

PRIMERA PARTE

CONCEPTOS Y METODOLOGÍA EN LAS CIENCIAS SOCIALES

EN PALABRAS DE GIOVANNI SARTORI

Cuando algunos de mis colegas me preguntaban: «¿Cuál es su campo?», a veces les desconcertaba al contestarles: «Soy un especialista en todo». Por supuesto, no lo soy. Pero sí he sido, en mi larga carrera académica, bastante extravagante. Y este es un libro que trata de una parte poco conocida de mis extravagancias. Aunque durante treinta años he estado impartiendo un seminario denominado «Metodología», la metodología que enseñaba no tenía nada que ver con técnicas estadísticas y de investigación. Al haber tenido una formación, en mi juventud, en latín y griego, me tomo la palabra «metodología» muy en serio, es decir, en su sentido de método lógico. Con el transcurrir de los años he acumulado una ingente cantidad de material sobre este tema. Pero ya no tengo la energía de escribir otro (difícil) libro. Me he rendido, pues, a la solución de reunir los artículos y ensayos sobre metodología que he publicado a lo largo del tiempo. Una de las sutilezas de la lógica, y por supuesto me refiero a la lógica aristotélica clásica, es que nunca cambia. Por esta razón, los escritos recogidos en este libro deberían tener una larga vida. O eso espero.

G. S.

NOTA A LOS TEXTOS

O frecemos aquí la indicación de los títulos y de los lugares en los que se publicaron originalmente los ensayos recogidos en esta primera parte.

- I. G. Sartori, «Concept Misformation in Comparative Politics», en *American Political Science Review*, 64 (4), 1970, pp. 1033-1053.
- II. G. Sartori, «La scienza politica», en Íd., *La Politica. Logica e metodo nelle scienze sociali*, Milán, SugarCo., 1979, pp. 189-208.
- III. G. Sartori, «La politica come scienza», en Íd., *La Politica. Logica e metodo nelle scienze sociali*, op. cit., pp. 212-238.
- IV. G. Sartori, «The Tower of Babel», en Íd., F. W. Riggs y H. Teune, *Tower of Babel: On the Definition and Analysis of Concepts in the Social Sciences*, International Studies Association, estudio n. 6, University of Pittsburgh, 1975, pp. 7-37.
- V. G. Sartori, «Guidelines for Concept Analysis», en Íd. (ed.), *Social Science Concepts: A Systematic Analysis*, Londres, Sage, 1984, pp. 15-85.
- VI. G. Sartori, «Comparing and Miscomparing», en *Journal of Theoretical Politics*, 3 (3), 1991, pp. 243-257.

VII. Par. 1: G. Sartori, *Democrazia cos'è*, Milán, Rizzoli, pp.118-120; par. 2: G. Sartori, *The Nature of Political Decision*, en Íd. (ed.), *The Theory of Democracy Revisited*, Chatam, NJ, Chatam House, 1987, pp. 214-216; par. 3: G. Sartori, «What is a "Model"»?, en Íd., *Totalitarianism, Model Mania, and Learning from Error*, en *Journal of Theoretical Politics*, 5 (1), 1993, pp. 9-11; par. 4: G. Sartori, «Where is Political Science Going?», en *PS: Political Science and Politics*, 37 (4), pp. 785-786.

Apéndice. G. Sartori, «Chance, Luck and Stubbornness», en H. Daalder (ed.), *Comparative European Politics: The History of a Profession*, Londres, Pinter, 1997, pp. 93-100.

I

MALFORMACIÓN DE LOS CONCEPTOS EN POLÍTICA COMPARADA

«**D**ominar la “teoría” y el “método” es convertirse en un *pensador consciente*, un hombre que trabaja sabiendo cuáles son los presupuestos y las implicaciones de lo que hace. Ser dominado por la “teoría” y por el “método” significa no empezar nunca a trabajar» [Mills 1959, 27; la cursiva es mía]. La frase se aplica de maravilla al estado actual de la ciencia política. La disciplina en su conjunto oscila entre dos extremos equivocados. Por un lado, hay una gran mayoría de politólogos que se podrían definir como pensadores inconscientes puros y simples. En el otro, en cambio, se encuentra una sofisticada minoría de estudiosos superconscientes, en el sentido de que sus referencias teóricas y metodológicas proceden de las ciencias físicas.

La distancia entre el pensador inconsciente y el pensador superconsciente se oculta bajo la creciente sofisticación estadística y otras técnicas de investigación. Gran parte de la literatura que se presenta con el título de *Métodos* (en las ciencias sociales), en realidad trata de técnicas de investigación y de estadística social, y tiene poco o nada que ver con el problema crucial de la «metodología», que es un problema de estructura lógica y de procedimientos de investigación

científica. En rigor, no puede haber metodología sin *logos*, sin un pensamiento habituado a pensar. Y en el momento en que se distingue claramente la metodología de la técnica, no se puede sustituir una por la otra. Se puede ser un maravilloso investigador y manipulador de datos, y sin embargo seguir siendo un pensador inconsciente. Este capítulo sostiene que la disciplina en su conjunto está gravemente debilitada por la inconsciencia metodológica. Mientras más avanzamos técnicamente, más vasto e inexplorado es el territorio que dejamos atrás. Y mi crítica es que los politólogos carecen de manera importante (con excepciones) de formación en lógica, en lógica elemental.

Subrayo «elemental» porque no deseo dar alas al pensador superconsciente, que es aquel que se niega a discutir sobre la temperatura a menos que disponga de un termómetro. Mi simpatía está, en cambio, con el pensador consciente, que es aquel que, aun reconociendo la limitación que supone no tener un termómetro, se las arregla para suplirlo diciendo simplemente «caliente o frío», «más caliente o más frío». El pensador consciente debería adoptar una postura a mitad de camino entre una mala lógica, por un lado, y el perfeccionismo lógico (o la parálisis lógica) por el otro. Nos guste o no, las ciencias del hombre nadan todavía en un «mar de ingenuidad»; la política comparada es particularmente vulnerable a, e ilustrativa de, este desdichado estado de la cuestión.

1. EL PROBLEMA DE CÓMO VIAJAR

La ciencia política tradicional ha heredado un vasto conjunto de conceptos que se han definido y redefini-

do previamente, para bien o para mal, por generaciones de filósofos y teóricos de la política. Hasta cierto punto, pues, el politólogo tradicional puede permitirse ser un pensador inconsciente: otros ya han pensado por él. Esto resulta tanto más evidente para el enfoque legalista o formalista del estudio de las instituciones, que no requiere ningún tipo de profunda reflexión¹. Sin embargo, la nueva ciencia política ha sentido la exigencia de comprometerse en una operación de reconceptualización. Y esta exigencia se ha visto reforzada con la expansión comparada de la disciplina², por muchas y buenas razones.

Una de estas razones es la *expansión de la política*. La política se hace «más grande» porque el mundo se hace cada vez más politizado (hay más participación, más movilización y en ciertos casos más intervención del Estado en esferas que antes no eran de gobierno). Además, la política se engrandece también desde un punto de vista subjetivo porque hemos desplazado nuestro foco de atención tanto hacia la periferia de la política (en relación con el proceso gubernamental) como hacia la cuestión de los *inputs*. Ahora ya, como dice Macridis, estudiamos todo lo que es «potencialmente político» [Macridis 1968, 81]. Aunque este último aspecto conduzca en última instancia a la desaparición de la política, no es preocupante solo para la política comparada, pues otros sectores de la ciencia política se ven también afectados [Macridis 1968]³.

Aparte de la expansión de la política, una causa más concreta del desafío conceptual y metodológico para la política comparada es la que Braibanti [1968, 36] define como «la ampliación del espectro de los sistemas políticos». Hoy estamos inmersos en comparaciones globales, *cross-area*. Y si bien la geografía tiene

límites, la proliferación de las unidades políticas parece que no los tiene. Había cerca de 80 Estados en 1916 y no es improbable que lleguemos pronto a los 200. Pero este no es el problema más relevante. Aún más importante es el hecho de que «la ampliación» de la que habla Braibanti incluye sistemas políticos que pertenecen a estadios distintos de consolidación y estructuración.

Así pues, cuanto más amplios sean nuestros horizontes de investigación, mayor será la necesidad de instrumentos que sean capaces de «viajar», de «trasladarse». Está claro que el vocabulario de la política anterior a 1950 no estaba diseñado para viajes globales o *cross-area*. De otra parte, y pese a muy audaces intentos de innovación terminológica⁴, resulta difícil ver cómo los estudiosos occidentales podrían desembarazarse radicalmente de la experiencia política occidental, o bien de ese vocabulario de la política desarrollado durante milenios dentro de la historia occidental. Así que la primera cuestión es: ¿hasta dónde y cómo podemos viajar con la ayuda del único vocabulario de la política de que disponemos?

Salvo laudables excepciones, la mayoría tiende a seguir la línea de menor resistencia, es decir, la de ampliar el significado y por tanto el campo de aplicación de los conceptos que tenemos. Como el mundo se ha hecho más grande, se ha acabado por confiar en el estiramiento conceptual (*conceptual stretching*): o sea, en conceptualizaciones vagas e indefinidas. Pero hay más. Alguno añade, por ejemplo, que el estiramiento conceptual supone también un intento de privar de valores a nuestras conceptualizaciones (*value-free*). Otra explicación es que el estiramiento de los conceptos es más que nada un «efecto búmeran» que provie-

ne de las áreas en vías de desarrollo, o bien una reacción a las categorías occidentales por parte de los sistemas políticos del Tercer Mundo⁵. Más allá de estas consideraciones, el estiramiento conceptual representa en realidad, en la política comparada, la línea de menor resistencia. Y el resultado de este estiramiento conceptual es que lo que se gana en capacidad extensiva se pierde en precisión connotativa. Para cubrir cada vez más terreno, acabamos por decir poco, y ese poco que decimos lo decimos cada vez con menor precisión.

Uno de los inconvenientes de la expansión de la disciplina radica en que de ese modo hemos llegado a conceptos cada vez más vaporosos, indefinidos y sin límites. Es verdad que necesitamos categorías o conceptos «universales», válidos en todo tiempo y lugar. Pero nada se gana si nuestros universales resultan ser categorías «sin diferencia» (*«no difference» categories*) que conducen a falsas equivalencias. Y lo que necesitamos son *universales empíricos*, esto es, categorías que, a pesar de su naturaleza omnicomprensiva y abstracta, sean susceptibles de comprobación empírica. En cambio, parece que estamos en el borde de los *universali filosofici*, o bien de conceptos que, como los llamaba Benedetto Croce, son conceptos «supra-empíricos» por definición⁶.

Era de esperar que la expansión comparativa de la disciplina acabase rompiéndose la cabeza. Resultaba fácil inferir, en efecto, que el estiramiento conceptual acabaría por producir ambigüedades y evasión, porque cuanto más escalamos hacia conceptos abstractos, más se debilita el contacto con la realidad empírica. Conviene, por tanto, preguntarse por qué este problema no se ha afrontado con valentía.

Demos un paso atrás y empecemos por preguntarnos si es realmente necesario embarcarse en arriesgadas comparaciones globales. Esta pregunta depende a su vez de otra anterior: ¿por qué comparar? El pensador inconsciente no se pregunta por qué está comparando y ello explica por qué buena parte de las investigaciones comparadas garantiza, sí, un aumento de nuestros conocimientos, pero sin fruto. Porque «comparar es controlar». Lo que quiere decir que la novedad, peculiaridad y relevancia de la política comparada consiste en la verificación sistemática, en relación con el mayor número de casos posibles, de un conjunto de hipótesis, generalizaciones y leyes del tipo de «si... entonces...»⁷. Pero si la política comparada se concibe como un método de control, entonces sus generalizaciones tienen que ser controladas en «todos los casos» y, por lo tanto, la tarea tiene que ser en principio global. Por eso la razón a favor de las comparaciones globales no es solo que vivimos en un mundo «más grande»; se trata también de una razón de naturaleza metodológica.

Cuando dos o más objetos son iguales, no hay ningún problema de comparación. En cambio, si dos o más objetos no tienen nada, o no lo bastante, en común, entonces podemos correctamente decir que las rocas y los conejos no pueden compararse. En general, logramos la comparación cuando dos o más elementos parecen ser «bastante similares», es decir, ni idénticos ni completamente diferentes. Pero esto no nos arroja suficiente luz. El problema se elude a veces estableciendo que comparar es «asimilar», lo que quiere decir identificar similitudes profundas más allá de una superficie de diferencias marginales. Pero tampoco este camino nos lleva lejos si el truco consiste en

hacer similares casos que no lo son. La verdad es que nos encontramos frente a un problema del que no nos podemos desembarazar con el argumento de que los teóricos políticos han comparado siempre decentemente desde la época de Aristóteles y, en consecuencia, que no hay razón para atascarnos en la cuestión de «¿Qué es comparable?» en mayor medida que nuestros predecesores. Pero esta argumentación no tiene en cuenta tres importantes diferencias.

En primer lugar, como nuestros predecesores estaban condicionados culturalmente (*culture-bound*), avanzaban tan solo hasta donde les permitía su saber personal.

En segundo lugar, nuestros antecesores no disponían de datos cuantitativos y no eran cuantitativistas. Con estas dos limitaciones, nuestros predecesores disfrutaban de la indiscutible ventaja de tener un conocimiento sustancial, efectivo, de las cosas que comparaban. Todo esto es más complicado a escala global, y resulta prácticamente imposible con la revolución de las computadoras. Hace unos años, Karl Deutsch [1966, 156] preveía que para 1975 la ciencia política podría contar con un almacén de «50 millones de tarjetas IBM [...] con una tasa de crecimiento anual de casi 5 millones». Encuentro este cálculo alarmante, pues la informática y las nuevas tecnologías de las computadoras están dispuestas a inundarnos con masas de datos que ninguna mente humana puede controlar cognitivamente. Pero incluso si se comparte el entusiasmo de Deutsch, no puede negarse que aquí tenemos entre manos un problema sin precedentes.

En tercer lugar, nuestros predecesores no estaban tan desarmados. Seguramente no dejaban a la mente genial de alguna persona la decisión sobre qué era ho-

mogéneo (o comparable) y qué era heterogéneo (o incomparable). Como sugiere la terminología, sus comparaciones se aplicaban a elementos que pertenecían «al mismo género». En otras palabras, la base de la comparación se establecía por el método de análisis *per genus et differentiam*, es decir, mediante un procedimiento taxonómico. En este contexto, «comparable» significa algo que pertenece al mismo género, a la misma especie o a la misma subespecie, en resumen a la misma clase (de una clasificación). De ahí que la clase proporcione el «elemento de similitud» de la comparación. Mientras que los requisitos taxonómicos de la comparabilidad son desconocidos.

Ahora estamos mejor equipados para afrontar nuestra cuestión inicial: ¿por qué el problema de «viajar» en la política comparada se ha resuelto con un remedio falso, como es el del estiramiento de los conceptos? Entre muchas razones, la principal es que nos hemos dejado acunar por la idea de que nuestras dificultades se pueden superar si pasamos del «qué es» al «cuánto es». El argumento se formula más o menos así: si nuestras diferencias indican diferencias *de género*, y por tanto las tratamos de modo disyuntivo (igual-distinto), entonces estamos en un aprieto; pero si los conceptos se entienden como una cuestión de más-o-menos, lo que indica solo diferencias de grado, entonces nuestros problemas se pueden resolver mediante la medida y el verdadero inconveniente será el cómo medir. Mientras tanto y a la espera de que lleguen las medidas, los conceptos de clase y las taxonomías deben ser mirados con recelo (cuando no rechazados), puesto que representan «una lógica anticuada de propiedades y atributos que no se adapta bien al estudio de las cantidades y las relaciones» [Hempel, cit. en Martindale 1959, 5]⁸.

Mi tesis, en cambio, es que un desembalaje taxonómico es una condición esencial de la comparación, que llega a ser tanto más importante desde el momento en que cada vez tenemos menos conocimiento sustantivo de las cosas que tratamos de comparar. Desde esta perspectiva, si nos deshacemos de la llamada «lógica antigua» nos arriesgamos a acabar descarriados, víctimas de una mala lógica. Como trataré de demostrar.

2. CUANTIFICACIÓN Y CLASIFICACIÓN

Lo que crea confusión en todo este tema es el abuso de un *verbalismo cuantitativo* que es solo eso. Oímos hablar cada vez con mayor frecuencia de «grados» y de «medición», «no solo sin disponer de ninguna medición efectiva, sino sin tener ninguna en proyecto y, lo que es peor, sin ningún conocimiento efectivo de lo que hay que hacer antes de que una medición sea posible» [Kaplan 1964, 213]. Este abuso idiomático se ha difundido en textos técnicos, en los que, por ejemplo, encontramos que las escalas nominales se consideran «escalas de medición» [Festinger y Katz 1953; Selltiz, Chein y Proshansky 1959]. Pero una escala nominal no es más que una clasificación cualitativa, y por eso no puedo entender qué es lo que efectivamente deba o pueda medir. Se pueden asignar números a las clases; pero se trata simplemente de una manera de codificar, que no tiene nada que ver con una cuantificación. De igual modo, el uso incesante de la expresión «es solo una cuestión de grado», así como el frecuente recurso a la imagen del *continuum*, nos deja exactamente donde estábamos, en un discurso cualitativo confiado a estimaciones impresionistas que no nos acercan ni un

ápice a la cuantificación. Además, hablamos constantemente de «variables» que no son tales o que solo lo son impropriamente, desde el momento en que no contemplan atributos graduables y mucho menos atributos medibles. No se hace ningún daño al usar la palabra «variable» como sinónimo de «concepto». Lo malo empieza cuando, diciendo simplemente «variable», creemos que tenemos una variable.

A fuerza de coquetear (cuando no de hacer trampas) con un verbalismo cuantitativo, hemos acabado por ofuscar el significado auténtico de la misma cuantificación. La línea divisoria entre el abuso y el uso correcto del término «cuantificación» está clara: la cuantificación empieza con los números y cuando los números son empleados *por* y *con* sus propiedades aritméticas. Pero es complicado seguir los múltiples posibles desarrollos de la cuantificación. Por ello conviene distinguir —a pesar de los estrechísimos nexos y sin preocuparse demasiado por las sutilezas— entre tres áreas de aplicación, entre una cuantificación entendida como: *i*) medición, *ii*) tratamiento estadístico, *iii*) formalización matemática.

En ciencia política, la mayor parte de la cuantificación se refiere a la primera acepción, o sea, a una cierta forma de medición. Más exactamente, la cuantificación de la ciencia política consiste, la mayoría de las veces, en una de estas tres operaciones: *a*) la atribución de valores numéricos (medición pura y simple); *b*) el *rank ordering*, o sea, la determinación de posiciones en una escala (escalas ordinales); *c*) la medición de distancias o intervalos (escalas de intervalo)⁹.

Más allá de la etapa de la medición, disponemos también de poderosas técnicas de tratamiento estadístico, y no solo para protegernos de errores de mues-

treo y medición, sino también para establecer correlaciones y sobre todo relaciones significativas entre las variables. Sin embargo, el tratamiento estadístico solo entra en escena cuando hay números suficientes y se convierte en central para la disciplina únicamente cuando disponemos de variables relevantes que miden las cosas que nos interesa analizar. Y estas dos últimas condiciones son difíciles de cumplir¹⁰. De hecho, si volvemos a examinar nuestros «descubrimientos» estadísticos a la luz de su importancia teórica, se desprende de ello una desconsoladora coincidencia entre destreza manipuladora e irrelevancia.

En cuanto a la última acepción de la cuantificación —la de la formalización matemática— el estado de la cuestión es que, hasta ahora, entre ciencia política y matemáticas solo se produce «una conversación ocasional» [Benson 1967, 132]¹¹. Además, es un hecho que solo muy raramente, por no decir que casi nunca, se logran correspondencias isomorfas entre las relaciones empíricas entre cosas, por un lado, y relaciones formales entre números¹², por otro. Muy bien podemos discrepar sobre futuros desarrollos¹³ o sobre si tiene sentido construir sistemas formalizados de relaciones cuantitativamente bien definidas (modelos matemáticos), mientras sigamos deambulando en medio de un mar de conceptos cualitativamente mal definidos. Si hemos de aprender algo del desarrollo matemático de la economía, es que la matematización no ha precedido a, sino que «siempre ha ido a la zaga de los progresos cualitativos y conceptuales» [Spengler 1961, 176]¹⁴. Y no se trata de una secuencia casual, sino de una secuencia que tiene su precisa razón de ser.

En esta confusa controversia sobre la cuantificación y su influencia en las reglas lógicas habituales,

tendemos a olvidar que *la formación de los conceptos es anterior a la cuantificación*. Nuestro proceso de pensar empieza inevitablemente con un lenguaje cualitativo (natural), sin importar a qué punto llegaremos después. Por lo tanto, no hay manera de superar las dificultades derivadas del hecho de que nuestro entender —el modo como funciona la mente humana— está constitutivamente condicionado, de entrada, por los «cortes» que corresponden a la articulación de un lenguaje natural dado.

En verdad es de visión corta el que sostiene que estos «puntos de corte» se pueden obtener estadísticamente, simplemente dejando que sean los datos los que nos digan dónde están. Porque antes de llegar a los datos que hablan por sí solos, hay que bregar con una articulación fundamental del lenguaje y del pensamiento, que se ha construido y reconstruido *lógicamente* —mediante la afinación conceptual de la semántica de los lenguajes naturales— y no por mediciones. Mediciones *¿de qué?* No podemos medir si no sabemos antes qué es lo que estamos midiendo. Y los grados de algo determinado no nos dicen qué es o no es ese algo. Como Lazarsfeld y Barton [1951, 155, la cursiva es mía] han escrito con gran claridad: «Antes de que podamos comprobar la presencia o la ausencia de algún atributo, [...] o antes de que podamos ordenar o medir objetos conforme a una cierta variable, *tenemos que formar el concepto de dicha variable*».

Así pues, la premisa fundamental es que la cuantificación entra en escena después, y solo después, de la formación del concepto. La premisa siguiente es que toda la materia prima de la cuantificación —los elementos a los que atribuimos los números— no puede ser suministrada por la cuantificación misma. De ahí

que las reglas que presiden la formación de los conceptos sean independientes y no puedan deducirse de las mismas reglas que gobiernan el tratamiento de las cantidades y las relaciones cuantitativas. De ello se desprende que las reglas que gobiernan la formación de los conceptos son *independientes*, y prioritarias, respecto a las reglas de otras fases del procedimiento heurístico. Reflexionemos sobre esta conclusión.

En primer lugar, dado que no podremos nunca llegar a descubrimientos sobre el «cuánto», en el sentido de que la pregunta prioritaria es «¿cuánto hay *en qué*? —en qué contenedor conceptual—, se desprende que las informaciones cuantitativas sobre el *cuánto* son un componente de la pregunta cualitativa sobre el *qué*: la idea de que las primeras puedan suplantar a las segundas es insostenible. De la misma manera, de ello se deriva que los *categoric concepts* del tipo igual-distinto no pueden ser sustituidos por «conceptos de grado» del tipo más-o-menos.

Lo que se pierde de vista con frecuencia es que la lógica disyuntiva (o esto o aquello) es la lógica de la clasificación. Se requiere que las clases sean mutuamente exclusivas, es decir, que los conceptos de clase representen características que el objeto en consideración *debe tener o no tener*. Por lo tanto, cuando confrontamos dos objetos, hay que establecer ante todo si pertenecen o no pertenecen a la misma clase, si poseen o no poseen un mismo atributo. Si lo tienen, y solo en ese caso, los podemos comparar en términos de *más o menos*. De lo que se deduce que la lógica de la gradación pertenece a la lógica de la clasificación. Al pasar de una clasificación a una gradación, pasamos de los signos *igual-diferente* a los signos *igual-mayor-menor*, o sea que introducimos una diferenciación

cuantitativa dentro de una similitud cualitativa (de atributos). Por este motivo, el signo *igual-diferente* establecido por la lógica de clasificación es la condición de la aplicabilidad de los signos *más-menos*.

Para los cuantitativistas todo esto es verdad mientras sigamos pensando en términos de atributos o dicotomías. Pero esta respuesta no tiene en cuenta que, más allá de la clasificación, no disponemos de ninguna otra técnica para desenredar los conceptos. El tratamiento clasificatorio «desempaqueta» paquetes conceptuales y desempeña un papel insustituible en el proceso de pensar, porque descompone los conjuntos mentales en una serie ordenada y manejable de voces. Así pues, no hay una fase del razonamiento metodológico en la que pierda importancia el ejercicio clasificatorio. De hecho, según nos adentremos más en la cuantificación, más necesitaremos de *continua* y de escalas unidimensionales. Con lo que cada vez más tendremos necesidad de categorías dicotómicas que establezcan tanto las fronteras como la unidimensionalidad de cada *continuum*.

Tras desembarazarnos del verbalismo cuantitativo, ha llegado el momento de profundizar en la segunda cara del problema, a la que defino como el lado del *fact-finding*. Y aquí la cuestión es que los conceptos son también *recogedores de hechos*. El énfasis que he puesto en la fase de formación de los conceptos no se debe entender, o malentender, como una mayor preocupación por la teoría que por la investigación empírica. No es así, debido a que los conceptos de cualquier ciencia social no son solo elementos de un sistema teórico, sino que también son, de la misma manera, contenedores de datos. Lo que definimos como datos no son más que información distribuida *en*, y refinada

por «contenedores conceptuales». Y desde el momento en que las ciencias no-experimentales se basan en observaciones externas (no en observaciones de laboratorio), o sea en observaciones de hechos, el problema empírico desemboca, en último análisis, en esta pregunta: ¿cómo convertir un concepto en un recogedor válido de hechos?

La respuesta no es abstrusa: es que cuanto menor es el poder discriminante de una categoría, tanto peor se recogerá la información, y así tanto mayor será la desinformación. Y viceversa, cuanto mayor es el poder discriminante de una categoría, tanto mejor será la información. Se dirá que esta respuesta no es lo bastante esclarecedora. Sí y no. Es vaga si sacamos de ella solo la recomendación de que, en el terreno de la investigación, conviene en el mejor de los casos exagerar en la diferenciación —en hallar datos desagregados, precisos— más que en la asimilación. Además, la respuesta no es para nada vaga si se tiene en cuenta que el poder discriminante de una categoría no se confía a la codicia del investigador, sino que está consolidado —si lo queremos establecer con un metro estandarizado— por el análisis por género y diferencia. Así pues, el tema es que lo que establece, o ayuda a establecer, el poder discriminante de una categoría es la limpieza taxonómica. Puesto que el requisito lógico de una clasificación es que sus clases sean en conjunto exhaustivas y mutuamente excluyentes, se desprende que el ejercicio taxonómico proporciona una serie ordenada de categorías bien definidas y, por consiguiente, una base esencial para recoger correctamente informaciones precisas. Y esa es también la manera de saber si, y en qué medida, nuestros conceptos son válidos contenedores de datos.

Así pues, una vez más, parece que hemos empezado a correr sin haber aprendido a andar. Los números se tienen que asignar a «cosas», a hechos. ¿Cómo se identifican o se recogen esos datos o hechos? Supongamos que nuestra ambición fuera la de pasar de una ciencia «de especie» a una ciencia de «correlaciones funcionales» [Lasswell y Kaplan 1950, xvi-xvii]. Pero así nos arriesgamos a pasar de una ciencia de las especies a la nada. Una excesiva prisa combinada con el abuso de un verbalismo cuantitativo es muy responsable no solo del hecho de que gran parte de nuestro esfuerzo teórico sea un embrollo, sino también de investigaciones inútiles o banales.

Se envía a bandadas de estudiantes de doctorado de gira por todo el mundo, como ha escrito con gracia LaPalombara [1968, 66], «en expediciones indiscriminadas de pesca de datos». Estas expediciones de pesca son «indiscriminadas» precisamente porque carecen de respaldo taxonómico, de manera que van al mar abierto sin las redes adecuadas. Estos investigadores se van solo con el bagaje de una *checklist*, de una lista de voces que marcar como si fuera la lista de la compra, que equivale en el mejor de los casos a una defectuosa red de pesca privada. De este modo el investigador individual quizá tiene la vida más fácil. Pero para una disciplina que solo puede crecer por adición, y que necesita desesperadamente datos comparables y acumulables, los frutos son escasos. En resumidas cuentas, la empresa colectiva de una política comparada global está amenazada por un creciente popurrí de informaciones dispares, poco acumulables y probablemente engañosas.

Con todo, y sin importar si nos apoyamos en datos cuantitativos o en informaciones más cualitativas, el

problema es siempre el mismo, a saber, la construcción de categorías *fact-finding* dotadas de un suficiente poder discriminante¹⁵. Si nuestros contenedores de datos son imprecisos, nunca sabremos hasta qué punto y con qué fundamento lo «desigual» se presenta como «igual». En este caso, el análisis cuantitativo bien puede suministrar mucha más desinformación que el análisis cualitativo, sobre todo porque la desinformación cuantitativa puede utilizarse sin ningún conocimiento sustancial del fenómeno que investigamos.

Vamos a terminar con este tema, pero antes conviene recapitular. He mantenido que la lógica de identidad/diferencia, o de inclusión/exclusión, no se puede sustituir por signos más-o-menos. Se trata en realidad de dos sintaxis lógicas complementarias, y que se integran en el orden que va de la primera a la segunda. De manera correlativa he mantenido que el rechazo de las clasificaciones tiene graves repercusiones negativas, y que nos lleva a confundir un simple elenco (o *checklist*) con una clasificación.

El «pensador superconsciente» sostiene que el estudio de la política, para ser «ciencia», tiene que ser newtoniano (y de Newton debe llegar hasta Hempel). Pero el método experimental solo raras veces se puede utilizar en ciencia política (salvo en el caso de experimentos sobre grupos pequeños), y en la medida en que estamos pasando al método de verificación comparado indica que no existe otro método, incluido el estadístico, igual de válido. Por lo tanto, nuestros problemas más urgentes empiezan precisamente donde acaban las ciencias exactas. Lo que significa que una completa aceptación de la lógica y de la metodología de las ciencias físicas podría incluso ser autodestructiva. De modo que para nosotros las clasificacio-

nes siguen siendo un requisito previo a todo discurso de tipo científico. El mismo Hempel [1952, 54] admite que los conceptos de clase se prestan a la descripción de las observaciones y a la primera formulación de generalizaciones aproximadas empíricas. Se le escapa, sin embargo, que el ejercicio de clasificación juega un papel insustituible incluso en la formación de los conceptos. Por último, tenemos necesidad absoluta de redes clasificatorias y de retículas taxonómicas a fin de resolver nuestros problemas de investigación y de almacenamiento de los datos (de *fact-finding* y de *fact-storing*). Ninguna ciencia política comparada es factible, a escala global, si faltan amplias *informaciones* que sean lo bastante *precisas* para permitir un *control comparado* válido y significativo. A este fin necesitamos, previamente, un sistema de archivo muy articulado, relativamente estable y por eso mismo acumulable con el fin de incrementar y poner al día los datos. Ese sistema de archivo ya no es un sueño imposible, gracias a la llegada de las computadoras. Pero la paradoja está en que cuanto más nos orientamos hacia el tratamiento electrónico de la información, menos capaces somos de suplir informaciones recogidas con criterios lógicos estandarizados. De ahí que mi interés por las taxonomías es también un interés por proporcionar sistemas de archivo adaptados al tratamiento informático. Hemos entrado en la era de la computadora, pero con los pies de barro.

3. LA ESCALA DE ABSTRACCIÓN

Si la cuantificación no puede resolver nuestros problemas, porque no se puede medir sin conceptualizar

antes, y si, por otra parte, el «estiramiento conceptual» nos ha conducido hacia una noche hegeliana en la que todas las vacas parecen negras y el ordeñador se confunde con una vaca, entonces hay que partir desde el principio mismo, es decir, del momento de la formación del concepto.

Antes tengo que hacer dos advertencias: la primera es que digo «concepto» para abreviar, bien entendido que me refiero al elemento conceptual y también a una serie de elementos que en un tratamiento más profundo pertenecen al rubro de las «proposiciones». Más exactamente, al hablar de «formación del concepto» apunto, implícitamente, a una actividad de formación de proposiciones y de resolución de problemas. La segunda advertencia es que mi discurso versa, implícitamente, sobre una particular clase de conceptos, centrales en nuestra disciplina, o sea aquellos conceptos que Bendix [1963, 533] define como «generalizaciones disfrazadas». Además me propongo concentrarme en los componentes verticales de una estructura conceptual, es decir en: *a) los términos de observación* y *b) la disposición vertical de estos términos a lo largo de una escala de abstracción*.

Aunque la noción de «escala de abstracción» se relaciona con la existencia de distintos niveles de análisis, las dos nociones no coinciden. Un nivel muy alto de abstracción no viene necesariamente de un proceso de *ladder climbing*, de «escala que abstrae», o sea de ascenso a lo largo de una escala de abstracción. Lo que quiere decir que una serie de universales no viene «abstraída» de cosas observables. En ese caso tenemos que tratar con *constructos teóricos*, o términos teóricos definidos por su ubicación en el sistema conceptual al que pertenecen¹⁶. Por ejemplo, el significado de tér-

minos como «isomorfismo», «homeostasis», «retroalimentación», «entropía» y otros se define básicamente por el papel que asumen dentro de la teoría general de sistemas. En cambio, en otros casos, *llegamos* a altos niveles de abstracción mediante una escalada de abstracción. En ese caso tenemos que tratar con *términos de observación*, es decir, con términos obtenidos de cosas observables, o mejor dicho obtenidos mediante inferencias de abstracción que van a parar, de algún modo, a observaciones directas o indirectas. Así, términos como «grupo», «comunicación», «conflicto» y «decisión» se pueden entender de modo concreto (referidos a grupos reales, comunicaciones emitidas o recibidas, conflictos y decisiones que ocurren aquí y ahora), o bien se pueden emplear con un significado vago, o sea abstracto (mal llamado por los politólogos «analítico»); pero también en el segundo caso sigue siendo verdad que se trata de términos que se pueden reconducir en cierta medida a acontecimientos o cosas observables. En este sentido y como antítesis a los constructos teóricos, los términos de observación también se pueden llamar «conceptos empíricos». En cuyo caso se dirá que los *conceptos empíricos* lo son porque son repetibles y observables, aunque un concepto empírico se puede ubicar a niveles de abstracción muy diferentes, y se caracteriza por el hecho de moverse a lo largo de una escala de abstracción.

Por lo tanto, nuestro problema se formula así: *a)* establecer a qué nivel de abstracción queremos ubicar los conceptos empírico-observables, y *b)* conocer las correspondientes reglas de transformación, es decir, las reglas para subir o descender, a lo largo de una escala de abstracción. El problema de fondo de la política comparada es, en realidad, el de conseguir ganan-

cias en extensión, o en capacidad (subiendo a lo largo de la escala de abstracción), sin sufrir pérdidas innecesarias, o irrecuperables, en términos de precisión y de control.

Para hacer frente a este problema hay que empezar por establecer bien la distinción-relación entre *extensión* (o denotación) e *intensión* (o connotación) de un término. Una definición habitual reza así: «La extensión de una palabra es la clase de *cosas* a la cual se aplica dicha palabra; la intensión de una palabra es el conjunto de *propiedades* que determinan las cosas a las cuales es aplicable esa palabra» [Salmon 1963, 90-91]¹⁷. De igual modo, con la *denotación* de una palabra se entiende la «totalidad de los objetos», o acontecimientos, a la que se aplica la palabra; mientras que por *connotación* se entiende la «totalidad de las características» que algo debe poseer para entrar en la denotación de esa palabra¹⁸.

Dicho esto, básicamente existen dos modos de subir una escala de abstracción. El primero, el correcto, es este: *para aumentar la extensión de un término se debe reducir su connotación*. Al actuar así, obtenemos cada vez un término «más general», o más inclusivo, que no por ello se vuelve *impreciso*. Está claro que cuanto mayor sea la capacidad de un concepto, tanto menores son las diferencias —propiedades o atributos— que puede captar: pero ese poder de diferenciación que le queda permanece como tal, o sea que mantiene la precisión que tenía. Y eso no es todo. Al proceder así, obtenemos también conceptualizaciones que en tanto que son omnicomprendivas, se pueden siempre reconducir —haciendo el camino hacia atrás, y así volviendo a descender en la escala de abstracción— a «específicos» merecedores de verificación o falsificación empírica.

El segundo modo, tramposo, para subir una escala de abstracción es el que implica el estiramiento del concepto, que no es otra cosa que el intento de aumentar la extensión de los conceptos sin disminuir su intensión: de manera que la *denotación se extiende ofuscando la connotación*. Con el resultado de obtener no conceptos más generales, sino su falsificación, o sea meras generalidades, o mejor dicho meras *genericidades*. La diferencia está en que un concepto general (que incluye una multiplicidad de especies dentro de un género más amplio) anuncia «generalizaciones» científicas, mientras que de las meras generalidades, de los conceptos genéricos, solo se consiguen discursos nebulosos y confusos.

Las reglas para ascender, o para bajar, a lo largo una escala de abstracción son pues reglas bastante simples, al menos en principio. Hacemos más abstracto y más general un concepto reduciendo sus propiedades o atributos. Y viceversa, un concepto se hace más específico mediante la adición o el despliegue de calificaciones, es decir, mediante el aumento de sus atributos o propiedades. Y estas son no solo las reglas de transformación de los conceptos empíricos-observables, sino también las reglas de construcción de una escala de abstracción. Dicho esto, ahora tratemos de puntualizar el esquema.

Es evidente que a lo largo de una escala de abstracción se pueden ubicar muchísimos niveles de inclusión y, viceversa, de especificidad. Para lograr una esquematización bastará distinguir tres bandas o zonas de altura: *a)* alto nivel de abstracción (AN); *b)* nivel medio de abstracción (MN); *c)* bajo nivel de abstracción (BN). Son conceptos AN, de alto nivel, las categorías *universales* aplicables en todo lugar (geográfica-

mente) o tiempo (históricamente): en este caso la connotación se sacrifica drásticamente al requisito de una denotación global u omnitemporal¹⁹. Por lo tanto los conceptos AN se pueden interpretar como el género último que cancela todas sus especies. En la banda de los conceptos MN, de nivel medio, encontramos en cambio categorías *generales* (pero no universales): en este caso, la extensión se compensa con la intensión, aunque la exigencia es de «generalizar», y por tanto de poner de manifiesto las similitudes en menoscabo de las diferencias. Por último, son conceptos BN, de bajo nivel, las categorías *específicas* que se desarrollan en concepciones llamadas «configurativas» (quizá traducibles con el término «ideográficas») y en definiciones «contextuales»: en este caso la denotación se somete al requisito de una connotación cuidadosa (individualizante), de manera que las diferencias prevalecen sobre las semejanzas.

Conviene explicarlo con algún ejemplo. En un trabajo que afronta los problemas de la economía comparada (que no son, conceptualmente, distintos de los de la política comparada), Smelser [1968, 64] observa que para los fines de una comparación global «*staff* es mejor que administración [...] y administración es mejor que *civil service*». A decir de Smelser, en efecto, la noción de «*civil service*» no es aplicable a países que no posean un estructurado aparato estatal; la noción de «administración» es relativamente «superior, pero está condicionada culturalmente»; de manera que *staff* se limita a ser el término «adecuado para cubrir sin dificultad los más variados sistemas políticos» [ibídem, 64]. Dando por buenas estas propuestas terminológicas, con mis términos, el argumento de Smelser habría que desarrollarlo como sigue.

En el ámbito del análisis comparado de la administración pública, la categoría universal (de Max Weber) es *staff*. El concepto de «administración» tiene de hecho una aplicabilidad general, pero no universal, por vía de las asociaciones que lo ligan a la idea de burocracia. Todavía más limitada es la denotación de *civil service*, calificada por los atributos del Estado moderno. Si después queremos descender la escala hasta el bajo nivel de abstracción, un examen comparado del *civil service*, pongamos que inglés y francés, revela profundas diferencias y exige definiciones contextuales. Hay que añadir que en ese ejemplo el discurso se simplifica por la existencia de una gama de vocablos que nos permite (sea cual sea la opción) identificar cada nivel de abstracción, o casi, con una denominación propia. Pero hay casos menos afortunados en los que, por falta de vocabulario, nos vemos obligados a recorrer toda la escala de abstracción con un mismo término. Para ilustrar el hecho de que muchos conceptos son «generalizaciones disfrazadas», Bendix trae a colación un concepto tan simple como el de «aldea» (*village*) y observa que puede ser engañoso cuando se aplica a la sociedad india, en la que «está ausente el mínimo grado de cohesión comúnmente asociado a ese término» [Bendix 1963, 536]. Incluso en un caso tan simple como este, el investigador debe colocar las distintas asociaciones de «aldea» a lo largo de una escala de abstracción de acuerdo con la capacidad de viajar (en extensión) que permita cada connotación.

Ciertamente, en concreto, los niveles de abstracción no son necesariamente tres, sino que suelen ser muchos más de tres. El número de las bandas depende de lo sutiles que las queramos hacer, y de la meticulosidad de un análisis. También es obvio que las

distintas bandas de una estructura conceptual vertical no están necesariamente separadas por fronteras precisas. Muchos pasos verticales realmente son tenues y graduales. Por lo tanto, si mi esquema lleva a pensar en dos fronteras, y lo refiero a tres, y solo tres, niveles de abstracción, es porque este corte parece suficiente para un análisis lógico. Lo que me interesa en realidad es la *lógica* de las operaciones que se producen a lo largo de una escala de abstracción. Y aquí el problema más espinoso es el del *movimiento ascendente*, es decir, un problema que se ubica en la articulación que divide los conceptos generales (MN) de las categorías universales (AN), y que se formula así: ¿hasta qué punto podemos hacer ascender un término de observación sin que sucumba a un exceso de «esfuerzo de abstracción»?

En principio, una clase no se debería ampliar más allá del punto en que perdiera incluso su última connotación (propiedad o atributo) precisable. Pero de este modo se pide mucho: porque se pide una identificación positiva. En la práctica, a las categorías universales acabamos por pedirles mucho menos: solo una identificación negativa, *a contrario*. Está bien. Pero menos de eso ya no está bien.

Por lo tanto se puede cerrar la distinción capital entre: a) conceptos calificados *ex adverso*, o sea declarando lo que *no* son; b) conceptos *sin contrario*. Esta distinción viene del conocido principio según el cual *omnis determinatio est negatio*. Principio del que se desprende que un universal provisto de contrario siempre es un concepto *determinado*, mientras que un universal sin negación se convierte en un concepto *indeterminado*. Y esta distinción lógica tiene una importancia empírica fundamental.

Si este principio se aplica al proceso de abstracción a lo largo de una escala de abstracción, y para precisar el punto en que las categorías de nivel medio (MN) se transforman en categorías universales (AN), en el primer caso obtenemos *universales empíricos*, mientras que en el segundo conseguimos universales sin valor empírico, y por tanto *pseudo-universales* de una ciencia empírica. Y ello porque por negación se puede afirmar o negar la aplicabilidad al mundo real. En cambio, para un concepto indeterminado, al no tener límite, o delimitación, no tenemos manera de asegurar si es aplicable o no al mundo real. Un universal empírico lo es porque sigue estando ahí «para algo»; mientras que la indeterminación del universal no empírico se refiere indiscriminadamente a «cualquier cosa».

Un ejemplo que viene muy al caso nos lo proporciona la llamada «teoría de los grupos» y su concepto de «grupo», que se plantea como la unidad primaria de toda la fenomenología política. Y el ejemplo es adecuado también porque la nueva política comparada surge a escala mundial precisamente en esa clave. En la *group theory of politics* (cuyos representantes más conocidos son Bentley, Truman y Latham) el grupo es claramente una categoría universal. El grupo es la clave de todo, y todo es grupo. Excepto que nunca se ha dicho qué *no es* grupo. No solo este concepto se aplica por doquier, como se exige a un universal, sino que se aplica a todo, lo que quiere decir que no encontraremos nunca, en ninguna parte, esos *no-grupos*, algo que sea menos o más que un grupo²⁰. Entonces, según los criterios anteriores, grupo no es un universal empírico. De hecho, cuando vamos a ver las investigaciones sobre los grupos de interés o de presión, es fácil encontrar que esas investigaciones no se orientan por el

«grupo indeterminado» de la teoría, sino por el «grupo intuitivo», y por ideas deducidas de la observación de los grupos concretos. En el mejor de los casos teoría e investigación van cada una por su cuenta. En el peor de los casos la teorización ha desmantelado lo que la investigación estaba descubriendo. Y en cada caso nos quedamos con una literatura que atrapa todo y nada, gravemente debilitada por la insuficiencia del soporte teórico, y en particular por un insuficiente encuadramiento taxonómico. De modo que no sorprende que a la euforia inicial haya seguido la frustración, y que la gran caza global a los grupos de interés casi se haya abandonado.

Como conclusión, el esfuerzo de abstracción hacia una inclusividad universal encuentra un punto de ruptura más allá del cual solo hay una anulación del problema, o al menos su evaporación empírica. Este punto de ruptura está marcado por el fallo de la misma determinación *ex adverso*. En tal caso tenemos un universal inutilizable empíricamente. Con esto no quiero decir que sea inútil, o sin sentido. Lo que intento decir es que de la transformación de conceptos como «grupo» —o como «pluralismo», «integración», «participación» y «movilización»— en universales «sin fronteras» solo conseguimos etiquetas. Etiquetas que no son inútiles porque sirven para indicar el argumento o un enfoque; pero que no son para nada un instrumento de trabajo.

Pasemos, o mejor dicho, bajemos, desde el alto nivel de abstracción al medio. La banda media, o intermedia, de los conceptos «generales» debería ser una banda muy densa. Y digo debería, porque el hecho es que no es densa; y no lo es porque corresponde a ese nivel de abstracción —atrofiado— en el que debemos

desplegar y articular los conceptos *per genus et differentiam*. David Apter [1970, 222] tiene razón al lamentar que «nuestras categorías analíticas son demasiado generales cuando son teóricas, y demasiado descriptivas cuando no lo son». Su lamento capta el vacío que existe entre observaciones descriptivas y categorías universales, y de ahí la naturaleza acrobática de nuestros saltos entre bajo y alto nivel de abstracción. Y Apter tiene ciertamente razón cuando pretende «mejores categorías analíticas intermedias». La banda media de los géneros, de las especies y de las subespecies, es la estructura que sostiene una escala de abstracción, pero no se puede construir mientras perdure el desinterés hacia el ejercicio clasificatorio.

Nos queda el bajo nivel de abstracción, que podría parecer un nivel de escaso interés para el comparatista. Pero no es así. Si —decía— el problema más espinoso se plantea en el terreno del movimiento ascendente, eso no quita que exista también un problema de *movimiento descendente*. Problema que se ubica, esta vez, en la articulación que divide los conceptos generales (MN) de las concepciones «contextuales» (BN). También el comparatista está llamado a hacer investigaciones, y las tiene que hacer para procurarse los datos que necesita. Pero la investigación del comparatista no tiene que ser individualizante ni un fin en sí misma; y por tanto al comparatista se le pide que descienda al campo teniendo a sus espaldas una armadura conceptual generalizante. Y el hecho es que también al comparatista se le plantea el problema de descender desde el nivel de abstracción medio al bajo. Si no, el comparatista se arriesga más que ningún otro a descender al terreno provisto de «anteojeras deformantes». Para minimizar este riesgo se necesitan cate-

gorías muy discriminantes. Lo que significa que cuanto mejor sepa el comparatista descender y descolgarse dentro del bajo nivel de abstracción, tanto mejor sabrá observar y buscar.

Pero si los retículos taxonómicos desarrollados a nivel medio de abstracción son la clave de bóveda de todo el edificio, hay que añadir que aunque una clasificación se obtenga por reglas lógicas, la lógica no tiene nada que ver con la utilidad y validez de una clasificación. Los botánicos y los zoólogos no han impuesto sus clases a las plantas o animales, del mismo modo en que plantas o animales no se han impuesto a sus clasificatorias. Lo que quiere decir que las clasificaciones valen en la medida en que superan la prueba de la investigación, o sea que superan, en último análisis, la aprobación inductiva. Un edificio taxonómico en sí mismo solo es un conjunto de cajones vacíos: cajones de los que no sabemos a priori si se prestan o no a apropiarse de los hechos. Solo lo podremos descubrir en el momento en que hay que transferir una descripción ideográfica y contextual —o sea, de bajo nivel de abstracción— a las clases y, correlativamente, a los procedimientos de abstracción y de generalización del nivel medio de abstracción.

Resumo el tema —la escala de abstracción— en la tabla 1.1.

Una primera observación es que no basta —a fin de señalar un nivel de análisis— predicar de un término que lo usamos en sentido estricto o en sentido amplio²¹. Frente a una escala de abstracción, «estricto» o «amplio» no indican si intentamos distinguir entre: a) universales AN y conceptos generales MN; b) géneros y especie MN; c) clases MN y específicos BN; d) así como entre universales AN y configuraciones BN. Ob-

viamente no hace falta ser siempre meticulosos. Pero hay que serlo cuando en el discurso se entremezclan múltiples sentidos más o menos estrictos respecto a otros tantos sentidos más o menos amplios.

TABLA 1.1. ESCALA DE ABSTRACCIÓN

Niveles de abstracción	Objetivo y ámbito de la comparación	Propiedades empíricas y lógicas
AN: <i>Nivel alto</i> Conceptos universales	Comparación entre áreas (contextos heterogéneos) Teoría global	Extensión máxima Intensión mínima Definición a contrario
MN: <i>Nivel medio</i> Conceptos generales Conceptos de clase (taxonomías)	Comparación intra-área (entre contextos homogéneos) Teoría de medio alcance	Equilibrio entre denotación y connotación Definiciones por género y diferencia
BN: <i>Nivel bajo</i> Conceptos ideográficos Conceptos configurativos	Análisis del caso único Teoría de corto alcance (control o generación de hipótesis)	Intensión máxima Extensión mínima Definición contextual

En cualquier caso, la observación importante es esta: que la escala de abstracción lleva con toda evidencia la vacuidad del dicho de que «todas las diferencias son una cuestión de grado». Esta metáfora cuantitativa se resuelve en una *drástica pérdida de articulación lógica*, y supone una secuela de errores que ahora podemos seguir paso a paso. Está claro que a un alto nivel de abstracción el problema es la importancia y la certeza teórica del concepto. Y también está claro que, en el nivel medio de abstracción, las determinaciones iniciales son necesariamente determinaciones de *género*.

Tras lo cual empezamos a descender la escala con la técnica del despliegue taxonómico, lo que equivale a decir que todavía durante un tramo el problema no es de grados, sino más bien de *especie*. Recuérdese: las diferencias llegan a ser de grado solo después de haber establecido que dos o más objetos tienen las mismas propiedades o atributos. Y estas propiedades y atributos se aíslan, normalmente, a nivel de las clases de especie, no al de las clases de género. Por lo tanto, la pregunta de qué componentes de una clase tienen las mismas propiedades en mayor o menor medida es, la mayoría de las veces, una pregunta que se desarrolla al nivel que podríamos definir de «medio-bajo».

Así pues, el error, en principio, es ignorar la disposición vertical de los conceptos. Pero si recordamos que los conceptos tienen una organización vertical, y que para aumentar la extensión de un término debemos reducir su connotación (y viceversa), de ello se desprende que mientras maniobramos —en el ascenso o en el descenso— a lo largo de una escala de abstracción, la cuestión es si determinadas propiedades o atributos están presentes o ausentes: y este no es un problema de grados, sino de identificar el nivel de abstracción. Y solo después, después de haber establecido a qué nivel de abstracción nos encontramos, es cuando intervienen las consideraciones de más-o-menos. Y la regla fundamental parece ser que cuanto más alto es el nivel de abstracción, tanto menos se aplica la óptica de los grados; y allí donde más bajo es el nivel de abstracción, tanto más pertinente resulta la óptica de los grados y las medidas necesarias.

Una tercera observación, muy general, se refiere a la tesis, que aflora con frecuencia en la literatura metodológica, según la cual «cuanto más universal es una

proposición, y por tanto cuanto mayor es el número de acontecimientos que considera, otro tanto aumentan las posibilidades de falsabilidad y tanto más informativa resulta la proposición» [Allardt 1968, 165]²². La idea que expresa esta tesis es, en sustancia, que entre universalidad, falsabilidad y contenido informativo existe una progresión concomitante, de tal modo que el progreso de un elemento es también, automáticamente, un progreso de los otros. Pero a la luz de la escala de abstracción resulta una conclusión distinta: que en cada punto de la escala debemos elegir entre *radio explicativo* y *atención escrupulosa descriptiva*, entre lo que se gana en capacidad y lo que se pierde en detalle. Por lo tanto, debemos ponernos de acuerdo sobre el «contenido informativo» de una proposición. Una proposición más general, o más abstracta, explica más, pero describe menos, y en ese sentido informa menos. De lo que se deduce que no hay una concomitancia necesaria entre mayor abstracción y mayor falsabilidad. Sin contar con que, al querer subir demasiado, acabemos también por llegar a universales que ya no son falsables.

Antes de ir hacia la conclusión hay que decir que en este apartado no he utilizado nunca la palabra «variable», y ni siquiera he mencionado las definiciones operacionales, ni me he referido a los indicadores. Del mismo modo, mi referencia a los conceptos de grado y a las consideraciones de más-o-menos ha sido hasta ahora totalmente pre-cuantitativa. Lo que debe hacer reflexionar es cuánto camino hemos recorrido antes de encontrarnos con los problemas que han tomado por completo la delantera en la literatura metodológica. Pero ahora me toca indicar cómo lo que he dicho se vincula con todo lo que queda sin decir²³.

Ante todo debe quedar claro que utilizando el término «concepto» —el género— no se excluye considerar también las «variables», que son una especie de él. Y que una variable es siempre un concepto, pero un concepto no es necesariamente una variable. Si todos los conceptos se pudieran transmutar en variables, la diferencia se podría considerar provisional. Por desgracia, como advierte un estudioso que entiende de análisis cuantitativo, «todas las variables más interesantes son nominales» [Rose s.f., 8]. Lo que es como decir que todos los conceptos más interesantes no son variables en el sentido estricto de implicar una «posibilidad de medida en el sentido más exacto de la palabra» [Lazarsfeld y Barton 1951, 170]²⁴.

Un razonamiento similar se aplica también al requisito operacional. Precisamente como los conceptos no son necesariamente variables, tampoco las definiciones son necesariamente operacionales. El requisito que define un concepto es que se declare su *significado*, mientras que a las definiciones operacionales se les pide que indiquen las operaciones mediante las que un concepto puede ser *verificado* y, en última instancia, medido. Por lo tanto, tenemos que distinguir entre definiciones de significado y definiciones operacionales. Y si es verdad que una definición operacional es todavía una declaración de significado, lo contrario es claramente falso.

La réplica al uso es que la definición del significado representa una edad pre-científica de la definición, que en el discurso científico, más pronto o más tarde, será suplantada por las definiciones operacionales. Esta respuesta, sin embargo, no resuelve el problema de la formación del concepto, problema que simplemente ignora. Como pone de manifiesto el esquema

de la escala de abstracción, entre las distintas posibles modalidades y procedimientos del definir, las definiciones *ex adverso* y los despliegues taxonómicos (o definiciones para análisis) suelen corresponder a diferentes niveles de análisis y desempeñan en cada nivel un papel insustituible. Además, las definiciones operacionales suelen comportar una reducción drástica del significado, porque pueden acoger solo aquellos significados conformes al requisito operacional. Obviamente estamos obligados a reducir la ambigüedad disminuyendo la gama de los significados de los conceptos. Pero el criterio operacional de reducir la ambigüedad supone graves pérdidas en riqueza conceptual y poder explicativo. Por ejemplo, consideremos que alguien sugiere sustituir «clase social» por un conjunto de criterios operacionales vinculados al salario, a la profesión, al nivel de instrucción, etcétera. Si adoptásemos literalmente esta sugerencia, la pérdida de sustancia conceptual sería importante, además de injustificada. El mismo razonamiento se aplica, por poner otro ejemplo, al concepto de «poder». Estar interesados en medir el poder no implica de ningún modo que el significado del concepto se deba reducir solo a lo que se puede medir concretamente en referencia al poder.

Así pues, las definiciones operacionales mejoran, pero no sustituyen, a las definiciones de significado. Antes de adentrarnos en una operacionalización tenemos que disponer de una conceptualización. Como recomendaba Hempel [1952, 60], las definiciones operacionales no deberían ser «enfatzadas a expensas del requisito sistémico»²⁵. Lo que quiere decir que son las definiciones de significado de rango teórico, que rara vez son definiciones operacionales, las que dan

cuenta de la dinámica del descubrimiento intelectual. Por último, conviene subrayar que la verificación empírica se produce antes, e incluso sin su contribución, que las definiciones operacionales. Por «verificación» se entiende cualquier método para controlar la correspondencia con la realidad mediante el uso de adecuadas observaciones. Así pues, la diferencia fundamental introducida con la operacionalización es la verificación, o la falsabilidad, mediante la medición²⁶.

Hablando de «verificación», los indicadores son por supuesto preciosos *testing helpers*, o sea instrumentos de ayuda en el procedimiento de control. En verdad no es fácil transformar los constructos teóricos en nociones empíricas, y después someterlos a verificación, sin recurrir a indicadores. Los indicadores representan también válidos atajos para el control empírico de los términos de observación. Pero la pregunta sigue siendo: ¿indicadores de qué? Si tenemos conceptos confusos, ambiguos, la ambigüedad seguirá ahí. Por lo tanto los indicadores, en cuanto tales, no pueden afinar nuestros conceptos y no nos exoneran de tenerlos que componer y descomponer a lo largo de una escala de abstracción.

4. FALACIAS DE LA COMPARACIÓN: UN EJEMPLO

A modo de coda a cuanto se ha dicho hasta ahora puede ser útil observar en detalle cómo el esquema de la escala de abstracción nos ayuda a descubrir las trampas y los defectos del modo en que la política comparada afronta el problema de la capacidad de «viajar» de nuestros conceptos. Para ser más claros conviene bajar mi argumento a los hechos, o sea desa-

rollarlo en clave de ejemplos. Ya es bastante obvio que mi perspectiva atraviesa transversalmente muchas teorías y escuelas de pensamiento que se apuntan a la política comparada, precisamente porque mi principal preocupación se refiere al funcionamiento actual de la «ciencia normal», y por lo tanto a los problemas conceptuales más frecuentes de la disciplina. Y comienzo con un ejemplo que comprende tanto conceptos aislados como constructos teóricos. Por ejemplo, los conceptos de «estructura» y «función» se consignan por una doble consideración: no solo porque pertenecen a la categoría de los macro-conceptos de frecuente uso y abuso, sino sobre todo porque ponen al mismo tiempo los cimientos de un enfoque: el análisis estructural-funcional en el ámbito de la ciencia política²⁷.

Al presentar el libro que más que ningún otro ha dado empuje a la nueva política comparada, Almond y Coleman [1960, 59] resumen el planteamiento así: «Lo que hemos hecho es separar función política de estructura política». Y esta separación es de verdad importante. Pero entre el anuncio y el logro el trecho es largo. Han pasado años, y todavía no se ha dado ese paso, si bien es verdad que estamos aún enzarzados en la cuestión previa de lo que se debe entender por «función», tanto tomando el término en sí mismo, como en su relación con «estructura»²⁸.

Por supuesto, en este lugar la noción de «función» no interesa por sí misma, sino por cómo se vincula a la de estructura. El matemático, cuando el elemento y varía con el elemento x , dice que y es una función de x ; así que en este caso función es solo una relación²⁹. Pero nosotros decimos que la función de una determinada estructura *es*, para decir que esta estructura *tiene* esa función. Está claro que esta última frase no se

tiene que tomar literalmente, y con ella no se quiere decir que las funciones son «cosas poseídas» por las estructuras. La cuestión se plantea en estos términos: que las estructuras existen para hacer alguna cosa; que algunos aspectos considerados esenciales de ese «hacer» se califican como funciones; de lo que se deduce que las funciones son atribuciones (del observador) destinadas a caracterizar la razón de ser de las *estructuras*.

Fijemos enseguida dos puntos. El primero es que —salvo errores de ingenua cosificación— no es un error decir que las estructuras *tienen* funciones. El segundo punto es que no basta decir que las funciones son *actividad* de las estructuras. Bien entendido que lo son; pero los partidos, las burocracias, las iglesias, los ejércitos, los parlamentos, los gobiernos y otras estructuras más, desempeñan mil actividades —incluso importantes— que no se consideran funciones (y tampoco disfunciones). Y para sortear el obstáculo, no vale definir las funciones como consecuencias, como *efectos*. Los efectos son además «efectos de actividad». Y la objeción sigue siendo que muchas actividades de las estructuras tienen efectos³⁰, y efectos relevantes, sin que por eso se nos ocurra registrarlos como funciones.

Si dirigimos nuestra atención al vocabulario funcionalista en uso, un rápido repaso de la literatura nos revela enseguida dos aspectos peculiares: *a)* una notable anarquía (sobre la que volveré más adelante) y *b)* que la terminología funcionalista más utilizada por los estudiosos contiene una clara connotación teleológica. Un hábil enmascaramiento verbal puede esconder esa implicación teleológica. Pero es difícil encontrar un análisis funcionalista que se escape de la *Zweckrationalität*, a la que Max Weber llamaba «racionalidad respecto a

los fines»³¹. Pero cualquiera que sea la definición³², esa controversia no incide en lo que nos interesa aquí: analizar el concepto de «función», como se utiliza comúnmente en la práctica.

Cuando decimos que la estructura «tiene funciones», en realidad estamos interesados en su *ratio essendi* y, por tanto, en estructuras que existen porque tienen un fin, un objetivo o una tarea³³. Por eso, a pesar de cualquier camuflaje terminológico, el meollo es que «función» es un concepto teleológico, que supone una relación entre *medios* y *fines*. Más exactamente, función es la actividad de una estructura —el medio— frente a sus fines³⁴. Estos fines se pueden entender descriptivamente, es decir, que resultan de la dinámica endógena de la estructura considerada y asumen solo las misiones que efectivamente cumplen; o bien pueden entenderse prescriptivamente, a la luz de los llamados «fines institucionales», o fines que una estructura *debería* perseguir. Pero en todo caso la actividad de una estructura está vinculada a un objetivo, a un destino; y si no, no es una actividad-función, sino una actividad cualquiera. Correlativamente, al decir «disfunción», no «funcionalidad», y cosas parecidas, entendemos que los fines en cuestión no se persiguen.

El problema es que la mayor parte de las estructuras políticas están identificadas o por una denominación funcional, o por una *definición funcional*. En un primer aspecto, nuestro vocabulario funcional (teleológico) es mucho más rico que nuestro vocabulario estructural (descriptivo). Y en un segundo aspecto, las estructuras casi nunca se definen en los términos debidos, o sea *como estructuras*. Cuando se pregunta de una estructura política «qué es», acabamos invariable-

mente por responder en términos de «para qué sirve»: y ello para pasar por alto el *cómo es*, sustituyéndolo con una explicación sobre el *para qué es*.

¿Qué es una elección? Un método *para* elegir. ¿Qué es un parlamento? Una asamblea *para* producir leyes. ¿Qué es un gobierno? Un órgano *para* gobernar. ¿Qué son los partidos? Instrumentos *para* hacer elegir. Y así sucesivamente. Elecciones, parlamentos, gobiernos, partidos, etcétera, son estructuras, pero no resulta fácil caracterizarlas como tales. Al final las estructuras se perciben y se califican a la luz de sus funciones más importantes³⁵. Para el que hace política es estupendo. Pero le va muy mal al que estudia la política, y aún peor al que se dedica a la ingeniería política. En concreto, las reformas se hacen sobre las estructuras: y si no somos capaces de establecer con la suficiente precisión a qué estructuras corresponden qué efectos (funcionales), la ingeniería política se encuentra en mala situación.

El tema, pues, es que el estudioso estructural-funcionalista es un estudioso cojo. El estructural-funcionalista no anda sobre dos piernas, sino sobre una sola pierna. Metafóricamente, no trabaja sobre dos términos que sean en realidad *dos* —la estructura por cómo actúa sobre la función— sino más bien sobre estructuras que quedan inextricablemente enredadas en sus atribuciones funcionales. Por eso es un círculo vicioso.

Para entenderlo basta pensar en las tres conclusiones a las que todo estructural-funcionalista parece llegar: a) que ninguna estructura es *unifuncional*, o sea que ninguna estructura cumple una sola función; b) que la misma estructura puede ser *multifuncional*, en el sentido de que puede cumplir funciones muy distintas de un país a otro; c) de modo que la misma

función encuentra *alternativas estructurales*, y por tanto puede ser desempeñada por distintas estructuras. Todas estas tesis son plausibles. Pero no eran tesis por descubrir: ya sabíamos, por olfato, que era así. Eran más bien tesis a determinar: porque no sabíamos hasta qué punto era así. Interviene el análisis estructural-funcional y, en vez de determinarlas, las generaliza, y hasta las absolutiza: todo es fungible. La estructura no vincula a ninguna función, y viceversa, las funciones no están ligadas a ninguna estructura.

Lo paradójico es que si la tesis multifuncional fuera cierta sería suicida, porque demostraría que el análisis estructural es superfluo. De hecho, si una misma estructura funciona de manera muy distinta de un país a otro, y si para cada función existen alternativas estructurales, ¿para qué ocuparse y preocuparse de las estructuras? Pero ¿realmente es *la misma estructura* la que funciona de distintas maneras? ¿O bien el funcionamiento es distinto porque —mirándolo bien— la estructura *no es la misma*?

Tomemos el caso de las elecciones. Las elecciones pueden servir también —lo sabemos muy bien— para legitimar a un déspota. Pero de ello no se deduce que las «elecciones libres» sean «multifuncionales»³⁶. Para el estructuralista las elecciones son una estructura y hay que precisarlas *sub specie* de estructuras que resultan muy diferentes. O lo que es lo mismo, las «elecciones libres» no están estructuradas como las elecciones no libres (las que plebiscitan y legitiman a los despotismos). La estructura de las elecciones libres exige, entre otras cosas, libertad de propaganda y de expresión, por lo menos una alternativa entre la que escoger, secreto efectivo del voto, así como todas aquellas previsiones capaces de impedir maniobras

electorales y un recuento fraudulento de los votos. Ahora bien, en todos los países en que el elector puede elegir, los candidatos pueden competir y los resultados no se pueden falsear, en todos esos países las elecciones libres son «monofuncionales», en el sentido de que cumplen una misma función primaria: la de permitir al electorado instalar o sustituir a sus gobernantes. Cuando y donde las elecciones sirven para otros fines, no están estructuradas de la misma manera. *Ergo* no es verdad que las elecciones sean multifuncionales: es verdad, por el contrario, que para funcionar de manera distinta necesitan una estructura distinta.

Pero si el problema más interesante es que las estructuras se precisan y describen de manera inadecuada, conviene añadir que por el lado funcional del problema las cosas no van mucho mejor. Porque nuestras categorías funcionales son caóticas. Sorprendentemente —teniendo en cuenta la mayor facilidad del enfoque funcional— nuestras funciones suelen ser solo malas enumeraciones.

Tomemos, por ejemplo, la pregunta: ¿para qué sirve un sistema de partidos? La respuesta más obvia y más inclusiva es que los partidos desempeñan una función de comunicación. Pero de esa manera el problema ni siquiera se toca, porque las autoridades y los ciudadanos se «comunican» de alguna manera en todos los sistemas políticos, aun cuando no exista un sistema de partidos. Por lo tanto, el problema no se puede dejar a merced de una imprecisa noción de «comunicación». Así que precisemos. La comunicación implica, en primer lugar, una diferencia fundamental entre una comunicación ascendente y una descendente y, en segundo lugar, entre «comunica-

ción-información» y «comunicación-presión». Si es así, entonces al definir un sistema de partidos como un instrumento para «comunicar» demandas y transmitir «informaciones» a las autoridades no se dice lo esencial. O sea, que un sistema de partidos es un mecanismo para promover las demandas hasta su concreta implementación en políticas públicas. El tema importante, pues, es el paso de una comunicación-información bidireccional a una comunicación-presión prevalentemente unidireccional que asciende desde abajo (los ciudadanos) hacia arriba (las autoridades). Y para esta última finalidad no hemos inventado, hasta ahora, ninguna alternativa estructural. De modo que un sistema de partidos resulta una estructura única, y no sustituible, en cuanto se delineen sus específicas y distintivas razones de ser.

Está claro, entonces, que tanto el argumento multifuncional como el multiestructural no llegan a nada. Lo irónico de la situación es que estas tesis están destinadas a la autodestrucción. Si la misma estructura desempeña funciones completamente distintas en diferentes países, y si siempre podemos encontrar alternativas estructurales para cualquier función, ¿dónde está la utilidad del análisis estructural-funcional?

Vuelvo así al tema de que el punto muerto y la confusión que reinan bajo el cielo del estructural-funcionalismo tienen mucho que ver con la escala de abstracción.

Desde la vertiente del funcionalismo con frecuencia nos vemos inundados por catervas de categorías funcionales que, a la postre, resultan no ser más que meras enumeraciones, además ni siquiera clasificables en base a algún criterio y mucho menos siguiendo las reglas lógicas de un desenredo taxonómico. Pero ade-

más no nos ofrecen ningún indicio acerca de cuál sea el tipo y el nivel de análisis que debemos aplicar (por ejemplo, análisis total o parcial de los sistemas)³⁷. De la vertiente del estructuralismo, en cambio, no hay prácticamente nada. Con un concepto de «estructura» configurada como en Almond, todo y nada son estructuras³⁸. Y este es el aspecto más frustrante porque mientras que las funciones son consideradas (por lo menos en la política comparada global) como amplias categorías explicativas que no necesitan de un bajo nivel de especificación, las estructuras en cambio están estrechamente ligadas a términos de observación. Por lo tanto, cuando pensamos en las estructuras como estructuras organizativas, tenemos que descender a lo largo de la escala de abstracción hasta el nivel de las descripciones configurativas.

Desplegando «estructuras» desde lo alto hacia abajo, se pueden identificar al menos cuatro niveles de utilización del término: estructura entendida como a) principios estructurales (por ejemplo, pluralismo); b) condiciones estructurales (por ejemplo, la estructura económica de clase y similares); c) módulos estructurales de asociaciones (*membership systems*); d) estructuras organizativas concretas (por ejemplo, las constituciones).

En el primer sentido, el más vago, las estructuras son solo los «principios» que presiden la convivencia y la articulación de los agregados humanos dentro de una cierta forma política. En referencia en cambio al más bajo nivel de abstracción, está claro que las constituciones, los estatutos y los organigramas pueden no representar la verdadera estructura. Nadie niega la dificultad de llegar a una adecuada y suficiente «descripción estructural» pero el hecho es que esta determinación se nos escapa porque ni siquiera nos han

pedido buscarla. De nuevo: al principio de todo está la formación —o malformación— del concepto.

Resumo. El punto de mayor debilidad de la política comparada —*sub specie* de análisis estructural-funcional— es el de conducir a una ignorancia de los procedimientos de abstracción tal que la escala de abstracción no solo se ignora, sino que inadvertidamente se la destruye en el transcurso de un ascenso demasiado atropellado hacia categorías omnícapaces³⁹. Hasta ahora este enfoque ha encontrado las mismas, idénticas, dificultades que la teoría general de sistemas, y que es esta: «¿Por qué ningún estudioso ha logrado proponer una formulación estructural-funcional capaz de responder a los requisitos del análisis empírico?» [Flanigan y Fogelman 1967, 82-83]. No puede sorprender que el análisis del sistema entero encuentre grandes dificultades para obtener proposiciones verificables sobre la política partiendo deductivamente de abstractos primitivos teóricos⁴⁰. Pero este no es el caso del enfoque estructural-funcionalista, que no está necesariamente interesado en el *whole systems analysis* y goza de una concreta ventaja empírica: una clara inclinación —especialmente en el análisis segmentado de los sistemas— hacia los términos de observación⁴¹. ¿Por qué pues el estudioso estructural-funcionalista debería permanecer enredado «a un nivel de análisis que no permite la verificación empírica?» [ibídem]. En mi opinión es porque no nos sabemos manejar —lo repito de nuevo— a lo largo de una escala de abstracción.

Para pasar a otro racimo de ejemplos de distinta «familia»⁴², mi opción cae sobre: «pluralismo», «integración», «participación» y «movilización». Estas cuatro categorías son representativas, por el modo en que

han sido utilizadas en el desarrollo teórico, de una variedad de enfoques e incluso de estudios ajenos a la ciencia política.

Una premisa es obligada: «pluralismo», «integración», «participación» y «movilización» son conceptos culturalmente condicionados que reflejan una experiencia exquisitamente occidental. Así que es un itinerario que debemos tener en mente desde el principio. Más exactamente, debemos elaborar nuestros conceptos *culture-bound* en sentido, por así decir, horario, o sea de «nosotros a ellos». La pregunta de partida debe ser: ¿de qué modo pluralismo, integración, participación y movilización se conciben en nuestro terreno, en su contexto original?

En nuestro terreno occidental, «pluralismo» no se aplica a las estructuras políticas o sociales y tampoco a la interacción entre una pluralidad de actores. En la literatura occidental, «pluralismo» se utiliza para indicar la idea de que una sociedad pluralista es una sociedad cuya configuración estructural está formada por creencias pluralistas, es decir, que se deben desarrollar subunidades autónomas a todos los niveles, que los intereses se reconocen en su legítima diversidad y, por último, que el disenso no es menos importante que la unanimidad. Como se ve, el «pluralismo» es, en última instancia, un principio general extremadamente abstracto.

Sin embargo, en el lenguaje político de las democracias occidentales el término indica una determinada estructura de la sociedad —no solo un estadio avanzado de las actividades de diferenciación y especialización— y acoge una multiplicidad de connotaciones concretas.

«Integración» se puede concebir como un resultado (*end state*), o un proceso, o bien como una función

desempeñada por organizaciones encargadas de la integración (partidos, escuela, etcétera). Y en los sistemas políticos occidentales la categoría de la integración no se aplica indistintamente a cualquier actividad que suponga «poner juntos», amalgamar distintas cosas en una sola. Por ejemplo, cuando los estudiosos americanos discuten sus problemas de política interna, tienen ideas muy claras de lo que es la integración y de lo que no es. Negarían de entrada una concepción de «integración» que presuponga cualquier forma de «obligada uniformidad». En cambio convendrían en asumir que la integración requiere y genera una sociedad pluralista (como ha sido especificada antes). Y claramente una organización que atiende a la integración debe lograr el máximo de unión y solidaridad con un mínimo esfuerzo coercitivo⁴³.

Las mismas observaciones valen también para «participación» y «movilización». Si queremos que «participación» se use en clave normativa (para señalar un elemento esencial del ideal democrático), o incluso descriptiva (para reconocer una experiencia democrática concreta), en ambos casos nuestras concepciones de «participación» no se refieren a cualquier actividad que suponga un genérico «tomar parte». Los defensores de la democracia participativa no pueden quedarse satisfechos con una concepción de «participación» que incluya cualquier tipo de implicación política. Para ellos «participación» significa *auto-moción* y no *hetero-moción*, en el sentido de ser movilizado por otros y desde arriba. Seguramente el significado original del término es el de un ciudadano libre que actúa e interviene *sua sponte*, de acuerdo con sus propias ideas y sus propias convicciones. Concebida así, la participación es exactamente lo opuesto a movilización.

Porque «movilización» no encierra la idea de una *auto-moción* individual sino la de una colectividad pasiva *movida* desde arriba o por otros. Por eso decimos que los individuos «participan» pero no podemos decir que los mismos individuos *se movilizan* puesto que *son movilizados*.

Llegados hasta aquí, está claro que «pluralismo», «integración», «participación» y «movilización» poseen connotaciones que se pueden identificar fácilmente, porque están contenidas, al menos implícitamente, en las investigaciones y en las controversias occidentales. Pero en el marco de una política comparada a escala global, lo específico de esas nociones se pierde: el pluralismo no tiene fin; integración se aplica indiscriminadamente a todo sistema político ya sea pluralista o no; y participación y movilización se utilizan de manera intercambiable. El pluralismo no tiene fin porque nadie nos ha dicho nunca qué es no-pluralismo. Así es que «en distinto grado» habrá pluralismo por doquier. Pero un distinto grado ¿*de qué cosa*? De la misma manera también el significado de «integración» cambia y se pierde, o se evapora, por el camino. Por último, la distinción-oposición entre participación y movilización desaparece apenas saquemos la nariz fuera de Occidente. Para muchos comparatistas, movilización acaba por significar cualquier proceso de activación social, y la participación se aplica tanto a las técnicas democráticas como a las técnicas autoritarias de implicación política.

Llegados a este punto ya no es necesario explicar por qué y cómo nos encontramos con drásticas pérdidas de especificidad. Sabemos ya que resultan del estiramiento del concepto, que a su vez deriva de una torpe subida a lo largo de la escala de abstracción: el

intento de obtener «universales viajeros» a costa de la precisión en vez de a costa de la connotación (o sea reduciendo el número de atributos cualificantes). Veamos ahora sus consecuencias.

Empecemos por los formidables errores de interpretación que se derivan de la adopción universal e indiferenciada de «pluralismo» e «integración». Si decimos que las sociedades africanas no son pluralistas sino «tribales», entonces afirmamos que una situación de fragmentación tribal difícilmente puede proporcionar el soporte estructural para los procesos de integración que lleven a instituciones de integración. Así, mantengo que las necesidades funcionales o los *feedbacks* de una sociedad fragmentada están en contradicción con las necesidades funcionales de una sociedad pluralista. En Europa, por ejemplo, la fragmentación medieval generó el absolutismo monárquico. Pero si el pluralismo se esfuma en una generalidad vacía, y si reconocemos como pluralistas a las sociedades africanas, entonces debemos esperar que los africanos resuelvan sus problemas como lo han hecho las sociedades occidentales⁴⁴. Un peligroso error.

El caso de «movilización» es distinto. Mientras pluralismo, integración y participación derivan de nuestra experiencia democrática, tenemos también a nuestra disposición un conjunto limitado de términos que nacen del ámbito de los totalitarismos. Este es el caso de «movilización», que proviene de la terminología militar —concretamente de la movilización total de Alemania en la Primera Guerra Mundial— y entra en el vocabulario de la política mediante el tipo de partido que Maurice Duverger llama «de militantes», y sobre todo con la experiencia del fascismo y del nazismo⁴⁵. Después el término se ha aplicado también a los siste-

mas políticos democráticos, lo que significa que hemos realizado una «extrapolación al revés» (o sea una extrapolación en sentido contrario al horario). Y como con frecuencia nos lamentamos de que nuestro vocabulario es democrático-céntrico, mi queja es que malgastamos también los términos que se escapan del recinto democrático. Pero el inconveniente que deriva de esta extrapolación al revés se nota aún más claramente si ampliamos el horizonte a lo que he llamado «efecto búmeran» de las áreas en vías de desarrollo.

Los estudiosos occidentales que viajan de África al Sudeste asiático han descubierto que nuestras categorías raramente se aplican fuera de su contexto original. Lo que no es sorprendente. Pero a partir de esto —y aquí nace el efecto búmeran— llegan a la conclusión de que las categorías occidentales no se deberían aplicar ni siquiera a Occidente. Ahora bien, es verdad que la política comparada global necesita de mínimos comunes denominadores; pero de ello no se desprende que debemos disfrazar nuestra identidad con hábitos no occidentales. Por un lado, puede ocurrir que distintas civilizaciones antiguas parezcan amorfas a los ojos de un observador occidental, precisamente porque es a él al que le faltan categorías que sirvan para descifrar estructuras desviantes «no racionales». Por otro lado, y asumiendo que las sociedades políticas subdesarrolladas pudieran estar mucho menos estructuradas que tantas otras, no veo ninguna razón válida para pretender una igual desestructuración (*shapelessness*) de las sociedades donde existe una diferenciación estructural. Así pues las extrapolaciones al revés son una falacia, y el problema de establecer un mínimo común denominador no nos autoriza a inyectar primitivismo y *formlessness* en contextos no primitivos.

En estas condiciones estamos peligrosamente expuestos al riesgo de «enredar la cuestión», tomando por verdadero a priori lo que se debería probar a posteriori. Por ejemplo, si aplicamos «movilización» a los sistemas políticos democráticos, resulta que los regímenes democráticos movilizan más o menos como lo hacen los regímenes totalitarios. Y viceversa, si utilizamos «participación» en los sistemas totalitarios la conclusión es que se puede tener participación democrática, al menos en alguna medida, también en los regímenes no democráticos. No excluyo que pueda ser así. Pero no se puede probar simplemente transfiriendo la misma denominación de un contexto al otro. En este caso las cosas se declaran iguales haciéndolas *verbalmente* iguales. Y difícilmente podemos mantener que nuestras «pérdidas de especificidad» se compensan con ganancias en términos de inclusividad. Diría más bien que lo que ganamos en capacidad de viajar, o en inclusividad universal, es humo, mientras que nuestras «ganancias en confusión» son reales.

No puedo desarrollar el tema. Como ha señalado acertadamente LaPalombara [1968, 72]: «Muchas de nuestras generalizaciones sobre el proceso político se mueven por casualidad de los niveles micro a los niveles macroanalíticos». Con el resultado de generar un «caos causado por la confusión de los niveles de análisis». La perspectiva de LaPalombara coincide con la mía cuando mantengo que la confusión que se refiere al nivel de análisis conduce a tres desgraciados resultados: a) a los niveles más elevados, macroscópicos errores de interpretación, explicación y previsión; b) a los niveles más bajos, una recogida desordenada de datos; c) a todos los niveles, por último, una total confusión de significados y una pérdida de precisión de

nuestros conceptos. Es cierto: nos faltan las palabras. Pero el estiramiento conceptual y una mala lógica han empobrecido todavía más la articulación analítica y el poder discriminante de las palabras de que disponemos. Mi sensación es que con demasiada frecuencia las diferencias más importantes se han borrado en base a las semejanzas marginales. Tendría poco sentido mantener que los hombres y los peces son semejantes porque comparten la «capacidad de nadar». Pero lo que estamos contando en el contexto de la política comparada global parecer tener menos sentido aún.

Para concluir, resumiré así: que un dominio de la escala de abstracción demuestra que la necesidad de categorías abstractas y omnicomprensivas no nos impone inflar nuestras categorías de observación hasta hacerlas evaporarse. Además, si sabemos cómo subir y descender a lo largo de una escala de abstracción, no solo no necesitaremos estirar nuestros conceptos, sino que también nos habremos desembarazado de un buen número de falacias.

5. CONCLUSIONES

La política comparada como sector específico de investigación ha experimentado una fuerte expansión, sobre todo a partir de la última década. Y las ambiciones globales de la nueva política comparada han provocado espinosos e inéditos problemas metodológicos. Y es que nos hemos embarcado en una vasta empresa comparada sin tener un *método comparado*, y por ello sin el adecuado conocimiento metodológico e incluso lógico.

El enfoque de este ensayo es conceptual —sobre conceptos— porque precisamente los conceptos en cuestión no son solo elementos de un sistema teórico sino que son también, a la vez, instrumentos de investigación y contenedores de datos. El problema empírico se plantea así: nos faltan informaciones lo bastante precisas para ser significativas y seguramente comparables. En consecuencia tenemos la urgente necesidad de un sistema estandarizado de detección-catalogación compuesto de contenedores conceptuales discriminantes, que lo son por una técnica de descomposición taxonómica. La alternativa es el *data misgathering*, la recopilación de datos mal especificados. Y, si es así, nos arriesgamos a ser atropellados por una *desfiguración* reforzada por el tratamiento automático, que no puede remediar ninguna regeneración estadística, por muy refinada que sea.

El problema teórico, o teorético, se plantea así: necesitamos reglas capaces de disciplinar el vocabulario y los procedimientos de comparación. Si no, nos arriesgamos a naufragar en el gran mar de vacías asimilaciones y generalizaciones. En especial, la indisciplina en el uso de los términos y de los procedimientos de comparación acaba, en última instancia, en una malformación del concepto que después se salda sin solución de continuidad con la desinformación.

La política comparada ha adoptado la línea de menor resistencia, ensanchando sus conceptos. Para asegurarse una aplicabilidad global, la extensión de los conceptos se ha estirado, ofuscando su connotación. Así, el verdadero objetivo de la comparación —el control— se ha perdido y estamos enredados en un caos teórico y empírico. Porque los instrumentos conceptuales intolerablemente ambiguos conducen, por un

lado, a investigaciones inútiles y engañosas y, por el otro, a ensamblajes de *meaningless togetherness* basados en pseudoequivalentes.

El remedio, ya lo he sugerido, está en la escala de abstracción, en las propiedades lógicas de los distintos niveles de abstracción, y en las correspondientes reglas de recorrido, de composición y de descomposición: reglas de recorrido que nos permiten conjugar un fuerte poder explicativo y generalizador, con un contenido descriptivo susceptible de verificación empírica. Bien entendido, no se trata de una receta mágica, y ni siquiera de una receta aplicable a todos los problemas. Pero es verdad que el esquema de referencia de la escala de abstracción introduce orden, nos salva del estiramiento del concepto e incluso nos lleva a desarrollar un vocabulario más analítico. Se podrá observar que, en rigor, los niveles de análisis no son convertibles uno en otro sin residuos; y por tanto que, ascendiendo o descendiendo a lo largo de la escala de abstracción, siempre hay alguna cosa que se pierde o se adquiere. De hecho, la disposición vertical de los conceptos no es continua; y se dice «escala» también y precisamente para recurrir a la imagen de los peldaños. De acuerdo, pero sigue siendo verdad que la disciplina impuesta por la escala de abstracción y por sus reglas hace que las afirmaciones teóricas generadas a un determinado nivel encuentren, en los niveles cercanos, afirmaciones capaces de confirmarlas o de contradecirlas.

Se ha sugerido que «los científicos políticos se deben servir de las matemáticas para las reglas de la lógica» exigidas para introducir la necesaria fortaleza deductiva «en un paradigma» [Holt y Richardson 1970, 7]. Mi línea en cambio es mucho más sobria: trata de evi-

tar que el «pensador superconsciente» se quede enganchado a ambiciones excesivas y mal planteadas. Con lo que no trato de ningún modo de redimir al «pensador inconsciente» que pretende afrontar los nuevos y espinosos problemas planteados por la comparación global sin ninguna preparación para pensar, y para pensar de modo lógico, con método.

II

LA IDEA DE POLÍTICA

1. INTRODUCCIÓN

La noción de «ciencia» se determina frente a la de filosofía, y presupone que un saber científico se ha separado del alma máter del saber filosófico. Por supuesto, «ciencia» también es distinta de lo que llamamos «opinión», «teoría», «doctrina» e «ideología». Pero la primera y más fundamental división que tenemos que establecer es la que hay entre ciencia y filosofía.

Hay que señalar de entrada que la noción de «política» califica a todo, y por tanto a nada en concreto, mientras la esfera de la ética, de la economía y de lo político-social siguen unidas y no se traducen materialmente en diferenciaciones estructurales, y por tanto en estructuras e instituciones calificables como políticas, distintas de las instituciones y estructuras calificables como económicas, religiosas y sociales. A este respecto, el nudo más difícil de desenredar es el que hay entre lo «político» y lo «social», entre el ámbito de la política y la esfera de la sociedad. Pero los nudos son parecidos, empezando por el lío con la nomenclatura de origen griego y de origen latino, entre las palabras que derivan de *πόλις* (*polis*) y las que derivan de *civitas*.

Hoy estamos acostumbrados a distinguir entre político y social, entre Estado y sociedad. Pero estas son distinciones y contraposiciones que no se consolidan, en su estado actual, hasta el siglo XIX. Con frecuencia se oye decir que, mientras en el pensamiento griego lo político comprendía lo social, nos inclinamos a romper esta diáda, o sea a incluir lo político en lo social y la esfera de la política en la esfera de la sociedad. Pero este discurso contiene al menos tres errores. Primer error: la diáda de la que se habla no existía en el pensamiento griego. Segundo error: la sociabilidad no es para nada «la sociedad». Tercer error: nuestro sustantivo «política» no tiene para nada el significado de *πολιτική* (*politiké*), y nosotros hablamos de un «hombre político» que está en las antípodas del «animal político» de Aristóteles.

Si para Aristóteles el hombre era un *ζῷον πολιτικόν*, la sutileza que se nos suele escapar es que Aristóteles definía así al «hombre», no a «la política». Y es solo porque el hombre vive en la *polis* y porque, viceversa, la *polis* vive en él, que el hombre se realiza cabalmente como tal. Al decir «animal político» Aristóteles expresaba, pues, la concepción griega de la vida¹. Una concepción que hacía de la *polis* la unidad constitutiva (no descomponible) y la dimensión acabada (suprema) de la existencia. Por lo tanto en el vivir «político», y en la «politicidad», los griegos no veían una parte, o un aspecto, de la vida: veían en ello el todo y la esencia. Al contrario, el hombre «no político» era un ser defectuoso, un *ἰδιον* (*ídiōn*), un ser carente (el significado originario de nuestro término «idiota»), cuya insuficiencia estaba, precisamente, en haber perdido, o no haber adquirido, la dimensión y la plenitud de la simbiosis con su propia *polis*. En resumen: un hombre

«no político» era simplemente un ser inferior, era menos que un hombre.

Sin adentrarnos en las distintas implicaciones de la concepción griega del hombre, lo que importa subrayar es que el animal político, el *πολιτικὸν* (*polítes*) no se distinguía de ninguna manera de un animal social, de ese ser que nosotros llamamos «societario» y «sociable». El vivir «político» —en y por la *polis*— era al mismo tiempo el vivir colectivo, el vivir asociado y, más intensamente, el vivir en *κοινωνία*, en comunión y «comunidad». Por lo tanto, no es exacto decir que Aristóteles incluía la sociabilidad en la politicidad. En realidad los dos términos eran para él un solo término: y ninguno de los dos se resolvía en el otro por la sencilla razón de que «político» era para las dos cosas. De hecho, la palabra «social» no es griega sino latina, y fue adjudicada a Aristóteles por sus traductores y comentaristas medievales.

Santo Tomás de Aquino hacia 1266 tradujo adecuadamente *ζῷον πολιτικόν* como «animal político y social», observando que «es propio de la naturaleza del hombre el que viva en una sociedad de muchos»². Pero no es tan simple. De hecho, Egidio Romano (hacia 1285) hacía decir a Aristóteles que el hombre es un *politicum animal et civile*³. A primera vista podría parecer que santo Tomás explicitaba el pensamiento de Aristóteles, mientras que Egidio Romano se limitaba a utilizar una frase redundante (*politicum* es, después de todo, un grecismo para decir *civile*). Pero la aparición de las palabras «social» y «civil» merece ser introducida y explicada. De lo que resultará que tanto santo Tomás como Egidio pretendían ser sus autores.

Está claro que donde los griegos decían *polítes* los romanos decían *civis*, así como está claro que *polis* se

traduce al latín como *civitas*. Pero los romanos absorbieron la cultura griega cuando su ciudad había sobrepasado con mucho la dimensión que permitía —según la medida griega— un «vivir político». Por lo tanto la *civitas* se refiere a la *polis* como una ciudad con politicidad diluida; y ello por dos consideraciones. Por una primera consideración, la *civitas* se configura como una *civilis societas*; y así adquiere una calificación más elástica que amplía sus fronteras. Y por una segunda consideración, la *civitas* se organiza jurídicamente. La *civilis societas* de hecho se incluye a su vez en una *iuris societas*. Lo que permite sustituir la «politicidad» por la «juridicidad». Ya Cicerón mantenía que la *civitas* no es una agregación humana cualquiera, sino la agregación basada en el consenso de la ley⁴. Por tanto, ya en tiempos de Cicerón estamos próximos a una *civitas* que no tiene casi nada de «político» en el sentido griego del término: la *iuris societas* es a la *polis* como la despoliticización es a la politicidad. Y el ciclo acaba con Séneca. Para Séneca, y en general para la visión estoica del mundo, el hombre ya no es un animal político: por el contrario es un *soziale animal*⁵. Estamos en los antípodas de la visión aristotélica, porque el animal social de Séneca y de los estoicos es el hombre que ha perdido la *polis*, que le es ajena, y que se adapta a vivir —negativamente más que positivamente— en una cosmópolis.

Si el mundo antiguo concluye su propia parábola dejando para la posteridad no solo la imagen de un animal político, sino también de un animal social, estas dos representaciones no prefiguran de ningún modo el desdoblamiento y la díada entre esfera de lo político y de lo social que caracteriza el debate de nuestro tiempo. La primera diferencia es que el *soziale*

animal no coexiste al lado del *politicum animal*: estas expresiones no aluden a dos facetas de un mismo hombre, sino a dos antropologías, una de las cuales sustituye a la otra. La segunda diferencia es que en todo el discurso desarrollado hasta ahora la política y la politicidad no se perciben nunca verticalmente, en una proyección alimétrica que asocie la idea de política a la idea de poder, de mando y, en último análisis, de un Estado por encima de la sociedad.

El tema es que la problemática vertical resulta del todo extraña al discurso basado en la nomenclatura griega —*polis*, *polítes*, *politikós*, *politiké* y *politéia*—, a su traducción latina, e incluso a su desarrollo medieval. El título griego de la obra que conocemos como *La república* de Platón era *Politéia*: traducción exacta, para el mundo que pensaba en latín, dado que *res publica* quiere decir «cosa común», cosa de la comunidad. *Res publica*, decía Cicerón, es *res populi*⁶. El discurso aristotélico sobre la ciudad óptima se expresó por los primeros traductores medievales con un calco —*de politía optima*— y después se sustituyó por la locución *de optima republica*. Todas eran expresiones que se asociaban a un discurso horizontal. La idea horizontal se expresa aún bastante bien en inglés *common weal* o, más modernamente, *commonwealth*, que quiere decir «bien común», lo que nosotros llamamos «bien público» e «interés general». Pero precisamente por esto nosotros entendemos mal el título platónico, igual que entendemos mal el uso de *res publica* en toda la literatura que va desde los romanos a Bodino (cuyos *Six livres de la république* aparecieron en 1576). Convirtiéndose, como lo es para nosotros, en una forma de Estado (opuesta a la monarquía), nuestra república se coloca, precisamente, en aquella dimensión vertical que

en cambio estaba ausente en la idea de *politéia*, de *res publica* y de *common weal*.

Con esto no se quiere decir que haya que llegar a Maquiavelo o a Bodino para reconocer la dimensión que he llamado «vertical», es decir, el elemento de estructuración jerárquica —de baja y supraordenación— de la vida asociada. Si Maquiavelo es el primero que utiliza la palabra «Estado» en su acepción moderna (separándola de *status* entendido como «estamento» o «condición social»)⁷, está claro que la percepción de la verticalidad —hoy trasfundida en la noción de «política»— se remonta al menos a la tradición romanista. Pero esta idea no se expresaba con la nomenclatura griega con la palabra «política» y sus derivados. Se expresaba de otras maneras —por lo menos hasta el siglo XVII— por términos como *principatus*, *regnum*, *dominium*, *gubernaculum*⁸ (bastante más que por términos como *potestas* e *imperium*, que se refieren a un poder legítimo y se usan en el ámbito de un discurso jurídico).

Para los autores medievales y renacentistas —ya escribieran en latín, en italiano, francés o inglés— el *dominium politicum* no era «político» con nuestro significado, sino con el significado de Aristóteles: era la «ciudad óptima» del *polítes*, la *res publica* que practicaba el bien común, una *res populi* tan alejada de la degeneración democrática como de la degeneración tiránica. De hecho, los autores medievales usaban *dominium politicum* en contraposición a *dominium regale*, y aún más en contraposición a *dominium despoticum*. Es como decir que la voz *politicum* designaba la «visión horizontal», allí donde el discurso vertical se traducía mediante las voces «realeza», «despotismo» y «principado». De manera que el mejor modo de traer la idea

de *dominium politicum* a la terminología contemporánea sería decir «la buena sociedad»; con la advertencia de que nosotros somos, por cierto, bastante más optimistas, o ingenuos, que los autores medievales. Podremos también decir que el *dominium politicum* representaba una especie de «sociedad sin Estado»: pero recordando, en ese caso, que la sociedad en cuestión era, a la vez, una *civiles societas* y una *iuris societas*; no una sociedad sin adjetivos, la «sociedad» de que hablan los sociólogos.

Por el contrario, si hay un término que simbolizaba más que ninguno la óptica vertical, el discurso que llamaremos «característicamente político», ese término es «príncipe». No por casualidad *El príncipe* (1513) es el título elegido por Maquiavelo. *De regimine principum* (hacia 1260-1269) era ya el título de santo Tomás (así como de Egidio Romano); allí donde Marsilio de Padua (hacia 1320) usaba *principatus* o *pars principans* para referirse a las funciones que hoy llamamos «de gobierno», y hubiera podido clasificar el caso concreto descrito por Maquiavelo como un *principatus despoticus*⁹.

¿Qué conclusión podemos extraer de lo dicho hasta ahora? Esta: que la compleja, tortuosa vicisitud de la *idea* de política atraviesa, en todo momento y por mil aspectos, la *palabra*¹⁰. La política de Aristóteles era, a la vez, una antropología: una antropología indisolublemente ligada al «espacio» de la *polis*. Caída la *polis*, la «politicidad» se atenúa, diluyéndose de muchas maneras o transformándose en otra cosa. Por un lado, la política se juridifica, avanzando en la dirección señalada por el pensamiento romano. Por otro lado, —que aquí he tenido que omitir— la política se teologiza, primero adaptándose a la visión cristiana del mundo, después en relación con la lucha entre el Pa-

pado y el Imperio, y por último, en función de la ruptura entre catolicismo y protestantismo. En cada caso el discurso sobre la política se configura —y esto empezando por Platón, pero también en Aristóteles— como un discurso que es a la vez e indisolublemente ético-político. La ética en cuestión podrá ser naturalista o psicologista; o bien una ética teológica; o incluso una ética juridificada que debate el problema del «bien» en nombre de lo que es «justo», invocando a la justicia y a leyes justas. La doctrina del derecho natural, en sus sucesivas fases y versiones, resume bastante bien esta amalgama de normativa jurídica y de normativa moral¹¹. Por todas estas razones, y otras más, es cierto que hasta Maquiavelo la política no se configura en su especificidad y «autonomía».

2. LA AUTONOMÍA DE LA POLÍTICA

Cuando hablamos de «autonomía de la política», el concepto de «autonomía» no se debe entender en sentido absoluto, sino más bien en sentido relativo. Además se pueden sostener a este respecto cuatro tesis: primera, que la política sea *distinta*; segundo, que la política sea *independiente*, es decir, que siga sus propias leyes, planteándose, literalmente, como ley de sí misma; tercero, que la política sea *autosuficiente*, es decir, que sea autárquica, en el sentido de que se basta para explicarse a ella misma; cuarto, que la política sea una *causa prima*, una causa generadora no solo de sí misma, sino que también, dada su supremacía, de todo el resto. En rigor, esta última tesis desborda el ámbito del concepto de «autonomía», pero hay que mencionarla, dado que constituye una posible implicación

de ella. También hay que precisar que la segunda y la tercera tesis suelen ir juntas, aunque, en rigor, el concepto de «autonomía» debe diferenciarse del de autarquía. En todo caso, la tesis previa que interesa aclarar es la primera.

Afirmar que la política es *distinta* equivale a plantear una condición necesaria, pero no una condición suficiente (de autonomía). Sin embargo, toda la continuación del discurso está estrechamente condicionada por este punto de partida. ¿Distinta de qué? ¿De qué modo? ¿Y hasta qué punto?

Con Maquiavelo la política se plantea como distinta de la moral y de la religión. Esta es una primera, clara separación y diferenciación. Moralidad y religión son, sí, ingredientes esenciales de la política: pero a título de instrumentos. «Queriendo un príncipe mantener el Estado, con frecuencia se ve forzado a no ser bueno», a actuar «contra la fe, contra la caridad, contra la humanidad, contra la religión»¹². La política es política. Pero cuidado: Maquiavelo no llega a la «verdad efectiva de la cosa» porque sea *Wertfrei*, porque esté libre de preocupaciones prescriptivas y de preconceptos de valor. No es solo que Maquiavelo estaba animado, por su cuenta, de pasión moral. También era que prescribía al «nuevo» príncipe lo que era, a la vez, necesario y debido para salvar o fundar el Estado. De tal manera que la mayor originalidad de Maquiavelo está quizá en el hecho de que teoriza —con un vigor inigualable— la existencia de un *imperativo* que es propio de la política. Maquiavelo no declara solo la diversidad de la política respecto a la moral; llega también a una vigorosa afirmación de autonomía: la política tiene sus leyes, leyes que el político «debe» aplicar.

En el sentido que hemos precisado más arriba es, pues, exacto que Maquiavelo —no Aristóteles— «descubre la política». ¿Y por qué él? ¿Y por qué motivo? Es dudoso que el descubrimiento maquiavélico se pueda atribuir a su «cientificidad»¹³. Es cierto, Maquiavelo no fue filósofo; y precisamente por eso pudo recuperar la «visión directa» que tienen solo aquellos que comienzan, o recomienzan, *ex novo*. Por otra parte, sostener que Maquiavelo no fue ni filósofo ni sabio no quita nada a su estatura, y quizá se entienda mejor cómo llegó al descubrimiento de la política. Resulta instructivo, a este respecto, comparar a Maquiavelo con Hobbes.

Hobbes teoriza una política aún más «pura» que Maquiavelo. Su príncipe, el *Leviatán* (1651), es el más cercano y directo precursor del Gran Hermano imaginado por Orwell; el orden político está creado por su *fiat*, por su poder de crear las palabras, de definirlas, y de imponerlas a los súbditos. «Las primeras verdades», escribía Hobbes, «fueron puestas arbitrariamente por aquellos que fueron los primeros que impusieron los nombres a las cosas»¹⁴. De lo que Hobbes deducía que las verdades de la política eran como las verdades arbitrarias y convencionales de la geometría. Si *El príncipe* de Maquiavelo gobernaba aceptando las reglas de la política, el *Leviatán* de Hobbes gobernaba creándolas, es decir, estableciendo lo que era la política. El mundo del hombre es infinitamente manipulable, y el *Leviatán* —el Gran Definidor— es su manipulador. En realidad, nadie ha teorizado una politización tan extrema como Hobbes. No solo planteaba la absoluta independencia y autarquía de la política; afirmaba un «panpoliticismo» que reabsorbe todo, y todo hace generar, de la política. Si Maquiavelo invocaba a la vir-

tud, Hobbes no invocaba a nada. Si las páginas de Maquiavelo dejaban traslucir una pasión moral, Hobbes era un razonador distante, glacial, dispuesto a construir una perfecta mecánica de cuerpos en movimiento. Si Maquiavelo veía en la religión un sostén de la política, Hobbes confiaba a su soberano —como hará después Comte— el control de la religión¹⁵.

No basta. Hobbes no superaba a Maquiavelo solo al sostener una política «pura» omniinvasiva y omnicausante; le superaba también en «cientificidad». En el siglo y pico que separa a los dos se interponen Bacon y Galileo. Además Hobbes asumía la lección metódica de Descartes, su más joven pero también más precoz contemporáneo. A su manera, pues, Hobbes fue penetrado de espíritu científico. Su sistema filosófico se inspira en la concepción mecanicista del universo y su método —inspirado por el modelo de la geometría— es el matematismo lógico. Así que a primera vista estaríamos tentados de concluir que en Hobbes se dan todos los elementos para calificar una «ciencia política». Es, según los cánones del cartesianismo, un método científico; y es también la política teorizada en su forma más extrema de autonomía. Queriendo, se puede también añadir y sostener que Hobbes era *Wertfrei*, libre del valor. Y, sin embargo, se habla de Hobbes, con razón, como de un «filósofo» de la política; y es verdad que la ciencia política reconoce a Maquiavelo una paternidad que niega a Hobbes. ¿Por qué?

Es sencillo. El elemento que separa a la ciencia de la filosofía no viene del modelo de la geometría y de la matemática. Descartes era un gran matemático; y grandísimo matemático fue Leibniz. La matemática es una lógica deductiva. Mientras que las ciencias no nacen de la deducción lógica, sino de la inducción, de la

observación y del experimento¹⁶. Hobbes no observaba: deducía *more geometrico*, como hará también, poco después, ese puro ejemplar de filósofo que fue Spinoza. El método de Hobbes era pues rigurosamente deductivo [Gargani 1971]. Con esto está todo dicho. Él no observaba el «mundo real». Nadie puede discutir la estatura filosófica de Hobbes, pero su «ciencia» no es tal: no descubría nada. Al mismo tiempo, la autonomía de la política que nos interesa no es la teorizada por Hobbes. Y nada cambia el hecho de que Hobbes estuviese más libre de valores que Maquiavelo.

Conclusión. Si en Maquiavelo no está aún la cientificidad, la cientificidad de Hobbes no supone un encuentro significativo entre ciencia y política. Sobre todo, el descubrimiento de la autonomía de la política no se remonta a un método científico. Como dije al principio, la historia de la ciencia política es una historia a dos voces que debemos mantener separadas, para evitar volver a juntarlas mal o prematuramente.

3. EL DESCUBRIMIENTO DE LA SOCIEDAD

Hasta ahora hemos discutido solo una primera distinción: la que existe entre política y moral, entre César y Dios. Es un paso decisivo pero —visto retrospectivamente— era el más obvio, el más fácil. El caso más difícil —tan difícil que todavía nos acucia— es el de fijar la diferencia entre Estado y sociedad. Hasta ahora no nos hemos topado con la separación entre esfera de la política y esfera de la sociedad¹⁷. ¿Cuándo es, entonces, que la idea de sociedad se libera de los múltiples lazos que la atan, afirmando la realidad social como una realidad en sí misma, independiente y autosuficiente?

Que quede claro: «sociedad» no es *δημος* (*demos*), no es *populus*. Como actor concreto, operante, el *demos* muere con su «democracia», o sea con la *polis* en la que actuaba. Y como la república romana nunca fue una democracia, el *populus* de los romanos nunca fue el *demos* de los griegos [Wirszubski 1950]. Caída la república, *populus* se convierte en una ficción jurídica: y queda sustancialmente como una *fictio iuris* en toda la literatura medieval. Por otra parte, el pensamiento romano y medieval no expresaban de ninguna manera una idea autónoma de sociedad. La sociedad se configuraba —recuérdese— como una *civilis societas* y como una *iuris societas*. A estos agregados el pensamiento medieval añadía una fuerte caracterización organicista, para comprender la sociedad —desarticulándola y articulándola— en los múltiples «cuerpos» en que se organiza el mundo feudal, el mundo de los estamentos y de las corporaciones.

La separación ha sido lentísima. Es sintomática, por ejemplo, la ausencia de la idea de sociedad en la literatura del siglo xvi que teorizaba el derecho de resistencia y a rebelarse contra el tirano. Para los monarcómanos, y también para Calvino y Altusio, el protagonista que se contraponía y oponía al poder tiránico no era ni el pueblo, ni la sociedad: eran individuos o instituciones concretas, como una Iglesia, asambleas locales o determinadas magistraturas. De la misma manera, la revolución inglesa no fue una revolución en nombre y por cuenta de los derechos de la sociedad: en todo caso contribuyó a restituir realidad y concreción a la *fictio iuris* del pueblo.

No es casualidad que el primero en teorizar el derecho de la mayoría y la regla mayoritaria —es decir, una regla que restituye operatividad a la noción de

«pueblo»— fuera Locke, que escribía a finales del siglo xvii [Kendall 1941]. A Locke también se le atribuye, en verdad, una primera formulación de la idea de sociedad. Pero esta atribución corresponde, en todo caso, a la doctrina contractualista en su conjunto, y en especial a la distinción de los contractualistas entre *pactum subiectionis* y *pactum societatis*. En realidad, la idea de sociedad no es una idea que se formule y afirme en las épocas revolucionarias. Es más bien una idea de paz que pertenece a la fase contractualista de la escuela del derecho natural. No es la revuelta contra el soberano, sino el «contrato» con el soberano, que viene estipulado en nombre de un contratante que es llamado «sociedad». Pero esta sociedad que estipula el «contrato social» ¿no sigue siendo, a su vez, una ficción jurídica?

La verdad es que la autonomía de la sociedad respecto al Estado presupone otra separación: la de la esfera económica. La segregación de lo social de lo político pasa a través de la separación de política y economía. Esta es la vía maestra. Hoy los sociólogos en busca de antepasados citan a Montesquieu¹⁸. Pero tendrían más razón si citaran al padre de la ciencia económica, Adam Smith, quizá para pasar, a través de Smith, a Hume [Bryson 1945; Cropsey 1957, cap. 2]. Porque son los economistas —Smith, Ricardo y en general los librecambistas— los que muestran cómo la vida asociada prospera y se desarrolla cuando el Estado no interviene; los que demuestran cómo la vida asociada encuentra en la división del trabajo su propio principio de organización; y así muestran cuánta parte de la vida asociada es extraña al Estado y no está regulada ni por sus leyes ni por el derecho. Las leyes de la economía no son leyes jurídicas: son leyes del

mercado. Y el mercado es un automatismo espontáneo, un mecanismo que funciona por su cuenta. Son pues los economistas de los siglos XVIII y XIX los que proporcionan la imagen tangible, positiva, de una realidad social capaz de autorregularse, de una sociedad que vive y se desarrolla según sus propios principios. Y es así como la sociedad toma realmente conciencia de sí misma.

Con esto no se intenta negar que también Montesquieu merezca el título de precursor del descubrimiento de la sociedad. Pero la anuncia lo mismo que Locke y, en general, el constitucionalismo liberal: de manera indirecta y de por sí inconclusa. Está claro que, cuanto más se reduce la discrecionalidad y el espacio del Estado absoluto, y cuanto más se asienta el Estado limitado, tanto más se deja espacio y legitimidad para una vida extraestatal. Pero a este respecto el liberalismo político no tenía, y no podía tener, la fuerza rompedora del librecambismo económico. Y no la podía tener porque en su óptica la sociedad debía seguir siendo una sociedad regulada y protegida por el derecho. Así como el liberalismo se preocupa de neutralizar la política «pura», también el liberalismo ve en la sociedad «pura» una sociedad sin protección, una sociedad indefensa. La sociedad de Montesquieu seguía siendo, a su modo, una *iuris societas*. Los economistas no tenían este problema. En todo caso, tenían el problema inverso de desembarazarse de los vínculos corporativos.

Es solo en la óptica de los economistas, pues, que la sociedad resulta tanto más ella misma cuanto más espontánea sea, cuanto más se libere no solo de las interferencias de la política, sino también de los obstáculos del derecho. Es verdad que la «sociedad

espontánea» de los economistas era la sociedad económica. Pero el ejemplo y el modelo de la sociedad económica resultaba fácilmente ampliable a la sociedad en general. Las premisas que no existían ni en Maquiavelo ni en Montesquieu, ni en los otros enciclopedistas, para «descubrir la sociedad» como realidad autónoma estaban ya maduras a principios del siglo XIX¹⁹. En efecto, el *Sistema industrial* de Saint-Simon aparecía en tres volúmenes en 1821-1822, prefigurando con profética genialidad la sociedad industrial de la segunda mitad del siglo XX. La sociedad se configura ahora ya como una realidad tan autónoma como para ser objeto de una ciencia en sí misma, que ya no es la economía y que Comte bautizará como «sociología». Y Comte no se limita a bautizar a la nueva ciencia de la sociedad: la declara también la reina de las ciencias. La sociedad no es solo «un sistema social» distinto, independiente y autosuficiente respecto al «sistema político». El panpoliticismo de Hobbes se vuelca en el pansociologismo de Comte. Es el momento de resumir las ideas y ver el resultado²⁰.

4. LA IDENTIDAD DE LA POLÍTICA

La política —ya se ha visto— no solo es diferente de la moral. También es distinta de la economía. Además no incluye ya en sí el sistema social. Por último se rompen también los lazos entre política y derecho, al menos en el sentido de que un sistema político ya no se ve como un sistema jurídico. Así expoliada, la política resulta ser distinta de todo. Pero ¿qué es la política en sí?

Empecemos por señalar una paradoja. Durante casi dos milenios la *palabra* «política» —es decir la

locución griega— ha caído ampliamente en desuso, y cuando la reencontramos, como en el dicho *dominium politicum*, se refiere solo a un pequeño nicho, un caso completamente marginal. Tenemos que llegar a Altusio —corría el año 1603— para encontrar a un autor famoso que ponga la palabra «política» en su título: *Politica methodica digesta*. Sigue Spinoza, cuyo *Tractatus politicus* aparecía póstumo en 1677 casi sin dejar rastro. Por último, Bossuet escribía *La Politique tirée de l'Écriture sainte* en 1670, pero el libro no se publicó hasta 1709, y el término no vuelve a aparecer en otros títulos importantes del siglo XVIII²¹. Sin embargo, en todo ese tiempo se ha *pensado* siempre sobre política, porque siempre se ha pensado que el problema de los problemas terrestres era templar y regular el «dominio del hombre sobre el hombre». Rousseau llegaba al corazón de esta preocupación cuando escribía que el hombre ha nacido libre y está por doquier encadenado. Al decir eso Rousseau pensaba la esencia de la política, aunque la palabra no aparece en sus títulos. Hoy, en cambio, la *palabra* está en boca de todos: pero no sabemos ya pensar la *cosa*. En el mundo contemporáneo la palabra se malgasta, pero la política sufre de «crisis de identidad»²².

Una primera manera de afrontar el problema es plantear la pregunta que Aristóteles no se planteaba; qué es un animal político en contraposición al hombre religioso, moral, económico, social y así sucesivamente. Bien entendido que estos son «tipos ideales», las distintas caras de un mismo poliedro. No es que nos divirtamos con abstracciones, en desmenuzar al hombre en fantoches abstractos. Al contrario, nos planteamos una cuestión muy concreta: de qué modo reducir la política, la ética, la economía, a comporta-

mientos, a un «hacer» tangible y observable. Nos preguntamos: ¿en qué se distingue un comportamiento económico de un comportamiento moral? ¿Y qué distingue a estos dos de un comportamiento político? A la primera cuestión sabemos responder en alguna medida. A la segunda, bastante menos.

El criterio de los comportamientos económicos es la utilidad: es decir, que la acción económica es tal en cuanto que está dirigida a maximizar una utilidad económica, un provecho, un interés material. Al otro extremo, el criterio de los comportamientos éticos es el bien: o sea la acción moral es una acción «debida», desinteresada, altruista, que persigue fines ideales y no ventajas materiales. Pero ¿cuál es la categoría o el criterio de los comportamientos políticos? Todo lo que sabemos decir al respecto es que no coinciden ni con los morales ni con los económicos, aunque tenemos que registrar —históricamente— que la referencia al «deber» se atenúa y la tentación de «provecho» crece. El que estudia los comportamientos electorales los puede incluso asimilar a los comportamientos económicos. Pero ¿cómo negar la persistente presencia y sobre todo la fuerza, en política, de los ideales? Cuando examinamos la cuestión más de cerca, lo que sorprende es la gran variedad de motivos que inspiran los comportamientos políticos. No se da, *en política*, un comportamiento que tenga características de uniformidad asimilables a los de los comportamientos morales y económicos. Y, quizá, este es el tema: la expresión «comportamiento político» no hay que tomarla al pie de la letra. No indica un particular tipo de comportamiento, sino una *sede*, un contexto. A veces las expresiones son reveladoras. De un comportamiento moral no podemos decir: son aquellos comporta-

mientos que se ubican y se manifiestan en sedes morales. Es cierto que la moral tiene una sede: el foro interno de nuestra conciencia. Pero todos los comportamientos se deben activar en *interiore hominis*. La diferencia es que no existen comportamientos «en moral» en el mismo sentido en que decimos que existen «en política».

Decía al principio que para orientarse en las diferenciaciones entre política, ética, economía, derecho, etcétera, hay que referirse a las diferenciaciones estructurales de los agregados humanos. Es el momento de retomar este hilo. Será por falta de categorías, será por otras razones; pero el hecho es que solo el discurso sobre la moralidad, que es el más antiguo y profundo, se salva del enganche estructural. Hasta ahora he utilizado «económica» y «economía» indistintamente. Pero la económica no es la ciencia de la economía: es la rama de la filosofía que ha teorizado la categoría de lo útil, de lo placentero, de lo deseado. Por tanto, la económica es esencialmente una variante o un filón de la filosofía moral. Si he adoptado el término «económica» para oponerlo al término «ética», es porque me acerco a la concepción kantiana de la moralidad: en ese caso la económica se califica *a contrario*, o sea que obtiene sus propios rasgos dejando atrás los de la ética. Pero a partir de estas premisas el economista no recorre mucho camino. Su útil es un útil monetario, su valor es un valor de mercado, referido y obtenido de aquellas estructuras que llamamos «el mercado»; y su noción de «interés» no es por cierto aquella de que hablan los filósofos. Si miramos mejor, los comportamientos observados por el economista se sitúan en el «sistema económico», que es un complejo de estructuras, de instituciones y de roles; y sus cualificaciones

están ligadas a esas sedes llamadas con la expresión «en economía».

Lo mismo vale para el sociólogo. ¿Cuál es el criterio, o la categoría, de los llamados «comportamientos sociales»? No hay. O mejor dicho, el sociólogo responde —del mismo modo que el economista y el politólogo— diciendo «en la sociedad», o en el «sistema social»; para decir que los comportamientos sociales son aquellos que observa en las instituciones, en las estructuras y en los roles que componen el sistema. Y por lo tanto, el politólogo no se encuentra, a la hora de cómo identificar los comportamientos políticos, ni peor ni mejor que todos los cultivadores de las distintas ciencias del hombre. Los llamados «comportamientos políticos» son comportamientos calificables del mismo modo que todos los comportamientos no morales: es decir, calificables en función de aquellas sedes que se adscriben al «sistema político»²³.

Así que mi sugerencia es que el modo más fructífero de afrontar la crisis de identidad de la política no es preguntarse en qué se diferencia el comportamiento del animal político del animal social y económico: hay que preguntarse cómo se han ido diferenciando y organizando, estructuralmente, las colectividades humanas. Por consiguiente, la pregunta se convierte en cuál es la denotación de las expresiones «en política» y «sistema político», respecto a las de sistema social y sistema económico.

La sociedad —decía Bentham, en la línea del descubrimiento que hacía el librecambismo— es la esfera de los *sponte acta*. Pero la sociedad es una realidad espontánea solo en el sentido de que no está regulada por el Estado, solo en el sentido de que denota un espacio extraestatal, en el que no hay control político,

sino «control social». Con lo que está dicho que los conceptos de «poder» y de «coerción» ya no bastan, por sí solos, para caracterizar y circunscribir la esfera de la política. Además de la objeción de que la política no es solo poder y coerción, está el hecho de que, además del poder político, tenemos también que referirnos a un poder económico, un poder militar, un poder religioso, y otros poderes más. Lo mismo sirve para la noción de «coerción». A la coerción política se añade la coerción social, la coerción jurídica, la coerción económica y así sucesivamente. Todos estos poderes y todas estas coerciones son, puede decirse, distintos. Sin embargo, esta diversidad no se capta sin referirla a las sedes en las que se manifiestan los distintos «poderes coercitivos». Puede parecer que de este modo se vuelve a la identificación —considerada superada— entre esfera política y esfera del Estado. Pero no es exactamente así.

Cuanto más nos alejamos del formato de la *polis* y de la pequeña ciudad-comunidad, tanto más los conglomerados humanos adquieren una estructuración vertical, altimétrica. Esta verticalidad era hasta tal punto extraña a la idea griega de política que ha sido teorizada, durante milenios, como ya he recordado, con el vocabulario latino, mediante términos como *principatus*, *regnum*, *dominium*, *gubernaculum*, *imperium*, *potestas* y otros similares. El hecho de que toda esta terminología haya reaparecido, en el siglo XIX, en la voz «política» constituye por lo tanto una perturbadora inversión de perspectiva. Hoy acogemos la dimensión vertical con una palabra que denotaba, en cambio, la dimensión horizontal. Después de esta recomposición la dimensión horizontal termina por ser reclamada por la sociología y, correlativamente, la esfera de la

política se eleva y restringe, en el sentido de que se reconduce a una actividad de gobierno y, en sustancia, a la esfera del Estado. Pero esta reconducción, que reflejaba bastante bien la realidad del siglo XIX, en el siglo XX resulta demasiado «estrecha», demasiado limitativa. Y es que nosotros registramos un hecho nuevo: la democratización, y en todo caso, la masificación de la política. Las masas —siempre ajenas, excluidas o presentes solo a veces— entran en política: y entran de manera estable, para quedarse.

La democratización o masificación de la política supone no solo la difusión, y si se quiere la dilución, sino sobre todo la *ubicuidad*. A la ubicación vertical se añade una expansión y ubicación horizontal: lo que complica, una vez más, todo el discurso. Después de milenios de relativo estancamiento, ¡cuántos sobresaltos en poco más de un siglo! Por mucho que se extienda el Estado, los procesos políticos ya no pueden ser encerrados en el ámbito del Estado y de sus instituciones. De hecho, y en consecuencia, el concepto de «Estado» se ensancha, siendo sustituido poco a poco por el concepto bastante más elástico y amplio de «sistema político». El sistema político no solo se descompone en «subsistemas», algunos de los cuales —por ejemplo, el subsistema de partidos y el subsistema de grupos de presión— se escapan de la visión institucional, sino que es tan flexible que permite añadir, si es necesario, variantes particulares: por ejemplo, el subsistema militar cuando los militares hacen política, el subsistema sindical cuando el sindicato se convierte en un actor importante, y así sucesivamente.

No es correcto, pues, imputar a la ciencia política contemporánea haberse encerrado en una visión demasiado angosta —estatal— de lo que es la política.

A quien observa que la noción de «sistema político» no basta para recoger la ubicuidad y la difusión de la política, hace de contrapeso la crítica de quien declara que la noción de «sistema político» es demasiado omnicomprendiva, observando que un sistema político que no llega ya a determinar sus propios confines acaba por no ser un «sistema», o por diluir la idea de política hasta el punto de evaporarla. Las dos objeciones, por el mismo hecho de ser inversas, se neutralizan y se compensan la una con la otra. Tomemos los procesos electorales, que son un ejemplo bastante bueno del nexo entre la democratización de la política y la recuperación, para la política, de la dimensión horizontal. Ahora bien, no es verdad que los procesos electorales se escapen a la captura del discurso altimétrico. Baste observar que los procesos electorales son un método de reclutamiento del personal que irá a ocupar puestos políticos; de donde se deduce que son parte integrante de los procesos verticales del sistema político.

En líneas generales, el tema a confirmar es que no debemos confundir los *recursos del poder*, o las *influencias sobre el poder*, con el *tener poder*; así como que debemos distinguir el cómo y dónde se *genera* el poder político, de cómo y dónde se *ejerce*²⁴. Una vez establecidas estas distinciones cae también la dificultad de determinar las «fronteras» del sistema político.

III

FILOSOFÍA, CIENCIA Y VALORES

La filosofía no presupone un método filosófico. O al menos no existe un método filosófico codificado. Como mucho se podrá decir que la filosofía presupone un «correcto razonar», es decir, la lógica. Pero ciertamente la lógica no es a la filosofía lo que el método científico es a la ciencia. Sería atrevido afirmar que no hay filosofía sin lógica; y, es verdad, muchos ilustres filósofos se han apartado mucho de la única lógica que la tradición filosófica ha codificado: la lógica aristotélica. Por el contrario, se mantiene que no hay ciencia propiamente dicha sin método científico. Este método científico no es inmutable, es uno pero también múltiple y está en continua evolución. Lo que no quita que *la ciencia presupone un método científico*. Es en virtud de este criterio, de hecho, que el nacimiento del pensamiento científico y su separación del pensamiento filosófico se coloca en los siglos XVI y XVII, en el lapso de tiempo que va de Bacon a Galileo y, definitivamente, a Newton¹.

¿El espíritu científico del siglo XVII supone un punto de referencia obligado también para una historia de las ciencias del hombre? Sí y no. Sí, en la medida en que en el siglo XVII se afirma el principio según el

cual no hay ciencia sin método científico. No, en la medida en que este marco de referencia privilegia un solo método y hace coincidir el método científico con el «método newtoniano».

Ciencia es un singular que supone un plural, es decir, una pluralidad de ciencias. En primer lugar, hay que tener presente que la geometría y las matemáticas han suministrado desde la Antigüedad un primer modelo y el primer arquetipo de la científicidad [Brunschwig 1912; Weyl 1949]. En segundo lugar, hay que recordar que las ciencias naturales (en plural) son muy anteriores a la física de Newton y que nunca se han reconocido en ese modelo. La botánica, la mineralogía, la zoología y, en parte, la biología y la medicina son, en principio, ciencias clasificatorias. Hay que tener presente, por lo tanto, que existe una acepción de ciencia que se escapa a cualquier reducción unitaria. Si la física plantea un modelo que llamamos «fiscalista», existen muchas ciencias que no se pueden reducir a ese modelo. De donde se deduce que el método científico que pone en marcha una ciencia no es necesariamente el del fisicalismo.

Hay que distinguir, por lo tanto, entre ciencia en sentido estricto y ciencia en sentido amplio. En la acepción estricta, todas las ciencias se comparan a una ciencia reina que constituye su arquetipo: aquí «ciencia» quiere decir, en sustancia, ciencia *exacta*, ciencia de tipo fiscalista. En la acepción amplia, la unidad de la ciencia se refiere al mínimo común denominador de cualquier discurso científico: aquí «ciencia» quiere decir ciencia *en general*. En este segundo caso, nosotros reconocemos una pluralidad de ciencias y de métodos científicos que van —con toda una gama de casos intermedios— de las ciencias «clasificatorias» a las ciencias

«fisicalistas». Y esta concepción flexible y poliédrica es la que mejor permite el discurso sobre las ciencias del hombre².

1. EL LUGAR DE LA TEORÍA

Si todas las ciencias nacen separándose de la filosofía, algunas separaciones ya se han producido. El cultivador de las ciencias naturales y experimentales ya no siente la necesidad de definirse a sí mismo como «no-filósofo», en su propia oposición-diferencia de la filosofía. Distinto es el caso de las ciencias del hombre, cuya ruptura es incompleta. De lo que se desprende que para las ciencias del hombre el problema de las relaciones con la filosofía sigue siendo un problema abierto.

Dados dos términos —«filosofía» y «ciencia»— a especificar *a contrario*, o por diferencia, la mejor estrategia es obtener el término menos conocido del término mejor conocido. En el caso de las ciencias físicas, por ejemplo, conviene partir de «ciencia» para obtener una identificación negativa de la filosofía como no-ciencia. Pero en el caso de las ciencias del hombre conviene respetar el orden genético y partir de «filosofía» para obtener una identificación negativa de ciencia como no-filosofía. Con esto no queremos decir que se hace ciencia simplemente por falta de filosofía. Aun cuando se quiera entender la noción de «ciencia» con la máxima amplitud, no hace falta convertirla en una noción puramente residual. Afir-mar que la ciencia *no* es filosofía es captar la «separación» de la primera de la segunda en la *consecutio* histórica en que se produjo: partiendo de la filosofía para llegar a la ciencia.

La pregunta general es qué es la filosofía en su diferencia con la ciencia. La pregunta específica es qué diferencia a la filosofía (de la) política de la ciencia (de la) política. La segunda pregunta está obviamente incluida en la primera; pero plantea también problemas sui generis.

La filosofía puede ser vista como un *contenido* de saber y/o como un *método* de adquisición de ese saber. Y se puede partir de la identificación de los contenidos recurrentes y que caracterizan la acción de filosofar. Es la vía seguida por Norberto Bobbio cuando reconduce la filosofía política a cuatro grandes temas de reflexión: *a)* búsqueda de la mejor forma de gobierno o de la óptima república; *b)* búsqueda del fundamento del Estado y justificación de la obligación política; *c)* búsqueda de la naturaleza de la política, o mejor, de la esencia de la «politicidad»; *d)* análisis del lenguaje político³. Dejando a un lado la última forma de filosofía política, que es la más informe, no cabe duda de que sus indicaciones fundamentales sean clarificadoras para los fines de la identificación del caso en cuestión. Pero el discurso no puede terminar aquí.

Si los temas del filósofo son distintos de los temas del politólogo es porque uno mira donde el otro no ve, y ello es así porque los criterios y los objetivos del primero no son los del segundo. La línea divisoria está pues en el «tratamiento» y, en este sentido, en el método. Siempre siguiendo la estela de Bobbio [1971a], el tratamiento filosófico se caracteriza por «al menos uno» de los siguientes elementos: *i)* un criterio de verdad que no es la verificación sino la coherencia deductiva; *ii)* un intento que no es la explicación sino más bien la justificación; *iii)* la evaluación como presupuesto y como objetivo. En cuanto al primer ele-

mento, el tratamiento filosófico no es empírico; el segundo se caracteriza como normativo o prescriptivo; y el tercero se precisa como un tratamiento valorativo o axiológico. Distinguiendo estos tres elementos, y protegiéndose con la cláusula de que basta uno de ellos, Bobbio supera la dificultad que supone la enorme variedad del filosofar. Si la ciencia se divide en una pluralidad de ciencias, esta pluralidad es una pluralidad ordenada o al menos que se puede ordenar. La misma filosofía se subdivide, en concreto, en una pluralidad de filosofías: pero esta pluralidad está realmente en orden disperso, en un gran y poco claro desorden. Algunas filosofías son muy refinadas, o sea altamente especulativas, o, al pie de la letra, «metafísicas»; pero otras filosofías están llenas de robustez empírica. Hay un filosofar que es rigurosamente lógico y deductivo; pero también hay un filosofar que es «poesía», basado todo en metáforas, asonancias y licencias que son realmente poéticas. Es cierto que el filósofo suele ser valorativo y axiológico; pero nada prohíbe al filósofo teorizar y practicar la neutralidad axiológica.

El planteamiento de Bobbio supera —repito— esta dificultad. Presenta también la ventaja de alinear los criterios constitutivos del tratamiento filosófico con los del método científico, que son su reverso y que por tanto consisten: *a)* en el principio de verificación; *b)* en la explicación; *c)* en la neutralidad axiológica [1971b]. Sin embargo sigue habiendo problemas. En primer lugar, que la correspondencia entre temática (contenido) y tratamiento (método) no siempre es convincente. Bobbio permite que Maquiavelo se incluya en la filosofía en función de su tema: la investigación sobre la naturaleza de la política. Pero es duro corroborar esta asignación en base a uno cualquiera

de los tres criterios que para Bobbio distinguen el filosofar. Por eso Maquiavelo está más cerca de la verificación que de la deducción, de la explicación que de la justificación, y de la neutralidad axiológica que no de la axiología.

En segundo lugar, no está claro que para los criterios del conocimiento científico valga una cláusula de reciprocidad, es decir, si el cumplir una sola de las tres condiciones citadas es condición suficiente de «ciencia». A simple vista se diría que no; y este defecto de simetría plantea diversos interrogantes. Se puede sospechar, entre otras cosas, que la lista de los criterios diferenciadores todavía no está a punto.

Para diferenciar la filosofía de la ciencia la mayoría llega a contraposiciones dicotómicas, a dos voces. Una primera dicotomía —que también Bobbio subraya más que otras— contrapone la filosofía como discurso axiológico-normativo a la ciencia como discurso descriptivo-neutro axiológicamente. Pero no todos están de acuerdo acerca de la validez de esta antítesis⁴. Una segunda dicotomía subraya esta diferencia: que la filosofía es tal en cuanto «sistema filosófico», es decir, concepción universal que se refiere *ab imis fundamentis*, mientras que la ciencia está segmentada, no exige globalidad, y mucho menos una sistematización de los principios del todo. Una tercera antítesis se vincula en cambio a la diferencia entre el carácter discreto y no acumulativo de la especulación filosófica respecto a la capacidad de acumulación y de transmisión del saber científico. Una cuarta contraposición es la que se da entre el filosofar como investigación metafísica sobre «esencias» —de lo que está antes, bajo o sobre las cosas visibles, los fenómenos o las apariencias— y la ciencia como recogida de «existencias», de

cosas que se ven, se tocan o se verifican con el experimento. Por último, una última antítesis es entre la filosofía como saber «no aplicable», o sea no ligado a problemas de aplicación, y la ciencia como saber no solo operacional, sino también operativo.

Tomadas una a una las diferencias consideradas ninguna de ellas es exhaustiva. Pero las podemos englobar. En ese caso, bajo la voz «filosofía» cabe un pensar caracterizado por más de uno —aunque no por todos— de los siguientes rasgos: *a)* deducción lógica; *b)* justificación; *c)* valoración normativa; *d)* universalidad y fundamentalidad; *e)* metafísica de esencias; *f)* inaplicabilidad. Por el contrario, bajo la voz «ciencia» entraría el pensar caracterizado por más de uno —aunque no todos— de los siguientes rasgos: *i)* verificación empírica; *ii)* explicación descriptiva; *iii)* neutralidad axiológica; *iv)* particularidad y capacidad de acumulación; *v)* detección de existencias; *vi)* operacionalidad y operatividad.

Así que de esta manera solo hemos alargado la enumeración de Bobbio; lo que hace simétrica y más elástica la cláusula de los requisitos necesarios y suficientes (que son «más de uno», aunque «menos que todos»). Puede bastar para orientarnos. Pero sigue faltando un hilo conductor, un agarradero. Quedan dos preguntas sin responder. Ante todo, si existe un mínimo común denominador que permita reconducir la multiplicidad de las filosofías a la unidad de un mismo filosofar. Además, si es verdad que el tratamiento filosófico produce resultados (contenidos) tan distintos del tratamiento científico, ¿cuál es —si existe— el *fundamentum divisionis*?

Antes de responder hay que ordenar la nomenclatura. El saber no se clasifica solo *sub specie* de filoso-

fía o ciencia: se clasifica también con la voz «teoría». Además, en el terreno político hablamos también de «doctrinas» y de «ideologías», que son distintas de meras y puras «opiniones». De lo que resulta que debemos fijar, previamente, todo el racimo de los conceptos que descomponen y califican el saber. Si no nos ponemos de acuerdo sobre todo el racimo, el discurso se embrolla antes de empezar. Basta tocar o desplazar una tesela, y hay que recomponer todo el mosaico. Y es cierto que muchas controversias se alimentan de equivocaciones sobre la arquitectura del conjunto.

De entre todas las voces mencionadas, «teoría» es quizá la más polivalente y la primera a fijar. Étimológicamente *theorein* quiere decir ver, y por tanto teoría es «vista», visión. No hay ninguna explicación de por qué el concepto de «teoría» ha mantenido esta extensión originaria, mientras que «ciencia», que viene de *scire*, y que tenía un significado igual de extenso, ha acabado por designar un conocimiento especializado. Pero así es y más vale respetar la convención que hace de «teoría» el término que atraviesa todo el saber. «Teoría» pertenece tanto a la filosofía (la teoría filosófica) como a la ciencia (la teoría científica). Por lo tanto, la expresión «teoría política» no aclara si la teoría en cuestión es filosófica o científica; solo precisa que se requiere un alto nivel de elaboración mental. Una teoría podrá ser de naturaleza filosófica o de naturaleza científica; sin embargo, la «altura teórica» es capacidad o talento de pocos. Si la denotación de teoría es muy general, su connotación es aristocrática; la teoría está *por encima* de cosas que están debajo, de productos mentales de menor precio⁵.

Lo que está debajo de la teoría se suele llamar, en el terreno de la política, «doctrina». Una doctrina políti-

ca tiene menor rango intelectual, o heurístico, que una teoría política. También porque la etiqueta se refiere con frecuencia a propuestas o programas para los que el fundamento teórico importa menos que el diseño concreto. Pero aunque una doctrina política no sea necesariamente conmensurable en clave heurística, sin embargo también posee su rango intelectual. De lo que se desprende que también la doctrina política está sobre cosas que están bajo ella: por un lado las meras «opiniones», y por el otro la «ideología», caracterizadas ambas por carecer de valor cognitivo. Es verdad que el término «ideología» se usa, en la tradición marxista, no como una especie subyacente, sino como una imputación omnicomprendensiva⁶. En esta última acepción, todo se convierte en ideología, salvo la ciencia cuando es de verdad ciencia, o sea cuando no es ciencia declarada burguesa o capitalista. Pero esta acepción sobrepasa el problema considerado, que es utilizar las etiquetas disponibles para lograr una ordenada clasificación del saber. Para este fin es útil en cambio la acepción no-marxista que se vale de «ideología» para designar el subproducto simplificado y emotivamente consumible de tales filosofías o doctrinas políticas.

De la toma en consideración de todo el racimo se deduce, en primer lugar, que la filosofía y la ciencia se pueden representar como los extremos de un continuo cuya zona intermedia se escapa a los dos «tipos ideales» en cuestión; y que mucho depende, en segundo lugar, de este dilema: si incluir sin residuo la teoría, según los casos, en la filosofía o en la ciencia, o bien mantener la teoría como un *tertium genus* en sí mismo. Está claro que los rasgos y la capacidad de la filosofía y de la ciencia cambian, y del mismo modo, según cómo se resuelva el dilema.

Acabamos resumiendo tres puntos:

1. a lo largo del continuo cuyos extremos están señalados por los tipos ideales «filosofía» y «ciencia» encontramos teorías políticas que no son ubicables ni en uno ni en otro⁷, aunque estén más cerca de uno que de otro;
2. en todo caso, entre la filosofía y la ciencia política quedará siempre una zona intermedia ocupada, al menos, por «doctrinas políticas»;
3. teorías, doctrinas e ideologías están relacionadas entre sí sobre todo mediante un orden jerárquico que va de un máximo a un mínimo de valor cognitivo y, al revés, de un mínimo a un máximo de valor voluntarista.

Debe quedar claro, por último, que la dicotomía filosofía-ciencia no tiene validez retrospectiva ni prospectiva. Si la retrotraemos al pasado, hay que hacerlo con cautela y medida.

2. INVESTIGACIÓN Y APLICABILIDAD

Si la filosofía genera un saber científico que acaba por repudiarla, debe haber, en el filosofar, una falta o una insuficiencia constitutiva, o sea un vacío que ningún filosofar, en ninguna de sus tantísimas variedades, logra colmar. ¿Cuál es ese vacío? Si se considera que la ciencia espera «transformar» la realidad, dominarla con la acción —interviniendo— y no solo con el pensamiento, la respuesta viene dada: la filosofía carece de operatividad o, dicho más sencillamente, de «aplicabilidad».

No se da ciencia sin teoría. Pero la ciencia —a diferencia de la filosofía— no es solo teoría. La ciencia es teoría que lleva a la investigación, a investigación (experimento, o adquisición de datos) que actúa sobre la teoría. Y eso no es todo: la ciencia también es aplicación, traducción de la teoría en práctica. Es verdad que el debate metodológico de las ciencias sociales se ha centrado sobre todo en la relación entre teoría e investigación, dejando en penumbra la relación entre teoría y práctica (o praxis). Pero basta alargar la vista a la más avanzada de las ciencias del hombre —la economía— para advertir que la ciencia no es teoría que se agote en la investigación, sino también teoría que se prolonga en la acción práctica: proyectar para intervenir, una praxeología [Von Mises 1966].

Así pues, dos son los elementos que la ciencia, diferenciándose, añade o sustituye al filosofar: *a) la investigación* como instrumento de convalidación y de fabricación de la teoría; *b) la dimensión operativa*, o sea, la traducción de la teoría en práctica. No hay que detenerse sobre la relación, o mejor sobre la circularidad, entre teoría e investigación. En cambio es importante aclarar, respecto a la relación entre teoría y práctica, la noción de «operatividad», o de «aplicabilidad». Una teoría operativa o aplicable es una teoría que se traduce en una práctica *in modo conforme*, o sea, como está previsto y establecido por el diseño teórico. Por «aplicabilidad» se debe entender, entonces, la correspondencia del resultado con el propósito, del resultado con la previsión. En pocas palabras, la aplicabilidad es la aplicación que «acierta», no la aplicación que falla produciendo resultados no previstos o no queridos.

La filosofía no es, pues, un *pensar para aplicar*, un pensar en función de la posibilidad de traducción de

la idea al hecho, y por tanto proporcionado y proyectado hacia la actuación. *¿Cómo hacer?* Este no es el interrogante del filósofo, o al menos no es el interrogante al que sabe responder. Si miramos a la filosofía, y en particular a la filosofía política, en clave de programa de acción, resulta un programa inaplicable. No porque desde hace milenios el hombre no haya intentado aplicar a su ciudad programas de derivación especulativa. Sino porque desde Platón a Marx estos «programas filosóficos» han fracasado: su resultado no ha sido el previsto o deseado. [...]

3. LA DIVISORIA LINGÜÍSTICA

Los filósofos y los científicos no se entienden: el lenguaje de los primeros resulta incomprensible o inutilizable para los segundos, así como, viceversa, el lenguaje del científico le resulta oscuro o incluso trivial al filósofo. Es verdad que incluso en las ciencias, o entre las ciencias, se comunica poco y mal. Pero en este último caso la razón está clara: cada ciencia crea un lenguaje propio especializado que resulta comprensible, por eso mismo, solo para los iniciados. No está clara, en cambio, la razón por la que el filósofo y el científico no se entienden y se comunican a duras penas incluso cuando emplean los mismos vocablos.

Volvamos a la consideración de que el saber científico encuentra su propia razón de ser distintiva en que se plantea como un saber aplicable, como un «conocer para intervenir». No es tarea fácil. Y la empresa no puede triunfar sin las piernas adecuadas. Aparte de la metáfora, cada saber pasa a través del instrumento de un lenguaje ad hoc, de un lenguaje apto para «ser-

vir» a los objetivos de ese saber. Hay que centrar la atención, por lo tanto, en el *instrumento lingüístico*. Y este —el instrumento lingüístico— me parece que es el asidero que estamos buscando.

Cuando se ha dicho todo, queda por decir que filosofía y ciencia son usos lingüísticos distintos que se separan en función de sus respectivos interrogantes de fondo. El interrogante perenne del filósofo se resume en un *porqué*: obviamente en un «porqué» último, metafísico o metafenoménico, que aborda la *ratio essendi*. Por el contrario, el interrogante prioritario del científico se resume en un *cómo*. Está claro que en el porqué del filósofo se incluye un cómo; y, viceversa, que en el cómo del científico está sobreentendido un porqué. No es que la filosofía «explique» y que la ciencia «describa». Es que en filosofía la explicación subordina a la descripción, mientras que en la ciencia es la descripción la que condiciona la explicación. Todo saber «explica». La diferencia está planteada por la investigación. La explicación filosófica no comprueba los hechos: los supera y los *transfigura*; la explicación científica, que presupone la investigación, emerge de los hechos y los *reproduce*. En este sentido, la filosofía se puede caracterizar como un «entender ideando», mientras que la ciencia resulta, característicamente, un «entender observando». De ahí se deduce que la filosofía es, tendencialmente, un «entender justificante», una explicación dada por la justificación; mientras que la ciencia es un «entender causal», una explicación en términos de causas.

Un reflejo de esta separación de fondo se capta en la distinta distribución —entre filosofía y ciencia— del *conceptum* respecto al *perceptum*. En el vocabulario del filósofo predomina el *concupere* en el sentido de

que no se presta gran atención al *percipere*, al afinamiento de los términos observables; mientras que la ciencia exige y desarrolla un meticuloso vocabulario observativo-perceptivo. Quedando claro que el *percipere* de la ciencia no debe llevarnos a pensar en una inmediatez sensorial. El *perceptum* no viene antes, sino después del *conceptum*. Primero concebimos, y después pasamos lo «concebido» por la criba del redimensionamiento y por el apoyo de la observación. No es casual que la filosofía de la naturaleza preceda a las ciencias de la naturaleza, así como la filosofía política sea anterior a la ciencia política.

Marx teoriza sobre el filósofo revolucionario en orden a una «unidad dialéctica» entre teoría y praxis calificada por la idea de la praxis destructiva⁸. Pero también el pragmatismo argumenta que es verdad en la teoría solo lo que es verdad en la práctica. Así como en *Sobre el dicho común*: «esto puede ser justo para la teoría, pero no vale en la práctica» (1793), Kant había mantenido, al contrario, que lo que es verdad en teoría debe ser verdad también en la práctica. Sí, pero ¿lo es realmente? Una cosa es *teorizar el hacer*, y otra distinta es *saber hacer*. Una cosa es teorizar la unidad dialéctica entre teoría y praxis, y otra cosa distinta es llevarla a la práctica. La prueba de la aplicabilidad está en los hechos. Si una teoría es *factible* lo debe demostrar en su *realización*. Y la realización del marxismo ha demostrado, desde hace medio siglo a esta parte, no la unidad, sino la desunión entre teoría y praxis; que la praxis se destruye, puntualmente, como no debería, como la teoría no preveía y no quería.

La inaplicabilidad de la filosofía de la praxis puede sorprender solo a quien no se coloca, o no sabe ponerse, en el terreno operativo. No es que la ciudad de

Marx no se realice porque su teoría esté mal aplicada o no se aplique: es porque su teoría no es, constitutivamente, una teoría destinada a afrontar ni capaz de resolver problemas de ejecución. Y no lo es, porque es un hecho que el marxismo es todo fines y ningún medio, todo prescripción y nada de instrumentación, todo llamamientos y nada de ingeniería. Y no lo es, en principio, por esta razón: porque el lenguaje de Marx sigue siendo hasta el final (a pesar de sus intenciones) un lenguaje metaempírico y metaobservativo, un lenguaje caracterizado por el «esfuerzo del concepto» en el que Hegel había adiestrado a sus discípulos, por muy conscientes o rebeldes que fueran. El Estado cuya desaparición vaticinaba Marx no es el Estado del que hablamos los politólogos; su valor-trabajo no es el valor de que hablan los economistas; su noción de «clase» no es traducible en la estratificación social a la que se refieren los sociólogos. Y así sucesivamente. El marxismo quisiera ser una filosofía *de la praxis*; pero en la verificación histórica resulta lo que es: una filosofía *sin praxis*, una teoría sin realización. Si hay un ejemplo macroscópico de la constitutiva inaplicabilidad del filosofar, ese ejemplo es precisamente el marxismo. El «filósofo revolucionario» puede, sí, desencadenar una revolución; pero esta le atropella. De manera que su vicisitud ilustra y recalca la distancia que existe entre la teoría del hecho y lo factible.

Señalar los límites del filosofar es también, a la vez, delimitar la ciencia. El filósofo no puede sustituir al científico, ni tampoco el hombre de ciencia puede sustituir al filósofo. Con esto no quisiera que mi insistencia en la relación ciencia-práctica se entendiera mal. Decir que la ciencia nace de la exigencia de observar una realidad sobre la que se quiere «actuar» no

equivale a sostener una visión mezquinamente práctica de la ciencia. La ciencia es en principio ciencia «pura» que sirve a un objetivo científico: y el objetivo científico no es, de por sí, un objetivo práctico. Lo que no quita que el objetivo científico y el objetivo práctico sean —a pesar de las fricciones contingentes— como dos líneas destinadas a converger. Basta considerar que la aplicación es el sustituto del experimento en aquellas ciencias que no son experimentales.

4. CIENTIFICIDAD Y NEUTRALIDAD AXIOLÓGICA

Entre los rasgos distintivos de la ciencia política behaviorista he pasado por alto hasta ahora la *Wertfreiheit*, la «libertad del valor», y esto no solo porque debamos atribuir a Max Weber lo que le corresponde, sino también porque el principio de la neutralidad axiológica se sopesa mejor al final, después de haber examinado el resto⁹. Desde hace por lo menos treinta años a esta parte, la *Wertfreiheit* es el gran caballo de batalla no solo entre filósofos y no filósofos, sino también dentro de las ciencias sociales. Para el primer aspecto he señalado la frontera entre la filosofía que «prescribe los valores» y la ciencia que «comprueba los hechos». Para el segundo aspecto he marcado la frontera entre los tradicionalistas, tachados de ser valorativos, y los jóvenes turcos del behaviorismo. Es curioso observar que los papeles están, a este respecto, invertidos: son los behavioristas los que están acusados por su «neutralidad axiológica conservadora» mientras que la nueva izquierda predica y reclama la «libertad de valorar»¹⁰.

Pase decir que el estatus lógico y epistemológico de la cuestión está en apuros. No tenemos claro, en pri-

mer lugar, lo que son los «valores»; y ni siquiera la diferencia que hay entre valores y «valoraciones». En segundo lugar, el nexo «valores-prescripciones» es frágil: porque no se ha dicho que una prescripción esté siempre en función de una valoración. De este modo se confunden los imperativos axiológicos con los imperativos técnicos, o sea con las reglas de conexión entre medios y fines. En tercer lugar, queda por resolver el nudo de la *Wertbeziehung*, de la weberiana «relación al valor». Suponiendo que el observador no sea evaluador, el hecho sigue siendo que los observados lo son: y no solo porque «valoran» sino por el mismo hecho de usar un lenguaje empapado hasta el meollo de connotaciones apreciativas o peyorativas, de filias o fobias. Lo que plantea al observador el problema de cómo «recibir» el lenguaje de los observados. Si no lo recibe, resultará ser un mal observador. Si lo acepta tal cual, recibirá un lenguaje valorativo que le expone a la acusación de no ser *wertfrei*. Quizá la solución esté en encontrar reglas de transformación, reglas que estamos muy lejos de haber encontrado.

El problema es realmente intrincado. Vayamos a la polémica sobre la *Wertfreiheit* que desgarró a la ciencia política —y también a la sociología— desde su interior. Aquí hay que distinguir entre (por lo menos) dos interpretaciones: la tesis de quien recomienda la *neutralización*, y la tesis del que propugna la *anulación* de los valores.

La primera escuela se centra sobre estas recomendaciones: a) separar los juicios de hecho de los juicios de valor; b) explicitar sus propios valores de antemano, o si no comprobar y describir antes de evaluar; c) atenerse a reglas de imparcialidad, como la de presentar con equidad todos los distintos puntos de vista

de valor. Está claro: estas reglas no eliminan los valores, se limitan a neutralizarlos. Para esta interpretación lo importante es no confundirse, no cambiar el «deber ser» por el ser y no hacer pasar las preferencias de valor por los hechos. Lo que quiere decir que valores y valoración no dificultan un saber científico a condición de que se identifiquen como tales, que estén en su puesto, y que no obstaculicen los datos descriptivos.

La segunda escuela exige, aunque de manera difusa y más confusamente, algo más y diferente: un auténtico «vacío de valor». Los valores no deben desaparecer solo *a parte subiecti*, como valoraciones del observador, sino también *a parte obiecti*, como registro de las cosas observadas. Al final se debe apuntar a la «purificación» del lenguaje, o sea hacia la construcción de un lenguaje aséptico, de un vocabulario que borre todas las connotaciones de valor. La objeción es que de este modo abrimos gigantescos problemas que no sabemos resolver. Por ejemplo, la «caza al valor» deja sin resolver el problema de la *Wertbeziehung*, de cómo el observador se refiere a los valores de los observados. Hay que constatar también que las ganancias en neutralidad axiológica planteadas por la esterilización del vocabulario se pagan con pérdidas de precisión; el precio de la «lengua neutra» es una menor capacidad de identificación, un menor poder discriminante. Lo que se explica, dado que el modo más simple de depurar un concepto es hacerlo más «abstracto» y omnicomprensivo. Pero a todas estas críticas se puede responder que un programa de difícil realización no es por eso un programa equivocado, y que el que no triunfa rápidamente puede lograrlo a largo plazo.

En todo caso, el tema a establecer es que las dos tesis son distintas, muy distintas, y que no sirve defender o atacar la *Wertfreiheit* sin precisar de qué neutralidad axiológica estamos hablando. En definitiva, la primera tesis —la de la neutralización de los valores— se resuelve en un puro y simple «principio regulador», en reglas destinadas a fundar la imparcialidad y, en este sentido, la objetividad de la ciencia. En sustancia esta *Wertfreiheit* plantea y se plantea como una ética profesional. Bobbio [1971b, 577] lo dice estupendamente: «La neutralidad axiológica es la virtud del científico como la imparcialidad es la virtud del juez». Aunque el juez no sea nunca perfectamente imparcial, de ello no se deduce que se le deba recomendar no serlo. De la misma manera, reconocer los límites de la objetividad científica no autoriza a teorizar el derecho a la subjetividad sectaria. Y ¿cómo desconocer la importancia de una ética profesional para una disciplina «politizable» como la ciencia política?

La segunda tesis —la de la *tabula rasa*— no se plantea, en cambio, como un principio regulador, sino más bien como un «principio constitutivo». El destrozo es grande, y para justificar los costos y las dificultades hay que demostrar que la purificación del vocabulario —porque a esto se debe llegar— es condición taxativa de científicidad. Esta *Wertfreiheit* se justifica solo si demostramos que es un requisito epistemológico, y así la línea divisoria entre lo que es y no es ciencia. Y por tanto, está claro que quien defiende la primera tesis no está obligado a defender la segunda; así como que el rechazo de la segunda tesis no afecta del todo a la primera.

Termino. En el terreno epistemológico me parece difícil sostener que un saber científico dependa, en

primerísimo y determinante modo, de su neutralidad axiológica. El que eleva la *Wertfreiheit* a requisito primario y sine qua non de la cientificidad peca de exageración, y también de simplismo. Los requisitos que presiden la formación de un lenguaje científico son bastante más determinantes. Ciencias como la psicología o la economía han hecho su camino persiguiendo o presuponiendo —más o menos implícitamente— fines de valor. La medicina no se ha visto perjudicada por considerar a la salud como un bien. De lo que parece deducirse que la neutralidad axiológica es un «principio regulador», no un principio constitutivo. Conclusión que no solo restituye a la disputa sus proporciones, sino que también esclarece sus términos. Mientras que la neutralización de los valores resulta —al menos para la ciencia política— un principio regulador de fundamental importancia, la elisión de los valores se plantea como un principio constitutivo que hay que demostrar. Quien suscribe la primera *Wertfreiheit* no está obligado a suscribir la segunda. Y es la segunda *Wertfreiheit*, bastante más y mejor que la primera, la que ofrece argumentos a quien predica una «ciencia valorativa», que es, al mismo tiempo, mala filosofía y pésima ciencia.