa política). Por nuestra parte, no objetamos sin embargo a Aristóteles que introduzca en el análisis de las sociedades políticas el criterio de lo que es recto y lo que es aberrante (puesto que en nuestra exposición de lo que es el núcleo de las sociedades políticas ya hemos intentado interpretar lo que la dicotomía aristotélica significa a la luz de la eutaxia). La cuestión estriba en este otro punto: ¿Puede servir tal distinción, a efectos de una taxonomía estrictamente política, que ha de poner a un lado diferenciaciones entre las sociedades rectas o sanas y las sociedades aberrantes o enfermas? Decimos «estrictamente política» excluyendo taxonomías morales, o estéticas o éticas. Pero ¿qué

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

debemos entender por estrictamente política? Aristóteles da un criterio en principio impecable: serán rectas las formas de gobierno que miran al bien común y serán aberrantes las que miran al bien particular. Pero esta distinción es impecable sólo en principio. Como es preciso distinguir entre el *finis operis* y el *finis operantis*, es obvio que la distinción, *ordo essendi*, no ha de aplicarse a las intenciones subjetivas de los sujetos de soberanía sino a sus planes y programas y a la ejecución de los mismos. Ha de ser así un criterio en el *ordo essendi*, no en el *ordo cognoscendi*; pero entonces, ¿cuál será el criterio *ordo cognoscendi* de rectitud o desviación? Es evidente que si definimos como formas aberrantes aquéllas que figuran en la columna «tienden a un fin particular» —tiranía, oligarquía, demagogia— estamos dando sólo una definición nominal de estas formas; estamos a lo sumo postulando que existen, pero no estamos dando el criterio operatorio de su desviación. En rigor, estamos pidiendo el principio: son formas desviadas porque buscan un fin particular, y buscan un fin particular porque son formas desviadas. Desde nuestras coordenadas habría un criterio objetivo, a saber: la eutaxia recurrente. Por ejemplo, una forma política será recta porque dura, según una ley propia, y será aberrante porque es efímera. Pero es evidente que todo criterio cronológico de duración, por preciso que fuese, sería arbitrario y convencional, es decir, extrínseco en el campo político (solamente la Ciudad de Dios, la Iglesia, es eterna, desde el punto de vista teológico). Es precisa una interpretación no metafísica o arbitraria de la «duración recta», a saber, la interpretación relativa de la duración. Ateniéndose a la tabla aristotélica aplicaríamos de un modo positivo, y no arbitrario o metafísico, el criterio *ordo cognoscendi* de la duración relativa de este modo: las formas aberrantes de la sociedad política lo son o se reconocen porque su duración es menor (y aquí cabrían grados) que las correspondientes formas rectas (una situación similar a la que establece que un organismo longevo tiene, en principio, mayor vitalidad que uno de la misma especie que lo sea menos). La oligarquía sería una desviación de la aristocracia porque su duración es menor, porque su régimen es menos «estable». Y sin duda podría ponerse como razón *ordo essendi* de esta menor duración precisamente el que no había mirado hacia el bien general.

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno

b) Consideremos ahora el criterio ternario de la cantidad lógica (uno, algunos, todos, en el límite). Antes de nada hay que tener en cuenta que la cantidad lógica no puede confundirse, como hemos dicho, con la cantidad aritmética. Sin embargo, al ser aplicada esta taxonomía, suele traducirse en términos precisamente de cantidad aritmética (un individuo numérico —que puede ser cualquiera—, una minoría —el veinte por ciento, el treinta y siete por ciento— o una mayoría —el cincuenta y cinco por ciento o el cien por cien). Pero con ello pierde todo significado político esencial, conservando, eso sí, su significado fenoménico.

(1) El concepto: «uno es el soberano», nos remite simplemente a un fenómeno. Como concepto político real, la posibilidad de su definición es utópica y contradictoria con la tesis según la cual el individuo no es parte formal primitiva de la sociedad política. Como tal individuo sólo puede reclamar un estatuto *emic* es decir, fenoménico: Luis XIV podía pensar, junto con alguno de sus cortesanos, que era él quien mandaba como soberano absoluto; pero también parece ser que pensaba que él era, como Rey Sol, una suerte de encarnación de Dios. Según esto la monarquía —y por tanto la tiranía— tal como la define Aristóteles, es un concepto fenoménico (del mismo orden que el «movimiento natural de levitación» o el «elemento seco y caliente»). Por consiguiente, si queremos pensar en «monarquía» o «tiranía» como conceptos positivos habrá que redefinirlos de manera distinta a la aristotélica. No es la soberanía (o el gobierno) lo que define a un rey, y no ya, por supuesto, a un rey constitucional (que, por definición, ya no puede ser entendido como sujeto de la soberanía, ni siquiera como el piloto de la nave, sino a lo sumo, como un símbolo de ella o como un mascarón de proa) sino a un rey absoluto. El concepto de monarquía, si efectivamente designa un tipo de sociedades políticas diferentes de otras, por ejemplo de las repúblicas —la diferencia entre la monarquía de Isabel II y la Primera República española— habría que recortarla en un terreno del campo distinto de aquél al que apunta el concepto de «soberanía». Por ejemplo, en el terreno del poder operatorio dado en la capa conjuntiva (si el monarca se define como un funcionario o especialista encargado de convocar las elecciones parlamentarias, etc., etc.) o acaso en la cortical (si al monarca se le define como jefe

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

del ejército). En realidad, la figura del rey en las monarquías constitucionales de la segunda mitad del siglo XX acumula diversas funciones definibles en la capa operativa cortical y según operaciones muy definidas. En todo caso, el *uno* no es un cardinal, sino una descripción, un ordinal, la descripción del individuo a quien, según la regla hereditaria, corresponde la sucesión de la corona. Todo ello corrobora el carácter fenoménico o apariencial, a veces fantasmagórico, de la monarquía, lo que no significa que su realidad política sea sólo mental y menos aún que sea inoperante. Por ello, la conocida disyuntiva sobre si es accidental o es sustancial al Estado su forma de gobierno (entendiendo por tal la monarquía, la «república») es una disyuntiva mal planteada y con usos capciosos. Es confusa, porque «accidente» significa unas veces «accidente predicativo» (y entonces no se opone a sustancia sino a esencia, porque el accidente puede ser quinto modo de predicación, o bien cuarto predicable, es decir, propiedad derivada de la esencia), y otras veces es «accidente predicamental» (y entonces se opone a sustancia). Cuando la disyuntiva se plantea en coordenadas, inconscientes, sin duda, sustancialistas, accidente de una sustancia suele a la vez entenderse como «accidente quinto predicable», es decir, como algo accesorio o contingente (ornamental o residual en nuestro caso). Esta es acaso la armadura lógica de quienes sostienen que la monarquía es una institución accesoria, que puede quitarse o ponerse sin detrimento de la permanencia de la sustancia de la Patria. Por ello, lo mejor sería, no ya discutir sus términos (la cuestión de la accidentalidad de las formas de gobierno), sino rechazar la disyuntiva en su conjunto, porque estamos ante una estructura procesual en donde lo importante es analizar el significado de los fenómenos y de sus implicaciones con la esencia. No es tampoco «la soberanía con vistas al capricho propio» lo que define al tirano o al déspota; entre otras cosas, porque un gobierno caprichoso no sería, según la definición, ni siquiera gobierno, como tampoco es piloto de un avión o de una nave quien utiliza sus timones de forma tan arbitraria e irracional que la estrella contra el primer escollo. Hablaríamos de una apariencia de piloto, pero una apariencia que no sería meramente mental. Luego el tirano o el déspota no es quien detenta la soberanía en provecho propio sino quien, en todo caso, bloquea la soberanía. En este sentido, y aun dentro de la taxo-

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno

nomía, hay más distancia entre la monarquía y la tiranía que entre la monarquía y la aristocracia, porque unas gobiernan efectivamente y otras no.

(2) «Algunos detentan la soberanía», en su sentido lógico estricto, no autoriza a distinguir entre minorías y mayorías. Tanto las minorías como las mayorías son «algunos». Luego cuando se interpreta en términos cardinales el «algunos» como una minoría (una parte del todo menor cardinalmente que otra dada; porcentualmente menor del cincuenta por ciento, pero olvidándose de Hesíodo, en *Trabajos y días*, vs. 40: «Pobres insensatos que muchas veces ignoran que la mitad vale más que el todo»), lo que se quiere subrayar por la metáfora de la cantidad es que «algunos» es sólo una parte, que la soberanía es detentada por una parte del todo. Si hay una diferencia lógica entre minorías y mayorías cardinales, esta diferencia sólo podría tener el sentido dialéctico de que las minorías son pensadas desde la parte (como una expresión aritmética de la parte), mientras que las mayorías estarán siendo pensadas desde el todo (como expresión aritmética del todo que, en todo caso, es la «mayoría máxima»). Y si no se acepta esta interpretación, es decir, si los «algunos» y los «muchos» se engloban en una sola rúbrica lógica (dentro de la cual cabe establecer, sin embargo, una gradación que irá desde las minorías más pequeñas computables —un cinco por ciento, un diez por ciento— hasta las mayorías máximas en una distribución normal estadística —un sesenta y dos por ciento, un sesenta y cinco por ciento—) y esta rúbrica se pone enfrente del «uno solamente» (en tanto que constituye una rúbrica de rango lógico distinto), entonces tendríamos que reducir la clasificación de las formas rectas del Estado a sólo dos tipos: monarquías y repúblicas. (También cabe otra reorganización de los tres tipos rectos de la taxonomía aristotélica cuando se reconoce, de un modo u otro, que las monarquías se mantienen en un nivel lógico distinto del nivel que conviene a las aristocracias y a las repúblicas, con lo que reduciríamos las formas del Estado a dos tipos fundamentales, a saber, la aristocracia y la república, o, correspondientemente, la oligarquía y la democracia, que es lo que hace de pasada el mismo Aristóteles en el Libro V, 1302a). La situación, sin embargo, puede ser muy otra: descartando la monarquía como «gobierno de uno» (que sólo ocurre en un escenario fenoménico) y, por otra parte,

Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

reconduciendo el concepto de democracia a su definición de «gobierno de una parte», la reclasificación que habría que hacer sería la siguiente: monarquía y aristocracia por un lado y democracia por otro, según que el subconjunto de los gerentes sea cerrado o abierto (ver más adelante). En cualquier caso, minoría es siempre la expresión cardinal de la parte lógica, y en política puede ser la parte dominante; lo que es tanto como decir que minoría —una cantidad pequeña, unos pocos *(ὀλίγοι)*— es un concepto cuantitativo abstracto, sincategoremático, que sólo alcanza su significado político enmarcado en una estructura combinatoria, a la que se refiere seguramente el término «cualidad» en la expresión: «la cantidad sólo significa por las cualidades que lleva adheridas». Queremos decir con esto que «tres», por ejemplo, significa algo muy distinto en un conjunto de partes del conjunto N que en N + X: «tres» puede significar tres pares, o el elemento de un conjunto de ternas; si faltan tres cubiertos de una docena de cubiertos dejada en herencia a cuatro hermanos, el cardinal «tres» no significa sólo su número, peso o valor (en serie con «cuatro, cinco») sino que también significa que «uno de los herederos ha tomado su parte de la herencia»; es decir, fuera del marco de este contexto, el cardinal «tres» podrá tener otro significado. Por esto decimos que el cardinal es abstracto, en sentido de sin-categoremático; y más que en el sentido de que «el cambio de cantidad determina un cambio cualitativo», en su sentido inverso: «el cambio de cantidad presupone un cambio cualitativo, es decir, estructural-combinatorio». Por tanto, según esto, «algunos» (unos pocos) puede decir estructuralmente: «una parte del todo detenta la soberanía» (y habrá que precisar, por ejemplo, si se trata del poder ejecutivo en la capa cortical o de otro tipo de control); y entonces será preciso determinar en qué contexto estructural esto es posible, es decir, cuál es la causa que explica que esta parte haya llegado a ser la dominante.

(3) «Todos (el pueblo, la sociedad) detentan la soberanía»: por lo que hemos dicho, «todos», en el sentido del cuantificador universal, no significa tampoco una cantidad cardinal, sino la totalidad (el pueblo en bloque o «por unanimidad», que es el sentido ajustado al origen mercantil del concepto del adjetivo «totalitario»). Numéricamente esta unanimidad no sólo no se da (salvo en sociedades muy pequeñas o en circunstancias muy excepcio-

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.

nales) sino que estadísticamente, cuando nos referimos a predicados contingentes, es improbable que pueda darse. Por ello, es de la mayor importancia examinar en cada caso los motivos por los cuales la *totalidad* se considera expresada por la *mayoría*. De otro modo, habría que tener en cuenta que la mayoría, en su sentido aritmético, sólo puede cobrar significado político por la conexión que tiene con la idea de totalidad, en cuanto es su límite revertido. Que el concepto de mayoría, en las definiciones de las constituciones democráticas, tiene que ver con la totalidad, podría ser demostrado tanto directa como indirectamente. *Directamente* a través del concepto de la «voluntad general» que Rousseau legó a la ideología democrática (la mayoría, en tanto logra, por el pacto social, el reconocimiento de las minorías, es la expresión de la voluntad general, puesto que son todos los ciudadanos quienes se someten a la decisión de la mayoría); o bien, a través del concepto pragmático de mayor probabilidad del acierto objetivo de la decisión adoptada («mejor ven dos ojos que uno»; luego más probable será que la mayoría vea mejor lo que conviene al todo que la minoría, sobre todo si ésta es marginal o extravagante); o bien a través del concepto de «dictadura del proletariado», en tanto la mayoría proletaria representa a la clase universal, total, destinada a borrar todas las clases. *Indirectamente*, por vía apagógica, porque si a la mayoría cardinal se le quisiere dar un significado político independiente de su conexión con el todo (que es su marco estructural de interpretación, según hemos dicho) este significado tendría que identificarse prácticamente (si nos atenemos a la literalidad cardinal) a la mayor fuerza coactiva. Pero esta identificación es políticamente grosera y tenemos que rechazarla, no ya porque ella implicaría la equiparación de la democracia con la «tiranía coercitiva de la mayoría» (la demagogia) —y si esto fuera así, no tendríamos nada que objetar, de acuerdo con nuestras premisas que exigen una explicación energética de la dominación de una parte. Si rechazamos este criterio es porque no puede aceptarse la tesis de que la mayoría tenga, por sí misma, la fuerza, el poder, y no ya la prudencia o la sabiduría. (En cualquier caso tampoco la mayoría tiene por qué ser siempre ciega o estúpida.) Una mayoría numérica puede estar desorganizada, o simplemente organizada de un modo más débil que una minoría (puede citarse una vez más la observación de Napoleón: «Un ma-

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

meluco vence a un francés; diez mamelucos tienen el mismo poder que diez franceses; cien franceses vencen a cien mamelucos»). Esto significa, por tanto, que «mayoría» —en el contexto de mayoría electoral— no ha de entenderse en su literalidad cardinal, pues este número cardinal es una cantidad, sin duda computable, pero tan abstracta como lo serían otras cantidades ligadas también funcionalmente a los ciudadanos como podría ser la mayoría en peso (medible en kilogramos). Y entonces la mayoría alcanzaría el poder por tener «más peso», en sentido literal, en contra de la regla: «los votos no se pesan, se cuentan». Algunos (con K. Popper) justifican la democracia parlamentaria sin necesidad de interpretar las mayorías a la luz del todo, sino apelando a un criterio pragmático: como capacidad de las democracias parlamentarias para cambiar el gobierno (es decir para «falsarlo», puesto que nunca puede ser «verificado») si su gestión no se ajusta al criterio de la mayoría. Semejante «explicación» es muy poco profunda sencillamente porque la capacidad de cambiar el gobierno en intervalos reglados de tiempo la pueden tener también las minorías (constitucionalmente podía ser un consejo de expertos, o de militares, o de ancianos o de mujeres, etc. quien cada cuatro años tuviese que decir si el gobierno y el partido en el poder continuaba o no su mandato). Por consiguiente, es un puro círculo vicioso suponer que si las mayorías disponen en las democracias parlamentarias de ese poder es precisamente por ser mayorías de una democracia; pues la cuestión consiste en determinar por qué se ha llegado a atribuir a la mayoría aritmética esa función «judicial» (respecto de la composición del poder ejecutivo y legislativo) y cómo, una vez atribuida, se le sigue manteniendo. Por ejemplo, la aceptación de la opinión de la mayoría no será causa del consenso sino efecto de ese consenso; por ello, la prueba de fuego de una democracia se dará cuando una minoría máxima —del cuarenta y nueve por ciento— ceda el poder a una mayoría mínima —del cincuenta y uno por ciento. Si la democracia sigue funcionando es porque el consenso permanece. No es que la mayoría haya logrado el consenso sino que son motivos enraizados en compromisos previos (económicos, culturales, de coyuntura, incluyendo la militar) los que hacen que la democracia funcione. Por ello, la sociedad democrática es estable, pero no por virtud del procedimiento técnico de

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

la consulta electoral (aunque ésta, cuando funciona, re-alimenta sin duda el sistema en virtud de los mecanismos del condicionamiento operante) sino sobre todo por otros motivos, incluyendo la reiterada ironía que atribuye igual peso al sabio que al necio (lo que puede llegar a educar al necio, precisamente por atribuirle el estatuto de un sabio). Cuando los motivos cesen, también la democracia.

En resolución, la democracia, como «detentación de la soberanía por la mayoría», es sólo un concepto fenoménico, como lo era el concepto aristotélico de «monarquía». Probablemente Kant advirtió también, a su modo (*La paz perpetua*, Sección II) esta confusa («fenoménica») constitución del concepto de democracia, en tanto mezcla indiscriminadamente las ideas de «un gobierno *para todos*» y de «un gobierno *por todos*» (algo así como lo que hoy llamamos «asambleismo», en cuanto se opone a «gobierno representativo»), que el «despotismo ilustrado» había pretendido separar cuidadosamente («todo para el pueblo, pero sin el pueblo»). Las formas de un Estado *—civitas—* pueden dividirse (dice Kant) «o bien por la diferencia de persona que tienen el poder soberano, o bien por la manera como el soberano gobierna el pueblo». Kant no da mayores explicaciones sobre el fundamento de esta distinción, pero no parece muy aventurado suponer que esté tomando en cuenta a la *totalidad política (civitas)* en tanto que, sin perjuicio de su unidad global, sólo puede regularse a través de sus *partes* (las personas), por lo que habrá que distinguir las siguientes dos perspectivas posibles:

(a) Aquélla desde la cual se nos manifiestan las relaciones que las partes, en cuanto detentadores del poder soberano, tienen con el todo.

(b) Aquélla desde la cual se nos manifiesta la relación que este poder soberano, una vez constituido, tiene con las partes (con el pueblo).

La primera perspectiva se desplegará según las tres consabidas formas de la cantidad lógica (uno, varios, todo) que Kant toma como fundamento para clasificar las tres formas posibles de Estado *(forma imperii)* que denomina, respectivamente «autocracia», «aristocracia» y «democracia». La segunda perspectiva le lleva a Kant a una distinción de los modos *(formae regiminis)* según los cuales el Estado, sea quien fuese el soberano, hace uso de la inte-

Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

gridad de su poder (parece que Kant refiere siempre al gobierno *a todos*, como si, en cualquier otro caso, no pudiera hablarse siquiera de «verdadero gobierno»). Estos modos serían sólo dos, a saber, el *despótico* (cuando el Estado gobierna por leyes que el propio gobernante se ha dado) y el *republicano* (cuando hay separación entre el poder ejecutivo —gobierno— y el poder legislativo). Esta clasificación le permite a Kant sacar una conclusión que concuerda bien con el espíritu del "despotismo ilustrado" o, si se prefiere, con el espíritu del «Liberalismo», pero que a muchos republicanos habría de parecerles paradójica y aun absurda. Que la democracia es necesariamente una forma despótica de gobierno, «porque funda un poder ejecutivo en el que todos deciden sobre uno y hasta, a veces, contra uno —si no da su consentimiento; todos, por tanto, deciden sin ser en realidad todos; lo cual es una contradicción de la voluntad general consigo misma y con la libertad». Por consiguiente, habría que decir, si hubiéramos de seguir estrictamente a Kant, que la expresión «república democrática» —o bien, la expresión «democracia republicana»— en una *contradictio in terminis*, como pueda serlo la expresión «círculo cuadrado»; por lo que habrá que concluir que la *república* solo puede ser, o bien *aristocrática*, o bien *monárquica* (que es la que Kant parece defender, en referencia a Federico II de Prusia). La monarquía no despótica será, por tanto, la verdadera república: «Cuanto más escaso sea el personal gobernante —o el número de los que mandan— y cuanto mayor sea la representación que ostentan los que gobiernan, tanto mejor concordará la constitución de Estado con la posibilidad de republicanismo».

El concepto aristotélico de democracia y, sobre todo, más tarde, el concepto de democracia parlamentaria —derivada de Locke o de Rousseau— es un concepto confuso, una ideología que, por su condición dialéctica de ser negación de la monarquía «de derecho divino», toma de su opuesto a quien niega la idea de la representación y la transfiere a la «voluntad general». Pero la «voluntad general» es un concepto contradictorio y tan metafísico como pueda serlo el de la «voluntad divina»; porque la suma de muchas voluntades aunque sea la de la mayoría (por tanto, con una tasa de abstenciones determinada), y con la aquiescencia de las minorías, no es una voluntad. Y aunque la voluntad general fuese la fuente de las normas prolépticas seguiríamos prisioneros

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.

del voluntarismo, ahora popular, como antes era divino. Postular la infalibilidad (en relación con la eutaxia) de la «voluntad general» es tanto como asumir la tesis de Trasímaco, cambiando tan sólo el sujeto del poder. Pero de aquí tampoco cabe inferir que la razón por la cual haya que considerar «fenoménica» o «aparente» a la democracia —incluso en el supuesto de que ella funcione limpiamente según sus reglas, con información previa abierta, con la ley D'Hont afinada, etc.— sea que también ella es falible o que «puede equivocarse», porque estas críticas siguen refiriéndose confusivamente a la idea de democracia y de lo que se trata es de aclarar y distinguir esta idea. Si esta idea se toma en ese estado de confusión ideológica («democracia es el procedimiento por el cual una sociedad política se gobierna atendiendo a la inspiración de la voluntad general expresada no directamente —lo que es utópico en sociedades complejas— sino a través de sus representantes») lo que habría que decir es que ella sencillamente no existe, y no que sea imperfecta o falible. Pero aquí no estamos criticando a la democracia sino a la idea metafísica de democracia que tienen *(emic)* muchos demócratas y tuvieron sus propios fundadores, y acaso de un modo necesario para que la democracia abriese su propio camino. La teoría gerencial de la clase política, expuesta en el párrafo anterior, nos lleva a mantener la distinción esencial entre el *origen* (génesis) y la *naturaleza* de los «representantes» o clase política de una sociedad democrática. Pero la cuestión del origen, en los campos β-operatorios de las ciencias políticas, nos remite a los procedimientos técnico-operatorios de su construcción. Ahora bien, si la idea de democracia es, confusivamente tomada (en su estructura y génesis), una idea metafísica, dejará de serlo en el momento en que distingamos su componente operatorio («técnico»), que puede estar actuando sin perjuicio de sus envolturas ideológicas —y a veces gracias a ellas. Desde este punto de vista cabría redefinir la democracia como un procedimiento técnico de generación de la clase política de una sociedad dada. En la medida en que la democracia es un concepto operatorio tecnológico, ya no tendrá que definirse apelando a la idea del «gobierno de la voluntad general», como tampoco la monarquía teocrática podía definirse apelando a la idea del «gobierno de la voluntad divina». En principio bastaría definirla como un procedimiento técnico de selección de la clase

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

política gerencial; y su diferencia con la oligarquía o con la monarquía estribaría en que éstas también podrían redefinirse como procedimientos técnicos diferentes de selección de la clase política gerencial (procedimientos que pueden alcanzar un grado muy alto de «perfección algorítmica», por ejemplo en la sucesión del monarca según la ley sálica). Lo que ya no puede establecerse a priori es que las diversas técnicas de selección de la clase gerencial, aunque se conduzcan con perfección «algorítmica» deban conducir a los mismos resultados —lo que daría un verdadero sentido a la tesis de la accidentalidad de la diferencia entre aristocracia y democracia, por ejemplo. Por el contrario, puede establecerse, si regresamos a las premisas relativas al partidismo de toda política, que los procedimientos técnicos de la democracia, o de la aristocracia o de la monarquía, han de conducir a resultados diferentes.

Esto nos lleva a la cuestión de la fundamentación de los «partidos políticos» en las democracias plenas, es decir, en aquéllas en las cuales el pueblo elige a una clase política formada por los parlamentarios legisladores y por el gobierno, una vez decaída toda *prerrogativa* real en la selección por designación del ejecutivo. No es fácil establecer el nexo sistemático entre la idea de democracia plena y los partidos políticos. La prueba es que los clásicos de la democracia liberal, comenzando por Rousseau, consideraron que «cualquier sociedad particular», establecida en el seno de la República, es incompatible con una voluntad general que se supone formada por las opiniones libres y responsables de los ciudadanos individuales que no necesitan estar *mediatizados* por esos «cuerpos intermedios» que hoy llamamos partidos políticos. A partir de esta idea, el único camino sería justificar los partidos políticos como organizaciones constituidas «inductivamente», por decirlo así, en dirección ascendente; como la asociación, basada en la afinidad de objetivos, doctrinas, etc., de esos «ciudadanos individuales dotados de opiniones libres y propias». Pero es muy difícil, por no decir imposible, dar cuenta de la constitución efectiva de los partidos políticos a partir de esas premisas. De hecho, los partidos políticos se comportan de otro modo, por lo que ese otro modo tendrá que ser interpretado, si se mantiene la tesis inductivista, como una «desviación sistemática» de su genuina naturaleza, como una degeneración de su es-

Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

tructura propia, en virtud de la cual los partidos llegan a constituirse como poderes autónomos, como «oligarquías internas» que se alejan cada vez más de los designios de los militantes (Michels). Sin embargo hay muchas razones para demostrar que la teoría inductiva de la formación de los partidos políticos es insostenible. Bastaría asignar por lo bajo a cada ciudadano cien tesis políticas, formuladas como unidades combinables con las cien tesis de cada uno de los millones de ciudadanos restantes del censo electoral, para comprender que las afinidades que pudieran establecerse, no en todas, sino al menos en algunas tesis, sería imposible determinarlas técnicamente, puesto que no se podrían comprender asociaciones según afinidades de ideas resultantes de discusiones y selecciones del núcleo considerado común. Además, la mayor parte de estas tesis o ideas sólo pueden ser formuladas en el propio enfrentamiento dialéctico, o dicho de otro modo, no pueden considerarse previas a las supuestas asociaciones que ellas pudieran determinar. Todo esto, entre otras cosas, nos lleva a defender una teoría «deductiva» o descendente de la formación originaria de los partidos políticos, a partir de las *divergencias objetivas* que en torno, no ya a cien tesis formuladas, sino acaso a muchas menos tesis, recortadas como unidades, pero con un sentido global mucho más notorio, formulan los *promotores* de los futuros partidos políticos. La realidad de estas divergencias objetivas (ligadas a diferencias de clase, de profesión, de cultura, pero siempre disociadas, de algún modo, de tales estructuras sociológicas) está asegurada en una teoría política que haya fundado la sociedad política precisamente en esa heterogeneidad divergente (y no en la hipotética homogeneidad de un cuerpo electoral concebido al modo rousseauniano). Son las fórmulas originariamente propuestas como divergentes de otras dadas («pensar es pensar contra alguien») aquéllas que pueden erigirse, por el grupo fundador, en el programa de un partido político. Estos programas, afinados y retocados en su coherencia interna, en oposición a otros, asumen desde el principio (correspondientemente, el grupo fundador) una independencia «lógica» muy importante respecto de las «opiniones individuales» de cada ciudadano. En realidad, y en una gran medida, puede decirse que contribuyen a formar esas opiniones, a canalizarlas, no a deformarlas, esto vendrá después. Por consiguiente, el mecanismo de

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

«emancipación» de los aparatos del partido respecto de la voluntad de los militantes podrá verse como un conjunto de episodios ulteriores que acentúan y desarrollan una estructura dada ya desde el origen. Ahora bien, los partidos políticos así constituidos en las democracias parlamentarias, no se diferenciarían esencialmente de las *corrientes políticas* (o partidos políticos en sentido lato) que pudieran darse en otros tipos de sociedad política no parlamentaria. Sólo que un concepto meramente genérico de partido político utilizado para describir una especie (la de los partidos políticos de la democracia parlamentaria) puede dar lugar, no solamente a una descripción vaga sino también a una distorsión del concepto específico, cuando se alteren las conexiones de las notas genéricas con las específicas. Si defino genéricamente la respiración animal como el proceso de tomar O_2 y desprender CO_2, puedo distorsionar su concepto, comparándolo con el de la combustión; es preciso atenerse a las rutas específicas del O_2 absorbido por el animal (en tanto ese O_2 no actúa como comburente, sino como neutralizador de los H desprendidos de la rotura de los azúcares). Tampoco la esencia de los partidos políticos en las sociedades democráticas consiste en esos caracteres genéricos que les hemos atribuido, sino en la circunstancia específica de que tales caracteres genéricos («los programas deductivos») tienen que ser ofrecidos al cuerpo electoral para que individualmente, *voto a voto,* sean asumidos por los ciudadanos y discriminados según la regla de las mayorías. De este modo en el sistema de los partidos políticos el camino deductivo se continúa necesariamente por un camino inductivo, pero que es ahora una «inducción justificativa», una técnica de discriminación, sobre la cual se produce la apariencia del origen «asociativo» de los partidos sobre el que se basan las teorías «inductivas». Por eso habría que decir que la voluntad popular no está tanto en el origen de los partidos, cuanto en su fin o en su subsistencia y, por tanto, que los partidos políticos son consustanciales con las democracias parlamentarias.

Manteniéndonos dentro de las fórmulas aristotélicas, la reconstrucción de los conceptos de democracia y de aristocracia, como conceptos operatorios, podría llevarse a cabo de este modo: supuesto que tanto en la democracia, como en la aristocracia, es una parte la que asume la dirección del todo social, y que esta parte, proyectada sobre la capa conjuntiva, es la «clase política»,

Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

la distinción entre aristocracia y democracia habría que ponerla en el mismo formato lógico o modo de construcción o generación de esa parte («algunos») en relación con el todo. La parte, como clase política, habría que verla como un subconjunto del todo; y esta parte, con respecto de la operación «selección generadora»:

a) O bien un subconjunto estable o cerrado dentro del conjunto total de la sociedad política, a la manera como el subconjunto [0, -1, +1] se dice estable, dentro del conjunto de los números enteros con respecto a las operaciones adición y multiplicación.

b) O bien un subconjunto no cerrado, o abierto, como el subconjunto [0, 1] respecto de las operaciones antes citadas.

La aristocracia podría definirse operatoriamente como un método de selección de la clase gerencial a partir de operaciones aplicadas por un subconjunto estable (por lo que los elegidos pueden estar dados fuera de la clase cerrada, como en el caso de la adopción del sucesor por el emperador); la democracia se redefinirá por el carácter abierto (en el límite total) del cuerpo electoral. Y así como la aristocracia podría designar a individuos exteriores a su clase, así la democracia podrá decidir que los elegidos, al menos algún tipo de ellos, constituyan un conjunto estable. Así, en las democracias monárquicas actuales, el rey, por decisión democrática, se selecciona dentro de una familia determinada (aristocrática); no se practica, pero sería análogamente defendible una democracia que asignase a otra familia distinta de la que provee de reyes, por ejemplo, a una determinada familia plebeya, la condición de proveedora de presidentes de la Cámara baja. El procedimiento del sorteo sería más democrático que otro cualquiera, supuesto un grado de desarrollo social y cultural tal en el que todos los miembros de la sociedad pudieran ser miembros competentes de la clase política («En efecto, yo opino, al igual que todos los demás helenos, que los atenienses son sabios», —le dice irónicamente Sócrates a Protágoras, y añade poco después: «... si hay que deliberar sobre la administración de la ciudad, se escucha por igual el consejo de todo aquel que toma la palabra, ya sea carpintero, herrero o zapatero, comerciante o patrono de barco, rico o pobre, noble o vulgar...»; Platón,

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

Protágoras, 319b y d). Este supuesto es utópico, pero sin embargo nos permite concluir que él está más próximo, al menos formalmente, a la esencia de las democracias que a la de las aristocracias.

B. La doctrina aristotélica de las seis formas del Estado es inconsistente como taxonomía, dado el carácter fenoménico de sus criterios; y este carácter fenoménico explica la posibilidad, que el mismo Aristóteles inaugura, de la doctrina del *genus permixtum* de Cicerón de la que antes hemos hablado. ¿Cómo es posible, en todo caso, que la taxonomía aristotélica haya podido alcanzar una penetración tan profunda en el campo político? Nuestra respuesta se apoya en la interpretación que de los tres poderes de Montesquieu propusimos en el párrafo 1: Aristóteles estaría clasificando poderes y no Estados. La clasificación aristotélica está organizada, según una armadura cuasi formal (en el sentido de la lógica de proposiciones), que es la que le confiere su parte doctrinal. Pero Aristóteles, lejos de atenerse únicamente al concepto de sus tipos, tal como resultan de sus contextos sistemáticos, habría desarrollado estos conceptos en direcciones «perpendiculares» a la superficie del contexto sistemático, en dirección, diríamos, de profundidad. De tal suerte que, de hecho, los conceptos de sus tipos resultan estar enraizados con las diferentes *capas* del cuerpo de las sociedades políticas y muy especialmente con la que venimos llamando «capa basal». Utilizando la terminología que hemos introducido en los párrafos precedentes, diríamos que la taxonomía de Aristóteles puede ser interpretada como la proyección fenoménica, en la capa conjuntiva, de figuras recortadas en la capa basal. De forma tal que cabe afirmar que los fundamentos más profundos desde los cuales Aristóteles se dispuso a establecer el análisis de los tipos reales de sociedades políticas son los fundamentos económicos. En este sentido, Marx podría ser considerado, desde este punto de vista, como un comentarista de Aristóteles. En efecto, la tesis genuina de Marx, en todo cuanto concierne al materialismo histórico, es la tesis aristotélica (no la platónica de las tres clases) de la división de la sociedad en dos clases (antagónicas) diferenciadas por la posición que ocupan en su relación a la propiedad de los medios de producción. Estas dos clases son denominadas regularmente la clase

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.

de los propietarios y la clase de los desposeídos. La división de la sociedad en clases económicas es, según Marx, el principio de la estructura de las sociedades políticas. Dice Aristóteles, a propósito de una cuestión absolutamente general sobre la naturaleza de la justicia y el Estado *(Política*, VI, 1318a): «...puesto que son dos las partes que constituyen el estado *(ἡ πόλις)*, los ricos y los pobres... *(πλούσιοι καὶ πένητες)* lo que debe prevalecer es lo que acuerden unos y otros o la mayoría». Obviamente los desarrollos que Aristóteles lleva a cabo a partir de estos fundamentos son muy distintos y aun opuestos a los desarrollos marxistas, pero esto no desmiente nuestro anterior diagnóstico relativo a la perspectiva «basal» implícita en la taxonomía aristotélica. Si nos referimos al segundo concepto tipo, aquél en el que gobiernan los pocos (o las minorías), resulta que en la primera definición de este tipo de Estado *(Política*, III, 7) ajustada a su forma recta (la aristocracia) constatamos que efectivamente este tipo está construido por la composición de dos criterios formales generales, a saber: «son algunos los que tienen la soberanía y el gobierno mira al bien común» (por eso llama Aristóteles a estos algunos los mejores *—ἄριστοι—*, y al régimen, aristocracia; llamar «los mejores» a estos «algunos», dados según el primer criterio, porque se ordenan al valor recto, dado según el segundo criterio, es ideológico, puesto que, por tal razón, también debían llamarse «aristocracia» a quienes detentan las otras formas rectas de gobierno). Ahora bien, cuando Aristóteles pasa a definir la «aberración» correspondiente a la aristocracia, en lugar de mantenerse en el terreno de sus criterios formales (diciendo: «la oligarquía será cuando los algunos que detentan la soberanía no trabajan ya por el bien común, sino por el bien particular»), pasa al terreno de la capa basal: «hay oligarquía cuando ejercen la soberanía en el régimen los ricos»; por eso sería mejor llamarla «plutocracia» *(Política*, III, 8). Podría haber dicho que los «pocos» no son los ricos, sino los sabios, o una casta poseída por la patológica voluntad de poder. El mismo «juego» podría advertirse a propósito de las «mayorías»: «cuando gobierna el pleno *(τὸ πλῆθος)* en vista del interés común, el régimen recibe el nombre común a todas las cosas de gobierno: república»; pero cuando pasa a exponer la aberración correspondiente, ya no utiliza el criterio general (la mayoría, por error, ignorancia, mala

Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

fe, etc., no actúa en vistas al bien común sino al particular) sino que apela de nuevo a la capa basal: «la democracia es el régimen en el que el poder lo detentan quienes son pobres». La democracia sería pues una «penetocracia». No deja de ser sorprendente que la mayoría no mire al bien común —salvo por ignorancia o mala fe, etc.— pero no es tan sorprendente, desde su perspectiva ideológica, que la razón propia por la cual, al parecer, según Aristóteles, la mayoría no mira al bien común, es la de ser pobres. Aristóteles discute, sin embargo, los casos posibles *(Política,* III, 8) de una mayoría de ricos y una minoría de pobres y considera que normalmente los pobres son la mayoría y recíprocamente. Pero de aquí no se sigue (al menos Lenin no lo hubiera seguido) que esa mayoría de pobres, cuando detenta el poder (diríamos en situación de dictadura del proletariado), defina la democracia (diríamos la democracia popular). Y cuando pasa a desarrollar el tipo de la democracia (visto ahora como un tipo de república) apela también a criterios basales: hay cuatro clases de democracia, la de los campesinos, la de los pastores, la de los artesanos y la de los mercaderes. Pero lo importante es que Aristóteles no se limita a dar una división *material* (como acaso lo fuera la división en repúblicas masculinas, femeninas y mixtas): la democracia de campesinos y de jornaleros urbanos es muy diferente, dice, «porque éstos acuden fácilmente a la asamblea y aquéllos no».

En todo caso, cuando Aristóteles pasa a estudiar el curso habitual de sus tipos de Estado y las causas de estos cambios —las oligarquías pueden evolucionar hacia democracias y recíprocamente; una oligarquía puede ser sustituida por otra...— es cuando apreciamos todo el peso que Aristóteles atribuye a la capa basal. Por ejemplo la causa por la cual se producen cambios en las oligarquías y en las repúblicas (*Política,* 1308b).

3. Análisis similares a los que hemos hecho a propósito de la taxonomía de Aristóteles habría que hacer a propósito de otras muchas taxonomías ya clásicas (desde Montesquieu, Rousseau o Hegel, hasta Bluntschli, Jellinek o Max Weber), pero esta tarea desborda los límites del presente *Ensayo.* Tan sólo haré dos consi-

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.

deraciones al respecto: (1) que, en general, estas taxonomías (a veces agrupamientos, o tipologías, etc., etc.) suelen moverse en el ámbito de la capa conjuntiva, es decir, que no introducen formalmente, sino a lo sumo oblicuamente, criterios tomados de la capa basal o cortical. De ahí la continua ambigüedad sobre si estas clasificaciones lo son de «formas de gobierno» —un modo de designar la parte dirigente de la capa conjuntiva— o si lo son de formas del Estado; (2) que las tipologías que se presentan como agrupamientos empíricos, resultados de investigaciones históricas que habrían logrado extraer del material real ciertos «tipos ideales» (como puedan serlo el «Estado feudal», o el «Estado absoluto», o el «Estado estamental» o el «Estado representativo» de Max Weber), acaso resultan más bien de taxonomías implícitas. A título de ejemplo, cabría construir una clasificación «descendente» de las sociedades políticas utilizando los dos criterios siguientes: I. Un criterio en función de la relación entre la clase gerencial respecto de la sociedad global, que nos llevaría a dos situaciones extremas: A. La situación de concentración de poderes en un grupo pequeño de gerentes (en el límite, un solo individuo); B. La situación de distribución o dispersión de poderes en el conjunto social. II. Un criterio en función de las relaciones sociales entre los miembros de la clase gerencial entre sí, que da lugar a dos alternativas: a) situación de subordinación entre los gerentes, y b) situación de coordinación. La tipología resultante sería la siguiente (tipología que podría desarrollarse agregando nuevos criterios compatibles a los ya dados): tipo Aa —Estado con concentración y subordinación de poderes conjuntivos—; tipo Ab —Estado con concentración y coordinación de los poderes—; tipo Ba —Estado con distribución y subordinación de poderes—; tipo Bb —estado con distribución y coordinación de poderes conjuntivos. Sería difícil no establecer a continuación las siguientes correspondencias con los siguientes «tipos ideales» (que ahora ya no serían tanto resultado de una idealización cuanto de una taxonomía): Aa, con el tipo ideal del Estado absoluto; Ab con el tipo ideal del Estado estamental; Ba con el tipo ideal del Estado feudal, y Bb con el tipo ideal del Estado representativo.

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

4. La tipología de las sociedades políticas que vamos simplemente a esbozar quiere ser una tipología cuyos fundamentos sean formalmente políticos y no sólo oblicua o materialmente políticos, por importantes que ellos sean. Una tipología política con fundamentos políticos es tanto como una tipología que, partiendo de criterios reconocidos como internos por la teoría política para describir el cuerpo político, tengan capacidad suficiente para conducir a los tipos buscados. Por tanto, no sería suficiente un criterio que empíricamente tuviera innegable significación política, pero que sin embargo no pudiera ser ligado adecuadamente con los fundamentos. Es cierto que casi todos los criterios taxonómicos según los cuales las sociedades políticas suelen clasificarse tienen algún significado político pero también es cierto que es difícil de ofrecer algún nexo de fundamentación. Supongamos que clasificamos a las sociedades políticas (no ya a los gobiernos) en masculinas, femeninas y mixtas (de estas sociedades cabría citar algún ejemplo tomado de la literatura clásica, como la república de las amazonas, o la sociedad latina anterior al «rapto de las Sabinas»). Pero es evidente que esta clasificación trimembre, por sí misma, no es propiamente o formalmente política sino más bien sociológica; también es verdad que semejante clasificación biosociológica tiene unas implicaciones políticas casi inmediatas. Extraer alguna de estas implicaciones fue acaso el designio (al margen de que él estuviera o no incubado por su misoginia) del «experimento mental» que G. Hauptmann llevó a efecto en su novela *La prodigiosa isla de las damas*. A raíz del imaginario naufragio en el Pacífico de un trasatlántico de lujo, naufragio en el que los caballeros, en un gesto de cortesía suprema, ceden los botes a las damas, un conjunto de mujeres logra alcanzar una isla desierta —tan sólo se ha «infiltrado» en el grupo un niño pequeño, Faón— y se ve abocado a constituir una república femenina según el tipo de organización común en la primera mitad del siglo XX (un ejecutivo, una asamblea, una ideología-mitología funcional, ceremonias institucionales). Se diría por tanto que, en lo que se refiere a la estricta estructura conjuntiva política, la «república de las damas» es isomorfa a cualquier otra república de su especie, y que la circunstancia de que sus ciudadanos sean mujeres no tiene más alcance del que podría tener interpretar una sonata clásica para flauta con flauta

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.

de oro o de plata. Sin embargo, la situación es muy otra y la diferencia estructural, desde la idea de la eutaxia parece que habría que ponerla en el carácter «efímero» (el intervalo de una generación) de una república femenina (en general, unisexual) que, por tanto, no puede formular programas o planes eutáxicos más allá del intervalo de tiempo que corresponde al promedio de vida de individuos. El *Gedankenexperiment* de Hauptmann, no sólo deja fuera de su república deliberadamente a Faón y a sus hijos (ellos no tienen existencia legal en la república de las damas), sino que tampoco contempla la situación (hoy ya no utópica) en la que la república femenina tuviera garantizado su futuro social e histórico mediante la inseminación artificial, con semen importado de otros Estados (y cuyo aprovisionamiento, dada la carencia nativa, estaría resuelto del mismo modo a como se suple la carencia de productos no ubicuos tales como el wolframio o el corcho). La cuestión teórica es esta: ¿en qué condiciones una taxonomía biosocial de las sociedades políticas carece de significación estructural política y en qué condiciones la adquiere? Acaso cabría decir que cuando la taxonomía conduce a la construcción de ciertos tipos que son incompatibles (según concatenaciones muy diversas) con toda sociedad política en general, pero también con alguna en particular, entonces la taxonomía de referencia tendría, desde luego, pertinencia política. Lo importante será determinar, primero, si la incompatibilidad se establece en un terreno específico (y aquí tomaríamos como criterio específico las partes formales de la sociedad política) o bien si se establece en un terreno genérico (en el de las partes materiales); segundo, si la incompatibilidad, sea específica o genérica, es irreversible o es cancelable (lo que no quiere decir que sea contingente o accidental) por medio de operaciones susceptibles de formar parte de un programa político. Y por aquí podríamos trazar los puntos divisorios entre las «Ciencias políticas» y la «Historia social (incluida la política)» o, si se prefiere, la parte estructural y la parte histórica de las ciencias políticas. Pues el análisis y exposición de las vicisitudes por las cuales una sociedad política atraviesa, y no de un modo contingente, sino históricamente necesario, cruzando su curso con otras situaciones ecológicas, por ejemplo, incompatibles con ella, pero remediables por la acción política (o acaso irremediables), corresponde a la historia de la sociedad política

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

más que al sistema mismo de la política. Parece obvio que si hay incompatibilidades pero éstas se dan en un terreno genérico y además no son cancelables por operaciones políticamente programadas, entonces la taxonomía no es políticamente pertinente. Así, si clasificamos las sociedades políticas según los tipos de su entorno térmico, podemos asegurar que en la época glacial no hay sociedades políticas, pero tampoco las habrá en la época en que la temperatura media del planeta ascienda unos pocos grados; por tanto, cabe decir que la clasificación de las sociedades en «sociedades de entorno glacial, templado o hirviente» carece de significado político. En el caso de la taxonomía biosocial: la incompatibilidad de la república de mujeres de Hauptmann puede considerarse como formal (si las relaciones de filiación se consideran partes formales de las sociedades históricas); pero como es una incompatibilidad políticamente cancelable (la inseminación artificial haría posible establecer relaciones exclusivas de sucesión matrilineal), esta taxonomía sería oblicua, como lo sería una taxonomía de sociedades políticas fundada en criterios tan importantes como el de disponer en su territorio o no disponer de wolframio, petróleo o ganado herbívoro («Estados productores de wolframio»/«Estados wolfra-carenciales», etc., etc.) Evidentemente, la importancia en la historia general política de este tipo de sociedades es de primer orden, pero sin que ellas constituyan por sí categorías políticas. Otro tanto diríamos de la exposición aristotélica de su taxonomía de repúblicas según la condición de sus súbditos: campesinos, ganaderos, comerciantes, etc.; el tipo de «democracia campesina» le parece a Aristóteles poco compatible pues «los agricultores no van a la asamblea». Con esto Aristóteles da una explicación formalmente política, pero de índole histórica, coyuntural, aunque no contingente.

5. Como fundamento de una taxonomía dinámica de las sociedades políticas vamos a tomar la teoría arriba expuesta sobre las tres capas del cuerpo de las sociedades políticas, así como la teoría sintáctica del poder, cuya intersección quedó representada en la tabla del § 2 de este capítulo. La pertinencia de esta teoría, en cuanto fundamento de una taxonomía, parece en principio garantizada si es que efectivamente ella expresa la constitu-

Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

ción de la misma estructura del cuerpo de las sociedades políticas. Si en todo cuerpo de una sociedad política reconocemos tres capas y tres poderes sintácticos, la posibilidad de una diversificación taxonómica podrá fundarse no tanto en la ausencia o la presencia de estas capas o poderes en una sociedad dada, sino en la diversificación posible atendiendo a los diferentes grados de potencia de cada capa, así como de las diferentes magnitudes de cada poder. Un triángulo siempre tiene tres lados, pero los lados pueden tener diferentes longitudes relativas: si los tres lados son iguales, el triángulo será equilátero; si dos son iguales y uno desigual será isósceles; y si los tres son diferentes, será escaleno. También las capas del cuerpo político, aun estando siempre presentes en él, podrán tener un peso relativo diferente y estas diferencias, en la medida en que sean susceptibles de ser sistematizadas en una combinatoria, podrían dar lugar a una taxonomía adecuada. La cuestión principal desde este punto de vista es la siguiente: ¿por qué puede considerarse interna una taxonomía fundada en una combinatoria sobre los diferentes grados de potencia de las capas del cuerpo de las sociedades políticas? La respuesta es clara: porque, dado que la intraestructura de la sociedad política resulta de estas capas, cuando la potencia de las diversas capas se toma en un sentido relativo, las proporciones en las cuales contribuya cada capa al total del cuerpo social político no puede ser otra cosa sino expresión del tipo de unidad que ese cuerpo político alcanza. Un tipo de unidad de significado inmediatamente político, en la medida en que tal unidad pueda verse como el mismo entrelazamiento de los diversos poderes políticos que constituyen la realidad del cuerpo de la sociedad política. La taxonomía que desde este supuesto se derivaría, no tendría por qué reducirse a la condición de mera clasificación externa que se limitase a incluir, en un casillero de situaciones combinatorias estancas, las diversas sociedades políticas que la historia pueda ofrecernos; por el contrario, y teniendo en cuenta que una misma sociedad política, considerada según la evolución que los cambios en la potencia relativa de sus capas promueven, puede precisamente verse como una sociedad que «transmigra de un cuadro a otro de la tabla»; por lo que resultará que la taxonomía en cuestión comenzará a desempeñar el papel de una retícula útil para analizar también los procesos de la evolución histórica de la so-

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

ciedad política. No de todos, pues evidentemente, también habrá procesos de evolución de una sociedad aun cuando ésta se mantenga dentro de un mismo cuadro de la tabla; pero en estos casos, la tabla seguriá siendo algo más que una retícula sobreañadida a objetos inertes, dado que puede acoger a estos mismos objetos en movimiento. Por ejemplo, la tabla podrá recoger las variaciones de la potencia relativa de las capas de una sociedad, puesto que éstas, para intervalos cortos de tiempo, son mucho más probables que las variaciones de cada organismo (dentro de su especie) en una taxonomía fundada en biotipos. Mientras que por ejemplo el biotipo se mantiene estable durante la vida del individuo, la «proporción de los componentes» de las sociedades políticas puede variar muy rápidamente a consecuencia de un cambio de entorno: Alemania, que en los años treinta y cuarenta desarrolló una potente capa cortical (preparatoria de la guerra), la vio adelgazar hasta el mínimo tras su derrota (acaso no porque la perdiese enteramente, sino porque fueron las potencias aliadas las que la suplieron), y sin que ello significase un freno a su desarrollo económico.

Tomando como fundamento las premisas anteriores, las situaciones que cabe establecer en nuestro caso son tres:

Género 1º. Sociedades en cuya estructura una de las capas domina significativamente sobre las otras dos. Este género contiene obviamente tres tipos o clases subgenéricas.

Género 2º. En la intraestructura del cuerpo político, dos capas dominan significativamente sobre la tercera.

Género 3º. Ninguna de las capas puede considerarse en la intraestructura significativamente dominante sobre las otras.

Los géneros 1º y 2º engloban a tipos, o clases subgenéricas, completamente diferentes (lo que ya no ocurre obviamente con el género 3º, pues materialmente diferentes son las relaciones de dominación). Si tuviéramos en cuenta las situaciones posibles, obtendríamos tres combinaciones por cada subgénero, y siendo tres los subgéneros de los géneros 1º y 2º, resultaría en total una taxonomía de diecinueve tipos específicos (incluyendo el único del género 3º). Sin embargo, simplificando la taxonomía, atenién-

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.

donos sólo a los tipos genéricos y subgenéricos tendremos el siguiente cuadro de siete tipos.

De género 1º:

Tipo I. Sociedades políticas en cuyo cuerpo la capa basal predomina significativamente sobre las demás.
Tipo II. Sociedades en las que predomina la capa cortical.
Tipo III. Sociedades en las que predomina la capa conjuntiva.

De género 2º:

Tipo IV. Sociedades en las cuales las capas conjuntiva y basal predominan sobre la cortical.
Tipo V. Sociedades en las cuales las capas conjuntiva y cortical predominan sobre la basal.
Tipo VI. Sociedades en las cuales las capas cortical y basal predominan sobre la conjuntiva.

De género 3º:

Tipo VII. Sociedades en las cuales las capas conjuntiva, basal y cortical son equidominantes o no tienen diferencias significativas.

6. A título de ilustración, aplicaremos la taxonomía propuesta en el análisis del fenómeno histórico universal que la historiografía conoce como la «caída del Imperio romano de Occidente». El Imperio romano de Occidente es una sociedad política que duró quinientos años (desde Augusto, 27 antes de nuestra era, a Rómulo Augústulo 476 después de nuestra era). Tiene un interés teórico principal el analizar los motivos por los cuales puede afirmarse que esta sociedad es «privilegiada» como banco de pruebas para toda teoría política. Estos motivos tienen que ver con el origen y también con el desarrollo y con el fin del Imperio.

(1) Estamos en efecto ante una sociedad cuyos orígenes, lejos de ser oscuros, o míticos, son ya estrictamente históricos y bien documentados: la república romana. Tanto es así que la principal objeción al reconocimiento de este «privilegio» podría proceder de esta circunstancia: ¿acaso no es un corte artificioso separar la

Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

República y el Imperio? No habría solución de continuidad. Múltiples hilos políticos —sin contar, desde luego, la continuidad lingüística, cultural, social y económica— atraviesan el pretendido corte. Continúa el senado, el príncipe sigue desempeñando funciones tradicionales (tribuno, censor, cónsul..., pontífice); incluso se gobierna respetando teóricamente los derechos republicanos. Todo esto es cierto; sin embargo prácticamente la totalidad de los historiadores están de acuerdo en reconocer que el Estado que comienza con Augusto constituye una nueva reorganización de la sociedad política romana. Una reorganización que, además, no es un acontecimiento instantáneo, mágico, sino un proceso histórico continuado «ortogenéticamente», aunque no sea fácil formular los componentes de esa tendencia. Comparativamente, podría verse el sentido formal de la nueva organización por analogía con las grandes monarquías helenísticas, instauradas por Alejandro, cuyo Imperio se había construido sobre las ruinas del Imperio persa, pero con una pretensión cosmopolita (por eso el monarca debía ser divino) que desbordaba definitivamente el estado ciudad antiguo, el de Platón y Aristóteles. Pero los ciudadanos se integraban en una nueva forma de unidad política, vertebrada por el poder militar (del cual los nuevos monarcas toman el título de «emperadores»). Desde esta perspectiva el imperio romano sería no ya una monarquía helenística entre otras (como decían A. Aymard y J. Auboyer, p. 660 de su obra *Roma y su imperio;* trad. española) sino el último y definitivo gran Imperio helenístico, que llegará a absorber a los demás instaurando una situación histórica peculiar. Según esto, el imperio romano sería políticamente una estructura tan nueva respecto a la república romana de los siglos III y II de la que nació, como pudiera serlo de los estados ciudad, o incluso de los estados colonialistas del final del primer milenio anterior a nuestra era.

(2) Estamos también ante una sociedad cuya vida, a lo largo de cinco siglos, constituye un compendio de todas las situaciones que puedan afectar a una sociedad política desde su ascenso firme con los Julios, y su plenitud con los Antoninos, hasta la anarquía del siglo III, y la recuperación con Diocleciano. Es una sociedad política muy compleja y agitada en un cuerpo cuyos contornos se nos dan ya perfilados desde el principio: Augusto habría tenido conciencia de ello al aconsejar que el desarrollo del

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

imperio no fuera entendido como un desarrollo indefinido de su volumen, sino más bien «como la posesión de sí mismo» y como una defensa de todo lo que no es romano. Acaso era el programa que Cicerón marcó a César en su *Pro Marcelo:* «Lo que te queda por hacer es esto: dar al estado una constitución y disfrutar de la calma y el reposo que le habrás asegurado». Parece existir sin embargo una contradicción entre esta idea del Imperio terminado (perfecto, no infecto) y la idea del Imperio universal que se expresa en el *Tu regere imperio populos, Romane memento,* de Virgilio *(Eneida,* VI, 851). La contradicción, sin embargo, desaparecerá para quienes interpreten todo lo que rodea al Imperio como «selva», territorio de bárbaros, materia, campo; pues el Universo es el Imperio mismo como «ciudad», «forma» (una interpretación que seguramente heredaron los cristianos, si es verdad, como dice san Jerónimo, que el «por toda la Tierra se difundió su voz y hasta los confines del mundo sus palabras» de san Pablo, tenía intención, quince siglos antes del descubrimiento de América, de pretérito perfecto y no de profecía). Desde luego, la expansión territorial continuó, pero no como política permanente sino coyuntural (Claudio incorpora Mauritania y Britania; Trajano, Dacia; Marco Aurelio hace de Mesopotamia un protectorado romano...) Pero las proporciones del volumen global estaban ya fijadas al final de la república, incluyendo a Julio César. Los aumentos parecen haberse producido siguendo una clara estrategia, que permitiera ver al Imperio como perfecto, dentro de sus «fronteras naturales». Pero ¿cómo determinarlas? Parece como si la regla hubiera sido esta: que siempre que un mar o un río limitase al Imperio, el otro lado del mar o del río fuese también romano (Mauritania «cae al otro lado» de la Bética y la Tarraconense; Britania, al otro lado de la Galia; Germania, al otro lado del Rhin hasta el Elba; Dacia, al otro lado del Danubio...) Esta es al menos la pauta recurrente que explica la configuración del Imperio en torno al Mediterráneo. Según esto el desarrollo del imperio romano no habría de concebirse como una mera expansión territorial, sino que es un desarrollo interno, demográfico, jurídico, cultural y económico. El símbolo de esta concepción del Imperio perfecto (terminado) en el siglo II nos lo ofrece Adriano, recorriendo sus dominios, no tanto impulsado por la curiosidad de ver nuevas tierras sino «para conocerlo y palparlo», para desarro-

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

llar la unidad entre las provincias y Roma (impulso del sistema de correos, por ejemplo), para incrementar y desarrollar la vida urbana de las provincias.

(3) Y tenemos delante una sociedad cuyo final también es característico: no es un final abrupto, debido a una causa extrínseca («accidental, imprevista, misteriosa», como se dice del final del Imperio maya del Petén), sino continuo, «interno»; la dificultad conceptual estriba aquí en comprender cómo los pueblos bárbaros que rodean al Imperio no son extrínsecos a él sino contextual-internos, como el medio respecto del organismo, por cuanto son el manantial de esclavos y de soldados. Este será lo esencial del planteamiento que Gibbon hizo del tema de la «caída del imperio romano»: «No hay que extrañarnos de su caída, como si fuera debida a una causa imprevista, sino, a lo sumo, de su larga duración, pues si el Imperio se desplomó, fue en virtud de su propio peso» *(Decline and Fall of the Roman Empire,* vol. IV, ed. 1897, Cap. 38, apéndice). Además, este final por «colapso gravitatorio» tendría una estructura inequívoca, a saber, por desintegración o transformación en «estados sucesores» que nominalmente *(emic)* se considerarán muchas veces continuadores jurídicamente del imperio, de suerte que puede afirmarse que la fecha de defunción jurídica del imperio romano no tuvo lugar hasta 1808. Pero es evidente que, *etic,* los estados sucesores sustituyen al imperio de occidente en los siglos V y VI. Un final político que, dadas sus consecuencias en nuestra civilización permite también tomar en serio la pregunta mucho más general, pues implica a toda la filosofía de la historia, que se hizo Gibbon: «¿No alcanzará la caída de Roma a nuestra propia civilización?» Pregunta cuya pertinencia se hace más patente si tenemos en cuenta que el Imperio que cayó, solamente cayó en parte, porque él se había escindido (por escisión binaria) ya en el siglo IV, en dos mitades. En cierto modo, se continuaba sin solución de continuidad en ellas, pero según criterios en el curso de su evolución muy diferentes. Mientras el Imperio de Occidente se desintegró, aunque no ya por simple escisión binaria (sino como se desintegra la vesícula de un mutista) un siglo después, en los Estados sucesores, el Imperio de Oriente continuó viviente todavía casi durante diez siglos, acaso precisamente gracias a que la caída de la parte occidental absorbió la energía demoledora del choque bárbaro que en un

Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

principio iba dirigida contra el imperio oriental. Todo esto nos depara una situación lo más parecida posible a lo que pudiera ser una «situación experimental» en el campo de las ciencias histórico políticas, pues nos permite disponer de un término de control que, si bien es cada vez más oscuro, sin embargo en el principio tendrá un significado mayor; pues siempre tendrá sentido preguntar por las razones por las cuales se desintegró una de las partes y continuó la otra.

Supuestas estas circunstancias, es absolutamente obligado para una teoría política como la que estamos exponiendo el que pueda ser aplicada al análisis del Imperio romano de Occidente, o para decirlo de otro modo, habría que desestimar la teoría si ella no tuviera siquiera una mínima capacidad para proceder a este análisis. Pero la situación nos parece muy otra, principalmente porque la teoría permite ya plantear de un modo muy riguroso la conexión entre las cuestiones de génesis (y de caída) y las cuestiones de estructura. La teoría nos lleva a plantear el problema precisamente de forma que las preguntas vayan dirigidas a las relaciones de génesis (caída) y estructura, en cuanto unas (las históricas) han de remitirnos a otras (las estructurales) y recíprocamente: el «diagnóstico» de la estructura política del imperio en términos de la taxonomía propia de la teoría del cuerpo político ha de ser la clave *ordo essendi* de su constitución (génesis) y de su desintegración; al mismo tiempo, el análisis de los mecanismos de la desintegración (o de la génesis) ha de realimentar el diagnóstico estructural, para lo cual es preciso disponer de una escala determinada de análisis.

Ahora bien, lo que sería absurdo es pretender «deducir» de una teoría general de la sociedad política, por bien fundada que esa teoría estuviese, una doctrina consistente sobre la «caída del Imperio romano de Occidente» (con la repercusión sobre el diagnóstico acerca de la estructura de esa sociedad). Una doctrina consistente sólo pueden desarrollarla los historiadores. ¿Cuál es el oficio que cabe atribuir por tanto a la teoría política general? Si tenemos en cuenta la distinción que hemos considerado anteriormente entre verdadera teoría/falsa teoría y entre teoría verdadera/teoría falsa, el oficio será doble:

(I) En primer lugar, el oficio de «segregar» de la clase de las teorías políticas sobre la caída del Imperio de Occidente a toda

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

teoría que no esté formulada en términos políticos, ni contenga los nexos mínimos para engranar racionalmente con la estructura política de referencia. Una doctrina sobre la «caída del Imperio romano» (correspondientemente: sobre su estructura) que no pueda ser racionalmente «traducida» políticamente en la línea de la teoría general será sencillamente una teoría extrapolítica. Y si esta teoría que juzgamos (según unos criterios, pues siempre debe haber algunos si se trata de un pensamiento racional) extrapolítica quiere hacerse pasar por teoría política, tendremos que calificarla como pseudoteoría (política) o si se prefiere como falsa teoría política, aun cuando pueda ser considerada, por otros conceptos, como teoría verdadera (extrapolítica). Es evidente que una decisión sobre si una teoría dada que se presenta como política es verdadera teoría o falsa teoría tiene siempre la apariencia de un apriorismo; pero este apriorismo es ineludible (en rigor, expresa sólo la coherencia con las propias premisas explícitas o implícitas); el prescindir de todo criterio y meter en el mismo saco a todas las hipótesis sobre el final del imperio, como si fuesen teorías políticas de ese final, es tanto como demostrar que se carece de todo criterio y que a lo más a que puede aspirarse es al orden alfabético.

(II) En segundo lugar, el oficio de instaurar una «teoría de teorías», capaz de servir de retícula para reexponer las verdaderas teorías sobre el Imperio romano (si bien, como hemos dicho, la determinación de cuál de estas verdaderas teorías haya de ser considerada como la más verdadera corresponderá desde luego a los historiadores).

Advertiremos que propiamente, la teoría general lo que hace es construir «modelos de teorías» o, si se quiere, esquemas de teorías políticas que corresponderá al historiador desarrollar. El principal efecto de esta teoría de teorías no sólo habría que ponerlo en los resultados relativos al análisis de cada teoría sino en el hecho de que permite disponer de una retícula que sirva para comparar unas teorías con otras sobre la misma sociedad política pero también sobre sociedades políticas diferentes (por ejemplo un análisis comparativo de la caída del Imperio romano con la caída del Imperio azteca o con la «caída», prevista por algunos, de la Unión Soviética). Como géneros diversos de teorías extrapolíticas (desde el punto de vista de la teoría general), que sin em-

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

bargo es frecuente poner en el mismo plano de las teorías políticas, citaría las siguientes.

A. En primer lugar un género de teorías que podrían considerarse como implantadas en el eje radial del espacio antropológico, pero en tanto él es tangente al cuerpo político. Este género puede tener especies muy diversas: ante todo, ciertas teorías «celestes», astrológicas, que regresan a alguna suerte de conjunción de planetas para explicar el sino del Imperio: «cuando la excéntrica del Sol estaba en su máximo, el gobierno de Roma se transformó en monarquía; mientras la excéntrica declinaba, Roma también declinó», decía Rheticus. Pero también teorías más terrestres (geofísicas o ecológicas), que aunque tengan a su vez origen celeste (eclipses, manchas solares) subrayan el agotamiento de los recursos agrícolas, sequías, pestes, paludismo, como causa de la despoblación que sufrió el Imperio en los siglos finales. O bien, teorías «terrestres» pero «biológicas» que se acogen a alguna supuesta ley natural abstracta aplicable a todos los organismos —«todo lo que nace muere»— para decretar el *sino* del Imperio, al cumplir los años que conducen a la vejez decrépita, que Oswald Spengler ponía en un milenio. El propio Gibbon no andaba lejos de esta perspectiva cuando decía que la historia de la ruina del imperio no debía sorprendernos tanto como debía sorprendernos su enorme duración.

B. En segundo lugar, un género de teorías que podrían considerarse como implantadas en el eje circular del espacio antropológico: nos referimos a las teorías sociológicas, más que políticas. Así, sería la anomia (en el sentido de Durkheim) la enfermedad que empezó a corroer el organismo social del Imperio, una anomia que se expresaba por la dis-cordia religiosa, patente en la proliferación de sectas, en el caos cultural y de lenguas, en la descomposición de los *mores* de la sociedad civil. Estas «teorías sociológicas» estarían desde luego mucho más próximas al plano político pero necesitarían ser desarrolladas en términos de los conceptos que se refieren a la capa conjuntiva.

C. En tercer lugar, un género de teorías implantadas en un eje angular. Ahora serán las profecías de la Sibila las que explican el final del Imperio o la pérdida del apoyo de los dioses (no ya de la fe). Juliano, o después Volusiano, o después en las profecías apo-

Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

calípticas del *Libro de la Revelación*. El fin de Roma, que ha perseguido a la Iglesia de Cristo, es ineluctable porque es preciso el paso al nuevo milenio. Y así, las «invasiones bárbaras» no serán otra cosa sino el juicio de Dios sobre unas ciudades infectadas de vicios y carentes de fe, como decía Salviano en *De gubernatione Dei* (IV, 30). Estas teorías apocalípticas no fueron compartidas por todos los cristianos; en realidad casi todos terminaron identificando el fin de Roma con el fin del mundo.

Desde las coordenadas de la teoría de las tres capas del cuerpo político podemos intentar la formulación de una «teoría de teorías (políticas)» sobre la caída del imperio romano de Occidente. Y ello debido a que podemos dar un criterio general conforme al cual definir el objetivo de una tal teoría política: la decadencia y caída del Imperio romano es un proceso que debe ser analizado en términos de una distaxia, un «desarreglo» que habrá tenido lugar en alguna de las capas, o en todas ellas, o en su entretejimiento (pero siempre a partir de algún punto o de varios) del cuerpo político. La oscuridad que por su carácter global e inanalizable aqueja al genial planteamiento de Gibbon sobre el fin del Imperio romano —«la historia de su ruina es sencilla..., la asombrosa urdimbre se desplomó bajo su propio peso»— podría despejarse de este modo: «la urdimbre se desplomó porque en alguna de las capas, o en más de una, los hilos se aflojaron o incluso se rompieron y con ellos se desató el cuerpo político en su conjunto». La idea es ésta: que si el cuerpo de tres capas se mantiene en condiciones dadas, es porque las tres funcionan con un mínimo de coordinación; pero que si una capa se debilita o cae (ya sea porque es fuente de debilidad de las otras dos, ya sea porque recibe la presión de la enfermedad de las otras) estaremos delante de lo que produce el desplome global.

Desde este planteamiento obtendremos de inmediato nuestra teoría de teorías. Distinguiremos siete grupos de teorías, correspondientes a las teorías del primer género (unifactoriales), a las teorías del segundo género (bifactoriales) y a la teoría trifactorial. Hay que tener en cuenta que los historiadores que se mueven al margen de la teoría de las tres capas suelen tomar argumentos de todas ellas,por lo que todas las teorías al parecer podrían resolverse en la última, sin posibilidad de discriminación entre ellas. Sin embargo, las cosas pueden ser vistas de otro modo: dada la

Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

interacción de las capas, los factores buscados aparecerán en todas; pero consideraremos que una teoría dada se reduce a alguno de los tipos o géneros cuando una de las capas o varias se considere como la capa enferma que determina la desintegración o distaxia. No ya porque se elimine la consideración de las otras, sino porque la teoría toma alguna capa como canal a través del cual se produce la distaxia. Esta capa o capas serían la fuente u origen de la «enfermedad» que se comunicará posteriormente al resto. Por supuesto, con ello analizaremos también las teorías mismas y decantaremos su significado en función de la teoría de referencia. Estimaremos a una teoría como incluible en las teorías primarias cuando pueda asegurarse que esta teoría considera o se inclina hacia la consideración de una capa como fuente de la debilidad o enfermedad que después se comunicará a las otras, que por sí se dan como sanas; o bien cuando se considere que, aunque el origen de la enfermedad cabe situarlo en una capa, ésta no habría llegado a más si no fuese porque otra capa dada se debilitó. Permítaseme utilizar, a título de mera ilustración, la comparación tradicional entre el Estado y la nave: el casco de la nave, que la mantiene a flote, considerado desde su interior o concavidad (elementos motores, bodegas) corresponderá a la capa basal; considerado por su exterior o convexidad, que ha de resistir a las olas, corresponderá a la capa cortical; todo lo que se albergue en la nave, que es lo que además permite dirigirla (gobernante, piloto, marineros) pertenece a la capa conjuntiva. La eutaxia mínima se logrará cuando la nave se mantenga a flote, cuando no navegue hacia un escollo que la estrelle. El naufragio de la nave, su distaxia, supondrá la descomposición de todas las capas del cuerpo; pero siempre habrá que analizar si la catástrofe tomó comienzo en el interior de la nave, que estaba podrido o se incendió, o si se inició por su exterior, por la fuerza de las olas, acaso de los tiburones (leviatanes), propagándose más tarde al interior (y entonces diremos que la causa del naufragio es cortical), o bien si el mal ha comenzado en la capa conjuntiva —un motín, un error en las cartas del piloto—, pero un error tal que la nave ha quedado a la deriva o se ha dirigido contra las rocas.

«Teorías corticales» serán aquellas que sitúen en la capa cortical el «talón de Aquiles del Imperio». Además, estas teorías presupondrán, de un modo u otro, que el Imperio romano se

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

constituyó sobre una capa basal firme y sana (la agricultura cerealista, la producción de aceite, ganadería, etc.) y que supo dotarse de una capa conjuntiva vigorosa en cuanto a su estructura (simbolizable en las calzadas, en la jerarquía municipal, en el culto al emperador). Pero su capa cortical había sido siempre débil, comparativamente con la presión que tenía que soportar. Desde luego, el modo según el cual podrá entenderse esta dolencia puede ser muy diverso: o bien una debilidad relativa a la presión exterior, o bien una hipertrofia degenerativa. La presión de los bárbaros en las fronteras, desde el principio, sería lo que determinó a su vez la reorganización del ejército como fundamento del propio Imperio; la capa cortical tiene que ver por tanto con el Imperio mismo puesto que es en realidad la que nutre el poder conjuntivo, por sí bien desarrollado. Desde Vespasiano, las legiones dejan de reclutarse en Italia; comienzan a reclutarse en las provincias fronterizas. La capa cortical habría sido la que desde siempre habría constituido la fuente de las crisis y, a la vez, del poder. Por ejemplo, las legiones representarán una tendencia a la descentralización, lindante a veces con el separatismo (G. Manfred: *La crisi politica dell'anno 69-96 d.C.*, Bolonia, 1947). La degeneración se habría producido por una suerte de «invaginación» de la capa cortical hacia el interior del cuerpo político, por el mecanismo de la progresiva infiltración de los bárbaros en el Imperio y, finalmente, por la presión directa de los pueblos bárbaros precisamente sobre el Imperio de Occidente (mientras que el Imperio de Oriente habría estado más preservado). Así, S. Mazzarino *(La fine del mondo antico,* Roma, 1959). Pero, según otros historiadores, la crisis de los últimos siglos del imperio habría pasado, y estaba remontándose, cuando la presión de los bárbaros lo arrasó a última hora. La expresión más radical de esta teoría nos la ofrece la fórmula de A. Piganiol: «La civilización romana no murió de muerte natural: ¡fue asesinada!» Probablemente, como «teoría cortical» más elaborada para dar cuenta de la crisis, recuperación y caída del Imperio de Occidente, pueda aducirse la teoría de M. Rostovtzeff. Es cierto que, a lo largo de su obra ya clásica *Historia social y económica del imperio romano,* una Historia política en nuestras coordenadas, Rostovtzeff va recorriendo todas las «capas» del «cuerpo político» del Imperio y va encontrando en ellas eslabones importantes de la cadena de causas que habrían

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno

determinado el declive del Imperio. Esta prolijidad explica la dificultad de exponer la clave de la teoría de Rostovtzeff. No deja de ser significativo a este respecto que su «teoría» suele ser citada a partir de los puntos más diversos: unos subrayan «el conflicto entre ciudad y campo», como tesis central de Rostovtzeff; otros, viendo en el historiador ruso al exiliado de la Revolución de Octubre y crítico de la misma, consideran como lo más característico de su teoría «la degeneración de la cultura al pasar de las élites a las masas»; unos terceros, incluso el conflicto entre *honestiores* y *humiliores* (como un contagio «debilitado» de la doctrina marxista de la lucha de clases). Son fórmulas todas ellas que se encuentran a lo largo de su exposición y cuya variedad tienta a interpretarla como paradigma de una teoría «global», compleja, que se resiste a ser reducida a una perspectiva «unifactorial». Sin embargo, la teoría de las tres capas del cuerpo político creemos que permite determinar la clave de la teoría de Rostovtzeff, sin menoscabo de su complejidad, y precisamente cuando se la compara con otras teorías, determinándola como .teoría cortical». En efecto, Rostovtzeff, durante largos capítulos, analiza las vicisitudes económicas y sociales del Imperio; y puede incluso dàr la impresión de que carga las tintas en el análisis de la degeneración de lo que nosotros llamamos «capa conjuntiva» —y aquí el recuerdo de sus críticas a la Revolución de Octubre es ineludible: «revolución permanente», opresión de terratenientes, pero también de pequeños campesinos de las ciudades por un sistema policiaco de «terrorismo generalizado», cuyas exacciones (por ejemplo las de Maximino) llegan a destruir sistemáticamente el orden social, en el que descansaba aún el Imperio en la época de los Antonimos; incluso se diría que Rostovtzeff no confiere una importancia decisiva para el declive del Imperio a la presión cortical de los pueblos bárbaros puesto que subraya constantemente cómo fue posible conjurar los grandes peligros que le amenazaron desde sus fronteras, en el siglo IV, por acciones como las de Decio, en las provincias danubianas, las de Galieno en la propia Italia, las de Claudio «el gótico» en Germania o las de Aureliano en Palmira. Todo esto es verdad, pero no anula nuestro diagnóstico. Rostovtzeff habría puesto en la capa cortical el verdadero punto de origen de la degeneración del Imperio. Y aunque este punto de desequilibrio hubo de irse propagando a las diversas capas

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

hasta que se produjo el desplome global, eto no puede hacernos olvidar que el origen de la «distaxia», según la teoría (y esto es de la mayor importancia desde una perspectiva teórica interesada en analizar las causas por las cuales la eutaxia inicial que parecía constituir al Imperio comenzó a resquebrajarse), estuvo en la capa cortical, y no sólo esto, sino que se realimentó continuamente de ella, aunque desequilibrando y trastonando la estructura originaria de las otras capas del cuerpo político. En efecto, si repasamos cuidadosamente los análisis de Rostovtzeff advertiremos (al final de la obra, pero con una intención retrospectiva global) la siguiente proposición: «Mientras el Imperio no tuvo que afrontar graves peligros externos y en tanto que las armas romanas, la organización romana y la cultura antigua inspiraban temeroso respeto a los pueblos limítofes, el edificio del nuevo estado romano permaneció inconmovible». Según esto fue la presión de los pueblos limítrofes aquella que al crecer puso en peligro la eutaxia del Imperio. La presión creció, es cierto, no sólo por el paulatino incremento del poder de los pueblos bárbaros sino también por la disminución de ese «temeroso respeto» que en un principio les infundía Roma, disminución debida a los cambios en la constitución del Imperio. Pero el punto decisivo está en el hecho, que Rostovtzeff mismo ha explicado, de que estos «cambios profundos de constitución» —en virtud de los cuales, por ejemplo, la «diarquía augústea» senado/imperio (ejército) se mantiene formalmente, pero con un senado que ya no será el mismo, pues no representará a la aristocracia terrateniente, y con un ejército que tampoco será el mismo, pues no representará a los campesinos arraigados en las ciudades— han sido precisamente determinados a partir de la capa cortical. En efecto, ya en el mismo momento de plenitud, con los Antoninos, se habría visto que el Imperio, sostenido sólo por las clases acomodadas, no podría afrontar el choque de las guerras exteriores; aquí hay una acusación a la «molicie» que, por otra parte, era una consecuencia directa —interna— del estatus conseguido por las victorias republicanas, por la extensión de la esclavitud; pero una molicie que no habría tenido consecuencias mayores si la presión exterior no hubiera continuado. Los emperadores no se habrían visto obligados a recurrir a los pequeños cultivadores de tierra, cada vez más pobres, un «ejército de proletarios». Era inevitable

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

que ese ejército «acabara por constituirse en representante de las clases inferiors del Imperio». A medida que los gastos públicos aumentaron, se hizo necesario, cada vez más, reclutar soldados en las propias provincias fronterizas. Esto determinó una inflitración bárbara que contribuyó a la degradación de la cultura de las amplias capas urbanas constituidas en la época de plenitud. La anarquía del siglo III habría sido, sobre todo, la expresión de este gran proceso de recambio que hubo de culminar con la recuperación final, en la forma de un «despotismo oriental». Pero con ello el sistema imperial originario se había transformado por completo: mandaba en realidad un ejército policiaco, inculto, supersticioso, porque la presión de los bárbaros continuaba. Cuando Constantino fundó Constantinopla y luego Teodosio la separó de Roma, lo que logró fue que los bárbaros temerosos del poder del Imperio Oriental descargasen su presión sobre el Imperio Occidental, que no pudo resistirla.

Las teorías que apuntan, para explicar el curso del imperio romano, hacia un «colapso basal», habrán de dar de algún modo por supuesto que la capa cortical y conjuntiva del Imperio gozaron de relativa salud. La línea de desarrollo del imperio habría estado determinada por su capa basal, por la economía: los latifundios, el colonato y la apertura de una «ruta comercial vertical» (centroeuropea) que distorsionó las «rutas horizontales» (mediterráneas). Esta distorsión no se produjo en el Imperio de Oriente donde precisamente convergían ambas rutas. Una de las teorías sobre la decadencia y caída del Imperio romano de Occidente que más se acerca a esta idea del «colapso basal» es la de F.W. Wallbank, *La pavorosa revolución* (1969, 1.ª ed. española, 1978). Desde luego, Wallbank, como todos los historiadores, aporta motivos muy diversos que interactúan y se realimentan. Pero también es innegable que Wallbank termina rechazando explícitamente, como explicaciones primarias, los motivos que nosotros llamamos «corticales» (que entraron en acción en su momento), los «conjuntivos» (pues la disciplina, subraya, nunca se perdió del todo) y, por supuesto, las explicaciones «extrapolíticas»; por lo que quedan, en definitiva, las motivaciones basales (directamente tecnológicas, económicas o influyentes *a través* de la economía tecnología, etc.) Hay que buscar —dice— la causa de la decadencia dentro del mismo sistema; no se trata de algo «trascendental o apocalíptico»,

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

el cumplimiento de una profecía o un eslabón en una cadena de hechos destinada a repetirse a lo largo de la eternidad. «Tampoco fue algo fortuito, como los ataques bárbaros (aunque éstos no fueron enteramente fortuitos), ni un error de juicio por parte de uno u otro emperador o de sus asesinos respectivos...» El imperio romano «no decayó a causa de una sola característica —el clima, la tierra, la salud de la población (digamos, factores basales)— ni tampoco a causa de cualquiera de los factores sociales y políticos (digamos factores conjuntivos) que desempeñaron un papel tan importante en el proceso real de su decadencia, sino porque en cierto momento se vio sometido a tensiones que toda la estructura de la sociedad antigua (y cita explícitamente el bajo nivel del tecnología) le impedía soportar». Las teorías del debilitamiento conjuntivo supondrán que la capa basal y cortical están sanas; la desintegración tendrá como foco la capa conjuntiva, bien sea debido a un error de cálculo en los planes y programas de los gobiernos del siglo III y el siglo IV (la improvisación continuada de los emperadores del siglo III, la falta de continuidad de un plan de conjunto lo explicaría todo), bien sea por una crisis de autoridad del ejecutivo (al estar el ejecutivo nutriéndose de la capa cortical, el príncipe no tuvo un poder definido, porque teóricamente era el senado o el pueblo quien detentaba la soberanía; de hecho, al final, las camarillas. León Homo sugiere que el derrumbamiento gradual del Imperio de Occidente se traduce por tres síntomas principales: el oscurecimiento de los emperadores, el papel de los grandes jefes militares y la descomposición general, que formalmente empieza y termina en la que llamamos capa «conjuntiva». La indisciplina, el cisma interno tras las invasiones del siglo III, el desinterés de los campesinos por defender sus tierras, son manifestaciones de la misma dolencia. Una teoría de conjunto sobre el «fin del mundo antiguo» que puede ser considerada como una teoría conjuntiva es la clásica teoría de Ferdinand Lot. La raíz de la ruina del Imperio —viene a decir Lot— no habrá que buscarla en su economía (digamos, en la capa basal), ni en la presión de los bárbaros (tras las tormentas del siglo III el Imperio está a punto de desaparecer pero «menos por los golpes exteriores que bajo la acción de las dolencias internas»). Si traducimos a nuestras coordenadas, el lugar en el que arraiga esta raíz enferma hay que ponerlo en la capa conjuntiva. Pues sería esta

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.

capa conjuntiva aquella estructura del Imperio que habría que considerar como enfermiza y muy débil desde el principio. Lot, en efecto, ha ensayado la idea brillante, fundamental en una teoría política, según la cual «el Estado romano no es un verdadero Estado sino una *federación de ciudades* agrupadas en torno de la más poderosa de todas ellas, Roma». El Imperio romano careció, según esto, de instituciones propias (en nuestros términos, conjuntivas). Este es, dice Lot, su «vicio radical», que se agrava a partir del siglo II: toda su unidad (es decir, conjuntiva, en nuestros términos) descansa en la voluntad arbitral del emperador, nombrado en teoría por el senado y el pueblo, pero, en la práctica, juguete de los ejércitos.

Teorías globales, que sugieren una suerte de degeneración total, tampoco faltan. En su forma más extremada se habría producido un deterioro de las tres capas derivado de una «enfermedad congénita» que sería ya observable en los inicios mismos del Imperio, bajo la forma de su debilidad, de su tejido precario y sin que fuera posible señalar en un lado más que en otro. La historia del Imperio será la historia de una continua decadencia, con alguna fase episódica de aparente recuperación. Este es el esquema que preside, de un modo más o menos consciente, la obra de A. Aymard y J. Auboyer, *Roma y su imperio* (que constituye el Volumen 2 de la *Historia general de la civilización* dirigida por Maurice Croucet). El Imperio habría heredado de la república unas «malformaciones congénitas»: el ejército mercenario (pero indispensable) y la «obligación» de alimentar a una plebe («proletariado») creciente. Al aumentar su extensión, tenía que debilitarse su poder. Pasado el punto crítico representado por el siglo II todo el proceso ulterior siguió la dirección constante de una línea de caída. Una cuestión de importancia gnoseológica principal es la que cabe suscitar acerca de si las teorías «trifactoriales» habrían de ser consideradas como «eclécticas»; es decir, si solamente cabe hablar de «verdaderas teorías de la caída» (del Imperio romano) en el caso de las teorías unifactoriales y bifactoriales. Pero esta cuestión rebasa los límites del presente *Ensayo*.

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno

APÉNDICES
PEDRO SANTANA

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno

1,
A MANERA DE EXPLICACIÓN DE ALGUNOS CONCEPTOS FUNDAMENTALES.

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno

El propósito de la selección de textos que sigue a continuación es el de aclarar, combinando el rigor conceptual y la economía en la medida de lo posible, los conceptos fundamentales que poseen un valor específico en la obra de Gustavo Bueno.

Aunque este Primer ensayo sobre las categorías de las «ciencias políticas» *sea precisamente lo que su nombre indica, un ensayo, éste se asienta sobre el sistema filosófico que el propio autor ha desarrollado, el cual tiene a su vez dos pilares fundamentales: la teoría de los tres géneros de materialidad y la teoría del cierre categorial. Por lo que respecta a ésta última, la parte gnoseológica del ensayo aporta un mínimo de información; sin embargo, aquí y allá, utiliza Bueno términos cuyo sentido él mismo ha desarrollado —conceptos que ha construido— y cuyo conocimiento previo no hay por qué suponerle a cualquier lector, sin perjuicio de que el ensayo sea completo en sí mismo, no tanto en cuanto a las cuestiones que plantea y abre (es un "primer ensayo"), como en lo que se refiere a los presupuestos de la discusión.*

Evidentemente, el mejor remedio a esta situación sería el de leer unas cuantas obras, libros y artículos. Otra solución sería incluir aquí un estudio de presentación de la filosofía de Gustavo Bueno. Podría también recurrirse a la presentación de un glosario o, quizá, diccionario.

Se sabe que la del glosario es solución que no siempre se adecúa a su objeto, que hay materias y disciplinas en las que aquél no es sino lo que los franceses llaman un aide-mémoire, *y que hay que suplir de otra manera todo lo que sea sistemático y orgánico, todo lo que suponga información básica sobre las relaciones y la génesis de los términos del sistema.*

Pero tal vez sería abusar del lector hacerle leer un trabajo académico que, en el peor de los casos, no aportaría nada a lo que él hubiera podido suplir con su ingenio o iniciativa.

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

Hemos optado por una solución híbrida. Las páginas que siguen ofrecen una selección de textos del propio Bueno y de algunos otros autores. Dichos textos podrán, por un lado, si no aclarar de manera suficiente la referencia y el sentido de algunos pocos términos clave, sí dar algunas pistas acerca de su constitución y su construcción; y, por otro lado, quizá contribuyan a facilitar al lector una vía de entrada en el estudio de una obra filosófica de gran importancia.

Conviene también advertir que su ordenación bajo epígrafes no se corresponde con el establecimiento de ninguna relación de equivalencia por la que se hayan dividido los temas en subconjuntos disjuntos. El lector podrá comprobar cómo, por ejemplo, la muy vaga noción que puede obtenerse mediante ellos de los principales capítulos del pensamiento de Bueno, no se encuentra en un solo apartado exclusivo. Así sucede con symploké, materialismo, dialéctica, *etc. Ha sido inevitable, en alguna ocasión, proceder a resumir más que a citar. Repitamos que este intento ha de entenderse, sobre todo, como una invitación a la lectura de las obras que se mencionan.*

Digamos, finalmente, antes de pasar a los textos mismos, que una importante parte de los mismos ha sido tomada de la obra de Bueno, Hidalgo e Iglesias, Symploké, *algo más que un libro de texto de tercero de B.U.P., cuya calidad y finura sobrepasa con mucho los meros afanes propedéuticos.*

Filosofía como saber sustantivo.

El argumento de la insustancialidad —en su forma de sustitución de la Filosofía por la Enciclopedia— supone también que las distintas esferas categoriales son compatibles entre sí, que todas las verdades parciales son facetas de una única verdad presupuesta. Pero esto no es demostrable, y además hay indicios de que la hipótesis es errónea.

En resolución: la tesis de que la Enciclopedia agota la totalidad de experiencia (del mundo) es una hipótesis metafísica.

(*El papel de la filosofía en el conjunto del saber,* pp. 220-221.)

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

Filosofía como saber de 2º grado.

[La filosofía] es un saber de segundo grado, porque supone la constitución histórica de categorías míticas, religiosas, técnicas, científicas, etc. La filosofía, pues, no nace con el hombre, no es connatural, sino un producto histórico cultural erigido sobre la base de múltiples saberes previos, sobre los cuales se ejerce la actividad crítica.

(*Symploké*, p. 45.)

La Filosofía es razón, y razón crítica: es, pues, la misma razón científica. Pero —diría— es la razón abriéndose camino por terrenos diferentes. La razón filosófica no se mueve por terrenos *acotados* —esferas abstractas de racionalidad—, sino por terrenos salvajes, o por terrenos en los que se borran los lindes: el enfrentamiento de esferas heterogéneas. Por ello, la razón filosófica conoce a la razón matemática, o a la razón física, no como extraños, sino más bien como ella misma pisando otros terrenos. En algunos trechos de su recorrido, incluso sus procedimientos se aproximan tanto, que casi se confunden; a veces, la Filosofía se ve obligada a planear "experiencias", en el sentido de experiencias científicas, y que, sin duda, pueden ser más adelante "positivizadas", es decir, incorporadas a la esfera de alguna ciencia particular; otras veces, la razón filosófica utiliza procedimientos ya controlados por una ciencia positiva, para salir a su propio campo. Pero aun en estos casos, las perspectivas siguen siendo diferentes, porque diferentes son las tareas, aunque conservan siempre un aire de familia y un sentimiento de solidaridad derivado de la utilización del mismo instrumento.

(*El papel de la filosofía en el conjunto del saber*, pp. 241-242.)

Filosofía académica y filosofía mundana.

[...] La filosofía académica, a la que nos referimos aquí, es también, desde sus orígenes, una *institución histórico cultural*, que ha cristali-

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

zado en forma de escuelas y ha mantenido su tensión crítico reflexiva en una tradición ininterrumpida desde Platón hasta nosotros. Los filósofos *académicos*, profesionales, no han inventado sin embargo las ideas sobre las que trabajan. Como decía Kant, se limitan a pulir, dar brillo y correlacionar estas Ideas entre sí, a la manera que los artistas de la razón. Pero los verdaderos legisladores de la razón son todos aquellos hombres que han contribuido con sus trabajos, investigaciones, organizaciones e ideas, a conformar el *curso* de la historia humana (Newton, Marx, Einstein, Freud, pero también Alejandro Magno, Napoleón, Bismarck o San Agustín). Estos, y otros muchos, son los filósofos mundanos, cuya filosofía difusa está disuelta, de alguna manera, en la conciencia de todos los hombres.

(*Symploké*, pp. 45-46.)

Podemos adoptar [...] la distinción kantiana entre una filosofía en sentido "cósmico" y una filosofía en sentido "escolástico". La distinción kantiana contiene entrevistos un conjunto de problemas muy ricos que necesitan análisis. Comenzaremos, para no estar atados a la letra de Kant, por traducir libremente su distinción de este modo: Filosofía en sentido mundano y Filosofía en sentido académico, de acuerdo con la orientación que hemos ido dando a estas palabras. La Filosofía en el sentido mundano no tiene, sin embargo, el alcance de una sabiduría filosófica, popular, primaria, originaria con la misma conciencia, digamos "paleolítica", en un sentido parecido al que presupondríamos en la obra de Radin (*El hombre primitivo como filósofo*). Desde nuestra hipótesis, la Filosofía —y, por tanto, la Filosofía mundana— aparece en un cierto estadio de la evolución cultural, cuando se han diferenciado ya otros oficios y especialidades, y cuando, concretamente, ha cristalizado la "conciencia corporal individual" (concepto que, por cierto, aparece explícitamente vinculado por Kant a su idea de una filosofía cósmica). La Filosofía mundana podemos entenderla, sencillamente, como la Filosofía ejercitada al margen de la disciplina científica —es decir, en particular, de la disciplina científica constituyente de la propia Filosofía académica—, lo cual no excluye que ella sea la verdadera "legislación de la razón", como dice Kant, es decir, la verdadera fuente de donde manan las ideas

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno

de la razón [...] Diremos aquí: no pretendemos encerrar la Filosofía en la Academia, para que ésta monopolice la sabiduría filosófica, sino a sus cultivadores. Con palabras de Kant: el filósofo académico es el "artista de la razón", no su legislador.

(*El papel de la filosofía en el conjunto del saber,* pp. 247-249.)

El lugar de la obra kantiana donde se da cuenta de esta distinción es el siguiente, casi a la conclusión de la Crítica de la razón pura:

El sistema de todo conocimiento filosófico es la filosofía. Se la ha de tomar objetivamente, si se la entiende como el modelo *(Urbild)* para juzgar los intentos de filosofar y según el cual debe ser valorada cualquier filosofía subjetiva, cuyas construcciones son, a menudo, muy variadas y cambiantes. Así, la filosofía es sin más la idea de una posible ciencia, que no está dada en concreto en ningún lado, pero a la que se busca por diferentes caminos hasta que se descubre la vereda correcta, siempre muy escondida para los sentidos, y, entonces, en la medida en que los hombres lo pueden, se trata de que la copia antes defectuosa se vaya pareciendo al modelo. Antes de ese paso, no se puede aprender nada de filosofía, porque, entonces, ¿dónde estaba? ¿Quién la tenía en propiedad? ¿Cómo se dejaba ella reconocer? Sólo se puede aprender filosofía, a ejercitar el talento de la razón, si se siguen sus principios generales tal como aparecen en algunos ensayos previos, aunque siempre reservándose el derecho de la razón a inspeccionar aquéllos tal como aparecen en sus fuentes mismas y, así, rechazarlos o admitirlos.

Pero hasta aquí, el concepto de filosofía es sólo un concepto escolástico (*Schulbegriff*), justamente el de un sistema de conocimiento que, por lo que hace a su propósito, sólo se busca en cuanto ciencia, sin nada que no sea la unidad sistemática de este conocimiento juntamente con su perfección lógica. Pero también hay un concepto mundano (*Weltbegriff, conceptus cosmicus*), en el que siempre se ha basado esta denominación, especialmente cuando se lo ha personificado y representado como un modelo (*Urbild*) en el ideal del filósofo. Bajo este ángulo, la filosofía es la ciencia de la relación entre todo el conocimiento y los fines esenciales de la razón humana (*teleologia rationis humanae*), y el filósofo no es un

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

artista de la razón, sino el legislador de la razón humana. En dicho sentido, sería presuntuoso llamarse a uno mismo filósofo y pretender igualarse al modelo, el cual es sólo ideal.

Por más que el matemático avance en el conocimiento racional, por más que el naturalista o el lógico hayan podido progresar en el filosófico, no son más que artistas de la razón. Sin embargo, idealmente hay un maestro que los reúne a todos y al que éstos sirven de herramienta para promover los fines esenciales de la razón humana. Sólo a aquél se le debería llamar filósofo, pero entre que no existe en ningún sitio y que la idea de su legislación se encuentra en toda razón humana y por todas partes, sólo repararemos en ésta última y determinaremos qué clase de unidad sistemática prescribe la filosofía, según el dicho concepto mundano* y desde el punto de vista de los fines.

[*Concepto mundano se llama aquí a todo concepto que interesa necesariamente a todo el mundo. Determinaré entonces el dominio de una ciencia según conceptos académicos, cuando se tome a esta ciencia sólo como una de las habilidades referidas a ciertos propósitos.]

(Immanuel Kant, *Kritk der reinen Vernunft* (*Die Architektonik der reinen Vernunft*), A 838-840; B 866- 868; trad. a partir del texto de la edición de R. Schmidt, Félix Meiner Verlag, Hamburg, 1956).

Sin embargo, también a la conciencia filosófica mundana alcanzan los efectos de la oposición entre el plano académico y el plano mundano de la conciencia, y es así como se cumple la más profunda ruptura dialéctica consustancial a la filosofía. Filosofía mundana y académica no son dos planos independientes, sino dialécticamente articulados, y el episodio académico de la filosofía es, siempre, una experiencia necesaria que aparece transcurriendo *in medias res* en el curso de la misma experiencia mundana.

El materialismo mundano no es, por tanto, en modo alguno, sinónimo de materialismo vulgar o pre-científico. Pueden entrar en su composición importantes trozos del materialismo académico. Pero la silueta del materialismo mundano, en una sociedad determinada, se configura por la efectiva conjunción de los mil estímulos que convergen en la vida real, y que corrigen un as-

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.

pecto, reducen otro y distorsionan un tercero. Precisamente en estas selecciones, aclaraciones o esclarecimientos, a través de las cuales, cobran un significado, muchas veces inesperado, los contenidos, consiste el proceso de la conciencia social. El Materialismo como doctrina oficial del Estado soviético, por ejemplo, no es, meramente, una interpretación, más o menos ortodoxa, de un sistema, sino una *mundanización* de un conjunto muy fértil de ideas abstractas en el contexto político, económico e ideológico de la Unión Soviética.

(*Ensayos materialistas*, pp. 42-43.)

Ideas y categorías.

Que las ciencias operan con categorías queda claro desde el mismo título de este volumen, que hace referencia a las de las ciencias políticas. La labor de la filosofía es criticar esas categorías, volviendo a las Ideas de donde han manado y también, tras esto, reconstituirlas.

El campo sustantivo de la filosofía son las Ideas sobre las que trabaja la conciencia crítica, puliéndolas y utilizándolas como criterios objetivos materiales para determinar la conexión entre éstas y las verdades *categoriales* que en cada época nos son conocidas. La conexión entre categorías e ideas es, así pues, la tarea fundamental de la filosofía. Esta conexión cobra siempre un aspecto circular, recurrente: se apoya en el regressus, en las categorías cristalizadas en cada época histórica para alcanzar las Ideas que las atraviesan y las cosen; pero en el progressus, una vez destiladas, sirven como cánones de medición crítica de las propias categorías.

Así la filosofía es *crítica* porque posee unos criterios ontológicos objetivos aptos para que su tarea pueda llevarse a cabo en cada época histórica. La filosofía académica tiene como tarea profesional la explotación de una symploké de Ideas que han ido decantándose en el proceso histórico mismo de la producción, que han sido *arrojadas* como precipitado histórico en el curso mismo de este proceso. Pero estas ideas no son eternas, ni siquiera inmortales. Algunas se han desintegrado ya, pero su desintegración ha determinado la constitución de las Ideas presentes.

(*Symploké*, pp. 44-45.)

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

Pero si es la dialéctica de las categorías la que conduce a la aparición de la conciencia filosófica que se constituye en el trato con las Ideas, será, también, forzosa incumbencia de la Filosofía la consideración del proceso mismo de constitución de unas categorías que, lejos de mantenerse indefinidamente encerradas en sí mismas, llegan a enfrentarse mutuamente y en sus partes internas para descubrir, en su seno, la presencia de Ideas que ya no son categorialmente reducibles (o analizables) puesto que, precisamente, desbordan las categorías, aunque únicamente a partir de esas categorías pueden determinarse, de la misma manera que también a ellas deben volver incesantemente.

(*Ensayo sobre las categorías de la economía política*, p. 16.)

La Filosofía académica tiene, pues, como tarea profesional la explotación de una "symploké" cristalizada en un conjunto concreto de *Ideas* que han ido decantándose en el proceso histórico mismo de la producción, que han sido "arrojadas", por así decir, en el curso mismo de este proceso: estas Ideas no son eternas, ni siquiera inmortales. De hecho, algunas de estas Ideas se han desintegrado y, por tanto, no constituyen hoy temas propios de la Filosofía académica —pongamos como ejemplos discutibles: la idea de acto puro ("Dios ha muerto"), la de átomo—, pero, en todo caso, su desintegración ha determinado la constitución de las Ideas presentes, que no serían comprensibles sin aquéllas, que las contienen, por así decir, en su propia esencia histórica. De aquí la interna exigencia en el "taller" de la Filosofía académica, de la Historia de la Filosofía. No es ésta una "historia artesanal" consumida en la contemplación de sus glorias pasadas, como sugiere Sacristán, sino que es la ejecución del programa de la "*Fenomenología del espíritu*", como análisis regresivo, histórico, digamos "embriológico", de la propia conciencia filosófica actual.

(*El papel de la filosofía en el conjunto del saber*, pp. 251-252.)

[...] Las Ideas "filosóficas" no son Ideas generales ; en cuyo caso, la Filosofía podría quedar definida, dentro del espíritu del positivismo clásico (Comte, *Discurso sobre el espíritu positivo*, § 59), como "una especialidad en Ideas generales". En efecto, el hecho de que

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno

las Ideas sean comunes, no significa el que sean generales —pueden ser comunes en un sentido distinto al de la generalidad porfiriana; pueden ser comunes sólo a algunas categorías, no a todas.

(*El papel de la filosofía en el conjunto del saber*, p. 253.)

Symploké.

Una Idea filosofica, para serlo, para tejerse en la symploké de los conceptos científicos y del mundo de la vida, debe ser totalizadora. Pero totalizar no es "abrazar" el mundo —¿desde dónde?— sino formular una contradicción interna en la cual queda comprometida la conciencia lógica total.

(*Symploké*, Introducción.)

La voz symploké (*συμπλοκή*) *presenta en griego el significado básico de "tejido" o "entretejimiento" y también otros más o menos metafóricos. Así, en el mismo Platón, es posible encontrarla usada con el sentido de unión sexual:* Banquete, *191 c: ἵα ἐν τῇ συμπλοκῇ ἅμα μὲν εἰ ἀνηρ γυναικὶ ἐντύχοι...; o en el sentido de lucha cuerpo a cuerpo, como en* Las leyes, *833 a: ἐν ταῖς συμπλοκαῖς μάχη. Pero en contextos más cercanos y significativos, se pueden encontrar los siguientes trozos en la obra de Platón:*

Pero es imposible que cualquiera de los elementos primeros quede expresado en una explicación. Respecto a ellos, no podemos hacer otra cosa que nombrarlos, ya que sólo tienen nombre. Sin embargo, si hablamos de las cosas que se componen de éstos, de la misma manera que ellas son complejas, también sus nombres pueden combinarse y llegar a constituir una explicación, pues la combinación de los nombres es la esencia de una explicación (*ὀνομάτων γὰρ συμπλοκὴν εἶναι λόγου οὐσίαν*).

(Platón, *Teeteto*, 202 b; trad. de A. Vallejo Campos en Editorial Gredos.)

EXTRANJERO.— Y, a su vez, si se dice "león ciervo caballo", y se mencionan aún otros nombres de los autores de aquellas acciones, tampoco surgirá un discurso de esta serie, pues ni en este caso si en aquél lo pronunciado enunciará acción ni inacción, ni la esencia de un ser ni de un no-ser, hasta que no se unan los

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

verbos a los nombres. En ese caso hay acuerdo, y la primera combinación (*ἡ πρώτη συμπλοκή*) produce directamente el discurso, incluso el primero y el más pequeño de los discursos.

(*Sofista*, 262 b-c; traducción de N.L. Cordero en Editorial Gredos.)

EXTRANJERO.— Comenzar por ponerlos frente a aquellos casos en los que su opinión sobre esas mismas letras era acertada y, una vez frente a ellos, hacerlos comparar esas letras con las que aún no conocen; luego, estableciendo un paralelo, exhibir la semejanza y la misma naturaleza presente en ambas combinaciones (*φύσιν ἐν ἀνφοτέραις οὖσαν ταῖς συμπλοκαῖς*), hasta que se hayan mostrado todas aquellas letras sobre las que tenía una opinión verdadera en comparación con todas las desconocidas; y una vez mostradas y constituidas así en modelos, permitirán que cada una de todas las letras en todas las sílabas pueda ser nombrada; las que son diferentes, como diferentes de las otras, y las idénticas, como idénticas siempre y del mismo modo a sí mismas.

(*Político*, 278 b.)

EXTRANJERO.— El proceso de tejido consiste, sin duda, en algún tipo de combinación (*συμπλοκή τίς*).

JOVEN SOCRATES.— Sí.

EXTRANJERO.— La etapa inicial, en cambio, es una disociación de lo que está bien combinado y es bien compacto.

(*Político*, 281 a.)

EXTRANJERO.— Debemos decir, al parecer, en qué consiste el entrelazamiento ejecutado por el arte real (*βασιλικὲν συμπλοκέν*), de qué modo ésta entrelaza (*συμπλέκουσα*) y qué tipo de tejido es el que nos proporciona.

(*Político*, 306 a.)

EXTRANJERO.— La aniquilación más completa de todo tipo de discursos consiste en separar a cada cosa de las demás, pues el discurso se originó, para nosotros, por la combinación mutua de las formas (*διὰ γὰρ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν ὁ λόγος γέγονεν ἡμῖν*).

(*Sofista*, 259 e.)

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno

Materialismo.

Aunque sea algo difícil justificar este proceder, insertamos aquí un texto bajo el epígrafe de "materialismo", sin perjuicio de que más abajo volvamos al materialismo filosófico y a la doctrina de los tres géneros de materialidad.

[...] la conciencia filosófica —considerada como una peculiar determinación histórica de la conciencia crítica— es solidaria del materialismo. El materialismo filosófico lo entendemos aquí como el ejercicio mismo de la razón crítica filosófica, en tanto que, al desarrollarse como Ontología —general y especial—, se mantiene en un curso ininterrumpido de pensamientos que ni recaen en la *metafísica* — que aquí hacemos equivalente, prácticamente, al "monismo cósmico", a la tesis del "desarrollo progresivo de la realidad, con el hombre como su fruto último", ni tampoco en el *nihilismo* — cuyas formas más frecuentes identificamos hoy como indeterminismo, acausalismo, creencia de que las "supernovas" proceden del no-ser. concepción, en suma, de que la Nada es el principio y fin de la realidad o pensamiento. Los límites del pensamiento filosófico son, por tanto, el Cosmos (el Mundo) y la Nada: son los límites a los cuales el pensamiento filosófico debe constantemente llegar, como metafísica y como nihilismo (escepticismo), para, en su reflujo, encontrarse en su propio curso el materialismo.

Mi tesis implica también que el amterialismo constitutivo de la conciencia filosófica —en cuanto contradistinta de la conciencia filosófica— es la misma crítica filosófica, y no debe ser considerado como característica de la conciencia científica, si entendemos "ciencia" en el sentido riguroso de las ciencias especiales (Física, Biología, Matemática).

(*Ensayos materialistas*, p. 21.)

Dialéctica.

Imposible separar la formulación de la dialéctica de la del materialismo filosófico y de la noción de symploké. Entiéndanse, pues, los siguientes textos como unidos —dentro de su naturaleza de membra disjecta—, *como conectados con los que aparecen bajo aquéllos epígrafes.*

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

En tanto que dialéctica, la filosofía, desde sus orígenes, ejerce de un modo privilegiado su reflexión sobre *contradicciones* e *inconmensurabilidades* fenoménicamente dadas (la inconmensurabilidad de la diagonal del cuadrado, la multiplicidad de religiones monoteístas, la disparidad de los lenguajes nacionales, etc.) en la realidad. La forma canónica del problema filosófico tiene siempre la estructura de una contradicción, que debe ser cancelada para regresar a las identidades que ocultan; identidades que se dan siempre en el plano *esencial* de las Ideas.

(*Symploké*, p. 45.)

Desde el punto de vista ontológico, podría decirse que las Dialéctica aparece en el momento en el cual se produce la symploké de los tres géneros de materialidad especial, por mediación de la materia ontológico-general.

(*Ensayos materialistas*, p. 371.)

En lugar de hablar de una oposición entre la contradicción de la conciencia (o de la historia)/ contradicción de la Naturaleza, y, por tanto, de oponer la Dialéctica de la Historia a la Dialéctica de la Naturaleza, hablaremos de contradicciones formuladas en los diferentes Géneros de Materialidad.

Tampoco consideramos adecuada la oposición entre "contradicciones entre ideas" (las contradicciones de la historia de la ciencia, la contradicción entre la Idea de totalidad finita y metafinita) y contradicciones entre entindades reales (contradicción entre el organismo y el medio, p. ej.). Esta distinción, tan clara en apariencia, resulta ser ambigua, porque las contradicciones entre ideas suelen designar rectificaciones de un curso real de pensamientos (M_2), pero constituidos a la vez por objetos ideales (M_3) y reales (M_1). Asimismo, las contradicciones entre cosas (M_1) carecen, desde luego, de sentido, al margen de M_2. Y, reducidas a M_1, son "procesos de aproximación o distanciación de partículas" (como piensa el mecanicismo, la "razón mecánica" de Tierno Galván, que tiene efectivamente su juego mediante esta abstracción). Nos inclinamos, por tanto, a pensar que las contradicciones se configuran en M_1, M_2 y M_3, pero siempre por la mediación mutua de los géneros.

(*Ensayos materialistas*, pp. 378-379.)

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

En lugar de hablar de una "no-contradicción formal/ contradicción material", hablaremos, simplemente, de una "contradicción material", entendida en el plano mismo de un proceso o ejercicio de la propia Materia ontológico-general [...] En líneas generales, mi tesis central sobre la Lógica dialéctica puede resumirse de este modo: la ausencia de contradicción (consistencia), que es la condición de todo sistema formal coherente —consistente, cuando en él no se puede probar "p" y "no p"—, es precisamente la *representación* de una contradicción (o conjunto de contradicciones) *ejercida* o realizada [...] La contradicción ejercida puede ser determinada y experimentada por la propia conciencia que reflexiona sobre la Lógica formal, en tanto en cuanto las propias fórmulas no contradictorias contengan, como parte de su sentido, la cancelación de una contradicción ejercida.

(*Ensayos materialistas*, p. 380.)

Antes se han recogido algunos fragmentos del diálogo platónico Sofista. *En relación con la dialéctica y también con la noción de symploké, parece conveniente remitir al lector al pasaje clave de ese diálogo que va desde 252 e hasta, más o menos, 259 e.*

Implantación gnóstica vs. implantación política de la filosofía.

Tenemos con la definición del concepto de "implantación de la filosofía" que utilizar términos cuyo sentido aparece en otros lugares de esta misma colección de textos, como son plano diamérico y plano metamérico, conciencia filosófica, segundo género de materialidad M_2. La definición en corto, pasando por alto la construcción del concepto, sería:

[...] entendemos principalmente por implantación de la conciencia filosófica un concepto filosófico (interno a la filosofía) que establece la vinculación de la conciencia filosófica con alguna forma de conciencia filosófica (M_2) (implantación diamérica). El concepto de implantación de la Filosofía, como concepto interno, recoge así, ante todo, la característica crítica de que a la conciencia filosófica le corresponde un trámite de autoconcepción.

(*Ensayos materialistas*, p. 240.)

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

Pero hay que aclarar que este concepto se establece según dos criterios que en la misma cita que hemos hecho se perciben: la distinción entre interioridad y exterioridad con respecto a la filosofía, y la distinción entre plano diamérico y metamérico. Dice Bueno un poco antes de lo anterior:

El segundo criterio que introducimos toma como referencia un rasgo esencial, incluido en el supuesto de la sustantividad de la Filosofía, el ser la Filosofía una forma de conciencia —una "figura" de la conciencia— al lado de la conciencia religiosa, técnica, matemática, poética, política, etc. Según esto, la expresión "implantación de la Filosofía" puede ser entendida de dos modos: o bien se piensa en la conexión de la Filosofía como forma de conciencia, con otras formas de conciencia (plano *diamérico*), o bien se piensa en otro tipo de realidades (biológicas, metafísicas, etc.), no clasificables como "figuras de conciencia" (plano *metamérico*), como *suelo* en el cual está implantada la Filosofía.

(*Ensayos materialistas*, p. 239.)

Y la distinción dialéctica entre los dos tipos de implantación se sigue de la definición antes expresada:

De este mismo concepto de implantación resulta inmediatamente la división en dos tipos de implantación de la conciencia filosófica, según que la conciencia (M_2) en la cual la Filosofía se postule implantada sea entendida, en sí misma, como una conciencia filosófica, o puramente intelectual (lo que equivale, en el límite, a la implantación de la conciencia filosófica en sí misma), o bien sea entendida como una conciencia que, por sí misma, no es filosófica (sino, p. ej., religiosa). La primera forma de implantación es la que llamaremos "implantación gnóstica"; la segunda será aquí llamada "implantación política" (más adelante se justificarán estas denominaciones). Debe advertirse que esta división es dialéctica. Con esto quiero decir que no se trata de dividir un género porfiriano (la conciencia implantada) en dos especies (gnóstica y política), de suerte que entre ambas no exista orden. Antes bien, la noción de implantación es, lógicamente (en cuanto noción de una relación), originariamente no reflexiva —implantación política—, y sólo posteriormente, como rectificación o

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno

negación dialéctica de la no-reflexividad, podemos llegar a la reflexivización, a la "autoimplantación" de la Filosofía, o implantación gnóstica.[...]

[...] En ninguna hipótesis cabe hablar de dos formas de entender la implantación de la Filosofía, sino solamente de una forma de implantación *real* , porque la opuesta es "imaginaria", "aparente". La única manera de tratar nuestro concepto es, por tanto, dialéctica, a saber: hay dos formas, P y Q, de entender la implantación de la Filosofía, pero estas formas tienen entre sí una relación dialéctica: la forma P, en cuanto se opone a la Q, y la Q en cuanto se opone a la P. No se trata de la estructura (P v Q), sino, más bien, (P Δ - Q) v (- P Δ Q). *Por tanto, la teoría de las formas de implantación de la Filosofía no puede ser neutral, sino que es esencialmente crítica* .

(*Ensayos materialistas*, pp. 242-243.)

Materialismo filosófico - tres géneros de materialidad.

El primer capítulo de Symploké *va seguido de un apéndice que constituye una excelente presentación del programa del materialismo filosófico:*

Criterios ontológicos del materialismo filosófico.

El materialismo filosófico oferta un sistema de coordenadas capaz de traducir a sus términos el núcleo esencial de la filosofía clásica. Se trata de una doctrina académica (no vulgar), crítica (no simplista y dogmática como el Diamat), dialéctica y filosófica (no cientista como la de Havemann), cuya originalidad reside en la afirmación de que toda filosofía verdadera debe ser considerada como materialista.

En su esqueleto, la ontología materialista distingue dos planos:

I. La ontología general, cuyo contenido es la Idea de materia ontológico general (M) definida positivamente como pluralidad (partes extra partes).

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

II. La ontología especial, cuya realidad positiva son tres géneros de materialidad, que constituyen el campo de variabilidad empírico transcendental del mundo (M_i), es decir $M_i = (M_1, M_2, M_3)$. Esta arquitectura trimembre recuerda la tripartición ontológico especial de Wolff (Mundo, Alma y Dios), de la que nos distancia históricamente la crítica ejecutada por Kant en su Dialéctica Transcendental y la subsiguiente sustitución, en el idealismo alemán, por una estructura bimembre (*Filosofía de la naturaleza / Filosofía del espíritu*), que, aunque modificada, sigue perviviendo en el Marxismo (*dialéctica de la naturaleza / dialéctica de la historia*).

Regresar a esta arquitectura trimembre tiene un triple sentido crítico:

(i) demostrar las limitaciones internas de la crítica ilustrada, que pretende destruir la divinidad ignorándola, en lugar de concederle un sentido ontológico ateo en M_3;

(ii) recuperar para el materialismo la enorme masa de *verdades filosóficas* construidas históricamente que pasan muchas veces por simples errores espiritualistas o idealistas;

(iii) superar definitivamente el *dualismo hegeliano*, cuya herencia ha hipotecado y bloqueado el desarrollo del materialismo marxista. Esta superación se lleva a cabo simultáneamente en ambos planos. En el plano *ontológico-general* se niega todo cosmismo mundanista, que abriga la idea metafísica del universo como una *omnitudo realitatis* ordenada, en la que "todo lo racional es real y viceversa". Puesto que M es una pluralidad infinita, el materialismo niega tanto el *monismo* como el *holismo* armonista. A su vez, en el plano de la *ontología especial* se afirma la inconmensurabilidad de los tres géneros de materialidad, tesis que se opone a todo *formalismo*, entendiendo por tal las doctrinas reduccionistas que pretenden explicar íntegramente algún género en términos de otro. Las variedades algebraicas del formalismo (primario, secundario, terciario, etc.) se corresponden con los géneros de materialidad que pasamos a exponer brevemente.

Por M_1 (primer género de materialidad) entendemos todas las entidades constitutivas del *mundo físico exterior*, tales como rocas, organismos, campos electromagnéticos, explosiones nucleares, edificios o satelites artificiales.

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.

M_2 (segundo género de materialidad) connota todos los fenómenos de la *vida interior* etológica, psicológica e histórica, tales como un dolor de muelas, una conducta de acecho o una estrategia bélica. Su reconocimiento no implica practicar el espiritualismo, ni el solipsismo, puesto que las relaciones *reflexivas* no son originarias y la conciencia es social, supraindividual, y se objetiva a través del lenguaje.

M_3 (tercer género de materialidad) comprende todos los *objetos abstractos* tales como el espacio proyectivo reglado, las rectas paralelas, el conjunto infinito de los números primos, la *Langue* de Saussure o las relaciones morales contenidas en el *imperativo categórico* de Kant. Por supuesto, los contenidos de M_3 se ejercitan en conexión con los contenidos de M_1 y M_2, pero las tres materialidades son heterogéneas e inconmensurables entre sí.

Las relaciones entre la materia ontológico-general y los tres géneros de materialidad son complejas, dialécticas y circulares, pues M no consiste en la suma de los M_i, ni se distribuye en ellos como un género en sus especies, sino que se constituye *regresivamente* a partir de las contradicciones constatadas entre las partes de M_i por medio de su trituración y autodestrucción efectivas. Así pues, en tanto que producto del *regressus* desde "lo que hay", la Idea de Materia es una idea *límite, crítica, negativa* (la negación de que la materia se agote en cualquier determinación positiva), de la que sólo tenemos un conocimiento negativo (que no es lo mismo que la negación de todo conocimiento). Porque la negación dialéctica brota en la relación de la materia cósmica consigo misma, cuando esa suerte de relación reflexiva y autocontextual alcanza ella misma la forma de una contradicción. Este proceso, cuyas resonancias neoplatónicas no ocultamos, implica la presencia de una conciencia o Ego transcendental (E), por cuya mediación se ejercitan autocontextualmente, tanto el *regressus* destructivo desde las apariencias ontológico-especiales, como el *progressus* constructivo hacia la symploké dialéctica o hacia el establecimiento de las legalidades racionales de los diferentes géneros. La instancia E juega un papel esencial, pues supone un límite infranqueable, "transcendental", que la crítica regresiva no puede rebasar, so pena de *nihilismo* o *escepticismo* . Pero, además, hay un privilegio de la corporeidad humana de E, a cuya *escala* se ajusta el mundo, consecuente

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

con el materialismo, hasta el extremo de llegar a convertirla en *punto de articulación* entre los distintos géneros de materialidad.

(*Symploké*,pp. 47-48.)

Clases, clasificaciones, todos y partes.

La clasificación como uno de los métodos fundamentales de la investigación ha recibido una atención preferente por parte de Bueno. La lectura del Primer ensayo sobre las categorías de las "ciencias políticas" *ya descubre la centralidad de la cuestión. Una diferencia formulable entre el materialismo filosófico y otras corrientes filosóficas residiría en que los procedimientos clasificatorios se ejercen en aquél de manera consciente y crítica.*

La idea de todo y la de parte resultan también centrales en toda reflexión. Los siguientes textos están dirigidos a aclarar algunos conceptos fundamentales.

"Todo" no es una idea unívoca y el todo, en cuanto tal, carece de leyes genéricas. Esto es lo que justifica a quienes, teniendo un uso metafísico o simplemente confuso, del concepto, proponen reducir la idea del *todo* a la condición de categoría matemática, o bien a la condición de categoría biológica.

Introducir la perspectiva totalitaria en un sentido genérico (el modo del "holismo") es ideológico, porque, si no se especifica la naturaleza y los límites de esa totalidad (organismos, sociedad concreta, totalidad arquimédica ...), se correrá siempre el peligro de inyectar los significados y propiedades de unas especies de totalidad en las otras.

2.—Las partes dicen pluralidad, multiplicidad —y de aquí la afinidad de las ideas de parte y todo con la cantidad. Pero tampoco *cantidad* tiene un significado uniforme, y ya Aristóteles la dividía inmediatamente en dos géneros, la cantidad continua y la cantidad discreta (F. Suárez. *Disp. Metafísicas*, 36). Suponemos que esta definición matemática debe tomarse como una especificación de una distinción más amplia (a la manera como la semejanza es una especificación de la isología, y la contigüidad lo es de la copresencia), que puede ser referida a las multiplicidades de

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.

partes de totalidades, en general. Esta distinción nematológica pondría a un lado las partes del todo que, en cuanto tales, se dan como mutuamente conexas en la unidad del todo (multiplicidades *atributivas* o *nematológicas*) y a otro lado las partes del todo que, en cuanto tales, precisamente se presentan como independientes de las otras partes (multiplicidades *distributivas*). Esat distinción deja abierta la cuestión sobre la posibilidad misma de las partes distributivas, sobre si este término no sea, de por sí, una contradicción límite. Por lo demás, es evidente que las multiplicidades atributivas no tienen por qué ser siempre cantidades continuas en el sentido matemático. Pero las multiplicidades distributivas son casi siempre discretas. En cualquier caso se advierte que la cuestión acerca de la conexión entre estos dos modos de unidad que hemos considerado no es independiente de las modalidades de la multiplicidad y, por tanto, de la síntesis de ambas. La cuestión del nexo entre los modos de la unidad se deplaza, por tanto, a la cuestión del nexo entre los modos de la totalidad.

("Todo y parte", *Los Cuadernos del Norte* n.º 50, pp.132-133.)

Un ensayo fundamental sobre estas cuestiones es el titulado "Operaciones formantes y heteroformantes", *en el que además Bueno delimita los terrenos respectivos de la lógica y la matemática. Una útil exposición de los modos de clasificación se encuentran en el manual de Julián Velarde* Lógica formal, *2º volumen de su* Tratado de Lógica , *dentro del capítulo dedicado al estudio de la lógica de clases:*

[...] La clasificación, en sentido amplio, cubre, tanto el procedimiento conducente al establecimiento de la totalidad como el sistema de sus partes —formación de figuras o partes a partir del todo—, como el procedimiento inverso: paso de las partes al todo. Ambos procedimientos son determinaciones de una mismo proceso de clasificación. Según el primero, se procede del todo a las partes, y de éstas, a otras partes. Este procedimiento se denomina división en sentido estricto. La división es una separación, un análisis.

Según el segundo procedimiento, se procede de las partes al todo. Este procedimiento se denomina tipificación. La tipificación es una composición, una síntesis.

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

Pero tanto en la división como en la tipificación el resultado es una clasificación.

En segundo lugar, existe una doble manera de establecer las clasificaciones, según las relaciones que guardan las aprtes del nivel a clasificar: Una clasificación se llama **distributiva**, cuando las relaciones entre las partes a clasificar son simétricas y transitivas, y por lo tanto, reflexivas; es decir, cuando son relaciones de equivalencia. Cuando las relaciones entre las partes a clasificar son asimétricas, las clasificaciones se llaman **atributivas**.

Según estos dos criterios combinados, obtenemos cuatro tipos de clasificaciones:

CLASIFICACIONES	DIVISIONES	TIPIFICACIONES
DISTRIBUTIVAS	TAXONOMIAS	TIPOLOGIAS
ATRIBUTIVAS	DESMEMBRAMIENTOS	AGRUPAMIENTOS

(J. Velarde, *Lógica formal*, p. 206.)

Unas páginas después, Velarde analiza las clases, y no será preciso decir una vez más que, citando estos fragmentos —precisamente desmembrados—, estamos olvidando momentos esenciales del razonamiento:

La primera distinción gnoseológica importante, ya introducida, es la de clases (totalidades) **atributivas** y clases (totalidades) **distributivas**. La segunda distinción gnoseológica que introduciremos ahora tiene que ver con el modo de establecer las clasificaciones **distributivas** y **atributivas**.

(Velarde, *Lógica formal*, p. 230.)

A continuación, Velarde distingue entre clases porfirianas y clases combinatorias. Antes de caracterizarlas, advirtamos que, mediante la introducción del criterio de la homogeneidad o la heterogeneidad de las partes, podría completarse el análisis de las clases. Se obtendría el siguiente esquema:

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.

		TODOS	
		Disyuntivos	Conjuntivos
PARTES	Homogéneas	a) Distributivas	c) Porfirianas
	Heterogéneas	b) Combinatorias	d) Atributivas

(*Symploké*, p. 261.)

En las clases porfirianas y atributivas, las notas, las propiedades se darían conjuntivamente. En las distributivas y combinatorias, disyuntivamente.

Las clases porfirianas se caracterizan, además, "porque las notas se aplican al extensión por repetición multiplicativa" (Velarde, op. cit.*), lo que significa que por más que se desarrolle la extensión, las notas que constituyen un elemento permanecen constantes. Esto no ocurre en una clase combinatoria, pues en ella han de tenerse en cuenta tanto las notas que se dan como las que faltan: cada nota determinará una clase distinta según el contexto de notas en que aparezca. El sistema fonológico de una lengua proporciona un ejemplo de totalidad que se ha de clasificar combinatoriamente: la definición de una clase: fonema o serie de fonemas dependerá no sólo del rasgo o rasgos positivamente dados, sino también de los explícitamente negados en la dicha definición.*

Por último, debido al carácter dicotómico de las clasificaciones porfirianas, en éstas rige el principio de que a mayor intensión, menor extensión; en cambio, en las combinatorias puede darse el caso de que al aumentar la intensión aumente el dominio de la extensión. Damos a continuación algunos ejemplos de tipos de clasificaciones y de clases tomados indistintamente del manual de Velarde y de Symploké*:*

Clasificaciones:

Taxonomías: los morfemas o los fonemas obtenidos por la conmutación en el sentido de la lingüística estructural, la taxonomía de Linneo.

Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

Tipologías: las especies mendelianas, los tipos de Kretschmer, los tipos de personajes literarios de Forster. Observemos que aquí los individuos se comparan con un paradigma. Es también el caso de los paradigmas de Saussure. Quizá el de los campos semánticos antes del establecimiento de los métodos de la semántica funcional.

Desmembramientos: El sistema periódico, las cortaduras de Dedekind en el conjunto de los racionales. En la gramática generativa, las reglas de reescritura. Obsérvese que en éstas últimas, diversos esquemas sintácticos pueden provenir del mismo esquema a un nivel superior. Los esquemas se clasificarían de acuerdo con los esquemas "previos" que aparecerían a la izquierda de la regla de reescritura.

Agrupamientos: Aquí las totalidades obtenidas no son atributivas como en las tipologías. Es la diferencia entre las especies mendelianas (diversos individuos que mantienen relaciones de simetría y transitividad dentro de clases obtenidas por comparación con un modelo: guisante liso, guisante rugoso) y la agrupación de las regiones emergidas en cinco continentes. Otro ejemplo sería el de las constelaciones estelares. Los sintagmas (los segmentos lingüísticos que guardan una relación en el eje sintagmático de Saussure) forman totalidades que mantienen entre sí relaciones asimétricas.

Clases:

Porfirianas: los tradicionales árboles de Porfirio. Las clasificaciones del obispo Wilkins o de Comenius en la medida en que siguieran un desarrollo dicotómico.

Combinatorias: las cónicas definibles en el plano mediante la ecuación general —cada coeficiente sería una nota; la eliminación de uno o varios, esto es, su igualación a cero, supondría disminuir la intensión, pero también la extensión. Un grupo de transformaciones, etc.

Un todo distributivo no asimilable a una clase combinatoria sería, p. e., el equipo nacional de fútbol en el sentido que tiene en una frase como "el equipo nacional viste camiseta roja". Resultan obviamente de clasificaciones distributivas.

Un todo atributivo vendría ejemplificado por las clases obtenidas mediante desmembramientos o agrupamientos. Si se dice que "el conjunto de los poliedros regulares sólo admite cinco tipos de poliedros", puede verse que eso no se predica de la clase de los icosaedros, ni de la de los cubos, ni de ningún dodecaedro en particular. Igualmente, puede comprobarse que el conjunto de

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

los poliedros regulares no es una clase combinatoria (las aristas, vértices y caras del teorema de Euler no son notas con un valor + ó —; el triángulo del icosaedro no aparece con signo + en el tetraedro y — en el cubo), ni porfiriana, pues no se obtienen las cinco clases mediante la afirmación o negación conjuntivamente dadas de notas.

Finalicemos este apartado con dos fragmentos que ayudarán a hacer ver la importancia de estos asuntos:

[...] La clasificación es una noción bastante compleja. Y ante esta complejidad palidecen las afirmaciones tajantes, según las cuales la Lógica (o la lógica aristótelica, o el método platónico) consiste en una subordinación de clases. Se hace preciso un análisis lógico (de lógica material) de esos elementos llamados clases y de sus diversos tipos, como paso previo al establecimiento de operaciones y relaciones entre esos términos.

(J. Velarde, *Lógica formal*, p. 207.)

Pero este análisis del entramado del concepto de totalidad que subyace a la noción de "clase" permite entender el proceso que subyace a la producción de paradojas y cuál es el rendimiento de las técnicas formales habilitadas para solucionarlas. En general, *las paradojas se producen cuando se confunden estos todos* y se pasa inadvertidamente de uno a otro. Después de establecer disyuntivamente (clases combinatorias) la distinción entre "petenece a sí mismo" - "no pertenece a sí mismo", podemos ciertamente asignar distributivamente otras clases a cada uno de los grupos, pero no podemos retrotraer la situación al propio criterio de división disyuntiva y tratarla conjuntivamente (porfirianamente) sin violar el *principio de círculo vicioso.*

(*Symploké*, p. 260.)

Contextos diaméricos y metaméricos.

Ya se ha visto algo acerca de esta distinción en el epígrafe Implantación gnóstica vs. implantación política de la filosofía. *Intentaremos ahora aportar alguna información más precisa acerca de esta distinción comenzando por dos*

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

definiciones muy breves, antes de acudir a las fuentes, tomadas de la introducción de la ya utilizada Lógica Formal *de Julián Velarde:*

El campo de una ciencia puede formularse como un conjunto de términos pertenecientes a diversas clases $\alpha = \{a_1, a_2, a_3, ..., a_n\}$, $\beta = \{b_1, b_2, b_3, ..., b_n\}$, $\gamma = \{c_1, c_2, c_3, ..., c_n\}$. Estas clases, α, β, γ, no forman, a su vez, una clase de clases: las diversas clases de términos de un campo científico no están vinculadas meramente por relaciones de semejanza o de identidad, sino por relaciones de diversidad o sinexión (cuando las cosas, sin perjuicio de su diversidad, están necesariamente, unidas).

(Velarde, *Lógica Formal*, p. 15; cf. el texto de "La teoría del cierre categorial aplicado a las ciencias físico-químicas", pp. 126-127, citado más abajo.)

Supuesto que la "razón" no es una facultad que, tomando los datos de los sentidos, procede según sus propias leyes, sino que es la misma relación entre los componentes de un campo dado en unidades de complejidad creciente —concepción constructivista del conocimiento—, la racionalidad se movería simultáneamente en dos contextos distinguibles por respecto de un material de referencia, que sería la categoría lógica, en cuanto conjunto de términos, técnicas, reglas, etc.:

(A) CONTEXTO DIAMÉRICO.

Supuesto un material, por ejemplo el conjunto de términos $T = \{t_1, t_2, t_3, ..., t_n\}$, se establece un esquema de conexión diamérica, cuando la conexión entre las partes de T (διαω, a través de, y μέωρο", parte) tiene lugar según una clase α, β, γ, a un nivel $K = \{ t_1^k, t_2^k, t_3^k, ..., t_n^k\}$, donde k es la misma relación conectiva (material) entre las partes de T. [...]

(B) CONTEXTO METAMÉRICO.

Supuesto que k no designa una "intensión" de una única clase homogénea y que la construcción racional exige más de una clase, se establece un esquema de conexión "metamérica" cuando tiene lugar una composición entre las partes de la forma

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.

t_2^Q, t_3^R, ..., T_n^S). Así, la categoría lógica K envuelve conceptos pertenecientes a otras ciencias o esferas categoriales (Q,R,S) distintas de la categoría lógica S, en donde K, Q, R, S, no están vinculadas sinectivamente

(J. Velarde, *Lógica formal*, pp. 24-25.)

Cuando se establecen relaciones entre dos clases —valga decir conceptos—, nos movemos dentro de un esquema diamérico cuando una de las dos clases nos sirve para definir relaciones entre partes homógeneas de la otra clase obtenidas en el desarrollo de dicha clase. En cambio, si los dos conceptos se toman de una pieza y así se establece su relación, nos moveríamos en un contexto metamérico. El texto al que debe acudir el lector es el artículo de Gustavo Bueno "Conceptos conjugados", *pp. 88-92 de* El Basilisco, *1ª época, n.º 1. De dicho artículo proceden las tres siguientes citas:*

Llamaremos "conceptos conjugados" a aquel círculo de pares dialécticos de conceptos tales que los términos (A/B) de cada par soportan alternativamente (disyuntivamente) el sistema completo de los esquemas de conexión (metaméricos y diaméricos de que se hablará más adelante.

(P. 88.)

Dadas situaciones de conceptos estimados como conjugados (A/B), podemos ante todo ensayar la comprensión (en el sentido de una "geometría de las ideas") de su conexión, por procedimientos que llamaremos metaméricos, por cuanto estos esquemas proceden sin distinguir partes homogéneas en "A" y en "B", sino más bien asumiéndolos globalmente, como términos "enterizos".

(P. 89.)

La denominación que damos al nuevo tipo de esquemas de conexión ("diamérica") alude precisamente a esta preparación previa de alguno de los términos (o de los dos, en sentido disyuntivo) en partes extra partes homogéneas, de suerte que la conexión entre "A" y "B" queda transformada en la conexión entre las partes de "A" (*διά*, a través, y *μέρος* parte) y se realice precisa-

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

mente en los casos en los cuales la conexión entre las partes A_1, A_2, ... An (conexión cuyo esquema está ya asegurado desde la unidad de "A") tiene lugar, precisamente, mediante el término "B".

(p. 90.)

Teoría del cierre categorial.

Una exposición completa de la teoría permanece inédita. Los trabajos titulados "El cierre categorial aplicado a las ciencias físico-químicas", "Gnoseología de las ciencias humanas" y "En torno al concepto de «ciencias humanas»", cuya referencia completa aparece en la bibliografía, constituyen buenas introducciones. Lo mismo puede decirse del capítulo 11.3 de Symploké *(1ª ed.), así como del artículo de Alberto Hidalgo "Cierre categorial" incluido en la obra de R. Reyes (ed.) recogida en la bibliografía. En ese lugar, hablando sobre los orígenes de la teoría, dice Hidalgo:*

En realidad, cuando en 1972 oferta "el concepto de *cierre categorial* para pensar *dialécticamente* el proceso de constitución de una ciencia categorial, en tanto que alternativa al concepto de *corte epistemológico* (Bueno, G., 1972), no estaba improvisando. Su instrumental metodológico ya estaba ensayado con anterioridad en el campo de la etnología (Bueno, G., 1971) y el propio nombre elegido aludía con toda claridad a la *dialéctica Categorías/ Ideas*, por un lado, y al *sistema de operaciones* materiales (artesanales, técnicas) de cuyo desarrollo habrían de surgir las ciencias.

(En R. Reyes, ed., pp. 118-119).

Por otro lado, como podrá comprobar el lector, la parte gnoseológica de este ensayo que tiene en sus manos facilita los elementos necesarios de la teoría. Con todo, y de una manera aún más emblemática —y menos racional, casi podría decirse— que en el resto de esta selección de textos, a continuación se presentan algunos fragmentos que en lugar de como "reliquias de textos", pueden verse como momentos especialmente significativos —aunque quizá sólo subjetivamente— de textos disponibles.

La Teoría del Cierre Categorial es una teoría de la ciencia que se presenta como una alternativa a las otras teorías de la ciencia

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

"vigentes" o "disponibles". El conjunto de estas teorías es ya, en nuestros días, muy numeroso, aun cuando de este conjunto sólo alguno de sus elementos han alcanzado una notoriedad tal (muchas veces debida a motivos extrafilosóficos) que les ha permitido eclipsar al resto de las teorías, distorsionando la escena y encubriendo el verdadero estado de la cuestión. Particularmente, cuando se adopta el punto de vista de la historia de esas notoriedades, el punto de vista de su sucesión cronológica, como si la sucesión de estas teorías de la ciencia fuese equivalente del desarrollo mismo de la gnoseología.

("El cierre categorial aplicado a las ciencias físico-químicas", p. 102.)

La teoría del cierre categorial quiere, con su denominación, aludir a una concepción gnoseológica que se resuelve inmediatamente en una ontología. Por ello no es una teoría lógico-formal, sino que es una doctrina lógico-material. No se mueve por el terreno que Aristóteles abrió en sus *Primeros Analíticos*, sino por el campo que el propio Aristóteles roturó en sus *Segundos Analíticos*.

(*Ib.*, p. 106.)

La cuarta opción gnoseológica, la que nosotros defendemos bajo la forma de teoría del cierre categorial, es una opción circularista o, si se prefiere, es el intento de recurrir al camino circular que Aristóteles conoció ya, pero como camino inviable. Según esto, la unidad de una ciencia y su distinción de otras ciencias brotará no de la materia (*descripcionismo*) ni de la forma constructiva (*teoricismo*) ni del paralelismo de ambas a la vez (*adecuacionismo*) sino de la construcción de partes materiales dadas según lazos circulares derivados de las propias características materiales (la *identidad sintética*), nexos en los que haremos consistir la forma de una ciencia y su verdad.

(*Ib.*, p. 122.)

Una ciencia, según la teoría del cierre categorial, tiene la forma de un círculo formado por los mismos materiales que van com-

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

poniéndose según determinados cursos operatorios, de suerte que en esa composición resulten verdades apodícticas. La ciencia es construcción, construcción interna de verdades, no es predicción externa (sólo es predicción en la medida en que la predicción es una manera particular de construcción.

La verdad interna a las relaciones entre partes del propio material la ponemos en la misma identidad sintética, en cuanto verdad construida (probada), pero objetiva.

(*Ib.*, p. 124.)

Porque una ciencia no tiene objeto, sino campo, es decir, múltiples objetos o términos que se componen para dar lugar a otros nuevos, formando un círculo y muchas veces círculos concéntricos o interferidos, de suerte que quede delimitado un recinto "desde su propio interior". Sólo refiriéndonos a estos términos múltiples podremos aproximarnos a una más adecuada definición de una ciencia: así, no diremos que la Física se ocupa del cuerpo móvil, o de la materia, sino que diremos que se ocupa de las velocidades, de las masas, de las fuerzas, de las temperaturas; y no definiremos a la Biología como "la ciencia de la vida", sino como la ciencia que se ocupa de los ácidos nucleicos, de las células, de los tejidos. Ni siquiera nos creemos autorizados a definir la geometría euclidiana como la ciencia del espacio tridimensional, sino como ciencia que se ocupa de figuras lineales o planas, de poliedros o de esferas.

Desde un punto de vista lógico, el campo de una ciencia podría ser pensado siempre como una multiplicidad de clases de términos:

$$[A = (a_1, a_2, a_3, \ldots a_n), B = (b_1, b_2, b_3, \ldots b_n), C = (c_1, c_2, c_3, \ldots c_n)].$$

Necesariamente el campo de una ciencia deberá constar de más de una clase de términos: con una única clase no sería posible la construcción científica, porque una construcción no tautológica requiere la confluencia de diversas clases, dado que es en esa confluencia en donde tiene lugar la síntesis de la identidad.

(*Ib.*, pp. 126-127.)

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno

La teoría incluye componentes objetivos y subjetivos, estos de parte del sujeto gnoseológico, el cual ha de identificarse con las operaciones que realiza. Utilizando los planteamientos de Bühler y de Morris, Bueno establece un sistema de tres ejes gnoseológicos. El primero es el sintáctico, en el que se distinguen términos, relaciones y operaciones. El segundo, el semántico, que se subdivide, a su vez, en tres sectores: fisicalista, fenomenológico y ontológico (o esencial). El tercer eje es el pragmático, en el que se habla de autologismos, dialogismos y normas. Puesto que el Ensayo *al que esta selección de textos acompaña, explica convenientemente todos estos extremos, parece innecesario extenderse aquí sobre una cuestión, por otro lado, absolutamente fundamental. Sí parece, en cambio, interesante hacer referencia a otras dos cuestiones, referencia que permitirá un mejor entendimiento de los textos recién citados. La oposición entre gnoseología y epistemología, primero, y la oposición materia/forma. Los siguientes pasajes pertenecen también al trabajo que venimos citando.*

Y, por lo que se refiere a Kant, diremos que la *Crítica de la Razón Pura* nos ofrece una buena oportunidad para ilustrar la distancia entre la escala gnoseológica y la escala epistemológica. La *Crítica de la Razón Pura* consta de dos partes, una *Elementología* (que ocupa prácticamente toda la obra) y una *Metodología* (que es muy breve y sólo está esbozada). Cabría decir que toda la primera parte (tanto en su sección analítica, como en su sección dialéctica) se mantiene en la escala de la epistemología filosófica, mientras que la segunda parte (y especialmente la sección denominada "Arquitectónica" o "Arte de los Sistemas") es ya propiamente gnoseológica.

2. La escala gnoseológica se configura y alcanza su propia medida en el momento en el cual logramos establecer una distinción entre la materia y la forma de las ciencias en un sentido que no es del todo impreciso. Diríamos, según esto, que la perspectiva gnoseológica, es correlativa a esta distinción y que, por tanto, recíprocamente, esta distinción instaura ya el punto de vista gnoseológico.

(*Ib.*, pp. 109-110.)

Por nuestra parte, nos apresuramos a decir que *aquello en lo que hacemos descansar la forma de la ciencia es precisamente el proceso mismo de cierre categorial ...*

(*Ib.*, p. 111.)

Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

Otro asunto que Bueno ha estudiado y al que ha aplicado la teoría del cierre es el de las ciencias humanas. El primer problema es el de la misma constitución del concepto de ciencia humana. *Bueno distingue dos tipos de situaciones cuya definición recogeremos más abajo, pero antes citaremos un pasaje en el que se plantean cuestiones de base. Tras recordar, en el texto que ahora extractaremos, que el sujeto gnoseológico, sujeto operatorio, queda neutralizado tras el cierre, dice Bueno:*

En cuanto a la diferencia gnoseológica entre subjetividad y objetividad, hemos propuesto, en otra ocasión, sustituir el criterio tradicional (que se basa en la oposición entre el par de conceptos *dentro/fuera* : lo subjetivo es lo *interior* a la piel del sujeto, lo objetivo es lo *exterior*) por el criterio *cerca/lejos*, dedidamente reelaborado. A este efecto, hemos introducido la distinción entre conexiones paratéticas y conexiones apotéticas (Gustavo Bueno Martínez, *En torno al concepto de «ciencias humanas»*, *El Basilisco*, nº 2, p. 27). Según esto la subjetividad quedaría en el ámbito de las relaciones apotéticas. Esta concepción nos permite establecer un nexo gnoseológico inesperado entre *operaciones* y *fenómenos*. Pues las operaciones son siempre apotéticas (separar/aproximar), lo que no implica que las relaciones apotéticas sean siempre resultados operatorios en un sentido gnoseológico (aun cuando siempre cabe citar alguna operación o preoperación de aproximación o alejamiento, cuando se constituyen los objetos a distancia propios del mundo humano e incluso el de los animales superiores). *Resultaría de lo anterior que la neutralización o eliminación de las operaciones tiene mucho que ver con la eliminación de los fenómenos y con la transformación de las relaciones apotéticas y fenoménicas en relaciones por contigüidad* . Si, por último, tenemos en cuenta que las causas finales (en su sentido estricto de *causas prolépticas*) son apotéticas. Recíprocamente: las operaciones sólo tienen sentido en un ámbito proléptico, puesto que no hay operaciones al margen de una estrategia teleológica (el matemático que eleva al cuadrado dos miembros de una ecuación para eliminar los monomios negativos sigue una estrategia y sólo en ella cabe hablar de operación matemática). Advertiremos que desde nuestras premisas, cabe entender la eliminación de las causas finales y la de

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.

acción a distancia en la ciencia moderna como resultados de un mismo principio.

("Gnoseología de las ciencias humanas", pp. 322-323.)

Observemos que, a partir de la discusión sobre la distinción que a veces se sitúa bajo la que enfrenta ciencias humanas a ciencias naturales, se establece un nexo, probablemente inesperado, entre dos capítulos fundamentales de la reflexión metacientífica: la cuestión de las causas finales y la de las relaciones a distancia. La acción a distancia ha de entenderse como resultado de una relación apotética. Si se elimina la acción a distancia es por el postulado de una relación paratética. Igualmente, las causas finales aparecen como resultado de una operación de separación, en cuanto la prólepsis (véase más abajo la sección correspondiente) coloca al sujeto gnoseológico como mediador entre dos estados o situaciones separadas. Distingue entonces Bueno:

Situación primera (α): La situación de aquellas ciencias en cuyos campos no aparezca formalmente, entre sus términos, simples o compuestos, el sujeto gnoseológico (S.G.) o también un análogo suyo riguroso, pongamos por caso, un animal dotado de capacidad operatoria (*Sultan*, de Köhler, resolviendo problemas mediante comparaciones y separaciones de cañas de bambú).

Situación segunda (β): La situación de aquellas ciencias en cuyos campos aparezcan (entre sus términos) los sujetos gnoseológicos o análogos suyos rigurosos.

("Gnoseología de las ciencias humanas", p. 323.)

El lector no ha de olvidar que, hasta aquí, no se ha definido ningún tipo de ciencia. Sólo se han distinguido dos situaciones. Desde la teoría del cierre categorial, en la medida en que prescribe la neutralización de las operaciones, debería pensarse que el concepto de ciencia humana, debería desecharse en cuanto asimilable a la situación β. Sin embargo, la cuestión fundamental es que las operaciones son fenómenos de estas ciencias:

Con estas premisas estamos ya en condiciones de introducir nuevos conceptos gnoseológicos, a saber, los conceptos de metodología-α y metodología-β de las ciencias humanas (inicialmente) y, en una segunda fase, de metodologías-α de las ciencias en ge-

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

neral. No debe confundirse esta distinción con la distinción entre situaciones a y b que sirve de base, pero que se reduce propiamente a un criterio de clasificación dicotómica (que puede aplicarse, por lo demás, al nivel de las ciencias átomas, al nivel de proposiciones, al nivel de teoremas, etc.).

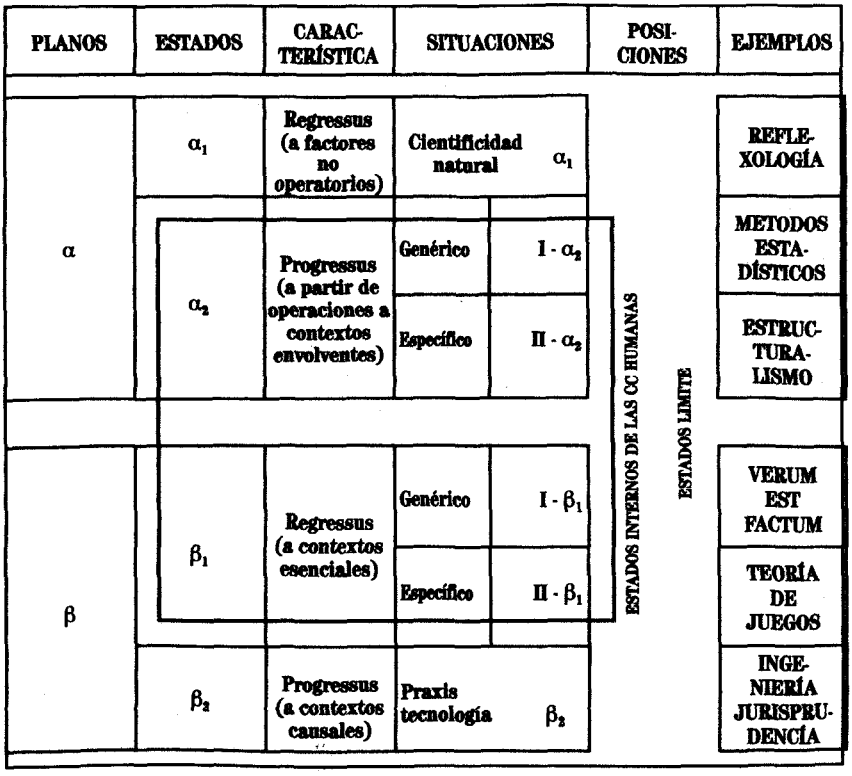
Entendemos por metodologías ß-operatorias aquellos procedimientos de las ciencias humanas en los cuales esas ciencias consideran como presente en sus campos al sujeto operatorio (en general, a S.G., con lo que ello implica: relaciones apotéticas, fenómenos —ciencia "émica"—, causas finales, etc. etc.). Metodología imprescindible por cuanto es de este modo como las ciencias humanas acumulan el campo de fenómenos que les es propio.

Entendemos por metodologías α-operatorias aquellos procedimientos, que atribuimos a las ciencias humanas (que podemos atribuirles como un caso particular del proceso general de neutralización de las operaciones) en virtud de las cuales son eliminadas o neutralizadas las operaciones, iniciales, a efectos de llevar a cabo conexiones entre sus términos al margen de los nexos operatorios, apotéticos, etc. Estas metodologías α también corresponderán, por tanto, a las ciencias humanas, en virtud de un proceso genético interno. Estamos, pues, ante una consecuencia dialéctica. Ulteriormente, por analogía llamarenos metodologías α a aquellos procedimentos de las ciencias naturales que no derivan siquiera de la neutralización de las metodologías β previas (salvo incidentalmente en algunos casos —el demiurgo astronómico, por ejemplo— y que más bien demuestran la simetría entre ambos géneros de ciencias y, con ella, la pertinencia de nuestros conceptos).

("Gnoseología de las ciencias humanas", pp. 328-329.)

Sin embargo, estas metodologías se subdividen y se llega a una situación que sintéticamente se muestra en la siguiente figura:

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.



No nos extendemos en más consideraciones y dejamos al lector el trabajo de acudir a las fuentes mismas, donde, sin duda, encontrará mucho más exacta y cumplida información sobre todos estos asuntos.

Causalidad- causalidad final-prólepsis.

El lector interesado en una introducción sintética a las ideas de Bueno sobre la causalidad puede recurrir a su artículo "Causalidad" incluido en el ya mencionado volumen Terminología científico social. Aproximación crítica, *editado por Román Reyes. El que sigue es un texto relacionado con las ideas de causalidad final y prólepsis tomado de otra fuente.*

Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

Pero no hay ninguna mente infinita (una mente infinita no es una mente) capaz de tomar del futuro, es decir, de lo que no existe, un objeto como plan, modelo o fin de su actual facultad de desear. No es necesario que el resultado (el futuro) sea condición del proceso que conduce a él para que pueda decirse que, sin embargo, él es condición de este mismo proceso y aún idéntico o semejante. Es suficiente que la identidad o semejanza se mantenga, no ya entre el resultado y el proceso sino entre éste y un contenido isomorfo, de la misma clase (especie, género) que aquél, entre el resultado objetivo y el proceso como reproducción lógica, total o parcial de aquél. *El Escorial* real y efectivo no se edificó en virtud de que las manos de sus demiurgos imitasen su futura fábrica, la que habría sido prevista por Toledo, Bergamasco o Herrera, porque lo que ellos imitaban era los planos presentes que, a su vez, imitaban, combinando y transformando, otras construcciones pretéritas.

Ahora bien, las clases (los universales) suponen una conciencia lógica, un *demonio clasificador*. Y según la posición que ocupe esta conciencia lógica respecto de las clases constituidas por los modelos del resultado y los modelos del modelo, así podremos diferenciar dos modos de la idea de finalidad:

A. Ante todo, determinaremos la posibilidad de una posición no causal (aunque no por ello pasiva) de la conciencia lógica respecto de los procesos teleológicos, en el sentido de que a ella no le corresponda ninguna función causal de nexo entre el proceso y el resultado. A esta posición le asignaremos el modo de la *finalidad lógica*. La conciencia lógica se limita ahora a tomar el resultado en cuanto pueda considerarse como elemento entre los elementos de la clase del modelo que conduce a él, como "atractor", sin intervención directa de las operaciones constructivas. El fin (límite, atractor) de los términos de la sucesión $S = n/[2(n+1)]$ es el valor 1/2. No hay ningún antropomorfismo en la expresión: "los términos de la sucesión S tienden a 1/2 al crecer n", pues lo que se afirma es que cada término de S, cuando es considerado como fase del desarrollo de una sucesión de términos ordenados (entre las varias posibles, "equifinales") sólo cobra significado en su valor por medio del límite final. Al margen de este límite el proceso se perdería en una caótica (desordenada) multiplicidad de valores. En situaciones parecidas es-

Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

taría tanto la tendencia del rayo luminoso a reflejarse según un ángulo de reflexión igual al de incidencia, la orientación de un sistema termodinámico aislado hacia el estado de equilibrio definido por la distribución de Maxwell, como la teleología de los sistemas mecánicos con retroalimentación negativa (la negatividad es el dispositivo que rectifica el proceso de desviación del sistema respecto de un estado de equilibrio o de un ciclo determinado).

B. Pero también, en segundo lugar, determinamos la posibilidad de que la conciencia lógica se sitúe de forma que quepa afirmar que a ella le corresponde algún tipo de participación en la acción causal del modelo del resultado (parte o todo respecto de aquél). A esta posición corresponde el modo de la *finalidad proléptica*, que asociamos a la antigua causa final, a la finalidad como causa. Ocurre, sin embargo, que este modo de la finalidad no se nos configura como una relación entre el sujeto operatorio (su plan, intención o propósito, su proyecto) y el resultado, sino entre el modelo del resultado y el resultado a través, sin duda, del sujeto operatorio, que es un sujeto manual, un *demiurgo*, como pueda serlo un individuo del hombre de Neanderthal al que hacemos autor de un hacha musteriense. Pues la fabricación de un hacha musteriense incluye procesos de causalidad proléptica (intencional, final), a diferencia de la formación de un canto rodado a partir de causas naturales. Esta diferencia es la que hace que la prehistoria no sea un capítulo más, como lo era aún en el siglo XVII, de la ciencia natural. Hay sin duda analogías entre ambos procesos desde una perspectiva causal: en ambos casos se parte de un núcleo inicial, un peñasco sin desbastar y sobre el cual actúan fuerzas físicas exteriores, que pueden cifrarse en el golpear de otros peñascos sobre el núcleo dado. Pero en el caso del canto rodado, la acción de las causas exteriores es mecánica (aunque el resultado sea un ovoide homogéneo) y entre los diferentes cantos rodados sólo hay una relación de semejanza distributiva; en el hacha paleolítica, la acción de las causas exteriores está dirigida por las manos del hombre de Neanderthal, y la semejanza del hacha a otras no es meramente distributiva, porque hay un sujeto operatorio intercalado entre los elementos de la clase en virtud del cual puede decirse que uno dirige la formación del otro. ¿Qué añade esta dirección? ¿Acaso los procesos físicos del golpear no han de ser los mismos? Podríamos considerar como un epife-

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

nómeno la supuesta idea interior (plan, fin, propósito, proyecto, intención) del Neanderthal. Sin embargo sería absurdo pretender dar cuenta de la formación del hacha a partir de golpes dados al azar por unas manos que manejan piedras. Pero esto no significa que estas manos deban a su vez estar subordinadas a la idea *interior concebida* por el hombre de Neanderthal, en nuestro ejemplo, a la idea que anticipa o prevé un hacha que precisamente no existe. Si queremos mantenernos en un terreno objetivo, será preciso relacionar el hacha de piedra, no ya sólo a las otras piedras que la golpean (como al canto rodado) sino a otra hacha pretérita y, en el caso de la primera hacha, a un cierto peñasco manejado, que tiene ya un tamaño oportuno, por relación al acto manual de aprehenderlo. La diferencia lógica entre el canto rodado y el hacha musteriense la establecemos como una diferencia diamérica en la propia relación de identidad de clases: el canto rodado se relaciona con otros cantos rodados por simple semejanza o analogía distributiva, mientras que el hacha paleolítica se relaciona con otro hacha incluyendo una cierta causalidad o diátesis entre los elementos de la clase: un hacha ha contribuido a la formación de otra y esta contribución ha tenido lugar por intermedio de un sujeto operatorio, de un demiurgo, un obrero, en nuestro caso, un hombre de Neanderthal.

Según esto, en la teoría filosófica de la causalidad final el sujeto operatorio deberá entenderse, en primera instancia, no ya como un manantial creador, de cuyo seno íntimo brotan las ideas directivas (planes, fines) sino como el "mecanismo intercalado" que lleva a efecto la influencia del hacha pretérita sobe la ulterior, dado que no admitimos la acción apotética de lo semejante sobre lo semejante. El hacha anterior ejerce su influjo sobre la posterior a través de las manos del sujeto operatorio. Dirige sus manos (como causa ejemplar) y hay que decir, en el más estricto rigor, que es el hacha anterior la que de algún modo moldea a la posterior, con las variaciones pertinentes.

("Ensayo de una teoría antropológica de las ceremonias", *El Basilisco*, n.º 16, 1ª época, pp. 15-16.)

Concluimos así nuestra selección de textos, no sin antes recordar que importantes temas se han quedado fuera. Así, por ejemplo, la distinción entre

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno

una historia filosófica de la filosofía y una historia filológica de la misma, que el lector puede encontrar en La metafísica presocrática. *La importancia de la distinción puede comprenderse si se considera que desde ella es posible introducir la noción de una historia interna de las ideas, la cual, a su vez, resulta fundamental para evitar cualquier tipo de reduccionismo y permitir que la filosofía conserve su lugar propio.*

Así también, por ejemplo, aquellos textos relativos al espacio antropológico y a la filosofía materialista de la religión de Bueno, que se cuentan entre los más "actuales" de sus trabajos.

Nuestro propósito ha sido el de ofrecer una primerísima guía al lector, pero al igual que en el estudio de las lenguas es mal camino sustituir el lenguaje real por unos preparados de laboratorio, hemos creído conveniente —y una vez más lo repetimos— acercar al lector a textos reales, es decir, a los surgidos del mismo autor. Bien es cierto que desvirtuados, en cuanto fragmentarios e incompletos. Sin embargo, quizá esa misma incompletitud forzosa, ese denotar que algo se va siempre quedando fuera, sea acicate poderoso para la curiosidad y para el interés.

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno

2, BIBLIOGRAFÍA.

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno

La que sigue no es una bibliografía con pretensiones de exhaustividad. En este contexto, sería fatigar al lector acompañar textos publicados en forma de libro y artículos extensos de la enumeración de reseñas —algunas importantes y enjundiosas— y colaboraciones periodísticas "más ligeras", aunque no puede pretenderse que éste sea un argumento que tenga algo que ver con la calidad o importancia o significado a la postre de los textos. Debe confesar el autor de la bibliografía que sólo ha arañado muy superficialmente en las diversas publicaciones periódicas. Ha excluido también colaboraciones aparecidas en obras editadas en el extranjero.

Por otro lado, no parece necesario remontarse a obras primeras de los años cincuenta, como las recogidas por Gonzalo Díaz en su diccionario. Así, en la primera de las dos listas que encontrará el lector, se da una enumeración de las obras fundamentales, y de más fácil alcance, de Gustavo Bueno, siempre, por otro lado, a la espera de la inminente publicación de inéditos como el de la Teoría del cierre categorial. Se ha seguido un orden cronológico. El lector podrá distinguir las públicaciones aparecidas en forma de libro por las cursivas del título. Los títulos de ensayos y trabajos que se encuentran dentro de volúmenes colectivos o revistas están escritos entre comillas.

La segunda y breve lista refleja los textos de otra autoría que han sido mencionados en el estudio precedente.

Obras de Gustavo Bueno:

1951 "Una nueva exposición de la silogística", *Revista de Filosofía*, C.S.I.C., 39.

1952 "Los procesos picnológicos", *Teoría*, 2.

1952 "*La colmena*, novela behaviorista", *Clavileño*, 17.

1953 "Poetizar", *Arbor*, 96.

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

1953 "Para una construcción de la idea de persona", *Revista de Filosofía*, C.S.I.C., 47.

1954 "La esencia del teatro", *Revista de ideas estéticas*, C.S.IC., 46.

1955 "Introducción del concepto de categoría noemática en la teoría de la ciencia psicológica", *Teoría*, 9.

1955 "La inmunidad como estado derivado de la esencia de la vida", *Teoría*, 9.

1956 "Estructuras "metafinitas»", *Revista de Filosofía*, C.S.I.C., 53-54.

1957 "Análisis lógico de la idea de libertad", *Semanas españolas de filosofía (1955)*.

1959 "La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva", *Revista de Filosofía*, C.S.I.C., 68.

1966 "Sobre el concepto de ensayo", *Symposio Feijóo*, Oviedo. 1970 *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*, Madrid, Ciencia Nueva.

1967 "Implantación política/implantación gnóstica de la filosofía", en *Homenaje a Aranguren*, Madrid, Revista de Occidente.

1971 *Etnología y utopía. Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Etnología?*, Valencia, Azanca. La 2ª edición (Madrid-Gijón,Júcar, 1987) incluye un extenso epílogo.

1972 *Ensayos materialistas*, Madrid, Taurus.

1972 *Ensayo sobre las categorías de la economía política*, Barcelona, La Gaya Ciencia.

1974 *La metafísica presocrática*, Oviedo, Pentalfa.

1975 *Teoría y praxis*, Oviedo, Ediciones de la Universidad.

1976 *Idea de ciencia desde la teoría del cierre categorial*, Madrid, U.I. Menéndez Pelayo.

1976 "Estatuto gnoseológico de las ciencias humanas", xerocopia.

1978 "Reliquias y relatos" Construcción del concepto de «Historia fenoménica»", *El Basilisco*, 1.

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno

1978 "Conceptos conjugados", *El Basilisco*, 1.

1978 "En torno al concepto de "ciencias humanas»: la distinción entre metodologías "a»-operatorias y "b»-opertorias", *El Basilisco*, 2.

1978 "Determinismo cultural y materialismo histórico", *El Basilisco*, 4.

1978 "Sobre el concepto de "espacio antropológico»", *El Basilisco*, 5.

1979 "Operaciones autoformantes y heteroformantes. Ensayo de un criterio de demarcación gnoseológica entre la Lógica formal y la matemática (I)", *El Basilisco*, 7.

1979 "Operaciones autoformantes y heteroformantes. Ensayo de un criterio de demarcación gnoseológica entre la Lógica formal y la matemática (II)", *El Basilisco*,8.

1980 "Imagen, símbolo, realidad", *El Basilisco*, 9.

1980 "El individuo en la Historia. Comentario a un texto de Aristóteles, Poética 1451b", Oviedo, Publicaciones de la Universidad.

1982 "Psicoanalistas y epicúreos. Ensayo de introducción del concepto antropológico de "heterías soteriológicas»", *El Basilisco*, 13.

1982 "El cierre categorial aplicado a las ciencias físico-químicas", en Hidalgo y Bueno Sánchez (eds.) .

1982 "Gnoseología de las ciencias humanas", *ibídem*.

1983 "Reflexiones sobre la función moral de la filosofía en el Bachillerato", *El Basilisco*, 14.

1984 Ensayo de una teoría antropológica de las ceremonias", *El Basilisco*, 16.

1985 *El animal divino. Ensayo de una filosofía materialista de la religión*, Oviedo, Pentalfa.

1988 "Causalidad", en R. Reyes (ed.)

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

1988 "Filosofía de la religión", *ibídem*.

1988 "Los intelectuales, los nuevos impostores", *Los Cuadernos del Norte*, 48.

1988 "Todo y parte", *Los Cuadernos del Norte*, 50.

1989 *Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la religión*, Madrid, Mondadori.

1989 "La teoría de la esfera y el descubrimiento de América", *El Basilisco*, 2ª época, 1.

1989 "Sobre el alcance de una "ciencia media» (ciencia b1) entre las ciencias humanas estrictas (a2) y los saberes prácticos positivos (β2)", *El Basilisco*, 2ª época, 2.

1990 "El significado filosófico de *La colmena* en los años 50", *Insula*, 518-519.

Obras de otros autores:

Las ediciones de Platón y Kant citadas en el estudio han sido ya referidas. Además, el lector puede acudir a cualquier otra edición o traducción al español.

Bueno, G., Hidalgo, A. e Iglesias., C. *Symploké*, Madrid-Gijón, Júcar, 1987.

Hidalgo, A. "Cierre categorial" en Reyes, R. (ed.)

Hidalgo y Bueno Sánchez, G. (eds.) *Actas I Congreso de teoría y metodología de las ciencias. Oviedo, Abril 1982*. Oviedo, Pentalfa, 1982.

Reyes. R. (ed.) *Terminología científico-social. Aproximación crítica*, Barcelona, 1988.

Velarde, J., *Lógica formal*, Oviedo, Pentalfa, 1982.

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno

3,
ÍNDICE DE AUTORES.

Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno

A

Agripa, Menenio 273, 287
Agustín de Hipona, San 34, 57, 89, 113, 193, 205, 271, 350
Ahrens, H. 79
Alfonso X 350
Alcalá, Angel 224
Alchourrón, C. E. 326
Anaxágoras 62, 296
Aparisi y Guijarro, A. 36
Arendt, H. 36
Aristóteles 32 y ss., 49, 50, 53, 62, 67, 126, 131, 136, 159, 180, 181-182, 189, 199-200, 208, 211, 224 y ss., 237, 289, 303 y ss., 349, 352, 355-356, 376-378, 382, 386
Arquillière, H. X. 89
Ashby, W. R. 287
Atienza, M. 326
Attali, J. 122
Auboyer, J. 386, 389
Aurelio Víctor 205
Austin, J.L. 188
Aymard, A. 386, 389

B

Bacon, F. 325
Balandier, G. 156
Balmer, J.J. 43, 120 y ss.
Barth, Frederick 34
Beals, R. 140, 223
Benson, H. 266
Bergson, H. 124, 231
Berkeley, G. 279
Bertalanffy, L. v. 285
Bietti-Sestieri, A.M. 154
Billuart, Ch. R. 76
Bloch, E. 77, 232
Bluntschli J. K. 378
Bodin, J. 342
Bohr, N. 120, 286
Boole, G. 323
Botero, G. 227
Bougainville, L. A. de 148
Brianchon, Ch. J. 183
Brown, J 330
Bueno, G. 44, 50, 62, 72, 162, 183, 296, 351
Bühler, K. 188
Bulygin, E. 326
Burnham, J.334
Busia, K. A. 56

C

Camus, A. 277
Carneiro, R. 280, 316
Carnot, N. L. S. 88
Caro Baroja, J. 36
Cassirer, E. 143
César, C. J. 181, 342, 387
Cicerón, M. T. 57, 130, 193, 300, 303 y ss., 342, 387

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

Clauberg, J. 119
Cohen, A. 38
Cohen, I. 72
Cohen, R. 43-44, 58-59, 277
Colletti, L. 335
Comte, A. 98, 111
Condorcet, M. J. A. C. de, 121-123
Copérnico, N. 43, 120
Criado, f. 319
Croucet, M. 399

D

Damun, Ch. 319
Daniel 31
Dante Alighieri 257
Darwin, Ch. 150
Daudet, L. 202
Descartes, R. 35, 178, 193
De Vore, I. 141, 214
Díaz, E. 79
Dicearco 300, 303
Diderot, D. 261
Dimitrov, G. 86
Diodoro Sículo 77
Dión Casio 69
Disraeli, B. 31
Donoso Cortés, J. M. 36, 90-91, 121
Dubois, P. 257
Duhem, P. M. 124
Dumézil, G. 321
Durkheim, E. 151, 391

E

Easton, D. 38
Eibl-Eibesfeldt, I. 140, 310
Eimerl, S. 141, 314
Elliot, J. H. 330
Einstein, A. 296
Engels, F. 157, 249-253
Euclides 132, 288-289
Evans-Pritchard, E. E. 38 y ss., 42, 47, 55 y ss.

F

Faron, L. C. 243
Farrington, B. 351
Faye, J. P. 126, 199
Feijóo, B. J. 273
Ferry, G. 134
Feuerbach, L. 103, 109, 111
Fichte, J. G. 264, 276, 279
Firth, R. 152
Forde, C. D. 56
Forsthoff, E. 79
Fortes, M. 38 y ss., 42, 47, 55 y ss.
Foucault, M. 137, 277
Fried, M.H. 41, 144, 146, 152, 251-252
Frobenius, L. 94
Fromm, E. 93, 280
Fukuyama, F. 234.

G

Galileo Galilei 43
Gentile, G. 200
Gibbon, E. 388, 391-392
Glucksman, A. 137
Goethe, J. W. 208
González Echeverría, A. 45
Gonzalo de Berceo 286
Gorbachov, M. 86
Gordon Childe, V. 242
Gracia, D. 224
Gramsci, A. 180
Grenade, P. 304
Grocio, H. 342

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

H

Harris, M. 93-94, 139, 146, 149, 281-283, 323
Hauptmann, G. 78, 380-382
Hegel, G. W.F. 31, 33-35, 37, 42, 112-114, 137, 194, 200, 236-237, 257-258, 267, 283, 301-302, 330, 335, 355, 378
Heidegger, M. 124
Henri-Lévy, B. 137
Heráclides Póntico 62
Heráclito 312, 318, 321
Heródoto 355
Hesíodo 97, 126, 365
Hidalgo, A. 286
Hitler, A. 101, 206
Hjemslev, L. 109
Hobbes, Th. 33-34, 54, 65-66, 136, 138, 143, 189, 257, 273, 287, 303, 355
Hoijer, H. 140, 223
Homero 279
Homo, L. 398
Huarte de San Juan, J. 224
Hume, D. 42
Husserl, E. 35, 120
Huxley, A. 266
Huygens, Ch. 95

J

Jaeger, W. 50, 62
Jellinek, J. 37, 378
Jerónimo, San 387
Jevons, S. W. 215, 280
Juliano 391
Jünger, E. 203

K

Kant, I. 33, 37, 49, 92, 233, 259, 355, 358, 369-370
Kautsky, K. 280
Kelsen, H. 37, 79
Keynes, J. M. 87
Kirchoff, P. 152
Klaus, G. 287
Köbben, A.J.F. 45
Kondriatiev, N. 202
Kraus, W. 113
Krause, K. C. 79
Kruschev, N. 205

L

Lamarck, J. B. P. A. M. de 280
Lamennais, H.F.R. de 347
Lavoisier, A.L. 65
Le Clerc, G.L. 119
Le Dantec, F. 93
Lee, R. L. 140
Legendre, P. 91
Lenin (V. I. Ulianov) 85, 158, 181, 247, 264, 310, 329, 378
Lery, J. de 148
Lévy-Bruhl, L. 160
Llobera, J. R. 43, 58, 108
Llovera, J. M. 226
Linneo, K. 130-131
Locke, J. 370
Lot, F. 398-399
Lowie, R. 139, 169, 235
Löwith, K. 113
Lubbock, J. 149
Lucrecio Caro, T. 23

M

Maine, H.J.S. 55, 157, 318-320, 352
Malebranche, N. 292
Mancini, P. E. 259, 265
Mandeville, B. 77, 196
Manfred, G. 394
Maquiavelo, N. 31, 37, 65, 66, 68, 227, 341-342

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

Marcuse, H. 92
Maritain, J. 124
Marongiv, A. 333
Marshall, L. 140
Marx, K. 34, 85, 93, 101, 103, 109, 111-114, 138, 196, 200, 227-228, 245, 249-253, 280-283, 322, 353, 376-277
Maxwell, J.C. 296
Maynard Smith, J. 134
Mazzarino, S. 394
McNeish, R. 245
Mendeleiev, D.I. 287
Michels, R. 373
Mínguez, C. 280
Mirabeau, G.H.R. de 332
Mohl, R. 79
Mommsen, Th. 304, 342
Mondolfo, R. 93, 280
Montesquieu, Ch. L. S., Barón de 68, 245, 280, 295, 30-306, 322, 337, 355, 376, 378
Morgan, L.H. 204, 248-251, 349-350, 352
Morris, Ch. 290
Morris, D. 290
Murdock, G. P. 45
Mussolini, B. 199

N

Napoleón Bonaparte 1812-182
Naroll, R. 45
Natorp, P. 271
Newton, I, 43, 120, 292
Nietzsche, F. 90, 168, 277

O

Oberg, K. 240, 245
Oliver, D. 93
Ortega y Gasset, J. 69, 185, 189
Orwell, G. 266

P

Pablo, San 81, 387
Pareto, V. 215
Pérez Nuño, A 79
Pérez, J. 332
Piganiol, A. 394
Pío IX (G. M. Mastai-Ferretti en el siglo) 36
Platón 32-35, 54, 57, 63, 90, 96, 109, 119, 142, 147, 182, 192-193, 208, 223-224, 226, 232, 287, 303, 306, 309, 321-322, 337, 355-356, 361, 375, 386
Plotino 63, 110
Polibio 300, 303-304, 306
Popper, K. R. 194, 368
Porfirio 110, 131
Posada, A. 311
Poulantzas, N. 330
Price, B. 175
Proudhon, P. J. 91
Ptolomeo, Cl. 43, 120

R

Radcliffe-Brown, A. R. 55, 58
Ramírez, S. (O. P.) 50
Raphael, D. D. 42
Rawls, J. 151, 164, 213, 215
Reich, W. 92, 276
Renan, J. E. 178
Renfrew, C. 72, 319
Rhetius, J. J. 279, 391
Rothacker, E. 33
Rickert, H. 42, 50
Rodbertus, K. H. 157
Rodríguez Delgado, J. M.186
Rostovzeff, M. I. 394-397
Rousseau, J.J. 33-34, 54, 148, 213-214, 273-274, 342, 367, 370, 372, 378
Russell, B. 110, 194
Rutilio Namaciano 205

Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

S

Sahlins, M. 33, 138, 146, 149, 152, 166
Salviano 392
Sanctuary, W. C. 187
Sanders, W. T. 175
Santayana, G. 79
Sanz del Río, J. 200
Saussure, F. de 230
Schäffer, M. 304
Schjelderig-Ebbe, T. 187
Schmitt, C. 66, 79, 198-203, 341-342
Schmoller, G. 113
Schopenhauer, A. 194
Séneca, L. A. 288
Sepúlveda, J. G. 346
Service, E. R. 33, 140, 146, 150-151, 165, 170, 240, 245
Sieyès, E. J. 332
Simiand, F. 202
Smith, M. G. 34, 46, 108
Sócrates 32, 54, 192, 375
Spencer, H. 287
Spengler, O. 391
Stalin (I. V. Dzhugashvili) 85
Steward, J. H. 140, 169, 243
Suárez, F. 34-35, 89, 258
Suetonio, C. T. 69

T

Tácito, C. 66, 69, 303
Thiers, L. A. 91, 182
Tirso de Molina 334
Tito Livio, 298
Tocqueville, A. de 116
Toffler, A. 263
Tomás de Aquino, San 32, 50, 113, 350

V

Vázquez Chamorro, G. 72
Virgilio Marón, P. 77, 196, 288, 387
Vives, J. L. 101
Volney, C. F. Ch. de 332
Voltaire (F. M. Arouet) 33
Volusiano, Q. H. 391
Von Frisch, Karl 187

W

Wallbank, F. W. 397-398
Weber, M. 42, 113, 180, 187, 234, 334, 378-379
Weil, E. 34, 108-110, 112
Welcker, C. Th. 79
Wiener, N. 287
Wilde, O. 94, 271
Wilson, Th. W. 259
Windelband, W. 50
Wolff, Ch. 119
Wright Mills, J. 298

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno

ÍNDICE

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno

Índice.

PRIMER ENSAYO SOBRE LAS CATEGORÍAS
DE LAS "CIENCIAS POLÍTICAS"

PRESENTACIÓN,
Breve apunte sobre la obra de Gustavo Bueno, 9.

GUSTAVO BUENO:
PRIMER ENSAYO SOBRE LAS CATEGORÍAS
DE LAS "CIENCIAS POLÍTICAS".

PRÓLOGO, *19.*

PARTE I:
GNOSEOLÓGICA.

§ 1. Cuestiones gnoseológicas de carácter global, *29.*
§ 2. Cuestiones sintácticas, *52.*
§ 3. Cuestiones semánticas, *76.*
§ 4. Cuestiones pragmáticas, *102.*

PARTE II:
ONTOLÓGICA.

INTRODUCCIÓN.
SOBRE EL ALCANCE DEL TÉRMINO "ONTOLOGÍA".
EN LA TEORÍA POLÍTICA, *119.*

CAPÍTULO 1.
EL NÚCLEO DE UNA SOCIEDAD POLÍTICA.

§ 1. Núcleo y diferencia específica, *129.*
§ 2. El género radical de las sociedades políticas:
las sociedades humanas naturales, *135.*
§ 3. La desestructuración de la infraestructura
de la sociedad natural, *171.*
§ 4. La reestructuración anamórfica de la sociedad natural en
el núcleo de la sociedad política. Sociedad política y *eutaxia*, *177.*
§ 5. Breve cotejo de la definición nuclear propuesta
y otras definiciones clásicas, *223.*

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

CAPÍTULO 2.
EL CURSO DE LA SOCIEDAD POLÍTICA.

§ 1. La dialéctica curso/cuerpo, *229.*
§ 2. La fase primaria (protoestatal) del curso de la sociedad política, *238.*
§ 3. La fase secundaria (estatal) del curso de la sociedad política, *246.*
§ 4. La fase terciaria (post-estatal) del curso de la sociedad política, *262.*

CAPÍTULO 3.
EL CUERPO DE LAS SOCIEDADES POLÍTICAS.

§ 1. Formalismo y materialismo político, 271.
§ 2. El cuerpo genérico de la sociedad política. Teoría de las tres capas del cuerpo político, 307.
§ 3. Tipología de las sociedades políticas, 355.

PEDRO SANTANA:
APÉNDICES.

1,
A MANERA DE EXPLICACIÓN DE ALGUNOS CONCEPTOS FUNDAMENTALES, 403.

2,
BIBLIOGRAFÍA, 443.

3,
ÍNDICE DE AUTORES, 449.

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno

(b) Aquella clase social se nos manifiesta la (1ª) relación que este poder soberano, una vez constituido, tiene con las partes (con el pueblo).

La primera perspectiva se desplegará según las tres conocidas formas de la cantidad lógica (uno, varios, todos) que Kant tiene como fundamento para clasificar las tres formas posibles de Estado (*forma imperii*) y que denomina, respectivamente "autocracia", "aristocracia" y "democracia". La segunda perspectiva le lleva a Kant a una distinción de los modos (*formae regiminis*) según los cuales el Estado, sea quien fuese el soberano, hace uso de la autoridad de su poder (parece que Kant refiere siempre el gobierno *a todos*, como si, en cualquier otro caso, no pudiera hablarse si quiera de "verdadero gobierno"). Estos modos serían sólo dos, a saber, el despótico (cuando el Estado ha gobernado por leyes que el propio gobernante se ha dado) y el republicano (cuando

ESTE LIBRO SE ACABÓ DE IMPRIMIR.

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.e

(b) Aquella división de la c
relación que este poder soberano
con los partes (con el pueblo).

La primera perspectiva
consabidas formas de la constitu
que Kant toma como fundam
tres formas posibles de Estado
nominó, respectivamente "aut
nocracia". La segunda persp
distinción de los modos (formas
el Estado, sea quien fuese el
pridad de su poder (parece que
poberno a todos, como si, en cad
blase si quiere de "verdadero po
dos, a saber, el despótico (cu
en el propio gobierno se lu

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es

bl se nos manifiesta la (Jus-
ous, una vez constituido, tiene

se desplegará según las tres
ses típicas (uno, varios, todos)
ment para clasificar los
os (forma imperii) y que de-
tocracia", "aristocracia" y "de-
ctiva le llevó a Kant a una
se represivus) según los cuales
soberano, hace uso de la auto-
Kant refiere siempre el
para otro caso, un poder ho-
ferus"). Estos modos serían solo
do el Estado se patentiza por los
dado) y el republicano (cuando

φñ Gustavo Bueno, Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas', Logroño 1991 © 2008 fgbueno.es