

ESTUDIOS

PARADIGMAS DE LA POLITICA

VISIÓN ASISTEMÁTICA

Sería muy difícil afirmar que la política se preste hoy a una mentalidad y una visión sistemáticas. La política abandona el discurso, sobre todo el gran discurso racional, y se entrega por su propia dispersión esencial a lo fragmentario, y su contenido florece en los aforismos. Abre sus puertas al juego y sus verdades se entregan a lo caleidoscópico. Filosofía e ideologías quedan atrás y en su lugar reina incommovible la praxis, que los cálculos tecnológicos imponen en nombre de una nueva teoría de la realidad. Tras todo ello, el *logos* de la política cede cada vez más el puesto al complicado tejido dialéctico entre cuyos entresijos conviene descubrir e identificar impulsos distintos. Eros, Thanatos, Krathos, todo ello alejado, por virtud de la abstracción de lo que antaño fue un *ethos* e incluso un *pathos* de la política.

POLÍTICA, TENSIÓN Y RITMO

Los avatares de la política, a partir de la Ilustración, marcan un rumbo radicalmente nuevo en esta noble e integradora actividad del hombre. Es esta una gran novedad, que tiene sus raíces en otra gran novedad en la historia del espíritu. La aparición de la razón crítica en el campo de la especulación filosófica.

El gran instaurador de esta etapa de la humanidad fue Emmanuel Kant. Impresionante es el edificio, la «arquitectónica», como se complace en llamarla Kant, de este sistema crítico de la filosofía. La gran teoría de la modernidad que se inicia con Kant, se despliega ampliamente a partir de este momento que no tiene par en la anterior historia de la filosofía. En este sentido, su filosofía es, radicalmente, absoluta eticidad, hondura teológica, empresa ontológica, pero algo más, mejor, más concreto e inmediato. Y en ello estriba su gran originalidad. Es razón práctica, espíritu crítico, libre, abier-

to, público, así proclamado en el planteamiento crítico, radical, de su razón pura: La radical eticidad de Kant proclama el contenido pragmático de la idea de valor. Pero esta radical eticidad y pragmaticidad Kant la confía platónicamente al filósofo legislador. Es tarea metafísica de innegable nobleza, que nada tiene que ver con la degradación histórico-ideológica posterior de la llamada filosofía de la praxis, nacida, sin duda, como consecuencia degradante, históricamente inevitable, de la razón práctica kantiana. Esta filosofía de la praxis excluye el triunfo concreto de la idea de valor y reedita, para un tiempo enormemente complicado, la escéptica aventura de los sofistas. Entre la filosofía de la praxis y el nihilismo planetario invadente, las conexiones son lógicas y naturales.

Todo ello descansa en el espíritu crítico de la razón pura en la función legisladora de la filosofía. A través de su legislación crítica, la filosofía brinda leyes a la naturaleza y la libertad. Bella es la afirmación fundamental de Kant en este sentido: a través de la crítica a la razón se le incita a «emprender de nuevo la más ardua de sus misiones, a saber, el conocimiento de sí mismo, y de instituir un tribunal que la garantice en sus pretensiones legítimas y pueda, por añadidura, condenar todas sus usurpaciones sin fundamento».

La razón instaurada como legisladora suprema, significa la no menos patente instauración del espíritu crítico. El examen crítico es, para Kant, la garantía de la dignidad de la filosofía, la vida, la convivencia política. «Examen libre y público a través de la razón.» La tensión y el ritmo de la política descansan sólidamente en este principio de singular belleza. El plano real de la política está aquí. Examen crítico de cara al mundo. En cuanto actividad respetuosa con este principio, la política es algo que rige, está en pie, funciona. Eticidad y *realpolitik* al mismo tiempo. Tensión y ritmo. Diversamente, es presa de las sociedades secretas, grupos de presión, o persuasión clandestina, tan del gusto del tiempo que corre.

EROTISMO Y PODER

Nadie podrá quitarles originalidad a las interpretaciones realizadas por Starobinsky y Vartanian en torno a la teoría del poder de Montesquieu, tal como se refleja en las famosas *Lettres persannes*. Los que se complacen últimamente en estudiar las relaciones entre erotismo y poder estarán plenamente satisfechos por el estilo mental y la sutileza de estos intérpretes.

El tema se nos brinda en forma que no puede ser más atrayente, Usbek, el persa está en París. Ha dejado a sus fieles eunucos el cuidado de su harén, y el cambio de cartas entre ellos contiene sugerencias sobre una auténtica

teoría del poder, donde intriga, pasión, erotismo, profundos contrastes psicológicos crean un conjunto ideal para definir la naturaleza del Estado. No faltan, y con profunda razón, alusiones convincentes a la esencia del Estado moderno, donde despotismo, burocracia y gobierno, mediante «fuerzas intermedias», son los ingredientes de un sistema que Montesquieu solamente entreveía, y que en el *Leviathan* actual son dramática y compleja realidad. El paralelismo entre la función de poder de los eunucos de las *Lettres persannes* y el funcionamiento burocrático moderno no puede ser más convincente. La tesis de Starobinsky en torno a una moderna teoría del poder arranca precisamente de este paralelismo. Y los textos de Montesquieu están allí para satisfacer todos los gustos de la especulación. «Se torna evidente que —en el contexto erotizado del despotismo político— el poder absoluto no llega a hacer reinar el orden sino por medio de una clase de funcionarios, a la vez privilegiados y frustrados, autoritarios y alienados, que encuentran un placer erótico sustitutivo en hacerse temer por el pueblo.» Por medio de esta clase burocrática de los eunucos, el poder erotizado el tirano lo ejerce desde lejos. Los consejos del tirano suenan como eterna, siempre actual cantinela: «Procúrales todos los placeres inocentes; engaña sus inquietudes; diviérteles por la música, danzas, bebidas deliciosas; convénceles que se reúnan a menudo».

La teoría del poder dentro del Estado-harén se proyecta en la actualidad del *Leviathan*, haciendo mayor impacto que las profecías de Hobbes, de Rousseau, de Marx y de Nietzsche. La voluntad del poder impera en la teoría política de los eunucos. Voluptades ignoradas encuentran en el dominio, la penetración psicológica, la lectura de las intenciones, las intrigas, los eunucos privados del placer erótico natural. Se trata de un cambio sólo, en el principio del placer. Algo que precede a Freud exactamente con dos siglos. Más que ello, el principio mismo del placer erótico encuentra su base en la idea de dominio. Así los proclama el jefe de los eunucos negros, en carta a Usbek, hablando de la psicología de las mujeres del harén: «¿Cómo puede un hombre esperar cautivar su corazón si sus fieles eunucos no han empezado por someter su espíritu?».

El estupor, la duda, el escepticismo acogerán, sin duda, esta combinación de erotismo y poder. Pero también esto lo preveía Montesquieu cuando escribía: «¡Ah! ¡Ah! ¡Monsieur est Persan! ¡C'est une chose bien extraordinaire! ¡Comment peut-on être Persan!».

LA RAZÓN POLÍTICA

Tensiones crecientes alimentan y alteran de la manera más confusa posible el hecho político. La política y sus exigencias, con su capacidad de convoca-

toria humana y de subversión psicológica, está allí, poderosa culminación integradora o desintegradora de las voluntades humanas de convivencia y de fines comunes. Unificada cada vez más en la superficie, por el progreso tecnológico y la ilusión tecnocrática, la humanidad conoce cada vez más el riesgo de la anarquía, la dispersión, los particularismos.

Por todo ello, la «razón política» conserva su enorme actualidad, la recupera cada día más, a la vez que toda tendencia a prescindir de ella, de su realidad, de sus entusiasmos, de sus posibilidades integradoras, hace aumentar las pasiones maniqueas, el terror anárquico alimentado por burócratas o individuos aislados, cada cual despegado, en su esfera reducida, de la marcha de la comunidad. La actualidad creciente de la «razón política» ha puesto de manifiesto lo absurdo y grave en sus consecuencias de las actitudes que proclamaban las exigencias despolitizadoras de la era actual, el fin de las ideologías y el dominio de la tecnocracia planificadora, portavoz de un economismo y un consumismo a ultranza. Por ello, un libro como el de Claude Bruarie sobre *La razón política*, está destinado a establecer un auténtico estado de la cuestión en la confusa y delicada hora presente. Hay en todo ello un sentimiento irritante que domina la marcha de las cosas. Una serie de situaciones falsas, inauténticas, injustas, capaces de aumentar el estado de confusión y anarquía en que se mueve la «razón política», son fuente de un vasto sentimiento de malestar e irritación. Irrita un economismo injusto y planificado, que pretende agotar los esfuerzos y la capacidad de inteligencia en una existencia espiritual y políticamente estéril. Irrita el abstractismo burocrático que pretende dirigir todo en base a un racionalismo artificial y utópico. Irrita la violencia gratuita que abunda en sus formas más insospechadas a universal, vasta escala. Irrita la pirámide de falsos conceptos y palabras que encubren, camuflan, mimetizan la realidad. Irrita la actitud de los privilegiados que proclaman la necesidad de la revolución. Irrita, sobre todo, el agotamiento de toda forma de imaginación política, donde a toda subversión o iniciativa subyace el *leit motiv* de la hora presente. «No hay nada que hacer».

En este contexto, lo «inhumano y lo infrahumano extienden su reino sobre las ruinas del humanismo». La dialéctica amigo-enemigo, la implicación famosa ya desde Maquiavelo y Clausewitz, de la guerra en toda forma de política, el retorno de los feudalismos en plena filosofía plebiscitaria de la voluntad popular, todo hace que la «razón política» se preste cada vez menos a un análisis crítico depurado de sofismas y deformaciones mentales. Mientras la libertad elama por sus derechos, aunque su voz quede muda sobre los dos tercios del planeta, donde reina el despotismo político, la miseria, el hambre o la recesión en el desarrollo, la «razón política» busca sus esencias intentando ser otra cosa que la trágica dominación del hombre por el hombre.

EL PRÍNCIPE MODERNO

A partir de Maquiavelo, se podría afirmar que el destino del secretario florentino ha sido que cada época ha querido forjar su propio Maquiavelo. Hubo un Maquiavelo antimachiavélico de la Contrarreforma. Hubo un falso Maquiavelo-antimachiavelo que nos regalara Federico el Grande. Así como hubo un Maquiavelo acotado por Napoleón para uso de los nacientes totalitarismos modernos.

El Maquiavelo de nuestro siglo quisiera que fuera, esencialmente, un Maquiavelo antijacobino. Su esencialidad se incorpora en los términos del *Leviathan* de Hobbes, la aplastante realidad política del Estado burocrático, admirablemente descrito por Max Weber. El excelente ensayo publicado por Mussolini en la Enciclopedia italiana no deja de ser, en sustancia, esto: un ensayo de rara penetración intelectual. Pero quien logra hacer definitivamente suyo al *Príncipe* de Maquiavelo y, sobre todo, a la enseñanza, actualizada, del *Arte de la guerra*, fueron Lenin y sus seguidores más auténticos. Toda la polémica suscitada contra las tesis de Antonio Gramsci, autor de la fórmula del «compromiso histórico», hoy más de moda que nunca, en las deletéreas andanzas políticas de ciertos rincones de Occidente, que participan, políticamente, de un inconfundible impulso tanático en la más ortodoxa línea freudiana, no logran desplazar al arraigo de aquellas tesis. Los *Cuadernos*, de Gramsci, son una viva interpretación de la doctrina machiavélica del poder. Para Gramsci, el «Príncipe machiavélico» es el partido. Para Gramsci, el *Príncipe* y, sobre todo, el *Arte de la guerra*, abren la posibilidad «de establecer un nexo hegemónico de las ciudades sobre el campo, que la comuna no había logrado crear». En espíritu machiavélico, el partido persigue la conquista del poder con todos los medios. Todo lo que entra en esta dialéctica de la conquista del poder es justo. En su espíritu, el partido es la *élite*; todos los ingredientes políticos y morales son instrumentales. El partido es el moderno *Leviathan*, el pueblo es el instrumentó de sus fines.

Si, por un lado, la doctrina de Gramsci coincide con la de Rosa Luxemburg, una de las doctrinarias más inteligentes del comunismo; por otra, en términos radicales, coincide con las tesis ideológicas de Stalin. Tesis expuestas con absoluta precisión por el dictador rojo, cuyas ideas sobre el comunismo tienen, muchas veces, una clara, lucida exposición, inequívoca entre todas que merecerán acaso una nueva consideración y valoración. Vaya como muestra este texto suyo que pocos conocen: «La dictadura del proletariado representa la autoridad más poderosa y más fuerte de todas las autoridades estatales que han existido. El más alto desarrollo de la autoridad estatal para aprestarse a

la disolución del Estado. ¿Contradicción? Sí, pero contradicción viviente y vital que refleja por completo la naturaleza de la dictadura marxista. La libertad exige para su realización... la dictadura. He aquí la nueva astucia de la razón».

El moderno *Príncipe* —el partido a través de la dictadura del proletariado— encarna la exaltación suma del poder. Así hay que entender la pregunta de Stalin a Churchill, después del *intermezzo*. laborista: «¿Dónde ha estado usted?».

EL «NUEVO BLOQUE HISTÓRICO»

El reino de la tecnocracia no ha logrado, por mucho que lo hayan proclamado sus profetas y propulsores al servicio de Gran Leviathan, frustrar por mucho tiempo los anhelos políticos e ideológicos dentro de la sociedad industrial. Los síntomas son múltiples y en ellos afloran supervivencias de viejas y consumadas ideologías, a la vez que brotes de nuevas formas de lucha política y social. Dos tipos de colectividades, según se ha visto, dominan el panorama en este sentido: la nueva clase obrera y la nueva clase de educadores y científicos.

Pero mientras la nueva clase obrera y la nueva acción sindical buscan en la estrategia y el oportunismo político su modo de actuar, su «nueva revolución», la clase de los educadores y universitarios intenta, según el lenguaje de la comuna que Garaudy gusta repetir, «el asalto al cielo», en el espíritu nihilista revolucionario de una «divina locura». En el desafío de la juventud late el sentido profundo de las grandes mutaciones de nuestro tiempo. «La nueva generación actual ha nacido en este momento de fractura de la historia», proclama Garaudy. En estas circunstancias, ella rechaza *in globo* soluciones dadas, instituciones y valores. Rechaza la civilización en su conjunto. Su cuerpo y su espíritu se rebelan. «No solamente la Universidad, sino el sistema escolar en su conjunto están puestos en tela de juicio. La juventud se interroga sobre el contenido y el valor del saber y la cultura, sobre el papel de la enseñanza, las estructuras universitaria y escolar» (Garaudy, *L'Alternative*). Considera el saber deshumanizado y alienado, las ciencias humanas una farsa ritual, la clase de educadores una casta. Todo acaba en una nueva mentalidad dionisiaca, que, según Garaudy, preanuncia la realización de una sociedad estética.

Esta realidad informe, confusa, que participa de esencias e impulsos nihilistas, Garaudy pretende insertarla en una acción revolucionaria. Para ello, por cuanto la fractura entre la nueva clase obrera y la clase joven universitaria no le ofrece elementos suficientes de cohesión, recurre a formas del mismo so-

cialismo utópico de antaño. La fórmula que más le agrada es la del «bloque histórico nuevo», forjada hace medio siglo por Antonio Gramsci, hoy de moda en Italia. Un bloque capaz de realizar la conexión entre «fuerzas potencialmente capaces de conseguir una mutación histórica». Se vuelve a la vieja idea de Marx, de la unión indisoluble entre el trabajo manual y el trabajo intelectual, en una unidad ontológicamente profunda. Este «bloque histórico» implicaría un momento «subjetivo» de la revolución a través de la síntesis ideal entre revolución cultural, revolución económica y revolución política. Pero si los esquemas ideales de la revolución, según Garaudy, permanecen en el terreno de lo utópico, algunos elementos en ellos insinuados son ciertos. Como lo es la sustitución del famoso «trabajo muerto» del profeta Marx, por una síntesis dinámica entre ciencia, investigación, inventividad y producción.

Pero la dialéctica del «bloque histórico nuevo», ella sí se alimenta de pensamientos utópicos y de esquemas fríos que no se quieren olvidar. Nominalismos y utopía se dan fraternalmente la mano.

SABER ES PODER

Es la consigna del día llevada a pasos de victoria con alas. Una consigna triunfante que nace a medida que la cultura acaba en la ideología de la ciencia y de la técnica. Es la ideología que proclama sencillamente esto: Saber es poder. ¿Cuántos se abstienen de repetir la fórmula mágica?

Pero dudas de peso no faltan. Hasta sociólogos como Habermas ofrecen un estatuto de segundo orden a esta ideología. La llamada ideología «de reemplazo», que pretende sustituir las viejas ideologías burguesas a base de una «dialéctica de la razón» ampliamente analizada por Horkheimer, Adorno o Marcuse. En este callejón acaba la *Estrategia de la cultura*, cuidadosamente elaborada por instituciones de peso como la Universidad. Esta institución lucha desde hace más de un siglo por alcanzar un estatuto científico propio. Pero a medida que este estatuto científico se alcanzara, que el destino de la Universidad desembocara en el destino de la ciencia y la técnica, que la filosofía de la praxis se instalara en su seno, que la cultura haya ido dejando cada vez mayores parcelas de su propio terreno a la investigación, la cultura misma iba a pretender traducirse en poder y en las conexiones que entre ellas y el poder se establecieran. «Saber es poder» constituye el triunfo absoluto de la praxis en la cultura. Se trata de un proceso en el cual la Universidad ha tenido un papel de primer orden. Ella ha renunciado gradualmente a su papel formativo, en el sentido de la *paideia* griega o la *bildung* alemana, ha

emprendido el camino científico de la experiencia, se ha puesto al servicio de la producción y la técnica, ha ido ocupando su lugar preeminente en el universo de la tecnoestructura, dispuesta a desplazar allí a antiguos factores de decisión: políticos, económicos, sindicales. Ha nacido de su seno la clase de educadores, que influyen sí en la política, pero no en nombre de la cultura, sino en nombre de la política y de la tecnoestructura mismas.

De esta forma, la cultura se encuentra en virtud en buena parte del papel que asume la Universidad, dejando en segundo término a los hombres de cultura como tal, los creadores de objetos culturales y artistas, en una nueva encrucijada. En grave dificultad, de encuentro consigo misma, con sus propios objetivos, con la esencia misma del propio proceso de la creatividad. Largo y dramático proceso que Schelling señalara ya en *Jena* en un instante auroral de la mentalidad moderna. Era aquél un primer momento en que se formulaban objeciones a la legitimidad de la teoría, que Schelling ilustraba así: «El temor ante la especulación y la pretensión de dejar a un lado toda teoría para no ocuparse más que de la práctica implica necesariamente una situación inadecuada en el dominio de la acción como en el dominio del saber. Solamente las ideas dan a la acción su energía y su significación moral».

Fuera del saber, el poder es presa fácil del nihilismo. Nihilismo de la política y la acción, que Jesús Fueyo acaba de señalar como grave enfermedad del tiempo.

LA ANARQUÍA, PELIGRO EXTREMO

Se trata del tema acaso más dramático en el dramático panorama político. En el centro de todos los demás problemas está él. Está en el aire que se respira, late en los espíritus, emana con soberano predominio de la mayor parte de las manifestaciones humanas de la hora presente.

Al tema nos hemos referido en un libro de envergadura puramente ideológica y doctrinal sobre *La anarquía y las fuentes del poder*. Pero se trata de un tema de alcance planetario y de radical hondura en los cambios de mentalidad del hombre. La sociología se limita pudorosamente a aludir a un orden anárquico, a escala limitada, de grupos sociales, pueblos, naciones, continentes, o a escala planetaria, donde se consiguen unidades aparentes, minadas por disgregaciones profundas, eternamente renovadas en sus formas de manifestación. Lo más grave acaso de todo es el enfoque equivocado del problema. El estado de anarquía no es fruto esencial de la acción de grupos profesionales. Ellos se aprovechan de una situación, la encaminan, la dirigen, según planes y derroteros fijados. Pero la anarquía está precisamente en esto,

en la situación. En el Estado que se cree fuerte y se ancla en el inmovilismo. En el burócrata soberbio e intratable. En el rebelde que a ninguna norma de convivencia presta oído. En la falta de vocaciones políticas.

Hacia esta situación se encamina inexorablemente el *Leviathan*. Hobbes lo configura y presiente su trayectoria cuando habla del signo de los siglos a venir. El gran miedo. Al decir «el miedo y yo somos hermanos», hace algo más que expresar un estado de ánimo que lo embarga a él personalmente. El marco del gran miedo había de ser el gran *Leviathan*; la gran máquina, el *magnum artificium*. Al cabo del tiempo el *Leviathan* contemporáneo llegaría a formularse en la dialéctica anarquía-poder. Lo ha expresado tantas veces con claridad inequívoca. Claridad operante, que sus adversarios se complacen en olvidar, pero que sus seguidores aplican con machacona eficacia en todas las circunstancias posibles. En esto radica su famosa utopía de la «ciudad radiante». Sin la anarquía, la estrategia política y revolucionaria de Lenin y sus seguidores sería inconcebible. Para ellos, la anarquía ha sido y sigue siendo el camino ineluctable hacia la revolución. Es estado oscuro, de fatiga, de inconformismo universalizado. Apelar al desorden, crear la anarquía en «su punto culminante», para que luego venga inexorablemente aquel «puño de hierro», del cual hablara Plekhanov, capaz de «restaurar» el orden y no aflojar nunca más los lazos indestructibles del poder.

Siempre ha habido, y hoy los hay más que nunca, escépticos que creen que su «esquema» del poder lleva a otra parte. Su olvido forma parte también de la Némesis de la anarquía, forma última de una conciencia política enferma. En pie queda esto: la anarquía, peligro extremo.

DESPUÉS DE LA CONVERGENCIA

Pese a que, en uno u otro lugar, el último libro de Maurice Duverger, *La Monarquía republicana*, haya merecido comentarios y acogidas *ad usum delphini*, el profesor de Ciencia política de la Sorbona y editorialista de *Le Monde* no ha conseguido esta vez aquel despliegue de recursos dialécticos que en su día hicieron famosa su doctrina de la «convergencia» entre el sistema oriental y el neocapitalismo de Occidente.

Esta vez en las experiencias actuales se proyectan arquetipos de monarcas «republicanos». Napoleón, Washington, Disraeli y los modelos que encarnan: el modelo bonapartista, el modelo americano y el modelo británico. Pero tras el vago análisis de las características de estos modelos laten experiencias inmediatas que determinan las argumentaciones de Duverger. Sobre todo están presentes la experiencia que encarna la figura y la aventura últi-

ma de De Gaulle, y la tensión presidencialista representada por la actuación de Nixon y sus éxitos en política internacional y política económica en el marco de la avanzadísima tecnoestructura americana. Pero la argumentación del libro sorprende al lector en un momento patentemente desfavorable para una acogida entusiasta de las teorías de Duverger en torno a las nuevas manifestaciones del *Leviathan* contemporáneo. Queremos decir las manifestaciones de un Estado que por mucho que tenga en cuenta los nuevos rumbos de la democracia, por el gigantismo de su estructura, participa de unas formas de autoritarismo necesarias para hacer frente a los males elefantíacos de su anarquía no menos estructural. Si los modelos mentales inmediatos de Duverger pueden ser De Gaulle y Nixon, justificados por «antecedentes» históricos y por «tendencias» de todos los países de la tecnoestructura y el neocapitalismo, los modelos empíricos de lector son los que la actualidad le brinda a los pocos meses de la, sin duda y a pesar de todo, rápida redacción del libro en forma inmediata.

La crisis, de amplio alcance del gaullismo y sus baronías; la elección de Giscard y la caída espectacular de Nixon, son el marco de la lectura del libro de Duverger. Las «vías oscuras» de la modernización de los sistemas políticos permanecen de esta forma no reveladas. Es evidente que los «mass media» acentúan la personalización y la concentración del poder, hoy en día, en un mundo que se reclama de las reglas democráticas. Es evidente la «extensión considerable del poder del Estado». Pero la argumentación que se nos brinda en base a la evolución tecnológica que determina una nueva estructura política, no basta para afirmar que «la necesidad de sustituir un Estado fuerte a un Estado débil constituya acaso el factor esencial del advenimiento de las monarquías republicanas de Occidente».

La teoría de la «convergencia» tuvo mejor hora. Hasta el punto que, días atrás, un guía de Leningrado decía a un grupo de turistas españoles que el porvenir del mundo no estaba ni en el comunismo del Este ni en el capitalismo del Oeste, sino en el socialismo sueco. Hubo oyentes que pueden dar testimonio. Satisfactorio para la doctrina de la «convergencia».

NUEVO FEUDALISMO

Desde que Berdiaev publicara su famoso, aunque hace tiempo olvidado, libro *Una nueva Edad Media*, han abundado los ecos de los conceptos medievales destinados a definir por analogía realidades candentes de nuestro tiempo. En la Edad sin nombre, como acaso con mejor razón fue llamado nuestro

tiempo, ningún sector especulativo o experimental ha logrado evadirse del todo de este campo de analogías.

Desde Georges Bataille, que en posición de punta del pensamiento político-económico lleva la idea de la plusvalía de Marx, al concepto escolástico de la usura, hasta Román Jakobson, que acude a la compañía del «nominalista» Ockham para dar cabida también, en posición de vanguardia, a los conceptos de signo e imagen en la lingüística estructural, los modos medievales de entender las cosas han hecho compañía a nuestros más progresivos y progresistas recursos mentales. ¿Y qué decir se puede del imperio de los barones y las baronías, en ciertas experiencias políticas de última hora, o del imperio de las castas en las experiencias socialistas inspiradas en las antaño condenadas formas de despotismo asiático?

Nada extraña con esto que los análisis en profundidad de las motivaciones profundas o de la fenomenología del sindicalismo de hoy hayan sugerido a intérpretes de suma inteligencia y cultura, sugestivas comparaciones con las experiencias medievales del feudalismo. Hace más de tres cuartos de siglo, dos brillantes doctrinarios políticos italianos, Vilfredo Pareto y Gaetano Mosca, recurrieron al término de «feudalismo funcional» para explicar el mecanismo, la estructura y los fines del sindicalismo dentro de las características de la nueva sociedad y el nuevo Estado. «Tenemos ahora —escribía Pareto en su *Tratado de sociología general*— bajo diversas formas, una nueva feudalidad, que en parte reproduce la sustancia de la antigua. En tiempos de aquella, los señores reunían a los vasallos para hacer la guerra, y si conseguían una victoria los recompensaban con el botín. Hoy los políticos, los jefes de Sindicatos, obran del mismo modo y reúnen sus tropas para las elecciones para realizar actos de violencia contra los adversarios y conseguir beneficios a favor de la parte victoriosa.

A su vez, Gaetano Mosca, el mejor analista y profeta de la evolución del sindicalismo y su papel en las nuevas formas de anarquía y vacío de poder, veía en el «feudalismo funcional» de los Sindicatos «un tipo de organización», o, mejor dicho, de «desorganización social», basada en la disolución de los nexos morales y políticos «que tenían unida una gran sociedad humana». Mosca veía en este proceso la más grave amenaza de la vida moderna. Advertía el peligro para el siglo en que nacía en un célebre artículo publicado el 19 de octubre de 1907 en el *Corriere de la Sera*. Denunciaba el «desafío abierto e insolente ante la ley», la «agresión impulsiva y brutal» de los portadores de la anarquía. Y lo que entonces fuera amenaza auroral se tiñe hoy de la sangre del crepúsculo. Resaltando toda la dimensión de una grave profecía.

POLÍTICA DE LA CULTURA

Existen, indudablemente, diferencias profundas entre una política cultural y una política de la cultura. Se trata de diferencias de cada vez más difícil percepción en una época como esta en que vivimos, minada por corrientes anárquicas que se manifiestan, en primer lugar, en el celo con que el Estado, las ideologías y los elementos que integran la tecnoestructura pretenden monopolizar e instrumentalizar a su servicio una cultura, que por esta razón se pretende identificar para siempre con la cultura de masas.

El tema posee un marco condicionante de carácter primordial. El marco del llamado humanismo técnico y científico, dentro del cual la cultura está destinada a abandonar su propia política, sus normas y directrices internas, su contenido ontológico para convertirse en objeto de una política, de un plan, de una orientación ideológica. Estamos con ello muy cerca del problema de la esencia de la verdad en la cultura. La cultura pierde gradualmente sus propios perfiles. Los esfuerzos de creatividad buscan inferirse en un orden ajeno al mundo de los valores, integrado por elementos científicos, técnicos e instrumentales. Y ello precisamente en una época en la cual se señalan por todas partes remedios para salvar al hombre de las diversas formas de alienación que le amenazan. En una época que pretende superar las antítesis civilización-barbarie o civilización-nueva cultura decadente. Una época en la cual un mundo que pretende ir en la vanguardia de la dinámica ideológica, como es el mundo socialista, quiere superar la alienación a través de la consecución del «hombre total».

La situación, contradictoria y anárquica en términos de difícil alcance, ha sido señalada como tal en dos documentos, fruto de la Asamblea de la Sociedad Europea de la Cultura, celebrada en Venecia en 1952. Se trata de un manifiesto «dirigido a los intelectuales de Europa y del mundo» y de un manifiesto «dirigido a los jefes de Estado y presidentes de Parlamentos, jefes de Gobierno de Europa y América». Estos dos documentos fueron analizados en su día por Norberto Bobbio en un estudio recogido ahora en su libro *Política y cultura*. Se señalaba entonces la necesidad de esclarecer ante las perspectivas de una profunda crisis los principios de una política de la cultura. La cultura entendida como conciencia de la civilización, lejos de ser un instrumento de la política, era considerada su inspiradora, el factor revelador de sus defectos, el elemento moderador de sus excesos, fuente de solución de sus problemas.

Se pedía entonces a los hombres de Gobierno algo esencial para el destino de nuestra época. Se les pedía que, lejos de politizar e instrumentalizar la

cultura, al contrario, se convencieran de la necesidad de garantizar a la cultura sus propias normas, su libertad y su abierta difusión sin obstáculos. En un espíritu glosado así por el comentarista: «Todos los hombres de cultura advierten en este momento el peligro de la política cultural, venga de donde venga. Debe estar claro que contra la política cultural, que es política con fines políticos, la política de la cultura es una exigencia antitética de una política hecha por hombres de cultura para los fines de la cultura».

ESTRATEGIA DE LA CULTURA

La cultura vive momentos de graves tensiones. Momentos de crisis, de encrucijadas y de contradicciones que necesitan de una propia política y de una propia estrategia de defensa y de lucha. Ella se hace partícipe de aquella «estrategia de la libertad» a la cual se refería una vez el filósofo italiano Nicola Abbagnano.

La cultura misma deviene así una de las principales «instituciones estratégicas de la libertad». «Una política de la cultura —afirmaba Norberto Bobbio glosando la expresión de Abbagnano— debería ser, en primer lugar, una defensa y una promoción de la *libertad*, y, por tanto, una defensa y una promoción de las instituciones estratégicas de la libertad». La conciencia del valor de la libertad para el desarrollo de la cultura es una de las pocas certidumbres conquistadas afanosamente por los hombres en la formación de la sociedad y el pensamiento modernos. Es una conquista cuyo valor civil no le ha sido aún contestado, sino, al contrario, ha sido más de una vez confirmado por la experiencia. Renunciar a esta conquista o, lo que es lo mismo, dudar de esta certidumbre, significa colocar las premisas de un regreso cierto cuyas consecuencias son imprevisibles.

Pero el tema no se puede limitar a los términos de una simple apelación a los hombres políticos o a los elementos condicionantes que operan en sectores diferentes del sector cultural, pero determinantes en el terreno de la cultura. La vía más auténtica de esta apelación se encamina hacia la esencia de la cultura misma. Más que una apelación a factores externos a la cultura se trata, fundamentalmente, de una apelación a los valores de la cultura misma. Trátase, sin duda, de una necesaria exploración ontológica, donde los elementos de valor son preponderantes. Sin este proceso profundo, la estrategia de la libertad en la cultura sería pura abstracción. Sólo a través de un encuentro consigo mismo, con sus fundamentos actuales, con su autenticidad creadora, la cultura puede salvar los graves escollos políticos, sociales y económicos que pesan en su destino y en su singular aventura. Más que de

una estrategia de la libertad de la cultura, se trata de la esencia de la *verdad* en la cultura. Y la esencia de la verdad de la cultura constituye no solamente el resultado de una dinámica del diálogo, tan del gusto externo de los tiempos que corren, sino un complicado juego de diálogo y de silencios, donde operan nuevos imperativos morales, nuevos esfuerzos y sacrificios de los hombres de cultura, nuevas formas de creatividad.

En efecto, en la cultura hay silencios activos que pueden operar en lo profundo de su existencia, más fecundamente que sus coloquios artificiales determinados por razones puramente estratégicas. Estos silencios operantes aseguran la capacidad de meditación, las incitaciones reflexivas, el recogimiento de los hombres de la cultura, que desde su retraimiento pueden detectar y denunciar peligros. Sócrates nos ofrece un edificante ejemplo desde lejos en esta materia. Inciten los hombres del espíritu de hoy a la busca de la verdad y aléjense con silenciosa ejemplaridad de los sofistas y los demagogos.

UTOPIA ESTÉTICA

Los nuevos ideólogos de la sociedad cultural han manejado durante estos años, con profusión, el concepto de la plus valía intelectual. Se trata de un concepto radical en esta materia, según el cual pertenece esencialmente al Estado y a la sociedad la carga de las inversiones científicas y técnicas, integrables, según los más ortodoxos esquemas económicos, en el actual sistema de la producción.

De esta forma, la filosofía de la *praxis* lleva a la utopía de la sociedad estética. En la filosofía de la *praxis* está en germen la ideología pedagógica futurista que Ruyer denuncia en sus análisis de la Universidad. En un terreno donde estallan las ideologías pedagógicas contra la educación. Los nexos entre pedagogía y educación se tornan esenciales. Como esencial se torna la dirección contraria que adquiere cada una, pedagogía y educación. La ley social de la demanda cambia las estructuras. La función de la educación vital de tipo familiar ha sido abolida y con ella la personalidad de base. «Pero —escribe Ruyer— la pedagogía y la enseñanza toman una importancia siempre creciente. Los cambios técnicos producen tales mutaciones en las instituciones y en la "demanda" social del tipo humano correspondientes a estas instituciones nuevas, que la personalidad de base, de tipo humano, producida por la educación espontánea arriesga no corresponder a la nueva "demanda" social. La educación se detiene, se torna conservadora. La pedagogía es progresista. Marcha en espiral».

La pedagogía se lanza tras las huellas ideológicas progresistas. La revolu-

ción cultural opera a sus anchas dentro de sus experiencias, mientras la educación está bloqueada, reducida a su expresión mínima. Todo ello porque «cambiar al hombre resulta más demiúrgico que cambiar las instituciones». La utopía opera con elementos demiúrgicos: revolución cultural, ideologías, humanismos, experimentos pedagógicos en gran escala. Se pone en movimiento la Universidad-germen, las Universidades «modelo», al día en Nanterre, en Pekín o en los experimentos «autónomos» conocidos. Una Universidad, ya no formativa o educativa, sino «informante» y sobre todo creadora de información, depositaria del «valor más altamente civilizado», taller de reserva de las soluciones sociales, económicas y políticas. Es la famosa clase de educadores, científicos, investigadores e informadores exaltada por Gailbraith en la «tecnoestructura». A ella se le confía la elaboración activa de estructuras sociales. Ella es la cultivadora profesional de la objetividad, cuyos elementos poseen, según un comentarista reciente, «el talento particular indispensable para abordar los problemas generales de la colectividad».

Esta es la Universidad que concibe la reinante filosofía de la *praxis*. En esta filosofía lo que da el tono es una ideología estética que transfigura sus principios en términos de esperanzadora utopía. La utopía estética reúne futurismo y actualismo pedagógico. En todo ello subyace la acusación de reaccionarismo contra todo sistema educativo heredado. Como subyace igualmente un constante sentimiento de rebelión que inspira la nueva Universidad y la utopía de una sociedad estética y cultural.

JORGE USCATESCU

R É S U M É

Comme la plupart des activités qui s'insèrent dans le domaine de la culture, et à un degré plus élevé même qu'aucune autre activité humaine, la Politique se prête peu à une vision systématique de son contenu et de son champ d'action formel. Il y a longtemps que la Politique, en tant qu'activité spéculative et fonction corrélatrice de théorie et praxis, a abandonné le Discours rationnel et logique pour se livrer au domaine des facteurs psychiques prédominants où le pathos substitue peu à peu et en profondeur au Logos. Le contenu de la Politique s'adonne, de par sa propre dispersion essentielle, au fragmentaire, au kaléidoscopique, à l'épanouissement des aphorismes en apogée au XVIII^{ème} siècle y qui, de plus, ont coïncidé avec les premiers systèmes politiques amplement étendus dans la culture moderne.

Des éléments spécifiques du jeu et d'un conceptualisme kaléidoscopique,

scolastique et nominaliste, s'insinuent au sein de la Politique en tant que savoir spéculatif. La philosophie et les idéologies politiques sont ainsi dépassées, et s'impose à leur place de façon inébranlable, la Praxis, introduite par les calculs technologiques au nom d'une nouvelle théorie de la réalité. Le Logos de la Politique cède de plus en plus le pas à une texture dialectique complexe dans les mailles de laquelle il convient de découvrir et d'identifier les différentes impulsions. Eros, Thanatos, Khratos, tout ceci s'est éloigné en vertu de l'abstraction de ce qui fut auparavant un Ethos et même un Pathos de la Politique.

Cette perspective est cependant complexe. Son contexte ample et compliqué contribue à ce que la Politique continue à être plus que jamais tension et rythme, comme l'avait profilé Kant en inaugurant dans ce domaine la théorie de la modernité, qui parcourt une ample trajectoire dans les domaines de la Politique, depuis la synthèse entre Théorie et Praxis jusqu'à l'ordre anarchique actuel et le nihilisme planétaire envahissant. D'autre part, dans les manifestations de la Politique s'imposent de nouvelles formes de l'érotisme du pouvoir, qui apparaissaient déjà dans "Les Lettres Persanes" de Montesquieu et qui sont aujourd'hui actualisées dans les études de Starobinsky et Vartanian. La classe bureaucratique ces eunuques de Montesquieu anticipe l'actuelle bureaucratie du grand Leviathan. La nouvelle raison politique en crise justifie l'incarnation du Prince moderne dans l'idée que Gramsci offre de la fonction du parti et la conquête et conservation du pouvoir, mise en exemple dans cet article par l'analyse du "nouveau bloc historique" ou du "compromis historique". Des concepts comme le Savoir, le Pouvoir, la Convergence, le nouveau Féodalisme et le nouveau Nominalisme, forment partie intégrante, morphologiquement, de ce nouveau déploiement paradigmatique de la Politique. Tout ceci marque une scission profonde entre Politique et Culture et les ascendants d'une Uthopie esthétique dans les demaines du politique et du pouvoir.

S U M M A R Y

Like most of the activities that belong to the field of culture, and perhaps to a greater degree than any other human activity, Politics lends itself very little to a systematic vision of its content and formal development. Politics, as a speculative activity and as the correlation of theory and practice, abandoned rational and logical Discourse long ago, yielding to the hegemony of the predominant psychological factors where Pathos, gradually and profoundly, replaces Logos. The content of Politics is thus handed over as the result of its

own essential dispersion to the fragmentary, to the kaleidoscopic, to the flowering of the aphorisms that were in vogue in the 18th century, when, at the same time, the first large-scale political systems in modern culture were making their appearance.

Specific elements of the Game and others derived from a kaleidoscopic, scholastic and nominalistic conceptualism creep into Politics. Political philosophy and ideology are thus superseded and their place taken by the unshakable figure of Praxis, which technological calculation impose in the name of a new theory of reality. In the wake of this, the Logos of Politics gives place increasingly to a complicated dialectical web among whose mysteries it is desirable to discover and identify different impulses: Eros, Thanatos, Khra-tos, all separated by abstraction from what formerly was en Ethos and even a Pathos of Politics.

This picture is complex all the same. Its far-ranging and complicated context causes Politics to continue to be more than ever tension and pace, as Kant pointed out with his introduction in this field of the theory of modernity, which in the context of Politics has a long development from the synthesis between Theory and Praxis to the present anarchical order and the invasion of world-wide nihilism. New forms of "eroticism" in authority make their appearance as already described by Montesquieu in *Lettres Persanes* and in updated form today by Starobinsky and Vartanian. The bureaucratic class of the eunuchs of Montesquieu anticipates the present bureaucracy of Leviathan. The new political reason that finds itself in crisis justifies the incarnation of the modern Prince in the idea offered by Gramsci of the function of the party and the conquest and conservation of power, exemplified in this essay by and analysis of the "new historical bloc" and "historical commitment". Concepts like Knowledge, Power, Convergence, the New Feudalism and the new Nominalism combine to make up this new paradigm of Politics. What we see clearly is a deep split between Politics and Culture and the influences of an aesthetic Utopia on the dominions of Politics and Power.

