

# ORDEN POLITICO Y NORMA CONSTITUCIONAL

(LA FILOSOFIA DEL ORDEN POLITICO, DE LA METAFISICA  
AL NIHILISMO)

Resulta sumamente difícil eludir hoy la impresión de un empobrecimiento de la dignidad científica del saber político. La literatura que catalogamos como científica revela, de día en día, una dispersión sin límites y una fuga constante a los dominios de otras ciencias de legitimidad más segura. Sumergidas en el vórtice mismo de la crisis política de la época, las ciencias de la realidad política han perdido virtualmente toda disciplina de sistema por deficiencia del patrimonio común de categorías y conceptos de base, y la desarticulación de sus unidades meramente pedagógicas es un hecho apenas discutible. La cuestión que hoy cabe suscitar, no es ya la tantas veces retomada respecto de la validez lógica del sistema de las ciencias políticas. La respuesta afirmativa o negativa a esta cuestión, en nuestros días, cuando la mentalidad científica positiva y exacta se ve en todos los dominios superada por una mentalidad relativista y funcional, carece, por lo menos, de actualidad. Tampoco el tema de la ciencia política puede plantearse hoy, sin ironía, sobre el propósito de un tipo de saber intencionalmente proyectado a la perfección de la sociedad. Estos planteamientos se descubren como residuales hasta para la mirada más ingenua y, en rigor, son capítulos muertos de una ciencia presidida por dogmas y generalizaciones que están ya catalogados como historia del pensamiento político.

El tema que la ciencia política de hoy y su sistema de disciplinas plantea, queda inserto mucho más dentro del horizonte científico propio y puede rotularse poco más o menos como la *destrucción del campo temático de la realidad política*. En otros términos significa que la masa de hechos políticos registrados no encuentra un eje o una base categórica para su sistemática inser-

ción y conocimiento. Pero significa también que los conceptos políticos puros —Estado, soberanía, constitución, representación, poder, etc.—, han perdido su validez científica abstracta y sólo pueden ser comprendidos dentro de la descripción de realidades políticas concretas que se destituyen recíprocamente desde el punto de vista ideológico y lógico. Significa, por último, que la realidad política ha perdido tanto su *orientación ontológica* en el sentido de una idea clara de la inserción de lo político en el reino del ser, como su *vocación metafísica*, en el sentido de su conciencia para interpretarse a fondo como «realidad en sí».

Este tema tiene que ser comprendido históricamente por la misma razón que Heidegger, postulando una «destrucción de la historia de la ontología» como introducción necesaria a su propia perspectiva, entiende necesario ver la pregunta por el ser a través de su historia, como parte integrante de la estructura de la pregunta misma (1). Pues también lo que llamamos, o podemos llamar, realidad política, trae su actual condición de cómo ha sido gestada y su comprensión se decanta y resuelve, también históricamente. Por lo demás, esto no es un azar ni implica la introducción de un paralelismo más o menos extravagante. La historia del pensamiento muestra, y además enuncia como problema, la conexión de momentos entre la mentalidad ontológica y la política, entre la comprensión abstracta del ser y la abstracta construcción del orden político. Por ello, es razonable pensar que la indagación histórica del tema de la destrucción del campo temático de la realidad política, tenga algo que ver con la gestación del contemporáneo *nihilismo* metafísico y, en consecuencia, quedando el tema propuesto muy dentro del horizonte propio de la ciencia política, quede su respuesta inevitablemente mucho más allá.

\* \* \*

Históricamente una primera actitud está representada por la mentalidad que comprende el orden político *dentro* y como *parte* de la realidad natural. Toda la sabiduría política de las culturas premetafísicas no es más que la proyección social de la

---

(1) *Sein und Zeit*, 7.<sup>a</sup> ed. Tubinga, 1953, págs. 23 y sigs.

*imagen cósmica* en que el hombre vive inmerso (2). Incluso la *polis* griega llevaba en su seno el Cosmos. Supone un modo de convivencia dentro del que todas las formas de orden y relación se remitían a ese Cosmos haciéndolo visible; los dioses, presentes en la más leve parcela de la existencia cotidiana, venían a ser los mediadores naturales de la totalidad armónica e inexorable de que forma parte el orden político (3). Pero la gran filosofía política griega no es tanto la expresión refleja de esa convivencia natural como el ácido fruto del desencantamiento de ese mundo mítico. Mucho más que la recuperación de principios de la sabiduría tradicional viene a ser el origen de un saber político nuevo que se motiva en la tragedia real de la *polis* y en la búsqueda angustiada de una nueva *polis* ideal (4). Con todo la mente griega no parece haberse desprendido nunca de la actitud que trata de legitimar el orden político sobre la imagen de una armonía ideal del Cosmos. Así, la filosofía política de los clásicos hubo de proponerse objetivos y enfrentarse a aporías, que rebasan por todas partes la perspectiva mental desde la que contemplamos hoy la realidad política. El poner esto de manifiesto ha sido la aportación impercedera de Werner Jaeger a la historia del pensamiento político. Pero incluso si se tiene a la filosofía de Platón como la gesta máxima de la inteligencia griega para religar cósmicamente la

---

(2) Piénsese, por aducir un solo ejemplo, en la sabiduría política de la antigua cultura egipcia. V. H. FRANKFORT, *Kingships and the Gods*, t. I. París, 1951; pág. 63: «La monarquía era en Egipto la vía por la que las potencias de la Naturaleza penetran en el cuerpo político para hacer fructificar el esfuerzo humano... Por lo demás esta concepción de la monarquía implicaba dos generaciones. Si el soberano mientras vive es el intermediario entre el hombre y la Naturaleza, su potencia continúa siendo fecunda para la comunidad después de que muere. En Egipto se veía la potencia del rey enterrado brotar de la tierra donde yacía: era la eclosión de las plantas. Las aguas del Nilo inundando sus riberas, la Luna y Osiris elevándose sobre el horizonte eran manifestaciones de esa potencia vital... En Egipto los reyes difuntos eran representados por un solo personaje divino: cada uno de ellos al morir se convertía en el dios chtónico Osiris, que se manifiesta en los diferentes fenómenos que surgen de la tierra después de una muerte aparente.»

(3) V. ARNOLD A. T. EHRHARDT: *Politische Metaphysik von Solon bis Augustin*. Tubinga, 1959, tomo I, págs. 55 y sigs.

(4) EHRHARDT: Ob. cit., tomo I, págs. 100 y sigs. ERIC VOEGELIN: *The World of Polis*, Louisiana, 1957; págs. 131 y sigs., lleva el tema del «origen del orden» hasta la teogonía de Hesíodo.

polis a partir de un enfrentamiento sin velos míticos entre el hombre y el Logos universal, su resultado, a la postre, es negativo. La filosofía platónica concluye elaborando una *teología negativa* (5) o, más exactamente, postulando la teología. El balance del pensamiento político griego arroja una especulación sistemática sobre la convivencia humana que, ciertamente, se ha desprendido ya de la dialéctica de la Naturaleza pero no consigue, sino de modo muy vago y abstracto, fundar la dialéctica del hombre y lo sobrenatural, en forma que posibilite la precisa determinación ontológica del orden político (6).

La historia de la mentalidad política occidental tiene que incluir, por muchas razones, la significación y el sentido de la idea judaica del orden político. Supone el primer intento de resolver trascendentalmente la legitimidad del orden político mediante la afirmación revelada de un vínculo singular e histórico entre un dios personal y trascendente con la comunidad judía (7). Es, por lo tanto, un capítulo decisivo en la genealogía de esa mentalidad que obliga a cifrar adecuadamente el significado del tránsito de

---

(5) V. H. WEINSTOCK: *Die Tragödie des Humanismus*, Heidelberg, 1953, págs. 85 y sigs. JAMES W. FEIBLEMAN: *Religious Platonism*, Londres, 1959; págs. 67 y sigs. ha estudiado la decisiva oscilación entre la mentalidad y el sentimiento religioso de Platón, la tensión entre un «cierto género de sobrenaturalismo compatible con su filosofía idealista y con la religión órfica» de un lado y, de otro, «un género de naturalismo compatible con su filosofía realista y con la religión tradicional griega».

(6) ERIC VOEGELIN: *Wissenschaft, Politik und Gnosis*, Munich, 1959; páginas 23 y sigs., tiene a Platón y a Aristóteles por «fundadores» de la ciencia política, la «politike episteme». Ahora bien, esto es así justamente en la medida en que ese saber político, como el mismo Voegelin razona, brotó de una visión jerárquica del orden del ser trascendentalmente fundada (ob. cit., pág. 26). Por lo mismo la mentalidad que rige ese saber político es enteramente extraña a la ciencia moderna de la física y la razón de Estado, a la ciencia mecánica del orden político.

(7) V. S. MOWINCKEL: *He that Cometh*, t. i. Oxford, 1956; página 171: «En general el reino futuro es concebido en el Antiguo Testamento en términos más religiosos que políticos... Ello implica el que se acentúe el carácter milagroso del reino. El reino habrá de ser establecido por una intervención divina milagrosa: será la obra propia de Dios y no acción del hombre.» Cf. ERIC VOEGELIN: *Israel and Revelation*, Louisiana, 1956; páginas 123 y sigs. Para una comprensión certera del problema, la obra de A. CAUSSE, *Du groupe ethnique à la communauté religieuse*, París, 1937, debe tenerse por enteramente superada.

la perspectiva judaica a la cristiana (8). La plenitud teológico-política de este giro se consume en la obra de San Agustín. Lo más significativo de ella, para el problema que aquí nos ocupa, es el ponderado equilibrio que la gobierna entre el paradigma trascendental de la comunidad y su circunstancia política temporal. Por el régimen fecundo de ese dualismo se descubre el sentido último del orden político, pero este orden, en cuanto que realidad, no es tomado ontológicamente en la obra agustiniana. Así ha podido decirse que en San Agustín «no hay ninguna teoría del Estado» (9), pero esto supone interrogar el pensamiento político del autor de *De Civitate Dei* con categorías teóricas que han ingresado muy posteriormente en la mentalidad política occidental. Sin embargo, es lo cierto que la perspectiva mental que preside todas las formas políticas de la Alta Edad Media se caracteriza por una integración comunitaria de «la naturaleza humana con la divina y la existencia temporal de la intemporal» que se resuelve siempre, y bajo una u otra denominación, en un tipo de sociedad «orientada hacia la salvación» (10).

Hasta aquí el saber político es un saber reflexivo determinado por principios y categorías de validez absoluta y que trascienden el ámbito específico de fenómenos sociales propiamente políticos. Más exactamente, la idea de una legalidad inmanente del orden político, justificada en sí y por sí, es enteramente extraña a toda concepción del mundo en que la sociedad forme mentalmente parte de la Naturaleza y, también, a una visión trascendental de la realidad que propende a contemplar el orden político temporal como reflejo o contrafigura del orden absoluto presidido por Dios. Consecuentemente para esta mentalidad, el orden político está constituido de una vez para siempre y su dinámica no se comprende como un proceso peculiar determinado por la concurrencia de de fuerzas dentro del marco de la realidad política, sino como la expresión refleja del destino trascendente de la comunidad humana. La afirmación del orden político como realidad a consti-

---

(8) V. E. GILSON: *Las metamorfosis de la Ciudad de Dios*, t. e. Buenos Aires, 1954; págs. 29 y sigs.

(9) V. W. KAMLAH: *Christentum und Geschichtlichkeit*, 2.<sup>a</sup> edición, Stuttgart, pág. 318. F. J. CONDE: *Teoría y sistema de las formas políticas*, 3.<sup>a</sup> ed., Madrid, 1951; págs. 150-151.

(10) M. GARCÍA-PELAYO: *El reino de Dios, arquetipo político*. Madrid, 1959; pág. 79.

tuirse por acción humana y la visión de su dinámica como un proceso de concurrencia social, abren la perspectiva del saber político característico del Occidente moderno.

\* \* \*

La ciencia política moderna es, en el fondo, una *ontología política* construida a partir de la *hipostasis del Estado*. En otros términos, es el intento de comprender las relaciones y las estructuras propias del orden político como predicados de una realidad que se pone a sí misma, a partir de la afirmación del Estado como *a priori* de la realidad política. La aparición y el desarrollo de esta mentalidad no puede reducirse a la mera trama de una fase de la historia del pensamiento político, interpretada de modo más o menos agudo. Incluso como pura aventura intelectual va íntimamente entrelazada a todo el proceso social de formación de estructuras y afirmación de formas de vida, que se resuelven en la imagen histórica de conjunto del Occidente moderno. El problema, así planteado, excede con mucho de las posibilidades del apunte que constituye el presente trabajo (11). Aquí importa destacar, sobre todo, que el descubrimiento de la realidad política como campo temático de fenómenos de legalidad peculiar y, por ende, como *objetividad*, es un suceso implicado en la dinámica social y que no podría explicarse satisfactoriamente como mero descubrimiento por la dialéctica de las ideas.

No se trata, en efecto, del simple hecho de que la ciencia política moderna se desgaje de la filosofía como lo han hecho otras ciencias. A diferencia de lo que ocurre en el caso de éstas, lo que llamamos realidad política carece, a primera vista, de una entidad fenoménica o lógica destacada y se nos muestra implicada en todo el vasto panorama de relaciones determinado por la sociabilidad y la sociedad humanas. El destacamiento de la realidad política como dominio temático del conjunto de la trama social —hecho producido incluso mucho antes de que la sociedad, a su vez, se constituyera en realidad especulativa y positiva— va ligado a la constitución *de facto* de un centro real de imputación de todos

---

(11) Remito a mi trabajo «El sentido del Derecho y el Estado moderno», en *Anuario de Filosofía del Derecho*, I, sep., Madrid, 1953 y a la literatura que en él se menciona.

los fenómenos que, desde entonces, designamos cotidianamente como políticos. Este hecho, históricamente decisivo, es *el nacimiento del Estado moderno*.

La aparición del Estado moderno no marca tan sólo un hito en la textura real del proceso histórico; fija también el punto de mira característico de la óptica política propia de la mentalidad moderna. Señala la ruptura con la mirada cósmica y trascendental que hasta ese momento conducía la reflexión del hombre sobre la convivencia, el orden y el destino, en y de la comunidad. Significa el desprendimiento progresivo de toda sacralización, al propio tiempo que la apertura a tendencias y formas de sacralización larvada de la categoría profana del Estado. Implica también el acceso a todas las posibilidades de investigación positiva, esto es, mecánico-causal y cuantitativa, del Estado, de sus formas de orden, de sus organizaciones de manipulación de masas, de sus técnicas de control social y, en general, de todo el campo de fenómenos dominado por la organización moderna del poder. El Estado, que se afirma como realidad absoluta y, al mismo tiempo, se muestra incapaz de dar razón de su realidad, determina progresivamente la conformación de una mentalidad política nueva que viene a imponerse hegemónicamente y a matizar todos los contenidos de juicio, y que se caracteriza por su tendencia a producir categorías y conceptos con eficacia funcional en la lucha por el poder. Mas, de otro lado, como el Estado va perdiendo paulatinamente, tras haber renunciado a toda justificación trascendente a su realidad misma, los títulos de su legitimación inmanente, aquellos conceptos y categorías buscan su fundamentación última en la dinámica social subyacente al Estado, que se declara de esta forma en permanente instancia revolucionaria. Finalmente, todo ello parece resolverse de manera poco menos que inexorable en la angustia y el patetismo político contemporáneos, que de una forma confusa, pero visceral, se exteriorizan en una especie de «acedía» del Estado y se disparan utópicamente hacia la «superación histórica del Estado», verdadera quimera de nuestro siglo que se hace valer ideológicamente, en tanto que en la realidad el Estado integra políticamente más y más, todas las formas y estructuras de relación social.

Todo ello levanta el velo sobre los problemas que habría de acometer una filosofía política apuradamente contemporánea, para comprender la crisis de fundamentos del saber político de nues-

tros días. Se trata, en definitiva, de una crisis abierta por una fantástica extrapolación metafísica del Estado y que busca, ahora, su desenlace en un profundo nihilismo. Pero es también el punto de partida para una interpretación histórico-crítica de la ciencia política moderna y de su sistema de conceptos fundamentales, por cuanto nacidos y superados teóricamente en la dialéctica de la ontología del Estado. Es, final y consecuentemente, el planteamiento obligado para dar razón de la actual destrucción del campo temático de la ciencia política y de la crisis de su vocación de saber.

\* \* \*

La afirmación absoluta del Estado como «realidad en sí» constituye el giro copernicano del racionalismo político moderno. La base empírica de este giro es la potenciación creciente a partir del siglo XIII del aparato organizado de orden y acción, potenciación que llega a producir algo cualitativamente distinto, una realidad de orden nueva que tiene que ser pensada con nuevas categorías. No es menester recapitular aquí la cuestión de la modernidad del Estado que la investigación vigente resuelve en sentido abrumadoramente positivo (12). Se trata, sobre todo, de hacerse cargo del alcance de esa afirmación del Estado como realidad nueva y, singularmente, de interpretar el giro ontológico de la filosofía política una vez que adopta la perspectiva de la abstracción realizada del Estado y no la del orden cósmico, como punto de mira del campo temático de los fenómenos políticos.

Desde mediados del siglo XIII se desarrolla una tendencia que progresa irresistiblemente en el sentido de contemplar el orden político cada vez menos como «comunidad orientada a la salvación» y cada vez más como orden teleológicamente orientado al *sistema de necesidades promovido por la convivencia y al sistema de valores que le es immanente*. La misma actitud sacralizada experimenta con el *joaquinismo* una enérgica sacudida hacia el

---

(12) V. ERNST KERN: *Moderner Staat und Staatsbegriff*. Hamburgo, 1949; OTTO BRUNNER: *Land und Herrschaft*, 4.<sup>a</sup> ed. Viena, 1959, y la recopilación de trabajos recogida en el volumen *Herrschaft und Staat im Mittelalter*, ed. H. Gentner Darmstadt 1956. También aporta nuevos puntos de vista A. WINKLER: *Methodik der Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*. Viena, 1956: págs. 162 y sigs.

mundo (13). Si es cierto que se mantiene durante mucho tiempo la fundamentación trascendental del poder, en las obras de Tolomeo de Lucca, de Juan de París, de Santo Tomás de Aquino, de Britton, de Bracton, Piccolomini, etc., se pone cada vez un mayor énfasis en la participación humana en orden a la fundación legítima del poder (14). Mas, sobre todo, la idea del Estado como «sociedad perfecta» al modo que se plantea y razona en el *Defensor pacis* de Marsilio, implica una valoración concluyente de los fines «dentro» de la convivencia social del Estado. La posición de fines inmanentes al orden político —paz, bienestar, seguridad— entra en una correlación exacta con la posición de atributos de la organización política —monopolio de la creación del derecho, de la coerción, de la administración del interés común— y, consecuentemente, la *perfección* del Estado, su condición de realidad completa y acabada, se centra más y más sobre la posesión y la utilización eficaz de esos atributos (15). Desde el momento en que la idea de la paz y el fin de la seguridad jurídica se perfilan como fines absolutos del Estado —y no del Estado en abstracto, sino de determinado Estado en un mundo político de Estados— se crea una base de justificación del poder y una nueva forma de concebirlo, que atienden fundamentalmente a su potenciación, a su permanencia y a sus funcionalidad o eficacia. El orden político deja de ser paulatinamente un orden de salvación en la medida que se afirma como orden de seguridad de una concreta comunidad política de vida. El saber político deja de orientarse hacia la determinación de la sociedad humana en el reino del ser, para convertirse en un saber primero empírico, luego racionalizado, de la manipulación eficaz del aparato de poder. Así la ciencia política moderna se inicia mucho más como una teoría de la organización del poder y como una teoría funcional o pragmática de su legitimidad que, como venía siendo

---

(13) V. WALTER NIGG: *Das ewige Reich*. 2.<sup>a</sup> ed. Zurich, 1954; página 121: «Er ist der erste Christ im Mittelalter, bei dem nicht die Wiederkunft des Herrn im Mittelpunkt steht, sondern das Reich». Cfr. E. VOGELIN: *The New Science of Politics*, Chicago, 1952, páginas 111 y sigs.

(14) M. GALIZIA: *La teoria della sovranità dal Medio Evo alla Rivoluzione francese*. Milán, 1951; págs. 68 y sigs.

(15) V. ALAN GEWIRTH: *Marsilius of Padua. The Defender of Pacis*. Nueva York, 1951; págs. 85 y sigs.

desde la Antigüedad, una justificación de la autoridad y de la obediencia, conforme al orden inmanente del Cosmos o del orden creado por Dios. Tales son las premisas que subyacen a la obra de Maquiavelo, de su «ética» y «razón» singulares. En el pensamiento de Maquiavelo el Estado ha adquirido una soberanía de fines concretos que legitima dentro de la cerrada perspectiva de lo político, una subversión universal de valores. Es claro que la obra de Maquiavelo, con su desgarrada devaluación religiosa y moral, con su erótica del poder y hasta su «satanismo» (16) ha de encontrar frente a sí una oposición permanente de principios, pero es difícil sustraerse a la idea de que su pensamiento no sea la gran y dramática obertura de toda la dinámica real de la política en el mundo moderno.

De la afirmación positiva y empírica del Estado en la realidad social y en la concurrencia con otros Estados, nace un estilo peculiar de ciencia política, agudamente pragmática, que será ya siempre una constante en el pensamiento político occidental (17). Sin embargo, lo que Maquiavelo descubre es sólo la física y la técnica de esa realidad humana, demasiado humana, que llamamos *poder*, pero no su categoría. La gesta, intelectualmente impresionante y políticamente suicida de construir al Estado como categoría ontológica absoluta, es la obra del racionalismo político moderno. Si bien se mira esta actitud se corresponde enteramente en cuanto a la dialéctica y al estilo con que se desarrolla —y ello no es, desde luego, un azar— con el estilo y la dialéctica propios de la ontología racionalista moderna hasta el giro crítico que introduce la filosofía de Kant. Si esa ontología ha sido poderosamente estimulada por la visión mecánico-matemática del Universo y el nacimiento de la ciencia exacta, la filosofía política moderna ha nacido y se ha desarrollado, en cuanto a su «forma mentis», bajo el estímulo no menos poderoso de la realidad positiva del Estado como técnica de expansión de poder y de realización de orden. La ciencia pragmática del poder, tal como surge con Maquiavelo, es a la ontología política que la sucede, y que de

---

(16) V. GERHARD RITTER: *Die Dämonie der Macht*. 6.ª ed. Munich. 1948; págs. 32 y sigs.; G. PREZZOLINI: *Machiavelli Anticristo*. Roma. 1954; págs. 30 y sigs.

(17) Véase como último y conocido testimonio de este pragmatismo político metódico el libro de JAMES BURNHAM: *Los maquiavelistas, defensores de la libertad*, t. e. Buenos Aires, 1945.

todas formas no puede ni siquiera concebirse sin él, lo que la filosofía empírica de Bacon (18) es al tratamiento sistemático del ser desde la sola y metódica razón humana, que tiene en Descartes su verdadero fundador. El paralelismo de los dos procesos se agudiza hasta el punto de llegar a confundirse en una misma línea homogénea de pensamiento. En último término, la gran filosofía política desde el siglo XVII a principios del XIX —baste pensar en los nombres de Spinoza, Hobbes, Leibniz, Locke, Hume, Kant y Hegel— es la historia de la metafísica moderna. La única explicación válida de este asombroso hecho intelectual radica en el hecho de que el Estado ha sido pensado a lo largo de todo ese proceso como categoría absoluta de la realidad, como «cosa en sí».

\* \* \*

El punto de partida para esta hipostasis del Estado es la distinción, en un principio enteramente facticia, entre el *Estado* como organización eficaz para imponer un orden unitario y plantearse objetivos a alcanzar por manipulación de masas, y la *comunidad civil* como grupo social, como agregado humano de convivencia. La escisión entre la organización de la autoridad y la comunidad de vida, distinción inasequible a la mentalidad política clásica y medieval, es la vía de acceso al racionalismo político moderno que, desde esa premisa se ve llevado metódicamente a pensar el Estado como «realidad en sí» y la comunidad como «cuerpo político».

De esta distinción es signo expresivo, en primer lugar, la noción moderna de «la cosa pública». A primera vista el término constituye la versión literal del clásico concepto jurídicopolí-

---

(18) Por lo demás, también F. BACON piensa la política como teoría de las magnitudes del poder. Recuérdese el asombroso planteamiento formulado en los «Essays» acerca «Of the True Gratness of Kingdoms and Estates»: «Nobody can be healthful without exercise, neither natural body nor politic; and, certainly, to a kingdom or estate a just and honorable war is the true exercise. A civil war, indeed, is like the heat of a fever; but a foreign war is like the heat of exercise, and serveth to keep the boy in health» (ed. Donohue, 1883, pág. 142). Cfr. OSKAR KRAUS: *Der Machtgedanke und die Friedensidee in der Philosophie der Engländer*. Leipzig, 1926, págs. 4 y sigs.

tico de *res publica* con que trabaja la publicística romana. El concepto romano es, por lo menos originariamente, la afirmación con enérgico énfasis idealista del sentimiento de la comunidad de vida romana. El término expresa, ante todo, la comunidad romana como totalidad orgánica, lo que significa el estilo autóctono de convivencia ordenada por el *jus para la libertas: libera res publica* (19). La noción antitética para los romanos es la de *regnum*, que expresa la apropiación, bajo una u otra forma, de la *res publica* por una voluntad privada (20). Incluso cuando Cicerón establece un nexo conceptual entre *res publica* y *populus*, bajo la patente influencia de la ideología democrática griega (21), deja a salvo la esencia romana del concepto: el cuerpo político como orden de convivencia libre y como composición orgánica de la totalidad social. Por el contrario, la noción moderna de la «cosa pública», sobre todo tal como se elabora por los primeros teóricos del absolutismo francés, emplaza el concepto hacia una intención política enteramente diferente. Mientras la idea romana trata de conseguir una expresión política de la comunidad de vida, la noción absolutista moderna busca la justificación de la acción del poder organizado. Lo que *la chose publique du royaume* quiere subrayar ante todo es la titularidad por el aparato organizado del Estado de los atributos de supremacía que frente a los súbditos y a las entidades sociales menores corresponden al orden político en su entidad abstracta. Si la Corona es la cúspide de la organización política de la autoridad, le corresponde la tutela, la administración y hasta la salvaguardia de la dignidad de la «cosa pública» en monopolio exclusivo (22). Esto significa que el concepto se desliga de todos los nexos que le ligaban a la comunidad de vida del grupo, para construirse como un

(19) V. ULRICH VON LÜBTOW: *Das römische Volk. Sein Staat und sein Recht*. Frankfurt a. M., 1955: pág. 236 y la literatura allí citada.

(20) Ib. pág. 236: «Regnum dagegen bedeutet für den Römer Knechtschaft («servitus»). Ein menschenwürdiges Leben in Freiheit verbürgt allein die *res publica*. Daher schliessen sich *regnum* und *libertas* gegenseitig aus.» V. también CH. WIRSZUBSKI: *Libertas as a political Idea at Rome during the late Republic and early Principate*. Cambridge, 1950: pág. 62.

(21) EHRHARDT, ob. cit., t. I, págs. 262 y sigs., reprocha a Cicerón una importación del concepto griego de *demos* a efectos de una radicalización de la idea democrática extraña a la tradición romana originaria de *res publica*.

expediente ideológico legitimador de la organización técnica del poder. Y lo más significativo de todo es que la noción así reelaborada por el absolutismo monárquico pasa a funcionar con tremenda eficacia jurídico-política en todas las ideologías antimonárquicas históricamente posteriores. El Estado ha adquirido una entidad en sí y por sí, que lleva como corolarios determinados atributos de supremacía cualquiera que sea el formato ideológico que justifique el orden político en concreto. A partir de esa promoción de la realidad valedera por sí misma del Estado, la distinción, cargada para el futuro de tensión polémica, entre «Estado» y «sociedad civil» ha quedado inexorablemente abierta.

La realidad así segregada del Estado como entidad con propiedad de ser, va a ser pensada por el racionalismo político moderno como *realidad absoluta*. El Estado legitima su orden y su acción desde sí mismo por virtud de la legalidad inmanente de su naturaleza. A la *positividad* del Estado, que se afirma concurrendo hacia afuera como potencia y hacia dentro por el monopolio de la organización de orden, al Estado como *estructura* corresponde la categoría ontológica del Estado, la posición ideal y mental del Estado como *entelequia* del orden político. Del mismo modo, en efecto, que el concepto aristotélico expresa la ley dinámica del ser, la forma en que ha de ser comprendida y elaborada la realidad positiva del Estado equivale a una afirmación ontológica por la que el Estado ha de ser visto, sobre todo, como *principio del orden político*. La función del giro copernicano, como apertura de la filosofía política moderna, radica precisamente en la transferencia del principio generador del orden político desde el sistema de valores de la comunidad de vida que promueve la autoridad, a la estructura del Estado que promueve, desde su condición misma, el propio orden político. El orden político que hasta aquí es la composición de la jerarquía del ser en la que se inscribe y por la que se legitima la autoridad, se convierte, desde ahora, en el sistema de relaciones de dependencia establecido por el Estado como organización y como legitimidad. El orden político es la *función* del Estado, más exactamente, es el mismo Estado en su objetivación funcional. El Estado en cuanto organización de poder es la realización de una

---

(22) V. LUDWIG BUISSON: *Potestas und Caritas*. Colonia, 1958: página 348 y sigs.

abstracción técnica de orden, pero la puesta en marcha de esa realización produce la realidad de la abstracción.

La noción clave de la hipostasis del Estado como principio absoluto de orden, es el concepto político de *soberanía*. «Le Moyen Age —escribe Bertrand de Jouvenel— a eu fortement le sens de cette chose concrète, la hiérarchie; il n'a pas eu l'idée de cette chose abstraite, la souveraineté» (23). La noción de soberanía es una noción histórica valedera sólo, contra lo que piensa Kelsen (24), en la perspectiva y en el horizonte político mental determinados por el Estado. Kelsen elude la controversia sobre la historicidad del concepto por la negación *de facto* de la condición de soberanas a las organizaciones jurídico-políticas de griegos y romanos y por la contradictoria afirmación de que particularmente para los romanos, la soberanía era una evidencia de tal índole que no podía llegar a cobrar la entidad problemática precisa para promover el desarrollo de su concepto. En cualquier caso, para Kelsen la idea de soberanía enuncia un requisito de principio en el plano ontológico y en el lógico de la realidad normativa del orden político. Esta posición es insostenible no ya desde el punto de vista de la crítica historiográfica del concepto, sino, lo que es mucho más importante, en cuanto al sentido filosófico-político de la idea de soberanía que, en cuanto representa la extrapolación metafísica del Estado tiene que ser por forzosidad lógica elevada a categoría absoluta y metahistórica en un pensamiento que como el de Kelsen excluye la posibilidad lógica de un orden de Derecho fuera de la hipótesis de poder del Estado. La radicalidad teórica con que Kelsen se produce en este punto viene a corroborar hasta qué punto con el concepto de soberanía se formaliza filosóficamente el deslizamiento del orden político hacia su «alienación» en la estructura de poder y en la entidad panjurídica del Estado.

La novedad del concepto de soberanía que Bodino subraya con la euforia de un descubrimiento, está precisamente en el rigor con que traduce el giro en la legitimidad de principio del orden político. Desde el primer momento Bodino se percata de que el problema de la teoría racionalista del Estado que nace con él,

(23) *De la Souveraineté*. París, 1955; pág. 217.

(24) *Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts*. 22 ed. Tubinga, 1928; págs. 4 y sigs.

consiste en resolver en una noción apodíctica, la función creadora de orden que ha asumido el Estado. Esta función es el predicado ontológico del Estado, la expresión objetiva de su «esencia». «République est un droit gouvernement de plusieurs mesnages, et de ce qui leur est commun, avec puissance souveraine» (25). La afirmación entitativa del Estado —bien que Bodino no emplee este término— se lleva a cabo, a partir de esa definición mediante la conexión entre la «puissance souveraine» y la «chose publique». Esta última funciona como supuesto material de la soberanía, «porque no hay República si no hay nada de público» (26). La composición ordenada de lo «privado» y lo «común» se consigue por la creación de un orden positivo que trae su legitimidad, su positividad y su eficacia, del establecimiento sobre un espacio social concreto de una potencia soberana. La «summa potestas» consigue la actualización ontológica del agregado social, elevándolo a «cuerpo político»: «... la République sans puissance souveraine, qui unist tous les membres et parties d'icelle, et tous les mesnages et colleges en un corps, n'est plus République» (27). Así es la soberanía el atributo esencial del Estado, el postulado radical del orden político. El orden político es, desde este momento, el orden positivo de un poder soberano.

En todos los primeros teóricos del absolutismo, seguidores en este punto de Bodino, encontramos idéntica reducción del todo político a la soberanía como su esencia radical y última. Para el mismo Bodino «la souveraineté est la puissance absolue et perpétuelle d'une République» (28). La soberanía así definida no se confunde con ningún poder concreto; es una pura esencia que da al Estado su forma (29). Para Loyseau, la soberanía es «la forme qui donne l'estre à l'Etat, mesme l'Etat est ainsi appellé, parce que la Souveraineté est le comble et le periode de la puissance, ou il faut que l'État s'arreste et d'establis» (30). En la medida que el Estado cobra de esta forma «entidad», se diluye y desva-

(25) *Les six livres de la République*. Ed. Du Puys, 1579; pág. 1.

(26) *Ib.*, pág. 14.

(27) *Ib.*, pág. 12.

(28) *Ib.*, pág. 119.

(29) J. MOREAU-REIBEL: *Jean Bodin et le Droit public comparé*. París, 1933, pág. 152.

(30) *Les Traitez des Seigneuries* cit. R. VON ALBERTINI: *Das politische Denken in Frankreich zur Zeit Richelieus*. Marburgo, 1951, pág. 38.

nece su «ethos» que, en definitiva, es la consecuencia de su subordinación ontológica a otras realidades superiores. Así Cabot radicaliza el pensamiento de Bodino: «ie n'estime pas que la Justice soit la principale et essentielle qualité du gouvernement qui fait le genre en la difinition de la République, más bien la souveraineté: c'est pourquoi on ne doit pas définir la République droit gouvernement, mais souverain gouvernement» (31). Por esta vía, se accede al estilo mental característico del racionalismo político, el «ontologismo», la visión del Estado como «ens realisimus» y la consecuente objetivación de la «razón de Estado» que habrían de encontrar en un pensamiento como el de Spinoza y en el maximalismo político de Richelieu sus más elevados exponentes.

\* \* \*

El absolutismo concluye en la posición del Estado como realidad política absoluta, como una realidad que por la sola afirmación de su entidad, por su puro y simple establecimiento, pone su orden, su justificación y su eficacia. Pero la dialéctica del racionalismo conduce con el tiempo a repudiar cualquier afirmación dogmática de esta índole. La necesidad de justificar toda realidad en la que quede implicado el hombre según criterios de razón y de construirla dentro de los límites de la razón, es el dogma propio de la mentalidad crítica. La proyección política de esta mentalidad es el eje dialéctico de la formación del concepto moderno de *revolución* y de la consecuente *constitucionalización* del orden político. Trátase ahora de esbozar en sus líneas más destacadas este proceso que ha llevado a la ciencia del orden político a su formalización extrema, y con ella al límite de sus posibilidades lógicas.

La idea absolutista del Estado viene a resolverse, en definitiva, en una afirmación terminante pero, en cierto modo, enteramente abstracta del orden político. Por una parte, el dominio de lo político, queda rigurosamente destacado y delimitado, puesto que no se trata ya de un tipo de orden que se inscriba, de una u otra forma, en un ámbito de realidad superior. Contrariamente, el Estado se ha constituido en el centro de gravedad de un sistema y de un campo de fenómenos que se determinan como

(31) *Les Politiques* (1700) cit. ALBERTINI, ob cit., pág. 39.

políticos, a partir de la categoría ontológicamente tomada del Estado como principio de un orden singular. El Estado es así, el centro ontológico de la realidad política y la doctrina del orden político se convierte en una especulación fundamentalmente metafísica del Estado. Mas, de otra parte, al tiempo que esta afirmación dogmática del Estado permite destacar la entidad propia de la realidad política, se pone de manifiesto la condición fundamentalmente abstracta del Estado mismo. El Estado, desligado de toda realidad de principio y constituido en principio a partir de su realidad, se descubre más y más como un ente de razón realizado. Se descubre como un orden *sobre* el hombre puesto *por* y *para* el hombre, y en cuanto este descubrimiento tiene que hacerse manifiesto para un tipo de mentalidad como la racionalista recelosa de toda posición dogmática, se declara el Estado como una instancia suprema de orden, pero en permanente proceso de justificación. De esta forma, la rotunda afirmación en el plano de ser y la creciente apropiación por parte del Estado de las áreas de integración comunitaria, se hacen lógica y necesariamente compatibles con la apertura del Estado a la *razón crítica*. Esto no significa, de ninguna manera, que el Estado absoluto ofrezca un flanco indefenso a las estructuras de poder en él sistematizadas, sino que, como producto de razón, se tiene que prestar a un análisis racional de su esencia *in genere* y de su establecimiento como orden concreto en particular. Por esta vía el Estado entra en la órbita dialéctica del racionalismo moderno y dentro de ella habrá de hacer explícita y crítica la consistencia de su abstracción, es decir, la superposición y desligamiento del orden que le es propio respecto de la convivencia humana que ordena, y la enajenación relativa a ese orden, de áreas cada vez mayores del señorío del individuo sobre sí mismo.

El estilo de la mentalidad *crítica* a que progresivamente se va ajustando el racionalismo y que va a encontrar en las críticas kantianas su exposición filosófica culminante, se caracteriza por el ejercicio persistente de la razón humana para dar cuenta de toda realidad desde el centro ontológico del hombre. La *crítica* así entendida trae su génesis desde la reducción cartesiana del testimonio de la existencia a pura razón y utiliza sus métodos por la universalización sistemática de la «duda metódica» hasta terminar haciendo de la misma razón objeto del análisis crítico. Como

ha sido puesto de manifiesto recientemente (32) la aplicación del criticismo al Estado y a su orden, se liga dialécticamente a la separación metódica entre *moral* y *política* sobre la que el Estado absoluto se ha establecido. El Estado que se cierra sobre el horizonte de su seguridad y que deja abandonado el dominio de la moral pura a la dialéctica entre el reino de la fe y la soberanía de la conciencia, se encuentra pronto frente al hecho de que la exigencia categorial del humanismo racionalista de realizar al hombre en toda la riqueza de sus posibilidades, no se formula sólo respecto del orden sobrenatural del «más allá», sino también respecto del orden positivo que instaura el Estado. También el Estado es una realidad superpuesta a la naturaleza humana y como tal la crítica tiene que examinar no sólo en qué medida puede alzarse en cada campo como obstáculo a la plenitud de lo humano, sino también qué contenido y qué funciones tiene que asumir, para servir de medio a la *moral* y a la *cultura* que traen afirmada su legitimidad sobre el principio absoluto del hombre. Y, por de pronto, la primera de estas funciones es la construcción de una legalidad positiva que garantice las máximas posibilidades de depurar críticamente el sistema de valores que presiden la convivencia humana, que asegure las máximas posibilidades de promover bajo la luz de la razón el despliegue y los contenidos del reino espiritual del hombre. Es así como se apura dialécticamente hasta alcanzar una tensión verdaderamente crítica el dualismo Estado-hombre como plataforma lógica para la discusión del orden político de la época de la Ilustración. El Estado destaca un ámbito de relaciones como «*domaine réservé*» por la posición apodíctica de su «razón» y deja, en todo lo demás, la creación plenaria del hombre al señorío abstracto de la razón. Para que éste pueda, empero, consumarse reclama del Estado una legalización cada vez más amplia del estilo crítico que esa razón ha cobrado históricamente y en cuanto lo hace y no lo hace, se determina el propio Estado como objeto de un nuevo tipo de crítica: la *crítica política*. En síntesis, la crítica política no es sólo la proyección del juicio crítico sobre el orden político, sino también el presupuesto lógico, ya que no histórico, de la propia mentalidad crítica (33).

(32) REINHARDT KOSELLECK: *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*. Friburgo-Munich, 1959; pág. 81 y sigs.

(33) *Ib.*, pág. 85.

La experiencia política que desde mediados del Setecientos se ensaya una y otra vez en Europa y que conocemos bajo la denominación de *despotismo ilustrado*, es una primera respuesta a esta instancia crítica en que el Estado y el orden político en su conjunto han quedado sometidos. Mas como actitud puramente política, el despotismo ilustrado no podía alcanzar el verdadero fondo de la cuestión. En tanto que su acción se orientaba en un sentido más ilustrado y crítico, acentuaba la menesterosidad de principios que le caracterizaba en cuanto ideología. El punto neurálgico puesto al descubierto por la crítica política era, antes que el enjuiciamiento de la acción política, la visión crítica del mismo Estado. Era la contradicción entre una cultura que en todos los ámbitos afirmaba la soberanía del ente abstracto de razón llamado hombre, y que, paradójicamente, se resolvía en un orden político en el centro del cual aparecía el Estado como realidad absolutamente dada y portadora de una soberanía que intitulaba una razón superior, en la que la razón individual se alienaba y disolvía. La encrucijada lógica en que esta colisión de principios del orden político se encerraba, no podía solventarse meramente por una «praxis» ilustrada del Estado, sino que exigía la subordinación en el plano del ser, del Estado, al primado ontológico del hombre. En una palabra, el principio de autoridad, que había quedado afirmado como atributo inmanente de la organización del poder como estructura de orden, por virtud del mero *establecimiento*, se veía enjuiciado en forma de exigirle como postulado una referencia trascendental al hombre, como *principio constituyente* del orden de autoridad en su conjunto.

La llamada *crítica política* se orienta desde el primer momento hacia la revisión de los fundamentos constitutivos del orden político absolutista. Por lo mismo que la mentalidad ilustrada, con su apasionada afirmación del hombre como sujeto y protagonista de la razón universal, no puede aceptar realidad alguna que se imponga al hombre como dada, la crítica política emplaza decididamente su argumentación sobre la realidad misma del Estado, que aparece como estructura autoritaria de orden superpuesta a la comunidad de vida. Aquella escisión singular entre el aparato de poder y la comunidad políticamente integrada, que se hace manifiestamente visible en la concepción del Estado moderno, descubre ahora su artificiosa elaboración. Esta nueva crítica «huma-

nista» del Estado encuentra en Rousseau su expresión más radical. Todo el pensamiento de Rousseau está dominado por la apoteosis romántica del hombre y su filosofía política es el intento de más fuerza sugestiva para contruir una arquitectura de la convivencia, sobre la base de instalar al hombre en el primado absoluto del ser (34). Desde el momento en que el hombre se erige en categoría suprema de la realidad política, la estructura del poder absolutista y la especulación doctrinaria que le da su expresión teórica, están amenazadas en sus mismos fundamentos. En último término, la filosofía política absolutista es una construcción que se alza sobre el usufructo de residuo por parte del titular de la soberanía de la posición absoluta de Dios como principio de ser y de orden; no es menos cierto, empero, que ese principio trascendental una vez que ha cumplido su fundamental función legitimadora, es formalizado y abstraído hasta tal punto que se excluye toda posibilidad de que pueda ser concebido también como instancia de apelación frente al soberano, por parte de la comunidad política como todo o por parte de la persona. *La crítica política*, se limita a extraer las últimas consecuencias de esa conexión puramente formal entre el orden político y el principio trascendental. Desde el momento en que todo vínculo de la comunidad con Dios queda suspendido por la interposición mayestática del soberano como *imago Dei*, la afirmación política del hombre exige expropiar esa relación teológico-política en favor de la comunidad como todo y resolver el anhelo humano de salvación en el *ethos* inmanente de la comunidad. El hombre en toda la virtualidad de sus posibilidades metafísicas aparece alienado en y por la superposición autoritaria del poder, pero la comunidad puede convertirse en hogar de salvación mediante una transformación revolucionaria que instale al hombre en el centro del reino del ser, según le corresponde por naturaleza. «Si desaparece la forma coactiva de la sociedad que conocemos y tenemos en su lugar una nueva forma de comunidad ético-política una comunidad en la que cada uno en lugar de estar sometido al arbitrio de los demás obedezca tan sólo a la *voluntad general* que él conoce y reconoce como propia, entonces habrá llegado la hora de la

---

(34) V. P. BURGELIN: *La philosophie de l'existence de J. J. Rousseau*. París, 1952, págs. 27 y sigs.

salvación. Pero esta salvación es inútil que la esperemos de fuera. Ningún dios la puede traer; el hombre tiene que convertirse en su propio salvador y, en sentido ético, en su propio creador» (35). De esta forma la crítica política al mismo tiempo que desintegra los fundamentos teológicos del orden absoluto, abre las vías de la sacralización immanente de la comunidad y de la mística contemporánea de lo colectivo (36).

Así, pues, el esfuerzo dialéctico de la mentalidad crítica se concentra en la institucionalización del primado absoluto del hombre. Si la filosofía crítica de Kant va a ser el intento de encardinar los contenidos del saber metafísico y religioso dentro de los límites de la razón humana, la filosofía política de Rousseau es el intento de construir el orden político tomando al hombre como principio y a la comunidad política como orden de la humanización íntegra de la vida. La aporía que rige el pensamiento de Rousseau es «trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé et par laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même, et reste aussi libre qu'auparavant» (37). La tragedia del hombre estriba en la equivocidad de su existencia desgarrada entre la «naturaleza» y la «sociedad», en la contradicción existencial entre *homme* y *citoyen* que hace del «patriotismo» y la «humanidad» dos virtudes incompatibles (38).

Una nueva perspectiva para la construcción metódica del orden político se descubre por la superación dialéctica de la tensión entre el *hombre* y el *ciudadano*. Si esta tensión queda planteada desde el momento en que la inteligencia crítica descubre que el hombre decae de su esencia en cuanto resulta políticamente determinado por un poder que aparece como una realidad absoluta sobre sí, la función positiva de la nueva mentalidad será la construcción de un orden político en que el hombre retenga la propiedad y el señorío sobre su ser y, en consecuencia, resulte determinado desde sí mismo. Esto entraña, por lo tanto, un giro mental

(35) E. CASSIRER: *Filosofía de la Ilustración*, t. e. México, 1943, página 156.

(36) V. EDUARD HEIMANN: *Vernunftglaube und Religion in der modernen Gesellschaft*. Tubinga, 1955; págs. 142 y sigs.

(37) *Contrat social*, lib. I, cap. 6 (ed. Bourquin Ginebra, pág. 191)

(38) V. KARL LÖWITH: *Von Hegel zu Nietzsche*. 3.<sup>a</sup> ed. Stuttgart 1953; págs. 256 y sigs.

considerable respecto de la función ideal del orden político. No es el principio de seguridad y de racionalización del control social a partir de un establecimiento soberano de la organización del poder lo que determina idealmente el orden político. Es la realización de todas las potencialidades metafísicas del hombre por la convivencia con el hombre, lo que determina una imagen del orden político en la que la «comunidad» constituye la «organización del poder» en instrumento al servicio de los fines humanos de la convivencia.

Este giro lleva consigo una revisión total de las categorías de la dogmática política. La noción de *soberanía* es valedera sólo como expresión de la totalidad cerrada del orden político, pero no como principio o fundamento de la construcción. Preservar la humanidad del hombre dentro de la dimensión política de su existencia y ordenar la comunidad como la empresa común en que el hombre se realiza, exige construir el orden político como un estatuto de relaciones fundamentales entre *autoridad y libertad* desde el primado ontológico del hombre. Bajo este supuesto, la comunidad política no puede ser un dato, una realidad de poder ante la que el hombre se encuentra como frente a una fuerza de la Naturaleza. Tiene que ser una *creación* libre del hombre, con la que este progresa arbitrando las soluciones políticas adecuadas para alcanzar la realización de su humanidad. El expediente conceptual a que se recurre sigue siendo la vieja idea del *contrato social* pero transformando enteramente su función en la dogmática jurídico-política. El contrato social deja de ser la figura jurídica legitimadora de la *sumisión* del hombre al poder y se convierte en el instrumento que estatuye una autoridad al servicio de la libertad civil del hombre. Como hace notar uno de los más calificados exégetas de Rousseau, el pacto social no trae su fuerza de obligar meramente del consentimiento sino que su validez está en función de su uso y de su fin. El contrato no podría ser válido, partiendo de la idea de que la libertad es un atributo metafísico del hombre, mas que, cuando por medio de él se consiguen las garantías civiles que impiden el que el hombre se degrade de la entidad que le es propia. La intencionalidad jurídico-política del pacto es, pues, mucho menos legalizar el origen del poder político sobre el hombre, que proyectar desde sus mismos fundamentos la idea de un orden político en que el hombre pueda realizar hasta el máximo las posibilidades morales que corres-

ponden a su condición de ser racional y libre. En su conjunto el orden político se articula más que sobre la idea de defender al hombre contra el hombre por superposición de un poder superhumano (Hobbes), sobre la de realizar la humanidad del hombre por ordenada comunión con el hombre (Rousseau) (39).

El mismo giro se proyecta sobre la determinación conceptual del *cuerpo político*. Para los teóricos del absolutismo la multitud social informe se constituye en cuerpo político como totalidad de moción ordenada por y desde el principio de soberanía. El Estado es la categoría objetiva de orden por la que la sociedad alcanza su forma y su cuerpo políticos. La radicalización humanista del pensamiento ilustrado es incompatible con esa determinación política puramente pasiva del hombre por la organización. El cuerpo político es «hominizado» bajo la imagen de un «yo común» como la entidad moral resultante de la participación de los individuos en la realización comunitaria del hombre. Así el cuerpo político es una unidad colectiva de vida y no una organización mecánica de la fuerza social. El desplazamiento del principio de lo político a esta nueva abstracción entitativa que es la comunidad de vida, concebida como la superior unidad antropomórfica resultante de la mera composición individualista, determina una transformación sustantiva en el significado del repertorio básico de conceptos políticos. Con rara precisión consigue también Rousseau dar cuenta de esta nueva estructura lógica del cuerpo político, en los siguientes términos: «Cette personne publique qui se forme ainsi par l'union de toutes les autres prenoit autrefois le nom de Cité, et prend maintenant celui de République ou de corps politique, lequel est appelé par ses membres État quand il est passif, Souverain quand il est actif, Puissance en le comparant à semblables. A l'égard des associés ils prennent collectivement le nom de Peuple, et s'appellent en particulier Citoyens como participans à l'autorité souveraine, et Sujets comme soumis aux lois de l'État» (40).

La dialéctica entre el *hombre* y el *ciudadano* viene a resolverse así por la creación de una totalidad política que por su establecimiento, por la estructura de su orden y por el cumplimiento de sus funciones mantiene, cuando menos abstractamente, el pri-

(39) V. ROBERT DERATHE: *Jean Jacques Rousseau et la science politique de son temps*. París, 1950; págs. 246-247.

(40) *Contrat social*, lib. I, cap. 6, pág. 193.

mado del hombre en el reino del ser. La transformación del orden mecánico de la soberanía en la unidad moral del cuerpo político, postula una fundación de nueva planta de la comunidad política, una construcción revolucionaria del orden político. El concepto moderno de *revolución* es la síntesis de tres motivos fundamentales que animan la filosofía política crítica. En primer lugar de la proyección del orden regular y exacto de la moción de los cuerpos celestes en el firmamento, tal como ha sido comprendida por la ciencia del hombre a partir de la obra de Copérnico —*De Revolutionibus Orbium Coelestium*— y del sentido de las «leyes de la naturaleza» que se ha alcanzado en el conocimiento paradigmático de la física matemática moderna. La filosofía política de la razón ilustrada cree poder determinar de una vez para siempre la legalidad básica del orden político por posición de sus principios naturales tal como han sido descubiertos por ella misma. La *revolución* es la posición de los postulados racionales del orden político determinado a partir de la naturaleza racional y libre del hombre. La filosofía política de Condorcet y Sièyes es una «matemática social» de cuerpos en libertad (41). En segundo lugar, el vocablo *revolución* da expresión a la imagen de *fuerza e inexorabilidad* en la transformación de la estructura política y social, dando contenido al modo excepcional de la acción y del orden político que se orienta a la consumación total de los fines propios del proceso revolucionario (gobierno «revolucionario», «leyes revolucionarias») (42). Por último, el concepto de *revolución* funciona como mito político que trata de expresar sugestiva e ideológicamente la antítesis entre la negatividad del orden establecido frente a la absoluta idealidad del reino político del hombre (43). La síntesis de estos motivos —lógico, político y escatológico— se resuelve en la imagen de la *revolución* como dinámica total de la sociedad hasta su término de perfección, en que queda constituida al alcanzar la forma acabada de un orden político que se afirma como la realización plena

(41) V. G. G. GRANGER: *La mathématique sociale du Marquis de Condorcet*. París, 1956; páginas 138-139. EGON ZWEIG: *Die Lehre vom Pouvoir Constituant*. Tubinga, 1909; págs. 116-117.

(42) V. KARL GRIEWANK: *Der neuzeitliche Revolutionsbegriff*. Weimar, 1955; págs. 235 y sigs.

(43) V. G. WIRSINGH: *Schritt aus dem Nichts. Perspektiven am Ende der Revolutionen*. Düsseldorf, 1951; pág 178.

de la entidad absoluta del hombre. Tal es el originario *pathos* ideológico que subyace al concepto eje de la ciencia moderna del orden político: el concepto de *constitución*.

Desde muchos puntos de vista, el concepto de constitución representa el esfuerzo máximo de formalización como actitud característica de la mentalidad racionalista tras la reconsideración crítica de todo el conjunto del orden político. En primer lugar, con tal concepto, se crea un principio formal de legitimidad cerrada que se hace descansar exclusivamente en la validez propia del mundo del Derecho. Una vez que los postulados básicos —derechos fundamentales, soberanía popular, separación de poderes— han sido establecidos, el orden político queda constitucionalizado, lo que significa que se desplaza de un solo golpe la fundamentación del orden político desde aquellos principios abstractos a la constitución como *ordo ordinans*, como principio de la totalidad jurídica. El orden político se transforma en orden jurídico fundamental. Para Kant, el Estado es simplemente una multitud de hombres unidos bajo un sistema de normas jurídicas. La validez de estas normas constituye un *a priori* del orden político, en el sentido de que se excluye toda instancia para considerar jurídicamente la legitimidad del principio de autoridad que pone la constitución. La apelación acerca del origen del poder constitucionalizado es jurídica tan sólo en la medida en que aparezca formalmente reconocida por la propia constitución, y siendo ello un principio de inseguridad del orden jurídico, la intangibilidad formal del orden político es absoluta (44).

En segundo lugar, la construcción del orden político como «mundo de normas» representa la reincidencia racionalista en la óptica dogmática-abstracta, tomando ahora como principio absoluto la categoría metafísica de la constitución. Todo el sistema de formas reales de convivencia y sus tensiones de fondo, así como el mismo Estado como organización efectiva de poder son sustraídos metódicamente a la construcción y a la exégesis del orden político, que tiene por punto de mira exclusivamente la lógica jurídica inmanente del orden constitucional. Ciertamente esta metodología iba a permitir la articulación de una «teoría general del Estado» caracterizada por una arquitectura de sistema y

---

(44) KANT: *Metaphysik der Sitten*. Ed. Vorländer reimpr. Meiner Hamburgo, 1954; págs. 135 y sigs.; 142 y sigs.

un precisión de conceptos nunca alcanzada por las ciencias que trabajan sobre el campo de la realidad política. Pero en una sociedad de suyo dinámica como la del siglo XIX, tanto en lo que hace a las bases reales de integración política (sufragio, régimen representativo, partidos políticos) como en orden a la expansión del sistema de necesidades (acumulación capitalista, organización política y sindical del proletariado), esa fuga de la realidad de la ciencia jurídica del Estado tenía que quedar dramáticamente al descubierto. En rigor esa teoría no hizo sino contribuir a una visión nominalista del Estado y empujar a todas las ideologías desde la segunda mitad del siglo hacia la quimera de una superación histórica de la realidad misma del Estado.

El desplazamiento al terreno del formalismo jurídico de la problemática del orden político socavó gravemente la fundamentación ontológica de la filosofía política. La apoteosis constitucionalista de fines del XVIII se resolvió pronto en una técnica neutra de legiferación fundamental que abrió paso a la extrapolación entre el concepto político de constitución y el de norma constitucional. En último término, la idea de constitución, una vez vaciada de su *pathos* ideológico peculiar se convirtió en una figura jurídica pura amparada en los requisitos de superlegalidad y de revisión constitucional. Pero el nominalismo característico de esta actitud abrió todavía una brecha más grave en la problemática de fondo del orden político. Al sustraerse metódicamente a todo intento de integración política del fondo real de tensiones sociales, dejó expedita la vía hacia un *realismo* que tomando como base la dinámica fundamental económica de la sociedad y la sociología del poder libre de juicios de valores, canceló la mayor parte de las posibilidades para la consideración científica de la realidad política a partir de un centro sistemático ordenador. El nominalismo formalista, el materialismo histórico, la sociología de las fuerzas y de los grupos políticos, la reducción ideológica y sociológica del conocimiento político, terminaron por distender el sistema de las ciencias de la realidad política hasta provocar una multiplicación de áreas parciales de conocimiento carentes de todo nexo sistemático. Esta es la situación en que, en rigor, puede hablarse como consecuencia de la repugnancia a dar paso en todos esos campos de cualquier principio trascendental y como consecuencia también de la deficiencia de categorías sistemáticas con

vigencia sobre la realidad política conceptualmente tomada, del nihilismo en la filosofía del orden político (45).

\* \* \*

Desde las primeras décadas del siglo XIX con el desenlace de las guerras napoleónicas, comenzó a desvelar su trágico sino la mentalidad que había presidido la gran aventura metafísico-política de la cultura moderna. Napoleón y Hegel representaban en la dialéctica del *poder* y del *espíritu* una última posibilidad de síntesis de todos los motivos que habían animado la afirmación histórica del hombre sobre la Naturaleza y por la sociedad, desde el Renacimiento (46). Pero esta síntesis, tanto en lo que tenía de progresiva como en lo que a ultranza conservaba como principio, era forzosamente abstracta, y no podía ser menos que vencida. La legitimación de la autoridad sobre el principio revolucionario y el idealismo absoluto de la razón meramente humana, eran, mirando hasta el fondo, las fórmulas maximalistas de la equívocidad filosófico-política de la moderna cultura europea. Cuanto era verdaderamente lúcido en la inteligencia europea, acertaba a ver con seguridad impresionante que se llegaba al vórtice de la crisis, porque la *revolución* se convertía en la categoría permanente de un orden sin categorías y porque la devaluación del espíritu abría hasta el infinito el horizonte abisal de una mentalidad y de una sociedad materialista. Metternich confesaba ya en 1820 su recóndito temor de que «la vieja Europa está en el comienzo de su fin» y de que entre el fin y el comienzo de una era nueva, quedaba «el caos» (47). En 1833 Heinrich Heine advertía, el primero, las frenéticas potencialidades revolucionarias que latían en los fondos últimos de la metafísica idealista alemana (48). En sus *Souvenirs* Alexis de Tocqueville ha comprendido, también el primero, que la revolución es una constante de la so-

(45) Cfr. RUDOLF SMEND: «Verfassung und Verfassungsrecht» (1928), en *Staatsrechtliche Abhandlungen*. Berlín, 1955; pág. 131.

(46) Sobre el sentido de la relación Napoleón-Hegel v. Alexander Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*. París, 1947; págs. 153-154.

(47) Cit. W. MARTINI: *Das Ende aller Sicherheit*. Stuttgart, 1954; página 11.

(48) «Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland», en *Werke* (Kiepenheuer-Witsch, Colonia, 1956), t. II; págs. 424 y sigs.

ciudad contemporánea, que la revolución planteada es, de suyo, *permanente* (49). Toda una línea muy vigorosa de pensamiento en el siglo XIX, sumamente varia en sus premisas y actitudes doctrinales, pero dueña de un raro instinto acerca de la unidad de destino histórico de la cultura europea, comenzaba a trazar la figura de un nuevo Renacimiento de signo metafísico y político enteramente diferente. Tratar de dar con la razón última de que esta postrera posibilidad quedara también abortada, es una pregunta que forma ya parte de la interrogación sobre el *nihilismo*.

Toynbee ha sido quien antes ha señalado que una civilización no se agota en sus posibilidades tan sólo por su dinámica interna, sino también por la presión del sistema de masas humanas que conforma flúidamente su periferia. La clave del agotamiento de la capacidad europea para la creación del orden, se percibe en la coincidencia histórica desde la mitad de la pasada centuria del proceso dialéctico de reducción al límite de las premisas metafísicas del orden de convivencia y del proceso geopolítico de ascenso a la lucha por la hegemonía de los pueblos eslavos. Solamente un pensador, y por cierto responsable entre los que más del anonadamiento metafísico del espíritu europeo, Bruno Bauer ha visto esta encrucijada con estremecedora claridad. Bauer ha visto el «fin de la filosofía», el «ocaso del constitucionalismo» y el ascenso de Rusia a la instancia hegemónica sobre el mundo, como constituyendo un solo y mismo acontecimiento regido por una conexión interior implacable (50). La autocrítica postrera de la mentalidad filosófica posthegeliana se resuelve en una destrucción gozosa —masoquista— de la aventura metafísica de la cultura europea y, en ese mismo momento, la autoaniquilación de los valores guía de la supremacía espiritual de Occidente, viene a corroborar la tradicional *crítica de Occidente*, es decir, el motivo crítico constante del mesianismo eslavo, desde Gogol hasta Herzen, desde Khomiakov a Dostoiewsky, desde Kireivski a Danilevsky, la idea crítica del *impasse* definitivo de la cultura occidental, de la «decadencia» de Occidente (Danilevsky), la idea de que «la *lógica de la historia* pronuncia su sentencia contra la vida espiritual de la Europa occidental» (Khomiakov) (51). El

(49) *Souvenirs*, 12.<sup>a</sup> ed. Gallimard. París, 1942; pág. 26.

(50) LOWITH: *Von Hegel zu Nietzsche* cit., págs. 120 y sigs.

(51) Cit. B. ZENKOVSKY: *Histoire de la philosophie russe*, t. I., 4.<sup>a</sup> edición. París, 1953; t. I, pág. 227.

sentimiento dramático de la historia está siempre a una profundidad inasequible a la superficial conciencia ideológica de la política. El gran discurso europeo de Donoso Cortés de enero de 1850, encuentra su réplica expresa y formal en un trabajo de marzo del mismo año de Herzen, que lleva por título «Donoso Cortés, marqués de Valdegamas y Juliano, emperador de Roma», publicado en *La voz del pueblo*, el periódico de Proudhon. Todos los grandes adversarios se encuentran así sobre el terreno. Y Herzen, dice: «Donoso Cortés se coloca exactamente en el punto de vista que adoptaran en su día los conservadores romanos. Ve como ellos, la descomposición del orden social existente; se siente en proa hacia el espanto y, es muy natural, tiene de qué espantarse... Estamos de acuerdo con Donoso Cortés en que, dada la forma en que actualmente se encuentra, Europa cae en ruinas... (Donoso) dice que *el sacerdote y el soldado están, el uno del otro, mucho más cerca de lo que se piensa*. Compara al asesino inocente, entregado al crimen por la sociedad, con el monje, ese muerto viviente. ¡Terrible confesión! Los dos extremos del mundo que muere se estrechan la mano al encontrarse, como dos enemigos en las *Timieblas*, de Byron» (52). De esta forma se cierra la antítesis absoluta entre el último pensador teológico de la política y el primer *nihilista*, y tal antítesis entre lo sacro y lo blasfemo, entre lo absoluto y la nada, es también la antítesis en la que se contemplan agonalmente dos culturas. La trágica ironía de esta concurrencia es que, sin embargo, el nihilismo es un subproducto de la especulación filosófica europea en el que la inteligencia eslava ha visto la corroboración de su crítica del Occidente, de tal manera que así como el marxismo ha sido una «fórmula de expropiación europea» (53), el nihilismo es la autocrítica de la metafísica europea expropiada como crítica que pretende establecer la negatividad futura de Occidente como metafísica de la Historia.

La genealogía del nihilismo como momento crítico de la especulación filosófica occidental no es demasiado clara. Aunque la expresión parece encontrarse en San Agustín, la reelaboración

---

(52) A. HERZEN: *Textes philosophiques choisis*. Moscú, 1948: páginas 496-497.

(53) L. Díez DEL CORRAL: *El rapto de Europa*. Madrid, 1954: páginas 190 y sigs.

moderna del concepto comienza a hacerla Jacobi en 1799 en una carta dirigida a Fichte (54). El idealismo fichteano le parece a Jacobi nihilismo en la medida en que en la opción metafísica decisiva de Dios y el hombre, recurre a una gestación filosófica de Dios por el hombre, que conduce todo a la nada. La extrapolación metafísica *Dios-Nada* será el eje dialéctico de toda la especulación nihilista desde Nietzsche a Heidegger y Sartre. Pero la popularización del término se produce en la literatura rusa, concretamente a partir de la novela de Turgueniev *Padres e hijos* (1861). El nihilista representa allí el tipo humano refractario por principio a toda creencia, a todo dogma, a toda fe, a toda autoridad. El novelista ruso estudió en Berlín entre 1838 y 1841, en contacto íntimo con los círculos de la izquierda hegeliana (55). «El nihilismo de Bazarov, el héroe de Turgueniev, tenía mucho más de Bauer, y a veces de Feuerbach, que de Bakunin» (56). Entre 1860 y 1870, el «nihilismo» fué un movimiento dentro de los círculos intelectuales y de la juventud universitaria rusa, caracterizado por su radicalismo en el terreno de los principios y por su desdén frente a los hábitos y formas de vida de la sociedad burguesa. Sus figuras más sobresalientes, y singularmente, Chernyshvskij, son consideradas por la vigente valoración oficial bolchevique de la historia de la literatura, como pioneros de la crítica revolucionaria (57). Pero la reelaboración del concepto en su contemporáneo sentido y su lanzamiento como un proyectil sobre la conciencia cultural europea, ha de ser obra de un pensador de influencia máxima, en los últimos cien años, sobre la vida intelectual —y política— de Occidente: Federico Nietzsche.

El concepto de *nihilismo*, una de las últimas ideas básicas de Nietzsche, constituye el gran acorde final en el que concluye el

(54) *Oeuvres philosophiques de F. H. Jacobi*, t. f. de J. J. Anstett. París, 1956; págs. 327-328.

(55) V. MARC SLONIN: *An Outline of russian Literature*. Londres, 1958; págs. 89 y sigs. Los mismos contactos subraya W. LETTENBAUER: *Russische Literaturgeschichte*. Viena, 1953; pág. 201.

(56) BENOIT P. HEPNER: *Bakounine et le panslavisme révolutionnaire*. París, 1950; pág. 194.

(57) V. W. GIUSTI: *Due secoli di pensiero russo*. Florencia, 1943; páginas 107 y sigs., y el prólogo a N. G. CHERNYSHVSKIJ: *Selected philosophical Essays*, t. i. Moscú, 1953.

proceso crítico de la metafísica occidental y se abre una perspectiva no europea de la dinámica cultural. Heidegger ha explicado como el nihilismo significa en Nietzsche la cancelación de todas las perspectivas posibles de la metafísica. Nietzsche extrae las últimas consecuencias de la crítica religiosa y filosófica con su reducción sistemática de lo trascendental a lo humano, resolviéndolas en la idea de que «Dios ha muerto», es decir, de que la validez de lo trascendental como realidad en sí y por sí, superior y perfecta, ha tocado históricamente a su fin. El nihilismo es la devaluación universal de valores consiguiente a esa derogación de principio. Es también la apertura a una nueva humanidad, forjada en la conciencia de la «voluntad de dominio», es decir, consciente de que el principio del dominio es lo absoluto, y la posición de valores la necesaria afirmación de postulados, por la que la «voluntad de dominio» se conserva y crea sus posibilidades de expansión (58). La degradación de todo valor a función refleja del poder que se afirma como existente, la reducción consciente de todo «mundo del espíritu» a una base biológica real que tiene en la voluntad de poderío su forma propia de ser, es una contra-metafísica del «ordo» que cancela históricamente el estilo trascendental del orden político que hemos visto inaugurar a la filosofía de Platón (59). Justamente ese estilo es lo específicamente propio de la cultura política de Occidente y, por ello, siendo verdad que Nietzsche inaugura «el contramovimiento contra la autoridad absoluta de la diosa razón», su mentalidad nihilista está más allá de todas las posibilidades espirituales de un orden de sentido europeo; es, constitutivamente, algo no europeo. Nietzsche ha cortado del otro lado el «nudo gordiano» de que habla Ernst Jünger para sumergir la tradición del orden político que se hace libre por el espíritu en Occidente, en el estilo titánico y en la voluntad de arbitrio que caracterizan al poder como la más impresionante realidad que el hombre de Oriente tiene ante sí (60). La megalomanía esclavófila de Nietzsche, la esclavización de todas las perspectivas del futuro histórico es la consecuencia imperialista, la profecía de una hegemonía que afirma su vo-

(58) M. HEIDEGGER: «Nietzsches Wort Gott ist tot», en *Holzwege*. Frankfurt a. M.; págs. 218-219.

(59) V. HANS BARTH: *Verdad e Ideología*, t. e. México, 1951; páginas 232 y sigs.

(60) E. JÜNGER: *Gordische Knot*, t. f. París, 1958.

luntad de poderío precisamente sobre la degradación de todos los valores a gestos reflejos de despotismo. Nietzsche pone la subversión de los valores por premisa y la hegemonía rusa por efecto histórico (61).

\* \* \*

El sentido y el estilo que deciden el orden político forman parte esencial de la modalidad histórica de las culturas. Constituyen también un proceso complejo —que es la historia misma— entre el movimiento de las ideas y la dinámica del sistema colectivo de necesidades. La «constitución» en el sentido más amplio está regida por los elementos protohistóricos que dan su fisiónomía y su destino a una comunidad humana. Los principios verdaderamente sustantivos del orden político, como ha mostrado últimamente Hans Marti (62) hay que buscarlos en los arquetipos, en las protoformas originarias a las que se ligan las imágenes sugestivas de convivencia y de las que emerge la vocación creadora del orden político al filo difícil de la historia. Este movimiento determina el orden político como *positividad*, como realidad concreta de orden, como *norma constitucional* incluso. ¿Puede rasgar el dinamismo histórico los vínculos profundos que unen todo orden político positivo con su legalidad metahistórica de fondo, con su verdadera legitimidad de origen, con cuanto ha dado a una comunidad humana con la existencia histórica la ley de su esencia? La dialéctica del orden político pasa en ese punto la frontera lógica de sus posibilidades y se convierte en filosofía de la historia. Pero, esta es, justamente, la situación límite de la filosofía del orden político en Occidente al cerrarse su ciclo dialéctico de la *metafísica* al *nihilismo*. La pregunta crítica de la filosofía política occidental es si la doctrina que reduce las categorías políticas a la dinámica de la economía (Marx) o a la voluntad de poderío (Nietzsche) refleja todavía los arquetipos válidos de la cultura occidental o forma parte ya de otra galaxia cultural de un mundo que vive y convive sin espíritu. Es claro que en esta situación ninguna ciencia del orden político que se mantenga en el arbitrio sistemático de describir las zonas fragmentarias

(61) V. K. JASPERS: *Nietzsche*, t. f. París, 1950; págs. 229-230.

(62) *Urbild und Verfassung*. Berna, s. d. (1959).

de la realidad política, puede salir de la tragedia de la destrucción de los supuestos de sí misma. Tal parece ser el sino, pero también la tarea abierta a la filosofía política contemporánea.

JESÚS FUEYO

Catedrático de Derecho Político

### R É S U M É

*Les sciences de la réalité politique ont virtuellement perdu toute discipline de système. Nous assistons à la "destruction du champ thématique de la réalité politique" qu'apporte sa condition actuelle développée d'une telle façon que sa compréhension exige une investigation historique. Il existe une connexion par moments entre la mentalité ontologique et la politique, donc il est raisonnable de penser que l'investigation historique du thème de la destruction du champ thématique de la réalité politique a un certain rapport avec la gestation du nihilisme métaphysique contemporain.*

*Historiquement, une première attitude se trouve représentée par la mentalité qui comprend l'ordre politique dans la réalité naturelle et comme une part de celle-ci. C'est le cas des cultures prémétaphysiques. La polis grecque portait aussi dans son sein le Cosmos. L'idée judaïque de l'ordre politique — affirmation révélée d'un lien singulier et historique entre un Dieu personnel et transcendant et la communauté juive — influence l'histoire de la mentalité politique occidentale. La plénitude de cette influence se trouve dans St. Augustin.*

*La Science Politique moderne est au fond une ontologie politique construite à partir de l'hypostase de l'État. Ainsi, le fait préalable est la naissance de l'État moderne. Le point de départ est l'affirmation absolue de l'État comme "une réalité en soi". L'ordre politique perd peu à peu son caractère d'ordre de salut dans la mesure où il s'affermir comme un ordre de sécurité d'une communauté politique concrète. Le savoir politique ne s'oriente plus vers la détermination de la société humaine dans le royaume de l'être, mais il se convertit en un savoir d'abord empirique et ensuite rationalisé, de la manipulation efficace de la machine du pouvoir. L'auteur examine la prémisse de ce procès représentée par la distinction entre État et Communauté Civile. La notion*

clé de l'hypostase de l'État comme principe absolu de l'ordre est le concept politique de souveraineté.

La dialectique du rationalisme conduit à une critique qui attaque l'État qui apparaît comme une structure autoritaire d'ordre superposé à la communauté de vie. Maintenant on essaye de construire l'ordre politique en prenant l'homme comme principe et en l'articulant sur l'idée de réaliser l'humanité de l'homme par une communion ordonnée avec l'homme. Rousseau en est le meilleur représentant. Le concept moderne de révolution est la synthèse de trois motifs fondamentaux — logique, politique et eschatologique — qui animent la philosophie politique critique. Cette nouvelle considération critique de l'ensemble de l'ordre politique nous conduit au concept de constitution qui implique la transformation de l'ordre politique en un ordre juridique fondamental, et qui, d'un autre côté, représente la récidivité nationaliste dans l'optique dogmatique abstraite, en prenant maintenant comme principe absolu la catégorie métaphysique de la constitution. L'éloignement de la réalité de la science juridique de l'État mène toutes les idéologies depuis la seconde moitié du XIX<sup>ème</sup> siècle à la chimère d'une supériorité historique de la réalité même de l'État. L'autocritique postérieure de la mentalité philosophique posthégélienne se résout par une joyeuse destruction — masochiste — de l'aventure métaphysique de la culture européenne et, à ce même instant l'autoannihilation des valeurs guides de la suprématie actuelle de l'Occident vient corroborer la traditionnelle critique de messianisme slave. C'est de cette façon que le nihilisme est un sous-produit de la spéculation philosophique européenne. Son concept — grand accord final où se termine le procès critique de la métaphysique occidentale — est une des dernières idées fondamentales de Nietzsche. Après lui, s'ouvre une perspective non européenne de la dynamique culturelle. La destruction du champ thématique des sciences de la réalité politique mène la réflexion philosophique sur l'ordre politique à la philosophie de l'histoire.

#### S U M M A R Y

Political reality sciences have virtually lost all discipline of system. We take a look at the "destruction of the political reality thematic field" which is in its present condition as a result

of how it was produced in such a way that its comprehension requires a historical investigation. There is a momentary connection between ontological mentality and politics, and it is therefore reasonable to think that the historical investigation into the theme of political reality thematic field destruction has something to do with the gestation of contemporary metaphysical nihilism.

Historically a first attitude is represented by a mentality which includes political order as a part of natural reality. Such is the case of premetaphysical cultures. The Greek polis also bore the kosmos in its bosom. The Jewish idea of political order —affirmation revealed from a singular and historical bond between a personal transcendent God and the Jewish community— has an influence in history on the occidental political mentality. The culmination of this influence is evident in Saint Augustin.

Modern Political Science is basically a political ontology constructed starting from the hypostasis of the State. The foregoing is, therefore, the birth of a modern State. The starting point is the absolute thesis that the State is a "reality in itself". The more Political order ceases to gradually be made into a salvation order the more it is transformed into a security order over a definite political community. Political knowledge ceases to be centred on the determination of human society in the kingdom of mankind, and is converted in first empiric and later rationalized knowledge of the efficient manipulation of the power machine. The author examines next the token of this process represented by the distinction between State and Civil Community. The key to the hypostasis of the State as an absolute principle of order is the political concept of sovereignty.

The rationalism dialectic leads to a criticism on the State which appears as an authoratative structure of an order superposed over the community of life. It is now attempted to construct political order taking man as a base articulating him to the idea of perfecting man's humanity by orderly communion with man. Rousseau is the best exponent. The modern concept of revolution is the synthesis of three fundamental motives: logical, political and scatological, and which, on the other hand, represents the nationalist relapse in dogmatic abstract optical vision, taking the metaphysical category of the constitution as an absolute base. The escape from reality of the State's juridical science lead all ideologies since the second half of the XIXth Century to the absurdity

of a historical surpassing or conquer of the State's reality. The last self-criticism of philosophical and posthegelian mentality is settled in an enjoyable destruction —masochistic— of the European cultural metaphysical adventure and, in this same moment the self annihilation of the values guide to the present Occident Supremacy corroborates the traditional criticism of enslaved Messianism. That is how nihilism is a sub-product of European philosophical speculation. Its concept —a great final harmony in which the critical process of occidental metaphysics is concluded— is one of the last basic ideas of Nietzsche. After him a European perspective of the cultural dynamics is unfolded. The destruction of the thematic field of the political reality sciences leads the philosophical reflexion over the political order to the philosophical history.