

GUSTAVO BUENO
PRIMER ENSAYO SOBRE LAS CATEGORÍAS
DE LAS "CIENCIAS POLITICAS"

PRÓLOGO

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, euskalherismo, yanomamismo) que lo pone en el límite del delirio. Pero tampoco las «ciencias políticas» pueden ofrecer un entretrejimiento sistemático de naturaleza estrictamente científica, es decir,

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-

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

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, ningún 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.

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

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

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 fiscalistas*, 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».