

# ESTUDIOS

---

## SOBRE EL SABER POLITICO ACTUAL

La idea de un conocimiento de la realidad política integrador y sistemático, de su fundamentación, articulación y demarcación sobre el repertorio de ciencias políticas y sociales especializadas se presta hoy a múltiples posibilidades, en orden a las líneas de desarrollo y respecto a la delimitación de contenidos que de modo forzoso aparecen científicamente ocupados por una u otra de aquellas ciencias o que se entrecruzan sobre el ámbito reconocido a éstas por el uso académico. Pero esa multilateralidad de posibilidades es precisamente la que comporta la más grave hipoteca de escepticismo. La dificultad máxima respecto de un saber ordenador estriba en esa misma multiformidad, especialización y atomización incluso, del conocimiento político. La ruptura del saber político como filosofía política primera, como saber directivo en torno al ser y a la *praxis* de la comunidad política está hoy irreversiblemente consumada. La imagen de la realidad política a la vista es demasiado vasta y compleja, en demasía multidimensional y polémica, como para que invite a elevar a un plano lógico totalizador el oceánico magma de fenómenos palpitantes en la vida política a escala universal o de los que entran en la óptica tradicional de la forma concreta de orden político del Estado-nación.

El dar explicación de esta ruptura, de esta fragmentación, es una tarea introductoria metódicamente imprescindible para una comprensión teórica de la realidad política a la vista. Semejante empresa intelectual y políticamente tan exigitiva —verdadera *crítica de la razón política*— debe concebirse a partir de la esencial intuición de que la radical historicidad de la realidad política comporta la historicidad del saber político. Y ello no solamente en cuanto a los métodos y a los contenidos del conocimiento sino también, y por modo eminente en cuanto a la *ontología de lo político*, esto es, en cuanto a las formas en que se determina la realidad política y a la contextura lógica de su *objetividad*. El saber político es un saber histórico en el sentido que está dominado por una intencional actualización de su objeto a fin de aprehender en sus últimas conexiones fenoménicas lo que acaece en el *mundo político*. El pensamiento puro de la política antes que «economía de salvación» —ideo-

logía, utopía, prospectiva-ficción, etc.— es análisis categorial descriptivo; teoría del acaecer en la dialéctica real de poder, orden, libertad y transformación de las condiciones de vida. En cuanto que este proceso constituye el eje central del devenir histórico, el saber político se replantea poco menos que de continuo —*la politique est toujours recommencée*, se ha escrito (1)— y sobre todo en las fases de giro histórico. Ahora bien, es un tópico universal en el sentido más rotundo que la Humanidad pasa hoy por una *mutación* tan sin precedentes que se ha roto la continuidad del proceso histórico; en todas sus dimensiones y estructuras ha concluido un mundo sin que todavía la civilización tecnológica planetaria que emerge con aceleración irresistible tenga asegurado su destino ni, mucho menos, sea consciente de sus categorías estructurales (2). En estas condiciones el saber político actual multiplica sus perspectivas sobre lo real, arrastrando el patrimonio de una cultura política tradicional, pero enfocando fenómenos estructurales inéditos que, en último término, se resuelven en una correlativa mutación de la imagen política del mundo y en una metamorfosis de la realidad política misma. todo lo cual hace en esta fase histórica del conocimiento político un saber metódicamente aproximativo e inseguro.

Las relaciones entre *logos* y *praxis* en el dominio de la dinámica política están muy lejos de las soluciones filosóficas universales de la época crepuscular de los grandes sistemas. La idea misma de sistema cae hoy bajo la crítica sistemática (3). Sobre el hecho capital de que una forma superior de saber —teológica, filosófica, etc.— no es reconocida hoy con mínima jerarquía, está también el aún más grave, de que ni la teología ni la filosofía actuales se responsabilizan de una tal hegemonía lógica de principio. En lo que de la forma historiológicamente más imprecisa llamamos *civilización occidental*, esas dos formas de sabiduría superior han jugado, de consuno o en tensión, ese

(1) RENÉ PUCHEU: *Guide pour l'univers politique*. París, 1967, págs. 40 y sigs.

(2) El tópico de la *mutación* es hoy explorado desde todos los ángulos. En síntesis se encuentra brillantemente descrito en obras como las de H. FREYER: *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters*, Stuttgart, 1955; PIERRE BERTALUX: *La mutation humaine*, París, 1964; JEAN FOURASTIE: *La grande métamorphose du XX<sup>e</sup> siècle*, París, 1961; JACQUES LÉCLERQ: *La révolution de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle*, Tournai (Bélgica), 1963; ROBERT L. HEILBRONER: *The Future as History*, Nueva York, 1961; DENNIS GABOR: *Inventons le futur*, t. I., París, 1964; HARRISON BROWN: *Examen del futuro*, t. e., México-Buenos Aires, 1960; DAVID HOROWITZ: *Anatomie unserer Zeit*, Viena, 1964, etc. Los solos títulos subrayan la preocupación por describir la problemática estructura del mundo actual y la *apertura del futuro* que constituye una actitud característica de la mentalidad contemporánea.

(3) Véase THEODOR W. ADOKNO: *Negative Dialektik*, Frankfurt a. M., 1966, páginas 29 y sig.

papel capital de integración armónica del conocimiento y en lo que toca especialmente a la política en cuanto conocimiento de uno de los aspectos básicos de la trama del convivir humano, han sido premisas lógicas de un pensamiento —el político— que incluso cuando pretendía autoconstituirse en saber autónomo, no hacía más que proyectar categorías de comprensión del ser y de ordenación mental de la realidad, que le venían dadas sin discusión o por las que optaba dando por resuelta la controversia en un plano meta-político. «Todos los conceptos sobresalientes de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados» (4). Dejando de lado la ambigüedad de la idea de *secularización* (5), hoy sólo cabría emplear aquella expresión tan categórica para una arqueología del saber político. La teología actual en todas las formas positivas de la religiosidad cristiana se encuentra solicitada por la mutación de la realidad contemporánea y las realizaciones de la ciencia tecnológica actual en un proceso de reconstrucción de su posición en el reino del saber. «Où loger l'image de Dieu —se pregunta un teólogo a la búsqueda de la reconstrucción de una "sociología divina"— dans cette instabilité évolutive qu'on prétend substituer à l'essence de l'homme?» (6). La situación de la filosofía como saber primero y principal es, si cabe, todavía más menesterosa. Aunque después de la crisis de los grandes sistemas desde la muerte de Hegel, con Marx y con Nietzsche, la filosofía dejó de ser un saber vivido (al menos en magnitudes sociológicas), su jerarquía académica mantuvo quizá hasta Husserl la superioridad lógica de su peculiar estilo de saber sobre las ciencias positivas. La fundamentación de las ciencias positivas y, en particular, las llamadas *ciencias del espíritu* o *ciencias del hombre*, era básicamente una remisión a esos planos ontológicos superiores. Hoy, sobre el hecho de que el mismo saber filosófico —en cuanto saber— es litigioso y hasta tenido por extinto (7), es lo cierto que se establece una distancia tan infranqueable entre el saber del ser y la ordenación científica de los fenómenos, que la filosofía se contrae sobre sí renunciando a cualquier jerarquía en el reino de las

(4) C. SCHMITT: *Politische Theologie*, 2.ª ed. Munich, 1934, pág. 25. (1.ª edición 1922.)

(5) Véase HANS BLUMENBERG: *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a. M., 1966, páginas 9 y sigs.

(6) A. Z. SERRAND: *Evolution technique et théologies*, París, 1965, pág. 31.

(7) Como conclusión a un largo capítulo sobre la crisis radical de la filosofía escribe implacablemente HENRI LEFEBVRE: *Métaphilosophie*, París, 1965, pág. 104: «La philosophie et le philosophe eurent leur grandeur et leur beauté; comme la Beauté elle-même. Aujourd'hui, ces figures servent à couvrir quelque chose qui s'en passe fort bien mais ne peut apparaître sans soulever le malaise l'horreur ou l'angoisse: la quotidienneté, le pouvoir, la technicité, la rentabilité, etc. Personne n'a plus besoin ni de la philosophie, ni du philosophe».

ciencias e incluso a constituirse en ciencia positiva cual fuera el gran empeño de Husserl. La vivencia de la situación intelectual de la Humanidad de hoy incluye un dato sin precedentes desde el siglo IV a. C., a saber: que vivimos el tiempo de *la dislocación de las filosofías en medio de las filosofías de la dislocación* (8). La consecuencia de ello es que por vez primera el conocimiento político se enfrenta desde sí mismo a la realidad que tiene por objetiva y a su propia teoría del conocimiento. No es preciso añadir que el destino de esta aventura intelectual es tan dramáticamente inseguro como el destino político mismo —y el de la Humanidad en su conjunto— de la época que vivimos. Hoy no se puede, honestamente, presentar una teoría de la política como ciencia rigurosa ni como filosofía aplicada; se trata, simplemente, de una teoría en el sentido más elemental y prístino de la expresión: de ver lo que ocurre.

El repertorio de saberes políticos tradicionales es una forma básica de la *cultura europea*, pero lo verdaderamente importante es comprender hasta qué punto esos saberes están inmersos en la atmósfera espiritual de esa cultura, regidos por sus constitutivos arquetipos (Jung) y estimulados por las estructuras políticas que han posibilitado el esplendor histórico de esa cultura y conducido luego a su actual condición precaria. Ahora bien, Husserl desarrolló temáticamente la grave idea de una crisis de las ciencias *europeas* (9), comprendiendo que el estilo de la ciencia moderna en su conjunto es un producto de la *humanidad europea* que cobra conciencia de sí misma con el Renacimiento (10). Del mismo modo podemos decir —y esto guarda alguna relación con la crisis de fondo teórica explicada por Husserl— que una teoría política actual surge desde la *crisis del sistema europeo del conocimiento político moderno*, la cual a su vez está ligada por nexos muy hondos a la dislocación de la imagen *europeocéntrica* del mundo político.

Los conceptos articuladores de la ciencia política *europea* constituyen, aunque se hayan mundializado, una superestructura conceptual de la figura histórica del *Estado-nación* moderno y de la imagen del mundo político como *pluriverso* de Estados soberanos concurrentes. Semejante cartografía del *globus politicus* tuvo vigencia hasta la primera guerra mundial y como plataforma hegemónica irradiaba sus líneas de pensamiento y de fuerza desde la península geopolítica europea. A la específica realidad histórica de la *nación* europea como fenómeno concreto de integración cultural en que se resuelve

(8) Véase JEAN BRUN: *Les conquêtes de l'homme et la separation ontologique*, París, 1961, págs. 203 y sigs.

(9) E. HUSSERL.: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, G. W. La Haya, 1954.

(10) Ob. cit., págs. 5 y sigs.

y disuelve el imperio romano y a la superación —religiosa, política, jurídica y económica— del feudalismo, está morfológicamente vinculado el hecho configurador de que el Estado se integra como *sistema total de orden*, como «cosa política en sí», de modo tal, que a lo largo de mucho tiempo —e incluso después de la *constitucionalización* del orden político que se generaliza en Europa tras las guerras napoleónicas— el saber político en su conjunto y en sus ramificaciones — filosofía, ciencia institucional, ideas políticas y programas de acción, etc.— es en lo esencial y en orden a su profundo sentido un saber que toma al Estado-nación moderno como centro lógico de estructuración del conocimiento político; es ni más ni menos en el fondo explícita o tácita *teoría general del Estado*, esto es, una *ontología* jurídico-sociológica del Estado (11).

La dislocación de este sistema «estatomórfico» del saber político, la dispersión del conocimiento político en un amplio catálogo de disciplinas científicas, políticas y sociales, está en función —aunque, naturalmente, no como simple efecto mecánico— de la dinámica real de la sociedad europea en cuanto que *cultura* (en el sentido con que esta expresión se emplea en la antropología moderna) y de la metamorfosis misma del Estado tanto *interna* —en relación a su infraestructura social— como *externa*, es decir, relativamente a la extroversión del Estado de tipo europeo, como estructura de dominación a escala mundial. Aun aprehendido este proceso complejo y convulso en un esquematismo por lo demás simple, la crisis y la expansión del saber político actual están en relación íntima con la expansión y la crisis de la civilización europea en el mundo contemporáneo. La dialéctica real sociedad-Estado y su excogitación filosófica, ideológica y científica, vienen a resolverse en una analítica del poder y de la libertad sociales, que las armoniosas categorías del constitucionalismo europeo que tomó cuerpo desde el ochocientos no explican suficientemente ni siquiera en el propio recinto de fenómenos políticos de la Europa actual. La fulgurante proyección *económico-cultural-política* del cuadro de potencias europeas sobre la geografía del Planeta desde la Era de los grandes descubrimientos, que coincide con la articulación de las soberanías nacionales y el proceso de descolonización consecuente, acelerado en forma impresionan-

---

(11) La obra de historiografía científico-política más importante y característica del saber político europeo del siglo XIX es la de ROBERT MOHL que lleva por significativo título el de *Die Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften*, 3 vols., 1855 (reimpresión, Graz, 1960). La idea de un sistema o meramente de un conjunto de *ciencias del Estado* es, en la condición actual del conocimiento político, no sólo manifiestamente angosta, sino, sobre todo, por modo evidente, infundada: ni el Estado agota la realidad política, ni cualquiera que sea la colosal envergadura del aparato estatal sirve de principio configurador exclusivo de esa realidad.

te en las últimas décadas; la formación de las grandes superpotencias y la acción operativa sobre la arena política mundial de los países del subdesarrollo, son fenómenos macropolíticos ciertamente de génesis europea --la «ilustración» americana, el «marxismo» ruso, el «nacionalismo» del tercer mundo, etcétera -- pero que han desbordado por completo la teoría de la política alumbrada desde su mundo «en torno» por la sabiduría Europea. Del mismo modo, pero en magnitudes incomparables, que la óptica política de Maquiavelo se proyecta sobre un mundo político distinto del de Platón, la visión política de Benjamín Franklin o de Lenin, difieren de su placenta europea al extrapolar desde ideas europeas un mundo de «repúblicas» nuevas sobre nuevas geografías políticas.

Finalmente, es preciso medir bien el alcance y la desviación que esta mundialización de las categorías europeas entraña. La voluntad de dominio sobre la Naturaleza de la que ha salido la técnica al desplegarse dentro del área de acción extraeuropea sobre lo que, a la postre, han devenido --U. S. A. y U. R. S. S. -- dos «revoluciones tecno-industriales», se resuelve en una dialéctica de poder y de pensamiento que no responde ya a los arquetipos fundacionales de la cultura europea. La utopía *continuamente realizada* y permanentemente *utópica* del libre autogobierno y de las libertades públicas conjugada en el plano de las ideas y de los hechos con un sentimiento irresistible por la igualdad y el bienestar sociales; la religiosidad «europea» con su compleja teología dialéctica de trascendencia, terrenalidad, secularización y ateísmo; con su dual estructura sacropolítica --Papado, Imperio; Estado, Iglesia-- sujeta a una tensión ora integradora, ora polémica, pero que en el mundo político posteuropeo comporta un sentido profundamente distinto desde el momento en que lo religioso es ya un factor *concurrential* de integración de grupos sociales plurales que sin renunciar al máximo papel político a su alcance se excluyen como principio de integración total (12) como era característico de la sociedad tradicional --*Christianitas*-- e incluso de la moderna bajo la forma de religiones más o menos oficialmente «nacionales».

Esta gran mutación que permite, y hasta exige, concebir ya una filosofía de la historia como *historia universal europea* (13), concluye con la *alienación* de Europa (14), es decir, una situación histórica de la que hoy se tiene vi-

(12) Véase, sobre este punto, el análisis del pluralismo religioso en la sociedad norteamericana y su impacto sobre la política de partidos en GERHARD LENSKI: *The religious factors*, Nueva York, 1963, esp. págs. 134 y sigs.

(13) Como lo han intentado, por ejemplo, HANS FREYER: *Weltgeschichte Europas*, 2.ª ed., Stuttgart, 1954, y DENIS ROUGEMONT: *Tres milenios de Europa*, t. e., Madrid, 1963.

(14) Tal es, me parece, la idea argumental del libro de LUIS DíEZ DEL CORRAL: *El*

encia --angustiada o eufórica-- de que el «microcosmos político europeo» ha alcanzado una expansión planetaria que ya no tiene por centro geopolítico a Europa. Y esto significa el «giro copernicano» de la modernidad a la Era planetaria (15), es decir, a la primera configuración del planeta Tierra en cuanto habitáculo humano como *estructura histórica global*. Con este giro se trastorna por completo la imagen de la realidad política y, consecuentemente, una teoría *actual* de la política, más --o menos-- que filosofía o ciencia, debe intentarse como fenomenología de las estructuras del mundo político en su proyección y en su dialéctica con los sistemas del orden y con las tensiones exógenas y endógenas determinadas por esa correlación entre el *mundo político* y los *espacios concretos de autoridad*.

La dislocación y la multilateralidad del conocimiento político y el difuso escepticismo acerca de un saber general de la realidad política (16) llámese filosofía o ciencia, vienen de esto: el ocaso del saber político europeo que está en algún nexo lógico con la decadencia de la hegemonía europea de la modernidad. Y esto es así hasta el punto tal que hoy se habla y se escribe sin recato, tomando por base la simple confrontación temática de tratados, manuales, ensayos monográficos de fundamentación, programas docentes, etcétera, de una *ciencia política americana* (17) y de una *ciencia política soviética* (18). Estas expresiones no son meramente indicativas de ámbitos académicos; no son simples alusiones al «corpus» profesoral o profesional de cul-

*vupto de Europa*, Madrid, 1954; «... el cumplimiento de la misión universal, peculiar de la historia europea, iría minando la compleja estructura geopolítica que la había hecho posible» (pág. 125).

(15) Así, pues, para nosotros hay un *hecho configurador* de la realidad política actual que entraña el replanteamiento de las categorías básicas del saber político, lo que se ha llamado la *curvatura del espacio*, por GILLES CURIEN: *La morale en politique*, París, 1962, y que se define con precisión en estos términos: «En las sociedades primitivas la acción del individuo se ordenaba sobre un cosmos mágico. En el mundo moderno la política de un Estado se plantea sobre un conjunto igualmente a escala *cósmica* pero, ciertamente *real*: sobre la *estructuras social del mundo*» (Ob. cit., pág. 121; subrayados míos).

(16) Véase, por ejemplo, LEO STRAUSS: «What is Political Philosophy», en *Journal of Politics*, 19, 1957; A. H. HANSON: *Political Philosophy or Political Science*, Cambridge, 1965.

(17) BERNARD CRICK: *The American Science of Politics*, 1959, cit.; HANSON, Ob. cit. Para la fisonomía de esta «nueva» ciencia y sus estructuras docentes y profesionales de cara al futuro, véase HAROLD D. LASSWELL: *The Future of Political Science*, Nueva York, 1962.

(18) El panorama «desde fuera» de esta tendencia en la U. R. S. S. puede apreciarse en el excelente catálogo bibliográfico analizado de JESS J. DOSSICK: *Doctoral Research on Russia and the Soviet Union*, Nueva York, 1960.

tivadores de las ciencias sociopolíticas en U. S. A. o en la U. R. S. S. Antes, al contrario, marcan una nueva *objetivación* del conocer político muy distinta por su estilo, contenido temático y perspectiva al peculiar y tradicional de las ciencias europeas de la época del Estado-nación. La mutación de la realidad política, como realidad de orden y como realidad polémica, entraña la transformación del *logos* político y esto hasta un punto de superación e inoperatividad de las categorías básicas del conocimiento del Estado de formato europeo que puede también aquí, y al respecto, hablarse, como lo hace en términos generales Foucault (19), de una «arqueología del pensamiento político».

\* \* \*

«Lo primero de que hay que dejar constancia es el hecho de que las ciencias humanas no han recibido en herencia un dominio previamente acotado, delimitado topográficamente y dejado en barbecho, de modo que su tarea fuese cultivarlo con conceptos científicos y métodos positivos; el siglo XVIII no les ha transmitido bajo la denominación de hombre o de naturaleza humana, un espacio circunscrito desde el exterior, aunque vacío, respecto del cual su cometido fuera colmarlo y analizarlo. El campo epistemológico que recorren las ciencias humanas no ha sido prescrito de antemano... Las ciencias humanas no han surgido cuando bajo el efecto de una presión racionalista, de cierto problema científico no resuelto, de un interés de orden práctico, se ha decidido hacer ingresar al hombre (de grado o a la fuerza y con más o menos éxito) entre los objetos científicos, sin que esté absolutamente probado el que pueda ser alineado entre ellos; han surgido desde el día en que el hombre se ha constituido en la cultura occidental como lo que él necesita pensar y como lo que él tiene que saber. Ciertamente no deja lugar a duda que la emergencia histórica de cada una de las ciencias humanas se haya producido al hilo de un problema o de una exigencia, de un obstáculo de orden teórico o práctico; de seguro han sido precisas las nuevas normas que la sociedad industrial ha impuesto a los individuos para que, lentamente, en el curso del siglo XIX, la psicología se constituya como ciencia; han hecho falta, sin duda, las amenazas que desde la Revolución han gravitado sobre los equilibrios sociales y sobre aquel específico que instaurara la burguesía, para que surgiera una reflexión de tipo sociológico. Pero si tales referencias pueden muy bien explicar cómo y porqué en tal determinada circunstancia y para responder a tal cuestión precisa se han articulado esas ciencias, en cambio, su

---

(19) MICHEL FOUCAULT: *Les mots et les choses. Une archeologie des sciences humaines*, París, 1966.

posibilidad intrínseca, el desnudo hecho de que por primera vez desde que existen seres humanos y viven en sociedad, el hombre aislado o en grupo, haya venido a ser objeto de ciencia, tal es algo que no puede ser considerado ni tratado como un fenómeno de opinión: es un acontecimiento en el orden del saber» (20).

Con esas palabras deja Michel Foucault planteado, en términos generales, un problema de gravedad filosófica sin precedentes, a saber, el de la relatividad intrínseca de los saberes humanos en sí y el de los saberes del hombre sobre el hombre en particular. Incluso deja tácitamente sentado que lo que en el léxico usual llamamos *ciencia* es algo que se ha articulado históricamente en una fase y más bien reciente de la civilización occidental, y, en definitiva, con todo ello se plantea o establece una correlación entre *formas de vivencia histórica de la realidad* y *estructuras lógicas del saber humano*, que en el horizonte de nuestra época confiere positividad y valor precisamente al estilo de la *ciencia* contemporánea la cual sobre afirmarse a sí misma como forma modélica del conocimiento *actual*, reduce a honrosa pero mera *arqueología del conocimiento* el legado de los saberes pretéritos.

No nos es posible tomar posición respecto al tema de si el saber humano en sus formas más trascendentales como en las más positivas y concretas responde a *estructuras lógicas historicadas*, es decir, a formas de mentalidad (21), las cuales, una a una, a partir de cierta intuición básica de la imagen de lo real y de algún sistema de figuras o modelos *arquetípicos* —en el sentido de la psicología colectiva de Jung (22)— exploran los ámbitos de la Naturaleza, el sistema de formas de vida, el cuadro de actividades del hombre y la condición misma de lo humano, hasta concretar todo ello en un repertorio de saberes ordenados y concretos, objetivados temáticamente, en un conjunto de *conocimientos* más o menos sistemático. Tal es una tarea superior que compete a una *filosofía del saber* (23) lógica o sociológicamente tomada o a una *teoría de la cultura* (24). Tampoco cabe ni siquiera ventilar la cuestión de si un tal modo de ver es valedero en sí y por sí o responde, justamente, a la

(20) FOUCAULT, Ob. cit., págs. 355-356.

(21) Véase J. FUEYO: *La mentalidad moderna*, Madrid, 1967.

(22) La doctrina de los *arquetipos* de C. G. JUNG hoy universalizada y generalizada será proyectada sobre esta temática en ulteriores trabajos. De momento nos limitaremos a hacer mención de los trabajos originarios: *Über die Archetypen des kollektiven Unbewussten*, Zurich, 1935; *Über den Archetypus, mit besonderer Berücksichtigung des Animabegriffes*, 1936; *Über die Psychologie des Unbewussten*, Zurich, 1943, cap. 7; *Die Archetypen des kollektiven Unbewussten*.

(23) Por ejemplo, al modo de HANS-GEORG GADAMER: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübinga, 1960.

(24) HUGO FISCHER: *Theorie der Kultur*, Stuttgart, 1965.

*forma mentis* y al horizonte histórico de la Humanidad de hoy. Sólo que la cuestión iniciaria y previa —*principal*, por usar de un término de X. Zubiri— de la actualización del conocer político, nos parece ser la *estructura lógica de la objetivación de la política y de lo político* y los nexos de sentido que se articulan entre esa elevación de los fenómenos de la política a *objetos de conocimiento* —y no a mera *praxis*— y la propia dinámica real de las estructuras de la política en el seno de las culturas como formas objetivadas de la aventura humana.

\* \* \*

De todos modos nos es preciso, aunque sea muy sucintamente, dejar aclarado el sentido en que empleamos determinadas expresiones globales dentro de las que la *específica objetivación de la realidad política* resulta, a nuestro entender, por forzosidad, emplazada. En primer lugar hablamos de *aventura humana* en el sentido más amplio de proeza y tragedia de la especie humana en su confrontación existencial con la naturaleza como «mundo en torno» (25) y consigo misma como *destino* de lo humano (en el sentido filosófico y religioso más amplio), todo lo cual en su conjunto es *historia*. Último visionario de la aventura cósmica de lo humano, Pierre Teilhard de Chardin da expresión elocuente de lo que apuntamos cuando escribe: *Naissance, multiplication et evolution des nations, des états, des civilisations... Le spectacle est partout sous nos yeux; et ses péripéties remplissent les annales des peuples. Une chose seulement à ne pas oublier, si nous voulons en pénétrer et en apprécier le drame. Sous cette forme rationalisée —si hominisés que soient les événements—, l'Histoire humaine prolonge réellement à sa manière et à son degré, les mouvements organiques de la Vie* (26). Esta conexión total *naturaleza-humanidad-historia* constituye la estructura absoluta (27) de lo real-humano y, por lo mismo, el grandioso marco en que tiene que quedar inscrita una visión del sentido último de la *política*, al modo, por ejemplo, como en escorzo sibilino quiso hacerlo con su temática de la *gran política* Nietzsche a fines del siglo pasado (28) o como la apunta ahora en cuanto exigencia que entra ya en el horizonte de la *praxis* de una política *actual*, Edgar Morin (29).

(25) JAKOB VON UEXKÜLL: *Ideas para una concepción biológica del mundo*, t. e., Buenos Aires, 1945.

(26) P. TEILHARD DE CHARDIN: *Le phénomène humain* (Oeuvres, I), París, 1955, página 231.

(27) RAYMOND ABELLIO: *La structure absolue. Essai de phénoménologie génétique*, París, 1965.

(28) V. KARL JASPERS: *Nietzsche*, t. I, París, 1950, págs. 253 y sigs.

(29) *Introduction a une politique de l'homme*, París, 1965.

Lo cierto es que en el más leve gesto político va implicada, aunque sea de forma más inconsciente y oscura, una imagen absoluta de la dialéctica *universo-humanidad* y, al mismo tiempo, en los grandes episodios de la aventura humana y de esa universal dialéctica histórica —culturas, civilizaciones, imperios— esa visión de lo total se objetiva, se mitologiza y racionaliza, se articula en *grandes concepciones del mundo* (aunque esta expresión no haya de ser tomada estrictamente en el tópico —y, por lo demás, vago— sentido de la «Weltanschauung» (30) de la literatura alemana) que ni siquiera siempre han cristalizado en religiones positivas o en sistemas de pensamiento (al modo característico de una fase de la cultura occidental). En todo caso, vemos la política en todas sus dimensiones —como idea y configuración del universo político, como pugna hegemónica y autodefensa del espacio político cerrado, como institucionalización del proceso *autoridad-libertad-bienestar social* y también como resistencia, oposición, lucha y subversión dentro de él, etc.— inmersa por forzosidad en esa estructura superior de integración histórica de lo humano en sí, en cuanto especie, y en las formas concretas de esa aventura humana a las que llamamos *culturas*.

Hoy es preciso adoptar frente a la *imagen europecéntrica* todavía vigente en la época de la sistematización de la razón moderna con la Ilustración, un punto de vista *policéntrico* para intentar comprender la textura del devenir histórico. Ello no se debe tan sólo a un proceso intelectual, por ejemplo, a la *morfología de las culturas* puesta en boga desde el redescubrimiento, en la crisis de la metafísica occidental, de las sabidurías orientales (Schopenhauer) por Vollgraf, Danilevsky, Spengler, Toynbee, etc., aunque es indudable que estas nuevas *filosofías de la Historia* en las que de modo más patente van implícitos esquemas de *gran política* incluso con fuerte matización ideológica, son también algo más que una moda intelectual. No. Fundamentalmente, la necesidad de adoptar una perspectiva multilateral para descifrar las líneas argumentativas del entramado histórico y comprender desde ellas y en ellas lo que ha sido y devenido la *política*, es todo un *proceso dinámico real* que ha ido incorporando a su gravitación espacios geográfico-culturales cada vez más amplios y un volumen de masa humana —es menester hablar así— de fase en fase más enorme; todo ello junto con una capacidad social de manipulación de recursos naturales y de *transformación tecnológica de la realidad* cuya aceleración última tiene tanto de notoria como de impresionante. Lo decisivo es que, en definitiva, este proceso ha *polítizado* el Planeta, de modo que siendo aún una utopía —pero por la utopía comienza la política— el que la Humanidad constituya una comunidad política es lo cierto que el planeta:

---

(30) MAX SCHELER: *Philosophische Weltanschauung*, Berna, 1954.

humano es ya un espacio político, un campo planetario de tensiones que se resuelven en *políticas* contrapuestas de intencionalidad supranacional o incluso global (31).

En tanto en cuanto que nuestro problema comienza por el intento de comprender el complejo fenómeno de la *política* en orden a su sentido y papel en la aventura humana para, luego, ver de analizar el *tipo* y *las posibilidades de objetivación* de tan complejo fenómeno, en categorías de conocimiento del máximo rigor y positividad posibles, tenemos que desentrañar de entrada una grave contradicción, una dialéctica compleja entre la multilateralidad histórica de formas de integración de lo humano, entre la *multiplicidad de culturas* y el hecho esencial, verdadero nuevo *tiempo-eje* (32) de la imposición hegemónica de la *cultura occidental* (bien que sobre todo —y casi exclusivamente— como exportadora de técnicas de organización y control social, así como de estructuras producción-consumo en el sistema dinámico de necesidades humanas) (33). Esta contradicción llega a la aporía, sin más que se tenga en cuenta que la articulación lógico-sociológica entre *todo cultural-política* es un hecho capital de la cultura misma —y, por lo tanto, un hecho diferenciado si se toman en confrontación, por ejemplo, la cultura china antigua y la griega clásica— en tanto que la actual *occidentalización* en curso del mundo no es todavía —ni mucho menos, ni deja de ser inseguro que pueda llegar a serlo— una integración «cultural» de la Humanidad, una *cultura universal* y, hablando en términos absolutos, la primera con tal carácter y dimensión funcional. Queremos decir que no podemos sino adoptar como perspectiva para articular la relación *cultura-política* el modo específicamente occidental de esta conexión decisiva con lo que, en definitiva, no pasamos mucho más allá de la imagen europeocéntrica del mundo de Hegel y, sin embargo, tratamos, con riesgo de error calculado, de proyectar esa articulación —en la que operan hoy tanto la *religión* como el *mercado*— sobre la escena mundial, con lo que tampoco podemos pasar mucho más allá de la imagen sistemáticamente pluriuniversal del mundo de Toynbee.

Pero con esto está dicho que el modo de entender en ultimidad la política, es producto de una comprensión de lo que llamamos *cultura* y, a su vez,

(31) V. GILLES CURIEN: *La morale en politique*, París, 1962, págs. 105 y sigs.; GEOFFREY BARRACLOUGH: *Introducción a la historia contemporánea*, t. e., Madrid, 1965, páginas 114 y sigs.

(32) K. JASPERS: *Origen y meta de la Historia*, t. e., Madrid, 1950; GABRIEL SIMON: *Die Achse der Weltgeschichte nach Karl Jaspers*, Università Gregoriana, Roma, 1965.

(33) L. DÍEZ DEL CORRAL: *El rapto de Europa. Una interpretación histórica de nuestro tiempo*, Madrid, 1954, págs. 309 y sigs.

el modo de entender en profundidad la *cultura*, es una proyección de la propia *cultura occidental* que puede confrontarse con otras pero siempre inexorablemente desde sí misma por la sencilla razón de que es esta forma concreta de integración humana —y no otra— la que se está mundializando, aunque sólo sea en sus formas técnicas de manipulación de lo real y quede suspendido en el aire del devenir si ello implica o no la vigencia universal de sus arquetipos fundamentales y del estilo de humanidad que hasta hace bien poco los ha puesto por sí misma en realización. Desde el punto de vista de una imagen actual del dinamismo histórico, es, por ejemplo, imposible tomar como centro y modelo la revolución «totalitaria» de Shih-Huang-Ti, el primer emperador y unificador de China en el siglo III a. C. (34), pero la «revolución cultural» de Mao-Tsé-Tung tampoco puede entenderse exclusivamente como un desarrollo o desviación del marxismo europeo y de la experiencia marxista-leninista soviética. Hay en todo esto una indeterminación apriorística, una intuición situacional de conciencia histórica que obliga a decidir en la opción entre una pseudociencia arqueológica que considere categorías absolutas las modalidades *logo-políticas* del pluriverso europeo del Estado-nación y una teoría audaz que intente, aunque sea con trazos borrosos, intuir el sentido, la función y las estructuras *actuales* de la política.

Que para ello tenga que partir de la extroversión planetaria europea y, por ende, de la peculiar experiencia histórica de Europa no supone que haya de considerar absolutas las categorías de saber político estabilizadas en una época —reciente— en que el mundo político tenía por centro motor a la cultura y a la política europeas. Se trata, ciertamente, de un cambio histórico general que pone más que en litigio la pretenciosa seguridad, residual todavía en torno a 1900, de una articulación *rigurosamente científica* de los saberes en torno a la sociedad y al Estado, pero este riesgo debe ser afrontado con honestidad intelectual. Y, en último término, acaso ¿es completamente distinta la situación del tipo de ciencias rigurosas que al menos desde Kant y la Ilustración viene el europeo adoptando como modélicas de un saber rigurosamente exacto? La física contemporánea, modelo específico de saber estricto, está hoy dominada por el principio de indeterminación de Heisenberg y por la concepción meramente estadística de la causalidad, notas significativas de una «crisis de exactitud», pero que no obsta para que al este y al oeste —entre el pragmatismo funcional y el materialismo dialéctico— opere como saber capital en la revolución tecnológica y de que se le presente incluso —por razones

(34) Cfr. WERNER EICHORN: *Kulturgeschichte Chinas*, Stuttgart, 1964, págs. 97 y siguientes.

muy «metafísicas»— como una ¡vía nueva hacia la religión! (35). Es más, el paralelismo pudiera aún apurarse al límite en la misma medida en que esas ciencias modélicas han dejado de ser estrictamente europeas y occidentales y en cuanto hay una inevitable preocupación *gran-política* de los hombres más eminentes en ese campo. Basten para corroborarlo estas palabras de Werner Heisenberg: «La física atómica, como parte constitutiva de la ciencia moderna penetra ahora en áreas de tradición cultural muy diferente; es enseñada no solamente en Europa y en los países occidentales donde forman parte de las tradicionales actividades de las ciencias experimentales sino también en países como el Japón, China y la India, con un pasado cultural por completo distinto y como en Rusia donde en nuestro tiempo se ha creado una nueva forma de pensar que se liga a la vez a los desarrollos científicos peculiares de la Europa del siglo XIX y a las tradiciones totalmente distintas de la propia Rusia» (36).

Lo que en verdad determina un nexo de afinidad lógica y de correlatividad existencial entre las posibilidades operativas de las ciencias actuales de la Naturaleza y la realidad política global, es no ya el estilo vigente del conocimiento o la transferencia de métodos, sino el hecho esencial de que la transformación del mundo en cuanto que realidad vivida por el hombre obra de la síntesis funcional *ciencia-tecnología-industria* determina en orden a los problemas políticos capitales —la educación, la producción, la guerra, etc.— un condicionamiento de la realidad política y de las formas de conocimiento de la misma por esa misma síntesis, por lo demás insuficientemente estudiada (37). La óptica de la política absolutamente tomada, recae sobre esta nueva realidad del mundo del hombre, verdadera *nova* cultural que el mismo Heisenberg describe en términos bien categóricos: «El éxito inmenso de este agregado de ciencia y técnica ha llevado a una fuerte preponderancia de las naciones y comunidades en que prosperaba ese género de actividad humana; ello entraña, como consecuencia por completo normal, que las naciones a las que sus tradiciones no las han inclinado hacia tales ciencias y técnicas, tengan ahora que entregarse también a ellas. Los medios modernos de comunicación y de comercio internacional completarán, finalmente, tal proceso de desarrollo de la civilización técnica. Es indudable que esta civilización ha cambiado funda-

(35) V. ALOYS WENZL: *Die philosophischen Grenzenfragen der modernen Naturwissenschaft*, Stuttgart, 1954, págs. 135 y sigs.

(36) W. HEISENBERG: *Physique et Philosophie. La science moderne en révolution*, t. de I., París, 1961, págs. 219-220.

(37) Véase un intento en mi trabajo de próxima publicación, *La metamorfosis de la política por la sociedad industrial*. Véase JOHN KENNETH GALBRAITH: *The New Industrial State*, Boston, 1967.

mentalmente las condiciones de vida sobre nuestro Globo; guste o no, considérese esto como un peligro o como un progreso, es preciso reconocer que ese proceso *ha escapado desde hace mucho tiempo a todo control por las fuerzas humanas. Es preciso considerarlo más bien como un proceso biológico a escala inmensa por virtud del cual las estructuras activas del organismo humano invaden los más grandes dominios de la materia y la transforman en un estado tal cual conviene a la creciente población humana»* (38).

La esencial contradicción que una teoría actual de la política tiene que superar es la que se da inevitablemente —y es claro que no se trata de un problema puramente especulativo— entre la progresiva universalización tecnológica del mundo y la pervivencia de *formas culturales* ajenas a esa capacidad y vocación tecnológico-planetarias, pero que, sin embargo, viven ya en mayor o menor medida ese medio tecnológico o pretenden con la mayor celeridad posible alcanzarlo aunque sea a costa de dislocar revolucionariamente su peculiar cultura tradicional o adaptarla mediante cambios funcionales de las estructuras políticas a las nuevas condiciones del medio. Y esta es una antítesis que compete decisivamente al pensamiento político. En primer lugar, porque constituye el reto político más concluyente y existencial al *statu quo* actual de poderío y riqueza. Pero lo es, además, y en estricta teoría, por cuanto que el correlato entre *integración cultural* y *forma política* se muestra como una constante, por lo menos a lo largo de la llamada *cultura occidental* y consecuentemente es preciso para articular una *teoría actual de la política* comprender la genealogía y la dinámica de esa correlación o nexo profundo para luego, a partir de ellas, extraer la *imagen actual de la realidad* y sus *estructuras de orden*, puesto que éstas determinan de modo poco menos que inexorable la *contextura actual de la realidad política* y el dinamismo de las *formas contemporáneas del orden político*.

\* \* \*

La teoría actual de la *cultura* exploya este concepto sobre ámbitos y correlaciones en las formas de vida de las sociedades humanas mucho más vastos

---

(38) Ob. cit., pág. 222 (subrayados míos). Podría —hace unos años— parecer anómalo esta reiterada cita de una eminencia de la ciencia física, cuando de lo que se trata es de establecer los fundamentos de una teoría de la política. Pero de que ello no es así, de que la simbiosis real y mental está llegando a ser efectiva lo demuestran estos juicios *políticos* del mismo ilustre físico: «Es evidente que la invención de las armas nucleares y, sobre todo, de las termonucleares, ha cambiado fundamentalmente la estructura *política* del mundo. No solamente ha sufrido un cambio decisivo el concepto de *nación* o de *Estado independiente*...» (subrayados míos).

y complejos que los relativos a la religión, el pensamiento puro, el arte, etc. Se intenta ver la *cultura* no meramente como actividad espiritual objetivada sino como *Gestalt* o configuración sistemática del vivir colectivo de un grupo en todo el complejo de esa *vida colectiva* desde sus formas más elementales de vinculación, como, por ejemplo, los sistemas parentales, hasta las más abstractas o sublimes en esa su relación con el tejido colectivo del grupo, cual digamos la psicología de las concepciones del mundo, la mística o el más que dudoso tópico de los «caracteres nacionales». En todo ello han dado pasos gigantes en los últimos tiempos la antropología cultural, la sociología del conocimiento y la teoría de la cultura.

Por lo mismo que la *política*, tomada *prima facie* y en cuanto que múltiple hacer humano de alguna manera connotado dentro de la actividad social, resulta intencionalmente proyectada sobre el ideal del *orden* —y por ende también, constitutiva y dialécticamente como *lucha por el orden*— parece que debe encontrarse en alguna relación —proyectiva o polémica— con las formas de *integración* del grupo humano potencialmente político en el sentido de *comunidad general de vida*. Ahora bien, la antropología cultural moderna resuelve precisamente en la idea de *cultura* todas esas formas de integración y hace de la *cultura*, la *forma de las formas* (en el sentido de la psicología de la *Gestalt*), el *arché* o principio integrador de la totalidad social (39). La política se nos aparece, a primera vista, como una actividad social encaminada a la organización y control de un grupo social abierto a la comunidad general de vida, lo que, por supuesto, entraña una actitud y un hacer en común respecto a la libertad y al bienestar sociales. Si esto es así, salta a la vista la necesidad de indagar o penetrar de alguna manera en el esquema relacional entre esa *integración metapolítica* y la *actividad teleológicamente integradora que es precisamente la política*, relación que de antemano hay que calificar como más que compleja, puesto que esas estructuras metapolíticas —el idioma, la religión, el derecho, la cultura en sentido literario-intelectual, el arte, etc.—, presionan políticamente y la política las presiona para satisfacer sus finalidades peculiares en orden al control social.

El hecho de que la *historia del pensamiento político* sea en buena parte y, sobre todo, en cuanto reflexión política de principio, una larga recapitulación sobre ese tema, una toma de posición dogmática o crítica sobre ese tema, nos pone de manifiesto su relevancia. No parece imprescindible abrumar con citas y exégesis prolongadas para argüir hasta qué punto es la filosofía política de Platón una proyección de la imagen ideal de la *polis*, como el pensamiento de Maquiavelo resulta de una visión de la política estimulada por la ideal-

(39) HUGO FISCHER: *Theorie der Kultur*, cit., págs. 14 y sigs.

zación de la *nación* o el Marx concluye en una teoría revolucionaria suscitada por un humanismo laboral que encuentra en el mito del proletariado una forma idealizada de la comunidad sin clases. Mas que las ideas políticas se hayan sistematizado a partir de tales *idealizaciones* de lo comunitario, no quiere decir que el problema de la relación *integración cultural-orden político* haya sido desde el primer momento un tema intelectualmente explicitado. Más bien, cabe decir que el tema ha sido durante mucho tiempo sencillamente obvio. Que los filósofos —y los tiranos— griegos forjaran su pensamiento e hicieran su política, invocando un orden superior, del que el Derecho procedía —como dice Hesiodo— de un don de los dioses; que durante siglos el Occidente cristiano resolviera la meditación y la *praxis* política como proyección de un orden sobrenatural revelado y que incluso el Estado moderno cuando ya en fase muy avanzada de su propia realización se afirmase como algo por sí mismo numinoso y sacral, todo esto no hace sino corroborar cómo en la cultura occidental hasta fase relativamente reciente se ha vivido una *subalternación de principio* entre el orden político y otras *estructuras lógico-sociales de integración superior* y que únicamente cuando éstas han entrado en crítica —y en crisis— es cuando se ha revelado en su propia entidad problemática la cuestión de analizar en sí y por sí el modelo de la integración política y sus nexos con esas otras formas de articulación convivencial del grupo humano.

Es sabido que nada de esto es anterior a la tremenda erosión crítica llevada a cabo en las décadas de la Ilustración —fenómeno que aún teniendo precedentes acusados en la historia cultural europea, por ejemplo en la sofística— es del todo característico de la mentalidad moderna. Y esto es así, ante todo, por no tratarse de un proceso meramente intelectual, sino más bien de la transparencia intelectual de un fenómeno de biología social que pudiéramos decir. Trátase de la constitución de la *sociedad en reino del hombre privado* como estructura viviente de libertad y de riqueza a la que prácticamente por primera vez en la Historia quedan subordinados el orden de la Naturaleza y la organización del poder político, con lo que también por primera vez accede al planteamiento intelectual objetivo lo que sea esa *sociedad* y el sentido que en ello tenga la *política*. El que paulatinamente surjan en el ámbito del pensamiento un saber *immanente* de lo histórico —la *filosofía de la Historia* al modo de Vico y de Voltaire— y el que positivizándose desde él (40) se abra camino una ciencia —la Sociología— llamada a un verdadero imperialismo de ámbito y metodología sobre el repertorio antiguo de la filosofía «civil» y «moral», es, desde luego, respuesta a determinados problemas intelectuales pero, antes

---

(40) Véase P. BARTH: *Die Philosophie der Geschichte als Soziologie*, 3.<sup>a</sup>, 4.<sup>a</sup> edición, Leipzig, 1922.

y sobre todo, tras esos problemas está una verdadera mutación sociocultural, la ruptura de la integración lineal *religión-autoridad-sociedad* y la apertura de una dialéctica nueva —en lo vital y real, no sólo en lo especulativo— *hombre-Dios* y *sociedad-Estado*.

La Europa del siglo XVIII ha alcanzado una conciencia histórica de cara al pasado y vive una ilusión tan impresionante de *progreso* mirando al futuro que los grandes anhelos de la aventura humana —hacer efectivo el señorío del hombre sobre la Naturaleza por la transformación de la realidad, ordenar la sociedad desde la razón para la libertad y el bienestar, resolver en el fuero interno de la conciencia el *mysterium tremendum* de lo religioso mediante las teologías de la *religión natural*, etc.— parecen al alcance de la mano. Mucho más que una eclosión intelectual la Ilustración es una larga recapitulación de la utopía humanista de la Antigüedad clásica y del Renacimiento (41) pero en unas condiciones de desarrollo socioeconómico y —ya desde la época de los grandes descubrimientos— con capacidad de acción sobre un medio natural tan amplio que nunca hasta entonces la «universal autonomía de lo humano» pasó en tan grande medida de ser pensamiento minoritario a pauta general de comportamiento social en las más variadas esferas y, en consecuencia, en impulso decidido hacia una *nueva civilización*. La angostura del espacio europeo y la metafísica política del Estado absoluto eran dos de los grandes obstáculos pero, en verdad, la revolución permanente europea ha comenzado en América del Norte y esto en todo el profundo sentido en que la civilización norteamericana es —al menos en su genealogía— la Ilustración aplicada (42). Al superar paulatina o violentamente estos obstáculos, al alcanzar la mentalidad moderna el máximo de sus posibilidades creadoras —y de destrucción— la contextura tradicional de la relación *cultura-política* se transforma e innova de manera radical. En todas las civilizaciones tradicionales y en la misma cultura «paleotécnica» europea (43) la política, en su intencionalidad de orden, refleja y quiere realizar a escala humana un orden superior dado o revelado cuya imagen absoluta es precisamente el *arché* de la cultura; los magnos arquetipos tales

(41) Véase PETER GAY: *The Enlightenment: An Interpretation. The rise of modern Paganism*, Londres, 1967, págs. 256 y sigs.

(42) RALF DAHRENDORF: *Die angewandte Aufklärung. Gesellschaft und Soziologie in Amerika*, Munich, 1963, págs. 24 y sigs.; LELAND DEWITT BALDWIN: *The Meaning of America. Essays toward an Understanding of the American spirit*, Pittsburgh, 1955, páginas 35 y sigs.; HOWARD MUMFORD JONES: *O Strange New World. American Culture: the formative years*, Nueva York, 1964.

(43) Véase LEWIS MUMFORD: *Técnica y civilización*, t. e., 2 vols., Buenos Aires, 1945, t. I, págs. 283 y sigs.

cual *cosmos, ordo, regnum Christi, civitas Dei, lex naturale*, etc., que de una u otra manera se realizan como creaciones políticas continuadas en la *polis*, la *civitas*, el *imperium*, lo *stato*, etc., siguen en su progresividad y en su dialéctica esa ley en la configuración real del orden y en su iluminación teórica por el pensamiento político y social. Ahora bien, todas esas imágenes supremas y sus correlatos en la teoría de los arquetipos políticos reflejan la vivencia cultural, ancestral, de un *universo estático*, de un orden universal constituido de una vez para siempre articulado por una legalidad armónica o fatal pero, en todo caso, intemporal. El *giro copernicano* consiste en la soberanía paulatina e irresistible de una imagen nueva del arquetipo de la *revolución* (y cuanto esta palabra signifique en el verbo ideológico de las tres últimas centurias no debe hacernos olvidar que procede de la ciencia natural, del saber del Universo como totalidad física y brota científicamente en la obra revolucionaria por antonomasia de Copérnico) (44) que se constituye en el mito político *par excellence* de la política de la contemporaneidad. El mito político total de un mundo humano de nueva planta no deja de estar en alguna homología significativa con la imagen física del Universo, como universo en expansión difusa en las cosmologías contemporáneas (45). La entidad del giro —giro en el modo de hacer y concebir la política— difícilmente puede ser exagerada: *La política pasa a ser en el pensamiento progresivo el plano básico de la transformación de lo real pero al mismo tiempo esta transformación planificada, sin límites, se proyecta esencial y, en todo caso, primordialmente sobre el plano económico y social, más ello a través también —y esto llegará a ser por nuestros días lo esencial— de una cultura tecnológica.*

JESÚS FURYO

## R É S U M É

*L'idée d'une connaissance de la réalité politique intégrante et systématique, de ses fondements, articulation et délimitation pour la séparer du répertoire de sciences politiques et sociales spécialisées, nous offre de multiples possibilités, mais c'est là précisément que se trouve la grande difficulté si l'on veut parvenir à une connaissance ordonnatrice. Le savoir politique en tant que première*

(44) *De Revolutionibus Orbium Coelestium Libri VI*, Norimbergae, 1543. Para la relación con el concepto político de *revolución* véase KARL GRIEWANK: *Der neuzeitliche Revolutionsbegriff. Entstehung und Entwicklung*, Weimar, 1955, págs. 171 y sigs.

(45) Véase JACQUES MERLEAU-PONTY: *Cosmologie du XX<sup>e</sup> siècle*, París, 1965, páginas 66 y sigs.

philosophie politique à fait son temps. Expliquer pourquoi il en est ainsi est une tâche de méthode inductrice inéluctable si l'on veut en arriver à une compréhension théorique de la réalité politique que nous avons sous les yeux. Cette entreprise, si exigeante intellectuellement et politiquement — véritable critique de la raison politique —, peut être conçue en partant de cette intuition essentielle qui nous fait comprendre que l'historicité radicale de la réalité politique implique l'historicité du savoir politique. C'est la première fois que la connaissance politique va affronter en partant d'elle-même, la réalité qu'elle considère objective et sa propre théorie de la connaissance.

Le répertoire des différentes sciences politiques traditionnelles est une forme est une forme de base de la culture européenne. Mais ce qu'il importe de savoir, avant tout, c'est que toutes ces sciences plongent dans l'atmosphère spirituelle de cette culture, qu'elles sont régies par les archétypes qui les constituent et stimulées par les structures politiques qui ont permis la splendeur historique de cette culture et mené, ensuite, à leur condition précaire actuelle. Dans cette étude on examine le bouleversement qui s'est produit, lequel permet, exige même, la conception d'une philosophie de l'histoire en tant qu'«histoire universelle» et en finit avec l'alinéation de l'Europe, ce qui veut dire qu'on est en présence d'une situation historique où l'on voit clairement que le «microcosme politique européen» a atteint une expansion planétaire et que le centre géopolitique n'est plus l'Europe. C'est, en somme «de tournant copernicien» de l'Age Moderne vers l'Age planétaire, c'est à dire, vers la première configuration de la planète Terre en tant qu'habitable humain en structure historique globale. Il en résulte un changement complet de l'image de la réalité politique et, donc une théorie actuelle de la politique, qui, philosophie ou science, plus moins, devrait être mise en oeuvre comme une phénoménologie des structures du monde politique dans leur projections et dans leur dialectique avec les systèmes de l'ordre et avec les tensions exogènes et endogènes déterminées par la corrélation entre «le monde politique» et «des espaces concrets d'autorité».

Face à l'image européocentrique en vigueur au siècle des lumières, il faut aujourd'hui adopter une optique polycentrique si l'on veut comprendre le canevas même du devenir historique. La raison n'en est pas seulement un processus intellectuel, mais tout un processus dynamique réel. Ce processus, en dernière analyse, a politisé la planète, de sorte que quand bien même il s'agit d'une utopie — mais l'utopie est toujours à la naissance de la politique — que d'affirmer que l'humanité constitue une communauté politique, il n'en demeure pas moins que la planète est désormais un espace politique, un champ planétaire de tensions dont découlent des «politiques» opposées à intention supranationale, voire globale.

*La contradiction essentielle qu'une théorie actuelle de la politique aura à vaincre, est son apparition inévitable entre l'universalisation technologique progressive du monde et la survivance de formes culturelles étrangères à cette capacité et vocation technologico-planétaire. C'est là une antithèse qui ressortit décisivement à la pensée politique.*

*Le tournant copernicien signalé dans cette étude consiste dans la souveraineté progressive et irrésistible d'une image nouvelle, de l'archétype de la révolution (malgré tout ce que ce mot peu signifier dans le verbe idéologique des trois derniers siècles, on ne saurait oublier qu'il provient de la science naturelle et qu'il jaillit scientifiquement de l'oeuvre révolutionnaire par excellence, celle de Copernic) qui se constitue en mythe politique par excellence de la politique contemporaine. Le mythe politique total d'une monde humain fait à nouveau ne manque pas d'offrir une homologie significative avec l'image physique de l'univers, envisagé comme un univers en expansion diffuse dans les cosmologies contemporaines. On ne saurait trop insister sur la réalité de ce tournant, tournant dans la façon de faire et de concevoir la politique: dans la pensée progressive, la politique devient le plan essentiel de la transformation du réel mais cette transformation planifiée, sans limites, se projette essentiellement, et, en tout cas, primordialement sur le plan économique et social, et, en outre —et cela deviendra l'essentiel de nos jours— à travers une culture technologique.*

## S U M M A R Y

*The idea of an integrator and systematic understanding of political reality, of its fundamentals, articles and place in the repertory of specialized political and social sciences, lends itself today to multiple possibilities, but here is precisely the greatest difficulty to establish an order of preference. The rupture of political learning as a primary political philosophy has become reality. To explain this rupture is a methodically essential introductory task for a theoretical comprehension of political reality. Such an enterprise so intellectually and politically exigent and demanding —a true criticism of political existence— should be conceived right from the essential intuition that radical historicity of political reality entails historicity of political knowledge. For the first time political knowledge comes face to face with the very reality it has as its objective and its own theory regarding this knowledge.*

*The repertory of traditional political knowledge is a basic form of European culture, but what is really important is to understand to what extent that knowledge is immersed in the spiritual background of European culture,*

ruled by archetype constituents and encouraged by the political structures that have made possible the historic splendour of that culture and led on to its present precarious situation. This article deals with the great change that took place that permits and even demands that a philosophy of history be conceived as "European universal history" and which concludes with the "alienation" of Europe, that is to say a historic situation which today shows that the "European political microcosmos" has reached planetary dimensions that no longer has Europe as its geopolitical centrepoint. This signifies the "Copernican gyration" of Modernity to the planetary Era, that is, to the first configuration or formation of the planet Earth as a global historical structure insofar as it is a human dwelling place. With this gyration or turn the image of political reality is entirely disfigured and, consequently, an up-to-date theory of politics more than philosophy or science, must be tried as a phenomenology of the structures of the political world in its performance and its dialectics with systems of order and with exogenous and endogenous tensions determined by that correlation between the "political world" and the "definite spaces of authority".

Today it is necessary to adopt before the European-centric image in force during the illustration epoch, a poliocentric point of view in order to try and understand the texture of the historic future. This does not come only from an intellectual process, but from a real dynamic process. This process in short, has politized the planet, in such a way that the fact that humanity constitutes a political community is still a utopia—but politics begins with utopia—it is true that the human planet is already a political space, a planetary field of tensions that are solved in opposed "politics" of supranational or even world wide ideas.

The essential contradiction that a present day theory on politics should overcome is that which is inevitably found between progressive technological universalization of the world and the survival of cultural forms indifferent to that technological-planetary capacity and vocation. And this is an antithesis which decisively involves political thinking.

The Copernican gyration mentioned in this survey consists in the gradual and irresistible sovereignty of a new image of the revolution archetype (and all that this word revolution signifies in the ideological verb of the past three centuries should not make one forget that it comes from natural science and that it arises scientifically in the revolutionary work of Copernicus) which is converted into the political myth par excellence of contemporary politics. The total political myth of a new human world does not stop being in certain significant homology with the physical image of the

*universe, as a universe in diffuse expansion in contemporary cosmologies. The entity of the gyration —gyration in the way of making and conceiving politics— cannot easily be exaggerated: politics becomes for progressive thinking the basic plan of transformation of what is real, but at the same time this planned un limited transformation is essentially and primordially designed on an economic and social scale, but also —and this will become essential in our time— by means of technological culture.*

