Luis Gonzalo Díez

La barbarie de la virtud

Lectulandia

La cultura política contemporánea constituye un enclave privilegiado para pensar la historia. Y ello porque, a partir de dicha cultura, es posible elaborar un mapa conceptual de los caminos que venimos recorriendo desde el siglo XVIII. Entre otros, algunos tan relevantes como los siguientes: Las oportunidades y riesgos de las sociedades abiertas, el malestar que sucede a los entusiasmos revolucionarios, la utilización del lenguaje científico para legitimar los odios políticos, la ambigüedad de la democracia en tanto forma de Estado y credo ideológico, los equívocos legados por las rupturas del siglo XX, la mezcla de euforia y crueldad. Este libro pretende, más que aportar alguna solución, acotar históricamente las fuentes de nuestra actual perplejidad tal y como se reflejan en la cultura política contemporánea.

Lectulandia

Luis Gonzalo Díez

La barbarie de la virtud

Un ensayo histórico sobre la cultura política contemporánea

ePub r1.0
Titivillus 14.01.2017

Título original: *La barbarie de la virtud*
Luis Gonzalo Díez, 2014
Retoque de cubierta: Titivillus

Editor digital: Titivillus
ePub base r1.2

más libros en lectulandia.com

Lo que amenaza al género humano
no es la moral heredada,
sino la extrema inventiva
de sus capas más inquietas.

NADIEZHDA MANDELSTAM

Una pasión por la pureza moral
ha vuelto a muchos hombres duros y despiadados.

MICHAEL OAKESHOTT

Por odiar los vicios en exceso,
se termina amando a los hombres demasiado poco.

EDMUND BURKE

No hay organismos, por fuertes que sean,
que puedan resistir los peligrosos
experimentos de los aprendices de la política.

CLARA CAMPOAMOR

Índice

1. El riesgo político de la felicidad
2. La salvación por el trabajo
3. Progreso y religión
4. Revolución y malestar
5. La soberanía de los deberes
6. La ciencia del sarcasmo
7. La ambigüedad de la democracia
8. El mito de la dialéctica de la Ilustración
9. La moderna guerra ideológica
10. La realidad arrolladora del poder en el siglo XX
11. El liberalismo a la defensiva
12. El suelo de la quimera

Epílogo

Agradecimientos

Bibliografía

Contraportada

1
El riesgo político de la felicidad

I

Los antiguos, sostiene el liberal francés de origen suizo Benjamín Constant en una famosa conferencia pronunciada en 1819, eran hombres de virtud. Atenienses, espartanos y romanos se caracterizaban políticamente por su espíritu público, por su compromiso con las instituciones y el bien común. El sentimiento del deber apelaba a una modalidad *republicana* de libertad política basada en la participación en el proceso deliberativo y de toma de decisiones.

De ello resulta una ciudadanía ascética para la cual, por encima de sus derechos individuales e intereses privados, prevalece la pertenencia a una comunidad política. Ésta reposa, en último término, en una antropología moral que hace del hombre un ser de valor en tanto en cuanto *animal político*, siendo la participación institucional el sello de su dignidad y virtud, de su capacidad heroica para ejercer la libertad como una vida de renuncia y sacrificio al servicio de la voluntad de todos.

En palabras de Constant, la libertad de los antiguos consistía en

> … ejercer colectiva y directamente muchas partes de la soberanía entera; en deliberar en la plaza pública sobre la guerra y la paz; en concluir con los extranjeros tratados de alianza; en votar las leyes, pronunciar las sentencias, examinar las cuentas, los actos, las gestiones de los magistrados, hacerlos comparecer ante todo el pueblo, acusarlos, condenarlos o absolverlos.

Esta libertad política de tipo *republicano* tenía como correlato «la sujeción completa del individuo a la autoridad de la multitud reunida». Los antiguos carecían de la noción de derechos individuales. De ahí que, entre ellos, el individuo fuese «esclavo en todas sus relaciones privadas» al tiempo que soberano en los negocios públicos. Precisamente, su virtud residía en no atender a otro patrón de conducta que el del poder de la asamblea para intervenir en cualquier aspecto de la vida de la comunidad, desde la decisión sobre la guerra y la paz y la destitución de un magistrado hasta la regulación legal de las costumbres y la vigilancia del interior de

las familias. Por decirlo de una vez, para los antiguos, no había diferencia entre lo público y lo privado porque la política tenía un carácter moral y, por ello, totalizador. Lo impregnaba todo porque de ella dependía lo mejor del hombre. Semejante planteamiento implica que la política no era una parte de la existencia humana, sino el criterio que tasaba su valor, el paradigma de sentido que fijaba el significado profundo de aquélla.

II

La tradición republicana llega a un punto de ruptura a finales del siglo XVIII con las revoluciones francesa y americana. Los *padres fundadores* de los Estados Unidos y de la Francia contemporánea establecieron el fundamento de un nuevo tipo de democracia basado en un concepto diferente de libertad. Para los modernos, ser libre significa el derecho de no estar sometido sino a las leyes, expresar su opinión, escoger su trabajo, disponer de su propiedad, moverse libremente, reunirse con otros individuos e influir en el gobierno.

Mientras la libertad de los antiguos consistía en la «participación activa y constante del poder colectivo», la de los modernos estriba en el «goce pacífico de la independencia privada». Esto les lleva a fijar como principal objetivo político el establecimiento de un marco institucional y procedimental pensado para garantizar «la seguridad de sus goces privados».

Entre los factores históricos responsables de esta mutación, del declive del republicanismo, Constant señala uno fundamental, al que los pensadores ilustrados del siglo XVIII, caso de un David Hume, un Adam Smith o un Montesquieu, fueron muy sensibles: el comercio. El temprano desarrollo del capitalismo en las sociedades del Antiguo Régimen, inmersas en un proceso de modernización cultural y económica en el que, a veces, no se repara lo suficiente, creó las condiciones sociales de una nueva cultura política. El comercio «inspira a los hombres un vivo amor por la independencia individual» pues «socorre sus necesidades y satisface sus deseos sin intervención de la autoridad».

Las interdependencias creadas por las relaciones comerciales provocan el surgimiento de una sociedad más compleja y sofisticada que la antigua, menos unilateral en su asignación de roles y papeles, dado que, en ella, aumentan «los medios de la felicidad particular». La consecuencia política de la aparición de esta nueva sociedad será extraída por los revolucionarios americanos y franceses al

entender que la fundación de la democracia moderna debía hacerse en términos ya no de participación directa de la ciudadanía en las instituciones, sino de limitación del poder del Estado. Lo principal, ahora, no era educar a la ciudadanía en los valores de la abnegación y del ascetismo, sino procurarle las condiciones adecuadas para que cada individuo pudiese ejercer su libertad en la búsqueda de la felicidad.

La democracia pasa a concebirse, en esta novedosa cultura política tan vinculada con el progreso comercial, en términos de *gobierno representativo*. Éste descansa en el supuesto de que la libertad individual es el fin y la libertad política es el medio. Para los antiguos, no había libertad individual y la libertad política constituía un fin en sí misma, pues de su ejercicio dependía la formación de una ciudadanía virtuosa. Para los modernos, la política en general, y la libertad política en particular, pierden su condición de antropología moral, de paradigma de sentido y se transforman en una serie de procedimientos y estrategias para garantizar la libertad individual, la «religión de los individuos» de la que hablaba Émile Durkheim.

Los *medios* políticos de la modernidad están pensados para que los individuos dispongan del mayor tiempo posible a fin de atender sus intereses privados. De ahí la necesidad de un sistema representativo basado en el consentimiento que la ciudadanía da a sus representantes electos para que éstos ejerzan el poder con sentido de la responsabilidad. Y, también, en el sometimiento de los mismos a la vigilancia y control de una opinión pública siempre temerosa de los abusos de poder.

La libertad política adquiere otras formas y sentido, pero no desaparece. Es el mejor instrumento para evitar la arbitrariedad, que un gobernante vulnere los derechos individuales y atente contra los intereses privados. Así como la libertad política significaba para los antiguos participación directa en el poder e intervención legal sobre las costumbres y la conducta individual, para los modernos significa poder legitimado por el consentimiento directo del mismo y límites legales y controles políticos que eviten el dominio social de una virtud institucionalizada con el poder de todos.

III

La sospecha que despierta en Constant la moderna cultura de los derechos y la civilización de la felicidad tiene que ver con su melancolía republicana. Es decir, con su conciencia de que el mundo moderno, representativo y pluralista, comercial y hedonista como es, está amenazado por la propia dinámica que lo constituye. ¿Puede

mantenerse la libertad política, incluso con la rebaja que le ha sido infligida por las revoluciones americana y francesa en comparación con las repúblicas antiguas, sin unos mínimos de virtud y espíritu público?

La libertad individual, ¿es suficiente para mantener el delicado engranaje de una democracia representativa? ¿O cabe temer que el ejercicio de dicha libertad lleve a una sobrestima del interés privado y la búsqueda de la felicidad que provoque su propia autodestrucción? Pues ¿no es de esperar que los «hedonistas sin corazón» de los que hablaba Max Weber se olviden de lo indispensable que resulta, incluso para la «religión de los individuos», la libertad política y entreguen ésta a déspotas benévolos a cambio de que éstos se hagan cargo de su felicidad con mucho mayor entusiasmo ideológico y eficacia burocrática que los propios individuos?

La melancolía de la virtud en tiempos hedonistas hace firme el deseo de una ciudadanía consagrada a la cosa pública, de que la política, aun en la forma de consentimiento y control, atempere la hegemonía cultural de la felicidad e introduzca un elemento moderador de ésta en el sentido *antiguo* del perfeccionamiento moral. En resumen, de que la política vuelva a ser un *fin*, una antropología de la vida buena, y no meramente un *medio*, un procedimiento legal pensado para evitar los abusos del poder y garantizar la independencia privada. Incluso en la democracia moderna, el individuo debe sentirse ciudadano y encontrar en esta condición una forma de autorrealización más plena, por virtuosa, que en la vinculada con la satisfacción de los intereses particulares.

Para ello, dice Constant,

> es necesario que las instituciones acaben
> la educación moral de los ciudadanos.

Una educación para la ciudadanía sería el antídoto *republicano* contra la degradación política del hombre a manos de un ejercicio hedonista de la libertad. Pues dicha educación sembraría en las conciencias el valor del espíritu público, de una virtud sin el peso de la antigua, pero adecuada para atemperar la tendencia individualista de los tiempos modernos. Mínimo de sentimientos comunitarios y sacrificios colectivos cuya carencia provoca que la *privatizada* vida contemporánea corra el riesgo de diluirse en un vacío amoral, falto de nervio y de sentido. El vacío de aquellos *esclavos dichosos* de los que hablaba Rousseau con desprecio porque entregaban su libertad y virtud a los gobernantes a cambio de que éstos les garantizasen los medios de su disfrute.

Constant, que tuvo el suficiente sentido histórico para apreciar y respaldar el cambio encarnado por la instauración del gobierno representativo y por el avance del capitalismo, no perdió de vista el lado oscuro del progreso. Su invocación de la virtud política suena como el grito de un viejo ciudadano de la *polis* que, sabiendo que vive en un mundo diferente, trata de preservar la esencia de un pasado sin la cual dicho

inundo carecería de anclaje y de orientación. Y quedaría sumido en el pluralismo de los intereses enfrentados y en las búsquedas cerriles del placer, con el daño moral que esos conflictos y afanes causan al espíritu humano. Aunque, quizá, el mencionado daño sea el precio de la libertad.

2
La salvación por el trabajo

I

El curso histórico seguido por la civilización occidental, sostiene Max Weber en una famosa conferencia pronunciada un siglo después que la de Constant, en 1917, se caracteriza por la transición del pensamiento religioso al pensamiento científico. La modernidad es una época histórica particular de aquella civilización que, por una serie de contingencias, ha desatado una «racionalización intelectualista operada a través de la ciencia y la técnica». Este proceso significa que «todo puede ser dominado mediante el cálculo y la previsión», que lo mágico ha sido excluido del mundo.

El hombre moderno se ve inmerso en una realidad dinámica y cambiante que le asalta, en una vorágine sin fin, con nuevas ideas, saberes y objetos. Su excitabilidad ante los estímulos que le llegan del exterior aumenta en el mismo sentido en que el antiguo filtro de la cultura tradicional se diluye. De ahí que pueda sentirse «cansado de vivir», pero no «saciado». La muerte aparece ante él como un obstáculo en el camino del crecimiento perpetuo, y ya no como una sombra amistosa que pone fin a una vida plena por limitada.

La «ciencia es ajena a la idea de Dios». Por eso, un término tan ambiguo como el de *secularización* nombraría el desencantamiento del mundo que se produce en la modernidad. Entre otras muchas cosas, tal desencantamiento implica para Weber que

> los numerosos dioses antiguos, desmitificados y convertidos en poderes impersonales, salen de sus tumbas, quieren dominar nuestras vidas y recomienzan entre ellos la eterna lucha (…) El destino de nuestra cultura es el de volver a tomar conciencia clara de esta situación que habíamos dejado de percibir, cegados durante todo un milenio por la orientación exclusiva (o que se pretendía exclusiva) de nuestra conducta en función del *pathos* grandioso de la ética cristiana.

Fuera de la lógica de la ciencia, de los hechos observables, impera el más crudo de los politeísmos.

La perspectiva histórica que abre el aserto weberiano sobre la secularización permite distinguir en la historia de Occidente tres grandes cosmovisiones: la pagana, la cristiana y la científica.

El cristianismo puede entenderse como un fenómeno histórico y cultural que, a través de un «grandioso» acto de voluntad, unificó la interpretación de la realidad fijando el sentido último de la misma en la trascendencia. Sólo así fue capaz de superar el carácter inmanejable, por fluido y cambiante, de la vida terrenal. Los trágicos griegos comprendieron perfectamente este carácter, el hecho de que la palabra y la acción humanas creaban vástagos inesperados, resultaban polimórficas, poseían una identidad difusa y maleable. Un heredero de esta visión como Maquiavelo ilustra en *El Príncipe* un concepto de realidad donde lo bueno puede engendrar lo malo y a la inversa, es decir, un concepto problemático para la mentalidad cristiana. Ésta encierra en una misma unidad el bien, la verdad y la belleza; ahorma el mundo con el poder teológico de un patrón *único* de inteligibilidad, de una identidad armónica y sin fisuras que se impone a la visión *pagana* de las cosas humanas. El cristianismo enterró a los dioses antiguos, pero, sobre todo, pulverizó un Mentido de la existencia pluralista y contingente, incierto y trágico.

La ciencia, el moderno proceso de racionalización que se extiende por todos los ámbitos de la realidad occidental, ha sucedido al cristianismo como protagonista histórico de su tiempo. Y, con ello, el politeísmo ha renacido de sus cenizas. ¿Por qué?

El patrón de inteligibilidad cristiano no hacía distingos entre hechos y valores. Fundía ambos bajo el sentido totalizador de una *ontología* de la naturaleza y del espíritu. El problema radica en que el patrón de inteligibilidad científico se funda en la distinción entre hechos y valores y establece su monopolio sobre los primeros, reconociéndose ajeno a los segundos. De ahí que el nuevo paradigma pueda poner orden en las discusiones que afectan al mundo empírico, pero no en las relativas a cuestiones de orden ideológico, ético o político. Ahí es donde se produce la quiebra del cristianismo y el retorno de los dioses antiguos en la forma de un pluralismo conflictivo.

La eterna lucha recomienza en el corazón del hombre. Pues, si en el pasado cristiano había una respuesta institucionalizada para las cuestiones de tipo factual y espiritual, en el presente científico esa respuesta sólo afecta a las primeras, pero no a las segundas. No existe un método válido para todos a la hora de conquistar la paz espiritual. Cada uno debe librar una batalla *privada* con sus propios fantasmas.

II

Bajo el dominio de la ciencia, el liberalismo ético de Weber apunta con decisión al individuo y embiste con ira la figura de un cierto intelectual moderno, el que no se resigna a asumir que la cultura de su tiempo no tiene oídos para la regeneración pública del espíritu, que las aventuras emprendidas por éste tienen una impronta personal. Dicho intelectual experimenta la necesidad de una religión sustitutoria, por lo que se construye, según Weber,

> una especie de capillita doméstica de juguete, amueblada con santitos de todos los países del mundo.
>
> O se vale de
>
> una combinación de todas las posibles experiencias vitales, a las que atribuye la dignidad de la santidad mística para llevarla cuanto antes al mercado literario.

Allí traficará con los sentimientos de la gente y se convertirá en la especie de impostor más despreciada por Weber: el que vende humo, paraísos artificiales, cuando «los valores últimos y más sublimes han desaparecido de la vida pública y se han retirado, o bien al mundo ultraterreno de la vida mística, o bien a la fraternidad de las relaciones inmediatas de los individuos entre sí».

Las imposturas intelectuales en el tiempo frío de la modernidad pretenden constituir nuevas religiones, solventar públicamente la lucha espiritual que cada hombre debe acometer en el silencio de su conciencia, sin nuevas y auténticas profecías. Este fraude, más allá de su capacidad de manipulación, tendría únicamente un efecto patético y esperpéntico si no fuese porque, dice Weber,

> las profecías lanzadas desde la cátedra podrán crear
> sectas fanáticas, pero nunca una auténtica comunidad.

Weber percibió, en el enrarecido y crítico ambiente alemán de los años de la guerra, antes de que Hitler se hiciese presente, la amenaza demagógica de lo que, en una de sus variantes, terminaría siendo el fermento de las religiones políticas.

¿Queda algún resquicio ético con capacidad de impregnar la esfera pública más allá de la trampa mortal de las imposturas intelectuales y de los nuevos fanatismos? ¿O el mundo moderno se halla suspendido sobre el abismo que polariza el frío *exterior* de la razón instrumental y el caliente *interior* de la lucha con nuestros fantasmas? ¿Sólo la cuña peligrosísima de intelectuales romantizados por su

activismo estético e ideológico puede acercar las dos orillas, la sociedad y la conciencia, y fundar una nueva ética pública válida para todos?

«Hay que dedicarse al trabajo y responder, como hombre y como profesional, a las exigencias de cada día». El faro de la virtud apunta al deber profesional, a un ejercicio de la libertad que dilucida, en la especialización laboral, un sentido ascético y responsable de la vida. Este mínimo basamento ético podrá atemperar la deriva *bucanera* de las prácticas capitalistas y evitar los cantos de sirena de los falsos profetas (aunque el sometimiento nazi del mundo profesional alemán probaría que ni siquiera ese dique era suficiente). Pero tal basamento resulta contingente porque depende, en última instancia, de decisiones individuales.

El liberalismo de Weber le llevó a asumir que, incluso lo indispensable para evitar el hundimiento ético de la sociedad, carecía de otro amparo que la conciencia de cada hombre y que, por tanto, aparte de indispensable, era contingente, tal y como apunta el historiador de la moderna idea de trabajo Fernando Diez. Dentro de dicha conciencia, se libra una batalla *privada* de consecuencias *públicas*. Kafka afirmaba que las ondas que nuestras acciones liberan se proyectan mucho más allá de nosotros.

III

Tanto Constant como Weber captan el significado de la modernidad históricamente, como el declive de los grandes paradigmas de sentido, deber y responsabilidad: el republicano, cuya decadencia origina un proceso despolitizador y privatizador a juicio del primero, y el cristiano, cuya marginalidad viene impuesta por el desencantamiento científico para el segundo.

El progreso capitalista y científico corre parejo con una privación de sentido y con un aumento de los medios de felicidad. Weber teme de ese mundo racionalizado, carente de rutina religiosa, sumido en un pluralismo conflictivo, el triunfo de un capitalismo *bucanero*, sin unos mínimos de ética y de virtud, y de las religiones sustitutorias propagadas por intelectuales carentes de una ética de la responsabilidad. Constant teme que el hedonismo, también criticado por Weber, lleve a la instauración de un despotismo benévolo que convierta a los modernos en esclavos dichosos.

El pensador alemán encuentra en el trabajo la fuente de la virtud que requiere el mundo moderno para enfrentarse a sus peores demonios. El liberal francés considera que, incluso en una democracia representativa, la condición virtuosa de la política debe preservarse aunque los ciudadanos ya no participen pero sí consientan el poder

de sus gobernantes. Pues si la libertad política es sólo un medio al servicio de la felicidad, no es descartable que la voracidad hedonista de dicha felicidad acabe con aquella libertad y anule cualquier atisbo de perfeccionamiento moral.

Pero tanto la virtud profesional como la virtud política, arrumbados por la historia los grandes paradigmas de sentido en Occidente, terminan siendo algo contingente, aparte de indispensable, dado que no existe ningún amparo institucional, público, para su difusión social más allá de la expectativa de un recto ejercicio de la libertad. El declive de aquellos paradigmas significa que el mundo moderno carece de lo que Edmund Burke denominaba «poder controlador». Este vacío regulativo lo experimenta Constant con un poso de melancolía republicana que le llevará, para evitar la incertidumbre sobre el buen uso de la libertad por parte de cada persona, a reivindicar una suerte de educación cívica orquestada por el Estado. En este punto, Weber fue liberal hasta el fin pues, aunque sabía lo necesario que era el deber profesional, no responsabilizó a ningún poder colectivo, sino a la conciencia individual de elegir ese incierto camino.

Las conferencias de Constant y de Weber permiten abordar una de las grandes cuestiones contemporáneas:

¿Una sociedad puede fiar su indispensable fundamento ético a la contingencia de un recto ejercicio de la libertad individual, a la presuposición de la autonomía moral de las pasiones? ¿O los apetitos y la voluntad humanos requieren siempre de un «poder controlador» para no desmandarse, cumplan tal servicio las instituciones y educación republicanas o el «*pathos* grandioso de la ética cristiana»?

Los excesos culturales, políticos y económicos de nuestro tiempo, visibles en determinados programas difundidos por los medios de comunicación, en el electoralismo, corrupción y demagogia de los partidos y en un tipo de capitalismo financiero incapaz de moderarse a sí mismo, pueden llevar a preguntarse hasta qué punto son tolerables en una sociedad abierta y más allá de qué punto hacen necesario un tipo de *intervención* que pueda comprometer los principios de aquella sociedad.

Pensadores como David Hume asumieron el reto de vivir en un mundo contingente donde el progreso entrañaba oportunidades y riesgos con la inseguridad esperanzada de que el proceso civilizatorio no descarrilase. Pero los riesgos están ahí. Al menos, en cualquier balance con pretensiones de ecuanimidad, siempre atento a las mutaciones históricas y a la búsqueda de nuevos equilibrios, conviene aprender a mirarlos antes de dar una respuesta, sea del tipo que sea. Y para propiciar esa mirada, mirar al pasado sigue siendo, para algunos, la mejor manera de adquirir una sensibilidad intelectual.

3
Progreso y religión

I

El profético y sofisticado analista del mundo democrático, de sus principios, prácticas y élites, que fue Edmund Burke plantea una pregunta inquietante al hilo de su reflexión sobre la Revolución francesa que mantiene intacto su valor en el presente:

¿Cómo surge de una sociedad ilustrada, con un público activo y una incesante circulación de noticias y de dinero, un Estado de servidumbre y terror «donde la gente es absolutamente esclava, en el más completo sentido, en los asuntos públicos y privados, grandes y pequeños; incluso en las más pequeñas y recónditas partes de sus negocios domésticos»?

Su respuesta apunta a la formación de una nueva *clase dirigente* sin otro interés que el de su vanidad y ambición. Dicha clase ve aumentar su influencia política y prestigio intelectual como consecuencia de la importancia creciente en los asuntos públicos del volátil crédito filosófico y monetario. Dice Burke:

> Pero el hecho es que así como el dinero crece y circula, y así como la circulación de noticias, en política y letras, llega a ser más y más importante, las personas que difunden este dinero, y esta inteligencia, llegan a ser más y más influyentes (…) [Dichas personas representan] una nueva especie de interés meramente política, y ampliamente desconectada del nacimiento y la propiedad.

Estos hombres no se establecen en «ocupaciones ordinarias», no se someten «a ningún esquema que deba reducirlos a una condición enteramente privada, o al ejercicio de una industria fija, tranquila y oscura». Para ellos, «la gloria del Estado, la salud y prosperidad de la nación y el ascenso o caída del crédito público son como sueños» ya que sólo les afecta «el juego egoísta de su propia ambición».

Lo que Burke señala ya en el siglo XVIII es algo tan cercano a nuestra experiencia de hoy como que, en las sociedades abiertas y pujantes, las normas morales que tradicionalmente han limitado la voluntad y la acción humanas corren el riesgo de ser destruidas por el empuje amoral de los deseos y las ambiciones que bullen en ellas.

Deseos y ambiciones poseedores de una «energía» que, en caso de descontrolarse, como en la Francia de 1789, puede provocar un colapso histórico de proporciones gigantescas.

La lúcida y perturbadora pregunta formulada por el pensador irlandés es a qué tipo de individuos los procesos de una sociedad ilustrada y opulenta corrompen moralmente y, al mismo tiempo, elevan a la cima. Los «hombres de letras», «habitantes de las ciudades» y «clases medias» constituyen una estirpe de *hombres nuevos* caracterizados por su condición socialmente desarraigada que encuentran en aquella sociedad la oportunidad para promocionarse y explotar su talento sin ningún respeto del orden establecido.

La mente humana emancipada por la filosofía, la prensa, el dinero y el crédito, por las diferentes formas de la especulación, es la de unos «talentos emprendedores», sin ningún débito hacia el pasado, a los que la sociedad del dinero y del conocimiento ofrece un campo de actuación ilimitado para sus fantasías. ¿Qué tipo de virtud, de «poder controlador», sería capaz, se pregunta Burke, y esta pregunta sigue resonando en nuestros oídos con el mismo vigor e intensidad que hace más de dos siglos, de encauzar el progreso por la senda del orden, de aprovechar las ventajas de las innovaciones sin que la *energía* productora de las mismas desencadene un paroxismo asocial?

En este punto, la resignación trágica de un liberal como Weber ante el ejercicio imprevisible de la libertad deja su lugar al balance conservador de Burke: la religión debe ser la base de una tradición flexible, abierta al progreso, pero capaz de embridar a éste y evitar su lado oscuro. La melancolía republicana de Constant lo llevó, por un camino diferente, al mismo *lugar* que a Burke: el de la conciencia sobre la necesidad de erigir, en el seno de las sociedades libres y prósperas, un sentido de la virtud institucionalmente respaldado. Ya fuese en la forma *republicana* de Constant de una educación cívica que comprometiese a los individuos con el espíritu público y las instituciones políticas, o en la forma *conservadora* de Burke de una religión que forjase en ellos hábitos de disciplina social.

En cualquier caso, con las diferencias notadas, Wcber, Constant y Burke traslucen una misma inquietud, la de que las sociedades modernas se olviden de su indispensable anclaje virtuoso y se deslicen, en el uso de su libertad, por la pendiente de un progreso infausto lleno de sombrías amenazas. Cada uno de ellos representa una opción por un tipo específico de virtud en el que depositan sus esperanzas a la hora de lograr un equilibrio entre las innovaciones históricas y la responsabilidad moral. Virtud profesional en Weber, virtud política en Constant y virtud religiosa en Burke. Compendio todas ellas de una libertad responsable, capaz de asumir límites y obligaciones, en el marco de sociedades revolucionadas por la ciencia, la democracia y el capitalismo.

II

La perspectiva abierta por Burke se inserta en un debate muy significativo del siglo XVIII que gira en tomo a la pregunta de si las pasiones humanas son capaces o no de moderarse a sí mismas. De si poseen autonomía moral o más bien están necesitadas de límites a su desenvolvimiento impuestos desde el exterior, a fin de evitar conductas antisociales.

Conviene adentrarse mínimamente en dicho debate para suscitar curiosidad hacia un importante aspecto de las emancipadas sociedades actuales: el de qué virtud y sentido de la responsabilidad cabe esgrimir frente a los peores efectos de la democracia de partidos, los medios de comunicación y el capitalismo financiero. El de si es posible, incluso, hablar de virtud y sentido de la responsabilidad en el contexto de una *cultura* donde esos términos, más que perfeccionamiento y autorrealización, evocan dogmatismo y restricción.

David Hume y Adam Smith temieron el poder especulativo y fantástico de la mente humana abandonada a su propio impulso por los procesos modernizadores, pero enfatizaron, más que el lado oscuro de aquélla, el equilibrio moral de las pasiones.

Burke, ante el espectáculo de la Revolución francesa, no pudo aceptar, como Hume y Smith, que la energía liberada por la economía moderna tendía, si no necesaria, sí al menos probablemente a estabilizarse y moderarse por sí misma. El primero asumió que se habían conjurado poderes que escapaban al control humano.

Para Hume y Smith, el progreso económico y cultural se identificaba con pasiones, intereses y opiniones refinados en sentimientos morales al fomentar el trato asiduo y diversificado entre los individuos. Las interdependencias de una sociedad comercial, el hecho de necesitar a los otros, a sus fantasías, miedos y esperanzas, para prosperar favorecía la prudencia, simpatía y benevolencia inherentes a la naturaleza humana. Por eso, según ellos, aquel progreso consistía, en última instancia, en una evolución cultural hacia el establecimiento de relaciones sociales alejadas de cualquier género de fanatismo y entusiasmo. De unas *manners* que despojaban a la vida de su antigua rudeza y hacían de ésta un tráfico asiduo, variado y agradable donde hombres y mujeres forjaban su personalidad en el intercambio de bienes y conocimientos, fuese en términos comerciales o conversacionales. Dos caras de la misma moneda desde el punto de vista de esta singular antropología ilustrada que tiene mucho de psicología animada.

Para Burke, los cimientos morales del progreso no radican en las pasiones e interdependencias que desata, sino en un sentido de la propiedad y una estructura de la sociedad fundados en la religión y la prescripción histórica:

> Incluso el comercio, los negocios, las manufacturas (…) quizá no son nada más que criaturas, y por consiguiente efectos que se nos ocurre adorar como si fueran primeras causas. Indudablemente crecieron bajo la misma sombra en la que floreció el saber. Es posible que se marchiten con los principios naturales que les protegieron (…) Cuando a un pueblo le falta el comercio y la industria, y sigue poseyendo en cambio el espíritu noble y religioso, el sentimiento suple este defecto y no siempre con desventaja.

Si la especulación financiera no se modera mediante el papel secular de una propiedad sólida y si la nueva clase de los especuladores carece de conexiones con las instituciones de su propio país, la energía circulante en la sociedad terminará por no reconocer ningún límite a su expansión dado que ella misma no es capaz de fijarlo.

El elemento moderador de las pasiones constituido por sus complejas relaciones en el planteamiento de Hume y Smith se ve barrido por la fuerza bruta de aquéllas. Lo que la Revolución francesa procuró a Burke fue una visión del *hombre pasional* más cercana a la de un marqués de Sade que a la de los dos autores citados. Con el ingrediente específicamente burkeano de entender las pasiones en una clave *intelectual* como la mente inquieta de unos talentos emprendedores socializados en el mundo de la filosofía y el dinero. Este mundo promueve una *socialización intelectual del nihilismo*. El destino político de una sociedad sin un «poder controlador» en su base es ser anegada por la lógica violenta, entusiasta y despótica de la República de la virtud, de lo que hoy denominaríamos totalitarismo.

Tanto el especulador guiado por el interés monetario como el jacobino que atiende a la virtud heroica son caras de la misma moneda, resultado imprevisto de aquella socialización nihilista derivada de los procesos modernizadores que, finalmente, dilucida en la arbitrariedad de un Estado total, en la «doctrina armada» que lo legitima, el término político de una soledad que ha perdido el sentido del valor real de las cosas. Una sociedad de fantasmas y ficciones donde el delirio de la mente abandonada a sí misma podía engendrar cualquier monstruosidad. A mediados del siglo XIX, dos conservadores antiliberales como Donoso Cortés y Thomas Carlyle definieron la falta de anclaje religioso del mundo parlamentario, periodístico y literario de su tiempo con las sonoras fórmulas de «imperio de las ficciones» y «Mundo de los Fantasmas», respectivamente.

III

Para David Hume, lo que rompe el vínculo típico de una sociedad moderna entre la «laboriosidad», el «comercio» y la «humanidad» no es la acción de una clase inedia *industrial*, ni *comercial*, sino *especulativa*. Las dos primeras contribuyen a establecer dicho vínculo, a que una economía basada en el consumo, en los intercambios, en la producción diversificada de bienes ponga las bases de un progresivo refinamiento de las costumbres, el gusto y el saber. El comercio y la industria humanizan y socializan al tiempo que, como expresión de humanidad y sociabilidad, respetan el orden vigente.

El problema sobreviene cuando un crédito público mal gestionado se hipertrofia y provoca el aumento desmesurado de los impuestos para financiarlo, lo que pone la propiedad del país en manos de los especuladores del crédito público. Éstos representan *esa otra clase media* que obtiene sus ingresos «al margen de la industria», de un trabajo productivo, que no tiene «conexiones con el Estado» y la «libertad pública», que puede «disfrutar de sus ingresos en cualquier parte del globo», que vive oculta en las capitales y grandes ciudades del mundo entregada a un «lujo blando y estúpido» y que, debido a la rapidez con que compra y vende sus títulos, carece de la estabilidad y solidez necesarias para poseer crédito y autoridad propios.

Hume expresa una visión de pesadilla, el cataclismo político y social motivado por la conquista del Estado a manos de los especuladores, con las siguientes palabras:

> *Adieu* a todas las ideas de nobleza, *gentry* y familia. Los títulos, acciones y valores pueden transferirse en un instante, y, encontrándose en tan fluctuante estado, raramente serán transmitidos durante tres generaciones del padre al hijo. Incluso cuando permanecen ese tiempo en una misma familia, no otorgan autoridad hereditaria o crédito al poseedor; (…) los diversos rangos de los hombres, que forman un tipo de magistratura independiente en el Estado, instituidos por la mano de la naturaleza, son enteramente perdidos (…) Ningún expediente está disponible para prevenir o suprimir las insurrecciones, sólo los ejércitos mercenarios. Ningún expediente resta para oponerse a la tiranía. Las elecciones se balancean entre el soborno y la corrupción. Y debido a que el poder intermedio entre el rey y el pueblo ha sido totalmente socavado, un grave despotismo debe infaliblemente prevalecer. Los propietarios de tierras, despreciados por su pobreza y odiados por su opresión, serán incapaces de formar un frente común contra dicho despotismo (…) O bien la nación destruye el crédito público, o bien el crédito público destruirá a la nación (…) No es altamente improbable que, cuando la nación se halle

> profundamente enferma por sus deudas, y sea cruelmente oprimida por ellas, algún audaz protector surja con proyectos visionarios para saldar dichas deudas.

El triunfo de los tenedores de títulos (*stock-holders*) significa que el vínculo entre la laboriosidad, el conocimiento y la humanidad predicado por Hume como característico de la sociedad moderna ha sido destruido. Lo que resta es una energía incontrolada donde se pone de manifiesto el lado más sombrío de las pasiones que, paradójicamente, actuaron como catalizadoras de aquella sociedad.

La legitimación del lujo y el estatus alcanzado por los comerciantes y mercaderes, hechos fundamentales, según Hume, en el desarrollo de una sociedad dinámica, refinada e intelectualmente madura, de unas relaciones más humanas y estrechas entre los individuos y de un sentido moral que une las novedades del progreso con el respeto del espíritu del pasado, responden, paradójicamente, al mismo impulso que se atisba en esa clase codiciosa, especuladora, privada de conciencia moral y nacional, socialmente destructiva formada por los tenedores de títulos (*stock-holders*).

Los procesos históricos desencadenados por la nueva sociedad del dinero y del conocimiento, que, con las mutaciones debidas, sigue siendo la nuestra, apuntan el riesgo de fiar la continuidad histórica de la civilización a un orden cultural autónomo sedimentado en las nuevas realidades económicas. La *cultura* aparece como el conjunto de formas intelectuales y morales creado por una filosofía enfrentada a la religión y una economía monetarizada enfrentada a los bienes raíces (hoy diríamos a la industria).

A juicio de Burke, el destino de una sociedad culturalmente autónoma ya no es ambiguo, como lo era para Hume, sino que aboca, en primer lugar, a la destrucción de la sociedad establecida mediante la alianza entre los filósofos y los representantes del interés monetario y, en segundo lugar, a la creación de una sociedad basada en la autonomía de lo político y, por ello, totalitaria mediante la alianza entre los filósofos y los burócratas de la virtud.

La *cultura*, entendida en estos términos, sería lo contrario de la *religión* porque no opera como «poder controlador» de las pasiones humanas, sino que es el resultado *espiritual* del imperio desbocado de las mismas. La especulación financiera, el ateísmo filosófico y la voluntad de poder serían manifestaciones *culturales* de dicho imperio, pues todas ellas están animadas por el mismo nihilismo intelectual. Todas ellas revelan que la emancipación religiosa de la sociedad provoca que ésta se salga de las vías del pasado y que descarrile el tren del progreso.

La *cultura*, a diferencia de la *religión*, se identifica con un mundo moral abierto a toda clase de innovaciones y experimentos, en el que prevalece una voluntad que se cree con derecho a todo. Representa un *poder espiritual* fundado en la oportunidad tecnológica y moral de ensayar tantas formas intelectuales, sociales y políticas como nos dicten nuestras pasiones.

Justo lo contrario de la indispensable soberanía de los deberes sobre la que se construye un mundo ordenado. Pues sin un sentido institucionalmente fijado, en una serie de arreglos y disposiciones consagrada por el paso del tiempo, del deber, la obligación y la responsabilidad, incluso la virtud puede transfigurarse en un entusiasmo ideológico al mismo tiempo bárbaro y puritano. Con ello, Burke nos está diciendo que la *religión*, fundamento moral de aquellos arreglos y disposiciones, cumpliría en la modernidad el papel de impedir que la dinámica de una cultura emancipada, sobre la que reposan desde la democracia hasta el capitalismo, pasando por los medios de comunicación, nos arrastre a la barbarie de la virtud. Un papel limitador del entusiasmo y de los sueños de pureza alumbrados por la energía nihilista de las pasiones desbocadas.

IV

Esta lectura poco usual de la *religión* en cuanto argamasa de unos comportamientos civilizados, fundamento moral del trato respetuoso y pacífico entre los hombres, representa el esfuerzo *ilustrado* de un contrarrevolucionario tan sofisticado como Burke a la hora de prevenir los delirios y excesos de la voluntad abandonada a su propio impulso. Son las sociedades modernas, culturalmente emancipadas por el progreso, las más sensibles a aquellos delirios y excesos precisamente por la «energía» que fluye por ellas en todas las direcciones.

Burke no renegó del progreso, pero sí temió que la energía que libera desbordase su forma virtuosa, la del necesario ajuste entre pasado y presente, y provocase un colapso histórico y antropológico. Es decir, que desinstitucionalizase la sociedad hasta el punto de dejar a ésta sin recursos para canalizar las innovaciones por la senda de la continuidad histórica.

La ruptura del proceso de civilización, que él visualizó en la Revolución francesa, no significa el fin de un determinado orden político y social, sino de la idea misma de orden, de los mínimos morales e institucionales necesarios para la supervivencia de la sociedad. Por eso, la religión aparece en su pensamiento como aquel referente *ilustrado*, por paradójico que esto suene, capaz de moderar las *pasiones del progreso* y asegurar que el «impacto de lo nuevo», expresión de Robert Hughes, no quiebre el umbral civiliza-torio de una vida personal y social equilibrada. La vida donde la autoestima y el sentido de independencia se armonizan con un espíritu disciplinado por la tolerancia y la sociabilidad.

La ambigüedad fundamental del mundo moderno fue señalada por Hume y Burke de dos maneras paradigmáticas en cuanto a las posibles respuestas que dicha ambigüedad puede suscitar:

O bien asumirla, como Hume, con la inseguridad esperanzada de que el progreso no lleve a la sociedad a la perdición, aunque nada garantiza que no sea así; o bien atajarla, como Burke, invocando la necesidad de que exista un «poder controlador» en el seno de la sociedad ilustrada y opulenta capaz de refrenar su deriva hacia el abismo.

4
Revolución y malestar

I

El desengaño con las expectativas creadas por los diferentes procesos revolucionarios de la época contemporánea forma parte de nuestra cultura política. Las voces que entonan el canto de las ilusiones perdidas se vienen oyendo desde que, en 1789, el mundo occidental empezó a girar en la órbita de las utopías terrenales, de un tipo de discurso político que rompía amarras con el pasado e inauguraba la promesa inminente de un tiempo nuevo.

Que la democracia moderna participa, en sus orígenes revolucionarios y, sobre todo, en su fase jacobina, de aquella promesa se demuestra por la insatisfacción que genera la asimetría entre sus elevados principios de libertad, igualdad y fraternidad y su cruda y prosaica realidad. El Antiguo Régimen era, en esto, más coherente en tanto el utopismo no formaba parte de su contextura histórica. Pensado políticamente como un sistema para administrar el mal, las coacciones que ejercía en su práctica institucional venían avaladas por sus fundamentos religiosos y morales.

La Revolución francesa desterró el concepto pecaminoso del ser humano y propició una ruptura epistemológica con la realidad del mal. El poder ya no debía reprimir al hombre, sino socializarse, emanciparse de la política religiosa de la soberanía, del binomio Monarquía/Iglesia, las dos caras del orden político-espiritual del Antiguo Régimen, y abrirse a la energía de los individuos.

Ahora bien, aunque la apertura del sistema político cambió el sentido del poder, ¿dejaron, por ello, los hombres de ser malvados y peligrosos, pasaron de ser criaturas polimórficas en su dotación pasional y, por tanto, imprevisibles en su conducta, a ser criaturas racionales y bondadosas perfectamente acopladas a las oportunidades que les brindaba la nueva época? ¿O ésta se fundó en un equívoco antropológico, el de entender las cadenas del pasado exclusivamente en términos de *coacción* y no apreciar la necesidad de administrar el mal para garantizar unos mínimos de *seguridad*?

La Revolución abrió la caja de los truenos al liberar el poder del estricto marco regulativo en que se encontraba inmerso dentro de las *muy teológicas* sociedades del Antiguo Régimen. Este marco descansaba en una idea restrictiva de la naturaleza

humana, en la conciencia de que el lenguaje del deber es un hecho político irrenunciable.

El poder emancipado, diseminado, socializado, fluyendo sin diques en todas las direcciones de una sociedad en la que prevalecía la libertad de discurso y opinión, constituyó una nueva experiencia histórica, la de una cultura política inclinada al olvido del mal, del lado oscuro de las pasiones humanas.

La pregunta que el pasado prerrevolucionario dejó suspendida en el aire liberal y democrático que estaba fermentando a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX es la siguiente:

Si el mal existe y la Revolución parte de un concepto del poder ajeno al mal, ¿qué tipo de realidad engendrarán los ideales de aquélla? ¿Una realidad acorde con el espíritu ilustrado y benefactor de los mismos o otra muy diferente donde, tras ellos, cabe percibir la rapiña por el poder, el fanatismo ideológico y las ejecuciones sumarias por motivos de pertenencia a un estamento, a una clase o a una raza?

Autores como el reaccionario Joseph de Maistre escribieron su obra a partir de esta trágica premonición. Otros, liberales avanzados como Mariano José de Larra y socialistas como Alexander Herzen, terminaron ajustando cuentas con las promesas revolucionarias y señalando con lucidez e, incluso, con acritud el desenlace fatal de sus esperanzas.

El idealismo acrítico inherente a toda ideología fue denunciado por Herzen a la altura de las revoluciones de 1848, las cuales no conmovieron su espíritu progresista, pero sí le llevaron a señalar que el problema del fracaso de aquéllas tenía mucho que ver con la *naturaleza* de sus adalides. El socialista ruso se pregunta

> ¿por qué es estúpida la fe en Dios y en el Reino de los Cielos, mientras que no es estúpida la fe en las utopías terrenales?

A su juicio, como ya advirtió Edmund Burke, hay muchos revolucionarios que hablan contra los monjes con espíritu de monje. Lo que significa que peor que tener dogmas es no saber que se tienen. He aquí uno de los problemas de obviar, en virtud de un lenguaje político *adánico*, de qué pasta estamos hechos. Por eso, entre otras razones, una obra como la Constitución de los Estados Unidos hunde sus raíces, quizá debido al menor complejo americano con una noción malévola del hombre por no tener una historia de falta de libertad a sus espaldas, en el evidente pesimismo antropológico de los *padres fundadores*.

Larra constituye otro ejemplo *progresista* de apertura intelectual al problema de la naturaleza humana, a cómo la revolución liberal que él vivió en la España de las primeras décadas del siglo XIX terminó embarrancando en el cenagal de unas élites dominadas por, según su contemporáneo y antagonista ideológico Juan Donoso Cortés, la «idolatría del ingenio» y el «deseo de figurar».

Debe subrayarse que tanto Herzen como Larra expresaron su malestar hablando ya no de las nuevas ideas, sino del tipo de hombre en que se materializaban. Desde el revolucionario de temperamento religioso y vocación fanática al hombre de letras cegado por el artificio de su vanidad. El español y el ruso parecen insinuar que, al fin, un proceso revolucionario debe juzgarse antes por las pasiones que lo animan y las pasiones que libera que por los *fines* que supuestamente lo inspiran. Es decir, antes por la atmósfera de deseos, necesidades y expectativas que configura el *suelo* de las nuevas instituciones y tribunas, costumbres y actitudes, que por el *cielo* de las grandes palabras y principios.

II

La España liberal se desangra en los últimos artículos escritos por Larra antes de su suicidio en 1837. Muchas veces comentados e interpretados, hay, en tres de ellos, una secuencia agudísima de desesperación en la que merece la pena reparar para comprender el hondo malestar y desengaño de Larra.

«El día de difuntos de 1836» trasluce la melancolía de un liberal español que dirige su vista al pasado inmediato, a la historia reciente del país, y sólo encuentra muerte y desolación a su alrededor. Las de personas e instituciones que hablan a los vivos con voz colérica para decirles que ellos, los vivos, son los verdaderos muertos porque los otros «tienen libertad, la única posible, la que da la muerte»:

> Vamos claro, dije yo para mí, ¿dónde está el cementerio? ¿Fuera o dentro? Un vértigo espantoso se apoderó de mí, y comencé a ver claro. El cementerio está dentro de Madrid. Madrid es el cementerio. Pero vasto cementerio donde cada casa es el nicho de una familia, cada calle el sepulcro de un acontecimiento, cada corazón la urna cineraria de una esperanza o de un deseo.

Las voces exhumadas de la España liberal exclaman antes de ser enterradas para siempre:

> … ¡Libertad! ¡Constitución! ¡Tres veces! ¡Opinión nacional! ¡Emigración! ¡Vergüenza! ¡Discordia! Todas estas palabras parecían repetirme a un tiempo los últimos ecos del clamor general de las campanas del día de Difuntos de 1836.

El liberal melancólico confiesa su estado de ánimo tras ser conmovido por el ruido de la historia:

> … Quise salir violentamente del horrible cementerio. Quise refugiarme en mi propio corazón, lleno no ha mucho de vida, de ilusiones, de deseos. ¡Santo cielo! También otro cementerio. Mi corazón no es más que otro sepulcro.

La melancolía se transforma en la anatomía despiadada de un típico exponente de la nueva época en «La Nochebuena de 1836». Fígaro llega a su casa y se encuentra a su criado «como espera la cuba al catador, llena de vino»:

> … y quedamos dentro casi a oscuras yo y mi criado, es decir, la verdad y Fígaro, aquélla en figura de hombre beodo arrimado a los pies de mi cama para no vacilar y yo a su cabecera, buscando inútilmente un fósforo que nos iluminase.

La *verdad* acusa al escritor, al hombre de mundo alumbrado por la revolución de la vanidad, de ser un criminal de guante blanco que mata con la ingratitud, la calumnia, la infidelidad:

> Tú eres literato y escritor, y ¡qué tormentos no te hace pasar tu amor propio, ajado diariamente por la indiferencia de unos, por la envidia de otros, por el rencor de muchos (…)! Hombre de partido, haces la guerra a otro partido; o cada vencimiento es una humillación, o compras la victoria demasiado cara para gozar de ella. Ofendes y no quieres enemigos (…) Te llamas liberal y despreocupado, y el día que te apoderes del látigo azotarás como te han azotado. Los hombres de mundo os llamáis hombres de honor, y a cada suceso nuevo cambiáis de opinión, apostatáis de vuestros principios. Despedazado siempre por la sed de gloria, inconsecuencia rara, despreciarás acaso a aquellos para quienes escribes y reclamas con el incensario en la mano su adulación; adulas a tus lectores para ser de ellos adulado (…)
>
> … inventas palabras y haces de ellas sentimientos, ciencias, artes, objetos

> de existencia. ¡Política, gloria, saber, poder, riqueza, amistad, amor! Y cuando descubres que son palabras, blasfemas y maldices (…) Tú me mandas, pero no te mandas a ti mismo. Tenme lástima, literato. Yo estoy ebrio de vino, es verdad; pero tú lo estás de deseos e impotencia.

El autorretrato de Larra descubre la verdad *humana* de la revolución liberal. Más allá de la máscara del pomposo idealismo de las grandes palabras que sólo son eso, palabras, aparece un hombre pasionalmente desatado, atrapado en la vorágine de la adulación, el amor propio, la sed de gloria, la inconstancia y el partidismo. Un hombre que ha lamido el poder diseminado por la sociedad en forma de política, literatura y periodismo y que no ha encontrado en él más que el sabor amargo de su propia perdición.

Si comparamos este artículo con «El castellano viejo», publicado sólo cuatro años antes, vemos una inversión que probaría el desengaño del autor con el espíritu ilustrado:

En «El castellano…», Larra criticaba la ruda y brutal franqueza española como propia de una sociedad poco refinada y apostaba por un modelo de relación social menos natural, franco y directo; más artificial e, incluso, hipócrita. A través del fingido respeto y del decoro, se lograría civilizar el trato entre las personas.

En «La Nochebuena…», la franqueza ya no se vincula con la brutalidad, sino con la verdad que revela el carácter patético, triste y absurdo de los representantes del refinado fingimiento del decoro, del respeto y de la delicadeza. El velo ha caído y la crítica de inspiración rousseauniana del mundo civilizado y respetable se convierte en un acto de acabamiento y consunción políticos. Ha muerto la esperanza.

Finalmente, en «Fígaro, al estudiante», publicado en 1837, Larra da un último paso en su particular conquista de una retórica de la desesperación. De la melancolía a la autoflagelación y de ésta al cinismo y el sarcasmo. Le dice al joven:

> Por su firma, parece que usted estudia. Hace usted mal, a fe mía. Si lo hace usted por saber, válgame Dios que yo tenía más alto concepto formado de su buen juicio. Aquí no se trata de saber, sino de medrar (…)
>
> Sin ir más lejos, ahí tiene usted al Gobierno, que son seis nada menos, empeñado en convencernos a todos de que ellos son los únicos que saben mandar, y a los periodistas, que somos más de seiscientos, empeñados en convencerle de que cualquiera de nosotros lo haría mejor (…) En este embrollo está el mal en que todos queremos ser ministros, y así es imposible que nos convenzamos nunca; para conseguirlo sería preciso dar sillas y no razones, y por eso acabamos tan a menudo a silletazos (…)

> Me echa usted luego en cara que digo una cosa y hago otra; amigo, yo no vivo en la luna, sino en Madrid; digo hoy una cosa para poder hacer otra mañana. ¿De qué diablos le sirve a usted tanto como estudia? Pues si usted desea casarse y le dice a la novia que harán luego mala vida; si necesita dinero y va y dice al que se lo presta que no se lo ha de pagar; si anhela ser diputado y le cuenta a su provincia que no trata de representarla, sino de llegar al poder; si ambiciona ser ministro y le confiesa a la nación que quiere tiranizarla, ¿le parece a usted, señor Estudiante, que llegará jamás por ese sistema a tener ni mujer que le quiera, ni amigo que le preste, ni provincia que le elija, ni secretaría que despachar?

Madrid ya no es la melancólica ciudad de los muertos, sino la cínica ciudad de los oportunistas e impostores. El mundo liberal no ha muerto, la Revolución no es el pasado de una ilusión, como diría François Furet, sino el presente de las bajas pasiones que se alimentan de la comida favorita del liberalismo: la corrupción.

El paso de la melancolía al cinismo implica, en el diagnóstico histórico de Larra, que el cementerio liberal no guarda muertos y esperanzas en sus tumbas, sino el detritus vivo y despierto de la corrupción que lo invade todo. La realidad engendrada por las pasiones liberales es un *estercolero* donde los bichos más adaptados a la suciedad y los malos olores prosperan, mientras que las buenas intenciones constituyen la antesala del festín en que los fuertes se comen a los débiles de espíritu, a los que no terminan de comprender el significado verdadero de los ideales revolucionarios, el mal expandido por su dinámica histórica.

III

Larra, pese a su decepción, nunca vio en la instauración de un «poder controlador» el remedio contra los peligros de un mundo tan excitable como el moderno. Nunca avaló la soberanía de los deberes como respuesta moral e institucional a los riesgos de la libertad. Pero tampoco se quedó en la inseguridad esperanzada de un escéptico como David Hume respecto de la probabilidad de que el progreso descarrilase. Él vivió, al igual que Burke y a diferencia de Hume, un proceso revolucionario y sacó sus conclusiones. Las de una derrota personal e histórica sin paliativos que sólo pudo

sublimar estéticamente en un romanticismo de la desilusión, por utilizar la bella expresión de Georg Lukács.

En el caso de Larra, la retórica conquistada no refleja escapismo, el refugio en medio de la tormenta donde el alma se serena contemplando melodías inefables más allá del ruido y la furia, sino la certificación política de un fracaso. Lo contrario de la vaguedad diletante de tantos sonoros nombres de la crítica cultural que hacen del malestar en el presente una forma satisfactoria y prestigiosa de heroísmo aristocrático.

Larra no fue un diletante, fue un actor intelectual y político de primer orden que tuvo la suficiente lucidez para problematizar su compromiso histórico *desde la otra orilla*, ante el «terrible tribunal de la razón», que obliga a «renunciar a lo que amamos si estarnos persuadidos de que no es verdad». Estas son palabras de Alexander Herzen.

5
La soberanía de los deberes

I

Larra y Herzen representan la toma de conciencia del intelectual poseedor de la suficiente lucidez para saber que, por muy deslumbrantes que sean los rayos de la historia, no conviene olvidar de qué pasta están hechos los seres humanos.

El progreso debe medirse también en virtud de las pasiones que pone en juego pues si se atiende sólo a las palabras que lo vocean descuidaremos un aspecto fundamental de su verdadero significado. Larra y Herzen, ambos comprometidos con el cambio, ambos críticos furibundos del pasado monárquico, eclesiástico y aristocrático, supieron leer los acontecimientos revolucionarios que sacudieron Europa en la primera mitad del siglo XIX desde un concepto de la naturaleza humana que les inmunizó respecto al idealismo acrítico.

Si los hombres eran como eran, más valdría darle la vuelta a las palabras de la revolución, poner éstas boca abajo y escuchar a un *criado harto de vino* desvelando el suelo humano sobre el que se levanta la nueva sociedad. Pues en dicho suelo, y no en el cielo de los discursos, anida la verdad profunda de aquélla.

Hacer de la reflexión política una disertación sobre las pasiones no refleja un temperamento progresista o conservador, no es un asunto de ideologías, sino de una actitud intelectual abierta al problema de la naturaleza humana. Moralista de otro signo que Larra y Herzen es Juan Donoso Cortés, cuya vida pública estuvo asociada, como la del primero, al proceso de implantación del liberalismo en España.

Al igual que Larra, aunque desde posiciones ideológicas opuestas, Donoso refleja, en su pensamiento y biografía, las contradicciones del proceso revolucionario en que participó, un primer momento de diálogo positivo con la época en términos de un liberalismo favorable a los intereses de la Monarquía y un segundo momento de desengaño y malestar. Si Larra tematizó estos últimos en una clave personal y autodestructiva que, junto con otras razones, le llevaron a suicidarse, Donoso los abordará profundizando en las bases conservadoras de su pensamiento para postular una salida histórica a los males del liberalismo en la restauración de la soberanía de los deberes. Esta evolución será experimentada por él en la forma de una patética «conversión a los buenos principios» que, más allá de su significado ideológico, debe

analizarse como una clave biográfica significativa de las tensiones creadas por la revolución española.

Cabría argüir, al menos como hipótesis, que el *suicidio* de Larra y la *conversión* de Donoso pertenecen a una misma semántica histórica, la de aquel inextricable laberinto del que hablaba S. Kirkpatrick a la hora de situar el caso del primero en relación con los problemáticos vínculos que mantuvo con la España liberal. Semántica hecha de las contradicciones personales motivadas por un proceso revolucionario que no supo estar a la altura de sus avanzadas promesas, caso de Larra, o que desbordó los límites de una reforma de la monarquía al terminar cuestionando la forma *tradicional* de las instituciones y la sociedad, caso de Donoso.

II

La figura de Donoso Cortés resulta, aun hoy en día, polémica y controvertida. Su nombre suele asociarse a dos hechos que han dificultado la formación de un juicio histórico objetivo sobre su pensamiento y el lugar que ocupa en la historia de las derechas españolas. En primer lugar, su defensa de la «dictadura del sable» frente a la «dictadura del puñal» como método preventivo para impedir, en la tesitura revolucionaria de 1848, la llegada de los socialistas al poder tanto en España como en Europa. En segundo lugar, y en función de la anterior defensa, el uso interesado que algunos intelectuales hicieron de su figura en el régimen franquista para legitimarlo.

El primero de esos hechos debe mucho a una obra decisiva tanto en la revaloración de Donoso como en la malinterpretación del mismo: *Interpretación europea de Donoso Cortés*, de Cari Schmitt. En ella, el jurista alemán vincula al pensador extremeño con su «decisionismo» político, con el paso «de la legitimidad a la dictadura», avalado por un cierto legitimismo monárquico según el cual el desafío socialista demandaba soluciones mucho más drásticas y expeditivas que las suministradas por las estructuras de la «Monarquía cristiana». Donoso era convertido así en un visionario que fue capaz de concebir la inutilidad de una estrategia tradicionalista y formalmente conservadora en la época de la moderna guerra ideológica, la necesidad de canalizar el autoritarismo político de derechas por la vía de la reacción pura y dura.

Esta interpretación distorsiona su figura y pensamiento porque aplica categorías propias del siglo XX, sedimentadas en los conflictos políticos vividos por Schmitt en la Alemania de los años veinte y treinta del siglo pasado, a la comprensión de un

conservador antiliberal del siglo XIX. Donoso no fue otra cosa sino un claro exponente del rechazo que, en medios ideológicos muy diversos, podía llegar a provocar el liberalismo como tipo de Estado, sociedad y, sobre todo, atmósfera moral corruptora de los deberes que, en el pasado, ligaban a las personas entre sí. El liberalismo favorecía el «deseo de figurar» y la «idolatría del ingenio», la apetencia de riquezas, la voluntad de poder, el inconformismo con el lugar que una sociedad jerárquica asigna a cada individuo, etc.; desataba el imperio de las pasiones motivando una inestabilidad política y social crónica, oscilante entre la anarquía y el despotismo. En este punto, la desencantada visión donosiana no se distancia mucho de la del último Larra.

Donoso tuvo una experiencia directa de todos estos males en la España de los años treinta, cuarenta y comienzos de los cincuenta del XIX. Él mismo probó el amargo cáliz de la corrupción. Tal y como demuestra Isabel Burdiel en su magnífica biografía de Isabel II, formó parte, dentro de las facciones del partido moderado, del círculo de María Cristina y su marido y desempeñó un papel a cara de perro por influir en la futura Isabel II como guardián de los intereses de su madre. Su actividad como conspirador enredado en el juego de intrigas y el faccionalismo de la política liberal constituye una de las vertientes de una personalidad versátil y poliédrica, posiblemente el fundamento biográfico de su posterior resentimiento con el liberalismo y «conversión a los buenos principios». En ésta, se unirían tanto una conciencia moral estragada por las luchas de poder como un fondo de amargura por carecer de una posición acorde con su valía y los servicios prestados.

Desengañado de su temprana filiación liberal y extenuado por las luchas intestinas dentro del partido moderado, Donoso terminará caracterizando al liberalismo como «el mal, el puro mal, el mal esencial y sustancial» y persuadiéndose de que

> o hay quien dé al traste con esas instituciones (las liberales) o esas instituciones darán al traste con la nación española, como con toda Europa.

III

Larra, evidentemente, no sacó la misma conclusión. El cinismo al que terminó

llegando ilustraría la falta de alternativas que se le presentaba a un progresista inquietantemente lúcido con el progreso y la naturaleza humana. Donoso, por el contrario, debido al fondo de conservadurismo de su pensamiento, pudo sacar de este las fuerzas ideológicas necesarias para enfrentarse con el mundo donde él mismo había sido amamantado. Hijo del liberalismo, se rebeló contra él gracias a una ambigüedad en su posición desconocida para Larra que le dio un margen de maniobra mayor.

La piedra de toque del antiliberalismo donosiano hunde sus raíces en una defensa encendida de la soberanía de los deberes, de que toda sociedad bien constituida, sabedora de los peligros que encierra la dotación pasional del hombre, necesita de un «poder controlador» en su seno. No es necesario ser conservador para hacer esta defensa. Un liberal clásico como Benjamín Constant, abanderado de la lucha por el constitucionalismo y los derechos individuales, no pudo evadir la cuestión de que el pluralismo moderno permitía la expresión de las disensiones sociales y políticas, pero no aseguraba su solución. De ahí su sensibilidad intelectual hacia el fenómeno de la religión como fuente de consenso moral y su melancolía republicana, que, en determinados momentos, le llevó a plantear la necesidad de una educación cívica capaz de evitar los peligros del individualismo.

Donoso consideraba que la cultura de los derechos llevaba al abismo a la sociedad, a que ésta girase sin solución de continuidad entre la anarquía y el despotismo. Por ello, sostiene que

> … el hombre llama derecho suyo a la ventaja que le resulta del cumplimiento del deber ajeno, que le es favorable, no siendo la palabra derecho en sus labios sino una locución viciosa.

Lo que está diciendo no es que deba suprimirse la libertad, sino que ésta, para no desmandarse en las formas más agresivas y desestabilizadoras de lucha partidista, crispación periodística y codicia capitalista, debe dejar de ser un *principio* y convertirse en el *resultado* de una sociedad bien constituida. Es decir, fundada en deberes claros y recíprocos que uniesen a los diversos agentes sociales y políticos. Lo de menos es el trasfondo conservador de todo el argumento. Lo importante es apreciar que Donoso, al igual que intelectuales tan alejados de él como Constant, reconoció en la falta de virtud y sentido institucionalizado del deber de la modernidad una carencia profundamente perturbadora.

Una de sus más agudas recriminaciones al liberalismo describe la ceguera de éste como la incapacidad de comprender que los elementos constitutivos del orden social y político son altamente desestabilizadores, por lo que precisan de un medio institucional y moral consciente de los riesgos que entrañan. David Hume compartía con Donoso esta percepción, pero mantuvo una inseguridad esperanzada respecto de la marcha del progreso aun sabiendo que estaba formado por una materia peligrosa, la

de una sociedad cada vez más ilustrada, libre, rica y, por tanto, excitable. El segundo trató de neutralizar la incertidumbre del escéptico avalando una intervención monárquica y religiosa expeditiva para evitar las peores consecuencias de la división de poderes, la prensa libre y la fiebre industrial.

El mal liberal tiene un nombre para Donoso: «corrupción». El «origen misterioso de este síntoma de muerte» se encuentra

> … por una parte, en la decadencia del principio religioso y por otra en el desarrollo del principio electivo (…) el gran problema de gobierno que los ministros han debido resolver es el siguiente: dar tales crecimientos al principio religioso que quede neutralizada la fuerza del principio electivo.

El agente central de la corrupción no podía ser otro que la «clase media», base de aquellas «aristocracias legítimas» en las que Donoso empezó por depositar su confianza reformista. Y, finalmente, responsable directa de la degeneración del Parlamento en una institución consumida por el afán de poder y notoriedad de sus miembros y de la sociedad en un medio galvanizado por la ambición de subir y gozar, por el deseo de estatus y riquezas:

> El personaje más corrompido y más corruptor de esta sociedad es la clase media.

La anarquía de la vanidad, del orgullo y del egoísmo, de todos aquellos reproches que le hacía a Fígaro su criado, se resuelve también en Donoso como desatamiento de las pasiones, ruptura de los diques psíquicos que limitan la voluntad y acción humanas y entronización de lo que Edmund Burke denominó la «ética de la vanidad». El nihilismo subyacente a una *energía* que se libera de la soberanía de los deberes es lo que señala Donoso con acento trágico como hecho distintivo de las atmósferas revolucionarias.

IV

El nihilismo político de la realidad liberal se manifiesta en una dinámica dominada por los intereses, que Donoso describe con las siguientes palabras:

> Los reyes corrompen a los ministros prometiéndoles la eternidad, los ministros a los reyes prometiéndoles el ensanche de su prerrogativa. Los ministros corrompen a los representantes del pueblo poniendo a sus pies todas las dignidades del Estado; las asambleas a los ministros con sus votos; los elegidos trafican con su poder; los electores con su influencia; todos corrompen a las muchedumbres con sus promesas y las muchedumbres a todos con sus bramidos y esperanzas.

Esta lectura conservadora del «principio electivo», que bien podría ser la de un republicano como Rousseau, se agrava cuando Donoso, que las conocía por experiencia propia al ser un miembro de ellas, la emprende contra las «razas discutidoras»:

> Bajo el imperio del parlamentarismo, el ingenio, instrumento de solución del gran problema, lo es todo y lo demás no es nada, de aquí la idolatría del ingenio (…) nada hay más puesto en razón sino que todos aspiren a ser ingeniosos para ser adorados, de aquí un espantoso desorden en las vocaciones individuales. Todos han de echar por el mismo camino y todos han de ser los primeros…
>
> El problema radica en que
>
> para aquellas sociedades que abandonan el culto austero de la verdad por la idolatría del ingenio, no hay esperanza ninguna. En pos de los sofismas, vienen las revoluciones y en pos de los sofistas, los verdugos.

La contradicción ideológica del liberalismo consiste en que abre la caja de los truenos con su discurso emancipador y trata de cerrarla cuando los *nuevos bárbaros* hacen acto de presencia. Pero entonces ya es demasiado tarde. Dice Donoso:

> El liberalismo incurre de todas maneras en contradicción pues acepta la bondad ingénita del hombre sólo de cara a plantear la reforma política. Pero apela a la necesidad de una reforma moral cuando el fantasma de la revolución social aparece en el horizonte.

La dinámica política del principio electivo, de la división de poderes y del culto del ingenio, aquel «cretinismo parlamentario» del que hablaba Marx, pierde cualquier viso de significado *nacional* y se transforma en una estrategia *corporativa y*

personalista en virtud de la cual cada uno de los centros de poder, con sus personalidades dirigentes al frente, trataría de medrar e influir sobre los otros para preservar su propio estatus. Con ello, el sentido público deja su lugar a un sentido patrimonialista del Estado, criterio de comportamiento de unas élites, auténticas oligarquías, guiadas por la adquisición y preservación de sus cuotas de poder.

Si en vez de situarnos en un contexto aún no democrático y utilizar, como hacía Donoso a mediados del siglo XIX, el término parlamentarismo como epítome de la corrupción política, nos situásemos en un contexto democrático como el actual, mucho del diagnóstico donosiano lo evocaríamos en el uso crítico que cabe hacer del término *partitocracia*, democracia de partidos.

El correlato social de la corrupción política tiene que ver con

> … la época de los sistemas utilitarios y las grandes expansiones del comercio, de las fiebres industriales, de las insolencias de los ricos y de las impaciencias de los pobres. Este estado de riqueza material e indigencia religiosa es seguido siempre por una de aquellas catástrofes que la tradición y la historia graban perpetuamente en la mente de los hombres.

Según Donoso, la España de mediados del siglo XIX «está dividida en dos clases»:

> … aquella que ha sido favorecida por la suerte, tiene por divisa y por lema: *Todo para los ricos*. ¿Cómo queréis (…) que esta tesis no engendre su antítesis y que la ciase vencida no exclame a su vez en son de guerra: *Todo para los pobres*?

Responsable de esta situación polarizada y conflictiva, del dominante *evangelio de la desesperación* al que se refería Thomas Carlyle al criticar la filosofía social del utilitarismo liberal, más allá de «la ceguera de los entendimientos, el encono de los ánimos, las discusiones sin objeto, las contiendas sin motivo», es

> … el furor que de todos se apodera por las reformas económicas.

Para Donoso, la desmoralización del engranaje social, tanto en el plano de las instituciones como de las mentalidades, y la subsiguiente economización del mismo sólo pueden generar consecuencias desastrosas.

Y ello porque, en la sociedad liberal y capitalista, persisten las desigualdades, la diferencia insalvable entre «ricos» y «pobres», con la salvedad de que dicha

persistencia es sublimada por un tipo de discurso que ya no apela a los imprescindibles deberes recíprocos, sino al primado de las «cuestiones económicas», al vulgar materialismo igualitarista que se desprende del principio de felicidad. Con semejante discurso, no se acaba con la desigualdad, sólo se propicia la quiebra de la organización moral de la misma.

El historiador francés Jules Michelet coincide con Donoso en este planteamiento desde una perspectiva no conservadora, sino republicana:

> … el rico le dijo duramente al pobre (…) *Dios me imponía los deberes de padre, pero al existir la igualdad, tú mismo me libraste de ellos.*

La solución al colapso moral provocado por el lenguaje del progreso pasaría, a juicio de Michelet, por «volver a encontrar el acuerdo de estas dos ideas»: la «fraternidad» y la «paternidad».

La corrupción desencadenada por el «principio electivo», la división de poderes y las «fiebres industriales» también afecta a aquel reducto de los nuevos tiempos que es el mundo periodístico. Al igual que Larra, Donoso, que fue, entre otras muchas cosas, periodista, denuncia su politización extrema y la inversión paradójica que se da, en él, del principio de libertad de prensa. Éste no garantiza «el derecho que todo hombre tiene de comunicar a los otros lo que piensa», pues hoy en día «un español que no sea millonario no puede escribir un periódico».

No preserva el carácter informativo de los periódicos, pues lejos de ser «el periodismo un medio de revelar a todos lo que deben saber, es el medio más eficaz que han podido inventar los hombres para ocultar lo que todo el mundo debe saber».

No protege la libre discusión de ideas y opiniones porque

> … a nadie puede parecerle verdadera discusión la que entablan diariamente entre sí media docena de periodistas (…) La discusión perpetua es un perpetuo diálogo y el periodismo (…) da precisamente por resultado un monólogo perpetuo (…) un periódico es la voz de un partido que está siempre diciéndose a sí mismo: santo, santo, santo.

El olvido de los deberes por las «razas discutido-ras» elevadas a la cima del poder y del dinero por la audaz revolución de la codicia queda inmortalizado en la siguiente execración donosiana:

> El día que la sociedad (…) ha preguntado qué cosa es la verdad, qué cosa es el error, a la prensa y a la tribuna, a los periodistas y a las asambleas, en

ese día el error y la verdad se han confundido en todos los entendimientos, la sociedad ha entrado en la región de las sombras y ha caído bajo el imperio de las ficciones.

V

Si miramos con los ojos del pasado, se aprecia que el conservadurismo es mucho más que la defensa del *statu quo*, que la ideología de los intereses creados, un caso como el de Donoso probaría que el conservadurismo puede ser un arma de deslegitimación ideológica y crítica moral de una política faccionalista dada a las intrigas y sin sentido del Estado, de una sociedad dominada por el afán de subir y gozar, carente de espíritu solidario, de una prensa cerrada, opaca y parcial.

La soberanía de los deberes constituye una lente intelectual para reparar en las carencias del presente que halla en el pensamiento conservador, pero no sólo en éste, como hemos tenido ocasión de comprobar con los ejemplos de Benjamín Constant y Jules Michelet, una de sus modulaciones más influyentes y características.

Reconsiderar a Donoso Cortés no es tanto reconsiderar un programa político como una mirada sobre nuestra historia que, espero, por las citas seleccionadas, resulte aleccionadora en más de un sentido. Creo que muchas de esas citas, si hubiese silenciado el nombre de su autor, habrían hecho pensar que, detrás de las mismas, estaba un republicano o, incluso, un socialista. Y es que el conservadurismo del que hemos hablado comparte con el republicanismo y el socialismo su alma antiliberal y antiburguesa (Donoso decía que los socialistas eran «malos católicos», pero católicos al fin y al cabo por ser comunitaristas y no individualistas como los liberales) y, como ellos, es un elemento central de la cultura política contemporánea.

6
La ciencia del sarcasmo

I

El siglo XIX vio asentarse un género *híbrido* de civilización denominado civilización burguesa. Ésta se presenta como una refundida amalgama de élites que dilucidaron en los gobiernos representativos y las monarquías constitucionales un espacio político satisfactorio para los notables de la época, como una sociedad donde el prestigio de los valores y de los usos aristocráticos seguía seduciendo a las clases medias, tal y como refleja, por ejemplo, Marcel Proust ni su obra *En busca del tiempo perdido*, y como una economía donde la industria capitalista convivía con ámbitos geográficos, sociales y laborales aún vinculados a las prácticas artesanales de la producción flexible y de la cultura del taller.

El carácter híbrido de semejante civilización, que hace del siglo XIX un puente entre el pasado y el futuro, revertía en una *cultura*, en una serie de hábitos, costumbres y prejuicios modelados según una forma medita de equilibrio entre viejas y nuevas formas históricas. En un orden peculiar y autónomo dotado de vida propia que entró en crisis a partir de la Primera Guerra Mundial, momento de quiebra sin vuelta atrás que permitió a Stefan Zweig inmortalizarlo elegiacamente como el *mundo de ayer*.

Quizá debido a la densidad histórica característica de una sociedad tan mezclada, heterogénea y, en el fondo, original como la decimonónica, al hecho de vivir en un tiempo sometido a la vorágine del cambio, pero impreciso en la definición de la ruptura, a las brumas ocasionadas por la sensación de comienzo, cuando el pasado todavía estaba vivo en las rutinas diarias, la civilización burguesa se convirtió en un caballo de batalla a lo largo del siglo para autores muy diferentes e, incluso, opuestos en su sensibilidad intelectual.

Las invectivas contra el burgués procedían de casi todo el arco ideológico. Socialistas, republicanos y conservadores denunciaban, cada uno con su estilo e intención, con sus armas retóricas y estrategias políticas, el mal representado por aquella figura un tanto evanescente que unía la fuerza histórica para desvanecer en el aire todo lo sólido y antiguo con una inclinación al orden y la seguridad. «El burgués —dice François Furet— no sabe organizar su vida pública ni encontrar la paz en el

interior: la lucha de clases y el malestar de su yo están escritos en su destino».

Esta rara mezcla de aptitudes revolucionarias y disposiciones conservadoras, tan representativa de la ambigüedad del siglo, soliviantó a críticos como Donoso Cortés y el escocés Thomas Carlyle. Con el mismo espíritu que Marx, aunque desde el polo opuesto ideológico, ambos penetraron en las realidades burguesas y liberales para desvelar cómo bullían en su seno las mezquinas pasiones de la «carroña parlamentaria» y la corrupta clase media, de una armada de utilitaristas e incrédulos, impostores y sofistas, adoradora del becerro de oro, también objeto de las diatribas de escritores como Charles Dickens, teóricos del arte y la sociedad como John Ruskin y socialistas románticos como William Morris.

II

La crítica conservadora del mal burgués asume, a mediados del XIX, el tono bíblico e inflamado de una denuncia religiosa que vincula dicho mal con la quiebra de la soberanía de los deberes. Una sociedad levantada de espaldas a la religión, apoyada en las solas fuerzas del hombre, desemboca en una apoteosis del oradlo y del egoísmo dado que las pasiones carecen de autonomía moral. Sin un poder que las controle, éstas se desmandan y amenazan con provocar un colapso de proporciones gigantescas.

El lenguaje religioso de los primeros conservadores entró en decadencia en la segunda mitad del siglo. El prestigio cosechado por las ciencias naturales afectó al pensamiento social haciéndolo rotar hacia el positivismo. Con ello, se trataba de que dicho pensamiento dejase de ser una emanación literaria y moralista sin relación con los hechos y adquiriese el poder de explicación e influencia de las ciencias duras. Tal metamorfosis se manifiesta, por ejemplo, en la crítica marxista del socialismo utópico y en la defensa de un socialismo científico escrito en el lenguaje de *lo que* es, y no de *lo que debe ser*, capaz de dotar al comunismo de la certeza de una ciencia histórica y social y apartarlo del nuevo cristianismo de la sociedad industrial.

El ascendente cristiano del socialismo premarxista se constata en el espíritu redentor y mesiánico que recorre la obra de los Saint-Simon y compañía. Según J. L. Talmon, el «mesianismo político» de éstos entroncaba con la tradición judeo-cristiana en su preocupación por la legitimidad del poder, en su necesidad de someter actos y pensamientos al criterio de algún ideal y en su urgencia por traer la rectitud al mundo y justificarse en nombre de un alto tribunal.

El propio Saint-Simon, en *El nuevo cristianismo*, dice que el «sublime principio» de que los «hombres deben tratarse como hermanos» contiene «cuanto hay de divino en la religión cristiana», principio que, liberado de sus implicaciones teológicas, aboca al esfuerzo socialista por mejorar «la existencia moral y material de la clase más numerosa».

Charles Fourier, que se presenta como el «apóstol de la metamorfosis social», sostiene que «mi teoría marcha en todo punto en el sentido de la religión» y que «Jesús anuncia evidentemente un reino de los cielos que llegará a este mundo, independientemente de la felicidad prometida en el otro».

Muchos de estos socialistas comprendían su misión histórica de regeneración moral de la sociedad industrial como la de los primeros cristianos. De ahí que, con su visión secularizada del cristianismo, buscasen espiritualizar su proyecto de reforma social. Es esta sobreabundancia de espiritualidad y moralidad la que Marx y Engels criticarán acerbamente por no tener nada que ver con una comprensión científica de la sociedad, la historia y el capitalismo. Pero, de manera llamativa, es también esa sobreabundancia la que aproxima el pensamiento de los primeros socialistas al de los primeros conservadores, todos ellos imbuidos de un *recto sentido moral* en su crítica del parlamentarismo y del industrialismo de las primeras décadas del XIX.

Al igual que la tradición socialista, la conservadora experimentó un cambio semejante que podría describirse como el paso de un conservadurismo utópico por religioso a otro científico por racionalista. Los Joseph de Maistre, Louis de Bonald, Donoso Cortés y Thomas Carlyle, entre otros, serían los Saint-Simon, Fourier y Owen del primero, mientras que el economista y sociólogo italiano Vilfredo Pareto sería el Marx del segundo.

La creación de una ciencia contrarrevolucionaria, al igual que el socialismo científico, encarna el ambiente intelectual de las décadas finales del XIX y presagia el surgimiento de un tipo nuevo de ideólogo:

El frío analista de los hechos, cínico y despiadado, que abomina de idealistas y utópicos y enarbola la bandera del cientificismo, la voluntad de poder y el más gélido desprecio de la conducta humanitaria. Un cultivador de la mística del positivismo, del pesimismo y de la dureza encargado, en palabras de Julien Benda, de la «organización intelectual de los odios políticos». A juicio de Benda,

> los literatos han comprendido hacia 1890 —singularmente en Francia e Italia— que las doctrinas de autoridad, disciplina, tradición, el desprecio del espíritu de libertad, la afirmación de la moralidad de la guerra y la esclavitud eran ocasiones de posturas rígidas y soberbias infinitamente más adecuadas para impresionar el alma de los simples que los sentimentalismos del liberalismo y del humanitarismo (…) Añadamos que

esas doctrinas se presentan hoy en día como fundadas en la ciencia.

La *ciencia del sarcasmo* abonará, con otras fuerzas históricas, el suelo donde la Primera Guerra Mundial engendrará la revolución totalitaria. Las ideologías cientificistas darán la cobertura necesaria a un tipo de práctica política falta de consideraciones morales, persuadida de que la verdad que defiende legitima limpiar la sociedad de bacilos y enfermedades, de clases y razas condenadas por la historia debido a la inferioridad que se les atribuye.

La ilusión de semejante verdad, dice Kostas Papaioannou, «puede servir de *punto de honor ideológico* a la pura contingencia de la oportunidad política y de la voluntad de poder». Esta mezcla de necesidad científica y oportunismo político define, en gran medida, la moderna guerra ideológica que, partiendo del jacobinismo, llegó a su máximo punto de ebullición en la primera mitad del siglo XX.

Antes de llegar a la gran explosión de dicho siglo, producida al fin y al cabo por una serie de contingencias que, en absoluto, volvían inevitable la mutación fascista y comunista del odio al burgués, conviene apurar el sentido intelectual de este odio. Para ello, habremos de profundizar en la ciencia reaccionaria y en la evolución que representa frente a las versiones *utópicas* del conservadurismo, aquellas «quimeras de la contrarrevolución» ya despreciadas por el ambiguamente religioso Joseph de Maistre.

III

El liberalismo poseía, para los conservadores religiosos, un carácter pecaminoso porque era un vástago del *racionalismo*, base de todas aquellas «doctrinas de perdición» que, según Donoso, han situado al Hombre en el lugar de Dios. El pecado *intelectual* de la modernidad, origen de todos sus males, tiene que ver con un acto de fuerza filosófico, con la voluntad de poder que descuella tras el esfuerzo de autofundamentación del pensamiento, ya visible con nitidez en la obra de Descartes.

Frente a la antropología cristiana, vinculada políticamente con el respeto de las tradiciones consolidadas por los siglos y de las autoridades divina y terrenales (el binomio Monarquía/Iglesia), la innovación cartesiana y su herencia serán *leídas* por los conservadores acentuando su férrea voluntad intelectualista, la de un sujeto de conocimiento que se instituye a sí mismo como indubitable antes de demostrar la

existencia de Dios. Éste, además, quedará reducido a la condición de garantía epistemológica de la verdad de las ideas claras y distintas.

El vaciado de la noción de dios y la afirmación de la capacidad del pensamiento para fundar su propia autonomía representan, a ojos de los conservadores, la caída del hombre moderno, el origen de todos sus problemas morales, sociales y políticos. En dicha perspectiva, las doctrinas filosóficas de la modernidad se asocian con un acto de fuerza intelectual, con la rebelión epistemológica de la voluntad contra el orden del Ser y con la subsiguiente instauración de una nueva ontología. En este páramo espiritual, el hombre aparece como una unidad psíquica, un yo que, por sí mismo, llega a la certeza de su existencia y de la posibilidad de conocer objetivamente el pluriforme espacio físico que le rodea. Y de adecuarlo a sus pretensiones mediante el dominio tecnológico del mismo.

La filosofía y la ciencia al servicio de una voluntad que ha perdido el sentido de la trascendencia y conoce, transforma y gobierna la realidad que ella misma proyecta con su *diabólica* energía intelectual. Esta ontología idealista, maleable y tecnológica será la que, a juicio de los conservadores, desarticula la soberanía de los deberes y provoca el declive de la tradición y el eclipse del poder de monarcas y sacerdotes. Vivir en la modernidad significa, para ellos, vivir en una «civilización filosófica» carente de diques religiosos y morales que frenen el ímpetu de las pasiones, de un «poder controlador» en su seno. Resultado de ello, de la revolución intelectual fundamento de aquella civilización, es el imperio de una voluntad soberana, orgullosa y descreída que un Donoso Cortés, temiendo el fondo totalitario del progreso ante el avance del socialismo en 1848, último vástago del racionalismo, identificará con la acción política de un «plebeyo de satánica grandeza».

Los conservadores racionalistas no hablan de la maldad humana, sino de la irracionalidad humana, para referirse a la inextirpable violencia social. Tampoco hablan de la inmoralidad, sino de la debilidad de la burguesía para explicar su responsabilidad en el avance del socialismo. Y, por último, no acusan al liberalismo de ser pecaminoso, sino de ser utópico a la hora de establecer el origen de la crisis de la modernidad.

La pérdida del acento religioso en beneficio del científico estaría detrás de la presentación del mundo liberal-burgués no como un mundo esencialmente *pecaminoso*, sino *decadente*. Para los conservadores religiosos, el problema de la sociedad liberal consistía en la inmoralidad de su clase dirigente, en el incumplimiento por parte de ésta de sus deberes políticos y sociales. El motivo de este incumplimiento era el deterioro de la fe religiosa que había propiciado el triunfo del escepticismo, desorden moral asociado con una ambición de poder y riquezas ilimitada que hallaba su expresión *epocal* en el liberalismo.

Pareto diagnostica el mal burgués en términos no de *inmoralidad*, sino de

debilidad. El hecho de que el socialismo vaya ganando posiciones en los principales países europeos se debe a que los burgueses no están «animados por el mismo espíritu de abnegación y sacrificio a favor de su clase como el que tienen los socialistas». Lo que le sobra a la burguesía finisecular no es orgullo y egoísmo, pues estas pasiones garantizarían su abnegación y sacrificio en la defensa del orden social que preside, sino «el gozo perverso de ver arrastrar en el fango todo lo que había respetado hasta el momento, de ver derrumbarse las bases del orden social».

El sociólogo y economista italiano no puede reprimir su cólera ante los «juegos socialistas» y «amaneramientos sentimentales» de las «clases altas», las cuales disertan «agradablemente, en medio del lujo, sobre la miseria» y claman «contra el *capital*» pese a vivir «exclusivamente de las rentas de este *capital*». El gran error burgués consiste en «creer que se puede gobernar a los hombres mediante el razonamiento puro, sin hacer uso de la fuerza». La estabilidad social depende de la *capacidad política* de la clase dirigente, es decir, de su disposición para gobernar con «mano de hierro» y «guante de terciopelo».

Para los conservadores religiosos, la estabilidad social era inseparable de la *personalidad moral* de la clase dirigente, de la asunción por parte de ésta de unos deberes religiosamente fundados que la convertían en una aristocracia al servicio del bien común. Los de inspiración positivista se distancian de este punto de vista porque, a su juicio, la sociedad no constituye un *espacio moral*, sino un *campo de lucha* donde la abnegación cristiana y el humanitarismo son la receta adecuada para provocar una revolución por la debilidad política que denotan.

Esta inversión del planteamiento conservador del problema burgués obedece al hecho de que la expresión cientificista de dicho problema descansa en supuestos darwinistas que nada tienen que ver con el enfoque religioso de los conservadores de primera hora.

El «gran error del siglo XIX» estriba, más que en su flaubertiana *manque de base théologique*, en haber obviado la naturaleza hobbesiana y darwinista de la vida social. Lo que cabe reprochar a la élite burguesa es su exceso de *astuta* moralidad, su talante ilustrado, liberal y humanitario, ejemplo de cobardía, pues, como dice Pareto en una de sus frases más idiosincrásicas, «para usar un arma, no basta con que esté cargada, es necesario tener coraje; los obreros tienen ese coraje, los burgueses no».

IV

Para los conservadores racionalistas, si el liberalismo ha corrompido a la burguesía, ello se debe, más que a ser la plasmación política del ateísmo, a que se ha equivocado completamente en su concepto del hombre y la sociedad. En el fondo, la obra del liberalismo es enteramente fútil. Su carácter diabólico sólo resulta verosímil siempre y cuando supongamos que la sociedad constituye un *espacio moral* articulado por una serie de deberes. Desde tal punto de vista, el liberalismo podía presentarse como la quintaesencia del orgullo y del egoísmo, de un individualismo nihilista y anárquico.

Pero ¿qué sucede cuando la sociedad deja de ser un *espacio moral* y se convierte en un *campo de lucha* donde el hombre ya no es un hermano, sino un lobo para el hombre? Planteadas así las cosas, el *riesgo* liberal se transmuta en la *futilidad* liberal. Ésta implica ya no que la sociedad sea una entidad religiosa y los liberales, unos seres diabólicos; sino que la primera es irracional y violenta y los segundos, idealistas y, por su idealismo, débiles y cobardes.

Del conservador *indignado* ante el pecado burgués pasamos al conservador *cínico* con el humanitarismo burgués.

El falso dilema de la modernidad (superstición o ilustración), asumido con entusiasmo por los liberales, explicaría su error, la creencia en que los hombres son seres racionales que, por ello, podrán ser liberados de sus prejuicios mediante la difusión del conocimiento, ver reconocidas sus libertades básicas y acostumbrarse a vivir pacíficamente bajo el imperio de la ley. Pero los hombres no se conducen por la razón, sino por el sentimiento y los intereses, anteponen siempre sus necesidades a las libertades ajenas y tienden a despojarse entre ellos sin que las leyes tengan ningún efecto civilizador sobre sus relaciones.

Los conservadores racionalistas postulan que, de los ideales modernos, se derivan consecuencias no deseadas, que gobernar de espaldas a la inextirpable violencia social en nombre de la libertad y la igualdad no suprime el fondo irracional y tenebroso de toda sociedad humana, sino que lo exacerba al liberarlo de las cadenas institucionales y simbólicas que lo tenían sometido. Para ellos, una obra política de emancipación social sólo puede ser causa de nuevos apocalipsis.

El vacío político y religioso dejado por los liberales abre las puertas a una *aristocracia ascendente* que, frotándose los ojos por lo que ve, una invitación necia y cobarde a ocupar el poder, llenará rápidamente ese vacío monopolizando el uso de la fuerza e instaurando sus propios mitos. Los estragos y rapiñas de la revolución desencadenada por la utopía liberal serán el preámbulo de un nuevo gobierno de los cuerpos y de los espíritus que poco o nada tendrá que ver con el humanitarismo burgués.

El gran reto del siglo XX consistiría en romper con los debilitantes mitos de la civilización burguesa y establecer una nueva mitología que garantizase la normal circulación de las élites, esto es, que impidiese un estallido revolucionario. Para ello, esa mitología debería ser trasunto de un gobierno fuerte y autoritario capaz de garantizar el sometimiento de las masas y de entusiasmarlas con palabras que tocasen su *alma religiosa*. Represión y propaganda serían las dos caras indisociables de una *política mitológica* que Pareto terminó viendo encarnada en la religión nacionalista del fascismo italiano.

La interpretación *religiosa* de la sociedad burguesa, que pone en solfa el proceso secularizador al que se Kuele vincular, subyace a las fórmulas «era de las multitudes», de Gustave Le Bon, y «mitos sociales», de Georges Sorel. Pareto, Le Bon y Sorel habrían dado la espalda al *discurso de la modernidad* para enfatizar, en los albores del siglo XX, el valor político y social de las fuerzas irracionales. Por no tenerlas en cuenta, a las «buenas gentes» de las que hablaba cínicamente Sorel se les escapan tanto las obligaciones de todo gobierno (represión y manipulación) como el significado profundo de las revoluciones (espasmos religiosos acompañados de una violencia ritual). El antiprogresismo de todos ellos se sustancia en la identidad entre sociedad e irracionalidad y en la subsiguiente visión de la primera como un espacio *sagrado* y *violento*.

La obra secularizadora de los liberales, en contra de lo que pensaban los conservadores de primera hora, no ha provocado el declinar de la religión porque ésta persiste bajo nuevas y variadas formas, tales como, en palabras de Pareto, la «teología del progreso», la «religión humanitaria-democrática», la «religión jacobino-socialista», los «sistemas socialistas» y la «religión nacionalista».

Obviar el peso de lo religioso, de lo irracional en la vida de cualquier sociedad, incluida la moderna, provoca consecuencias políticas no deseadas, imprevistas por aquellos *ilusos* que, si por un lado, no consiguieron transformar la sociedad de acuerdo con sus intenciones, por otro, dejaron de hacer lo que toda élite debe hacer: gobernar con la fuerza y el mito.

El fracaso histórico del liberalismo, su debilidad frente al socialismo y al fascismo, residen en su impotencia para cuajar como un ideal capaz de entusiasmar a las masas. Su mensaje de paz civil y emancipación intelectual no penetró en los sentimientos más profundos de aquéllas. El auténtico dilema social no tiene nada que ver, consiguientemente, con la disyuntiva típica de la modernidad entre ilustración o superstición, sino con la disyuntiva inherente a toda sociedad humana entre mitos fortalecedores y debilitadores.

V

El conservadurismo racionalista de carácter más antidemocrático modeló una *ideología cientificista* que terminaría jugando un papel relevante en el mundo convulsionado por la Primera Guerra Mundial. Autores como Pareto y Le Bon asumieron la tentativa de una explicación científica de las fuentes irracionales del comportamiento humano. Pero desde unas premisas ideológicas que hicieron de su obra auténticos manifiestos políticos cuya intención, más que explicar, era influir sobre la realidad. Mussolini leyó a Pareto y se sabe que uno de los libros de cabecera de Hitler era la *Psicología de las multitudes*, de Le Bon.

Una nueva política, antidemocrática y antisocialista, sale de las páginas de aquella obra. Y es que, como sostiene Julien Benda, «al final del siglo XIX, se produce un cambio radical: *los intelectuales se ponen a hacer el juego a las pasiones políticas*» y traicionan la tradición del humanismo de Occidente, su condición de portavoces de los valores de la dignidad y de la libertad. Con la paradoja de que dicho «juego» se entabla por medio de categorías y análisis supuestamente avalados por criterios científicos y racionales. Esta mezcla de ciencia e ideología, de hechos y política, de necesidad y oportunismo destilará, en el siglo XX, sus líquidos más venenosos tanto en el campo fascista como en el comunista.

7
La ambigüedad de la democracia

I

El siglo XIX fue un siglo *puente* que, como tal, aglutinó en su contextura histórica la densidad de un universo rico y variado de significados y posibilidades que encendieron la visión de numerosos autores. Hay tina marca de acusado *profetismo* en el pensamiento y la literatura decimonónicos, que Rüdiger Safranski, en su magnífica biografía sobre Schopenhauer, ha definido como «los años salvajes de la filosofía».

Ante una realidad polimórfica donde pasado y futuro estaban mezclados, y donde el presente aún no era un nudo desatado sino la expresión de una materia en crecimiento sin forma definida, se entiende la excitación de las ideas, el intento de resolver los múltiples acertijos planteados por la época.

Sólo en el siglo XX, cuando quedó meridianamente claro que, detrás de los porvenires alumbrados por la imaginación, estaban los pasados enterrados por la historia, una nueva sensibilidad intelectual se fue abriendo camino en el pensamiento y la literatura. Ya no la de un salvaje profetismo, sino la de un canto de muerte, triste y elegíaco, por tantas desapariciones y ruinas. Es al final del siglo pasado cuando esta veta alcanza el tono de una recapitulación trágica y desoladora en una novela como *Austerlitz*, de W. G. Sebald, y en esa elegía en imágenes que es *Shoah*, de Claude Lanzmann.

Entre la variedad de cuestiones suscitadas por la encrucijada del XIX, la democracia se vislumbró como el horizonte político legado por la Revolución francesa. Durante el siglo, se implantaron las estructuras de un tipo de sistema conocido como monarquía constitucional o gobierno representativo, situado a mitad de camino entre el absolutismo y la democracia, pero dotado de su propia autonomía y significado históricos. En esa civilización híbrida que era la burguesa, amalgama de viejas y nuevas élites, el gobierno de los notables, la nueva aristocracia de la capacidad política, estableció su dominio sobre unas sociedades en proceso de cambio.

Tal dominio, a pesar del avance respecto de los tiempos del absolutismo en el reconocimiento de libertades civiles y políticas, no significaba que los reyes fuesen

figuras institucionales moderadoras y neutrales, ni que, a pesar de ampliaciones del sufragio en lugares y momentos concretos, se hubiese generalizado el sufragio universal. Éste, incluyendo el femenino, el establecimiento de monarquías parlamentarias donde el rey ya no está al frente del poder ejecutivo, ni compite con el Parlamento en la formación de los gobiernos y la constitucionalización de los partidos políticos serán pasos que deban esperar al XX para darse de forma amplia y sistemática.

El siglo XIX no fue el siglo de la democracia, pero sí fue un siglo donde ésta entró a formar parte de las preocupaciones intelectuales. La experiencia de su viaje a Estados Unidos, que le permitió asistir al funcionamiento de unas instituciones democráticas y de una sociedad igualitaria, sirvió a Alexis de Tocqueville para persuadirse de que un orden democrático en el que las «líneas que separan la autoridad de la tiranía, la libertad de la licencia, el derecho del hecho» era factible. Es decir, que democracia, por un lado, y revolución, anarquía y despotismo, por otro, no formaban una unidad inexorable y que, pese al agitado presente posrevolucionario francés, cabía esperar que el avance imparable de la igualdad no desencadenase un colapso civilizatorio.

Con el paso del tiempo, Tocqueville se fue haciendo más descreído respecto de la posibilidad de que la libertad individual estuviese garantizada en un medio igualitarista que aglutinaba un poder social inédito en la historia. El fondo tiránico de la burocracia y la opinión pública terminó por teñir el liberalismo esperanzado de Tocqueville, sobre todo a partir de la aparición del socialismo como fuerza histórica en 1848, con el tono melancólico de un cierto conservadurismo. Pero, más allá de esta deriva, su obra canaliza dos visiones fundamentales para la cultura política contemporánea: la valoración de la democracia, de la civiliza-1 ion de la igualdad, como un hecho histórico inevitable que obliga a la ciencia política a reinventarse y el proyecto de inocular, en su alma igualitarista, el antivirus de la libertad necesaria para evitar los peores efectos de aquélla, tanto la regulación burocrática de la vida como la presencia constante del poder social en nuestras decisiones cotidianas.

La conciencia histórica del liberal francés iguala, por su agudeza y penetración, la de un Edmund Burke, pero supera a la de éste por su capacidad para comprender que el legado de la Revolución francesa no podía ser rechazado sin más como una afrenta a la civilización europea. Y ello debido a que, más allá de su escenificada ruptura con el pasado, la democracia moderna surge de éste, de aquella civilización que, supuestamente, estaba derribando, del silencioso avance de la igualdad ya en tiempos del Antiguo Régimen. Entendida en estos términos, aparece como un designio no de la voluntad ahistórica y fanática de los révolucionarios, tal y como pensaba Burke, sino de las tradiciones y estructuras políticas que fueron sedimentando en la época absolutista.

A juicio del autor de las *Reflexiones sobre la Revolución francesa*, el magno y trágico acontecimiento

está tan fundamentalmente equivocado que será ulteriormente incapaz de corregirse a sí mismo en cualquier extensión de tiempo.

El gran designio del liberalismo posrevolucionario consistirá, precisamente, en negar esta afirmación de Burke. François Guizot, Benjamin Constant y el propio Alexis de Tocqueville se esforzaron intelectual y políticamente por normalizar la herencia revolucionaria, asentar sus dos grandes principios (libertad política e igualdad legal) sin deslizarse por la sima del radicalismo democrático.

Burke no concibió que la democracia moderna pudiese destilar una tradición de orden y libertad bajo el imperio de la ley porque sus orígenes revolucionarios partían de una rebelión del pensamiento contra la historia misma, de un acto de voluntad de poder opuesto a los engranajes estabilizadores del proceso civilizatorio. Esta naturaleza radical, fanática y, diríamos hoy, totalitaria de la democracia no constituía, a su juicio, una probabilidad de su destino histórico, como en el caso de Tocqueville, sino su más esencial naturaleza.

La visión burkeana, por la forma en que el siglo XIX fue asumiendo, con tensiones y ambigüedades, el legado de 1789, quizá resulte menos definitoria de la cultura e ideas políticas de dicho siglo que la de Tocqueville. Sin embargo, como veremos en el capítulo correspondiente, está llena de sentido profético a la hora de entender los parámetros de la moderna guerra ideológica y su paroxismo en la revolución totalitaria del siglo XX.

Conviene ahondar en algunos de los atisbos burkeanos de la realidad democrática para prevenirnos de una lectura *beatífica* de la misma como la hoy en día dominante. Burke, como antídoto no respecto de las conquistas políticas de la democracia, sino de una cultura política donde añadir el calificativo *democrático* a cualquier proyecto, decisión o, simplemente, delirio, convierte a éstos en moneda de cambio tan incontestable como el funesto latiguillo: *pero si en Europa hacen lo mismo*.

Contra estas etiquetas banalizadoras que, en el fondo, nos ahorran el esfuerzo de explicar lo que defendemos, el cuestionamiento intelectual de la democracia que podemos rastrear en el pasado es una oportunidad de enfrentarnos a los problemas y, sobre todo, *lenguajes* del presente con unas mayores dosis de complejidad y sano escepticismo.

II

Burke, en una clave liberal, distingue entre la Constitución como pacto multilateral y la Soberanía como poder unilateral a la hora de fijar el fundamento del Estado:

> Ni los pocos ni los muchos tienen derecho a actuar meramente por su voluntad (…) La Constitución de un país, una vez establecida sobre algo compacto, tácito o expreso, no puede ser modificada por ningún poder sin el incumplimiento del pacto o el consenso de todos los partidos (…) Y los votos de una mayoría del pueblo (…) no pueden alterar la moral más de lo que pueden alterar la esencia física de las cosas.

La *moral del consenso* se basa en el supuesto de que los «deberes no son voluntarios. El deber y la voluntad son, incluso, términos contradictorios. Aunque la sociedad civil pueda ser, en principio, un acto voluntario (…) su continuidad se halla bajo un pacto permanente coexistente con la sociedad». Es dicho pacto el que, políticamente, garantizaría el predominio de la Constitución sobre el poder de cualquiera de sus partes.

Sin esta moral, que implica un principio de autorrenuncia y moderación, sin estos deberes que proscriben los planteamientos maximalistas del juego político e imponen la aceptación de unas reglas a las que todos los participantes han de someterse, no existe la posibilidad de crear un gobierno libre.

El análisis burkeano de la «decisión de una mayoría» está lleno de agudeza y permite reparar en algunas de sus contradicciones y en sus riesgos más evidentes. Dicho principio

> es una de las más violentas ficciones de la ley positiva.

Y ello porque el acuerdo resulta más fácil «en los procedimientos que involucran a uno o pocos hombres» que en los que «cada hombre tiene su parte en la deliberación» y se tiende, más que a un equilibrio de intereses, a una distinción fuerte entre el bando vencedor y el vencido. Esto obliga a que, allí donde impera el principio mayoritario como método de decisión, deba existir una «muy particular y especial convención establecida por largos hábitos de obediencia, por una intensa disciplina en la sociedad». Sólo así esta *violenta ficción*, potencialmente desestabilizadora al basarse no tanto en una agregación pluralista de voces como en una división polarizada de las mismas en términos de mayoría y minoría, pasará por la mente colectiva de la sociedad.

El principio mayoritario precisaría de una cultura política de moderación para evitar que el partido aglutinante de una mayoría episódica pueda ampararse en su

fuerza coyuntural para sacar adelante su programa en contra de los procedimientos establecidos. Es decir, pueda oponer a la legalidad vigente la legitimidad de sus exigencias dado el *número* que las ampara. Con ello, el lenguaje democrático se utilizaría en contra de las leyes y la Constitución, los equilibrios políticos existentes, apurando uno de sus sentidos posibles, el que une *legitimidad* y *mayoría*.

No hay Constitución ni ley capaz de refrenar esta deriva del lenguaje democrático, sólo la precaria moral del consenso, la frágil cultura de moderación, los indispensables, pero, a la par, contingentes deberes públicos sobre los que se halla suspendida la *violenta ficción* del principio mayoritario en una democracia-liberal carente de un «poder controlador» en su seno. Es decir, dependiente del *recto* uso que hagan los políticos, los periodistas y los ciudadanos de la libertad.

El problema demagógico y desestabilizador de la dinámica democrática consiste, para Burke, en que cada

> individuo tiene un derecho a originar lo que después se convierte en el acto de la mayoría (…) tiene un derecho a romper los vínculos y compromisos que lo ligan al país en que vive y otro a convertir a muchos a sus opiniones y obtener tantos asociados en sus designios como pueda procurarse (…) De este modo, la voluntad arbitraria, última corrupción del poder gobernante, paso a paso envenena el corazón de cada ciudadano (…) Nada puede resultar de esta opinión, cuando se transforma en principio y es animada por el descontento, la ambición o el entusiasmo, sino una serie de conspiraciones y sediciones en ocasiones ruinosas para sus autores, pero siempre nocivas para el Estado (…) El nuevo Estado fabricado por tales artes no está más seguro que el viejo. ¿Qué puede impedir a la mera voluntad de cualquier persona, que espera unir las voluntades de los otros a las suyas, fijarse el objetivo de derribar ese nuevo Estado?

La identificación entre *pueblo y mayoría* constituye la estrategia de individuos sin escrúpulos que han dilucidado en la maleabilidad del lenguaje democrático el medio para crear un grupo de adeptos a su voluntad e intereses. Grupo que, alcanzado un número suficientemente representativo, podrá pasar por la voluntad mayoritaria del pueblo y, en último extremo, por éste.

Semejante *ficción* es un riesgo de toda democracia, sobre todo, de aquélla que, por razones geográficas, demográficas y comunicativas, permite ir aunando voluntades en contra de las resistencias pluralistas existentes. Si la democracia se erige sobre un paisaje social cada vez más unificado, su potencial demagógico y tiránico no encontrará barreras que limiten su expansión hasta el punto de desestabilizar el Estado con el impulso de una *voluntad soberana*. Ésta es una criatura democrática porque la democracia parte del reconocimiento político de la

voluntad. Que la misma se autolimite depende de una conciencia moral sin la que la democracia resulta inviable como orden estatal, el cual, por el contrario, puede cuestionarse según una lectura radical, por voluntarista, de la democracia. Cabría decir que la ambigüedad democrática estriba en que la *forma política* que propone como tipo de organización del Estado descansa sobre una *sustancia ideológica* que puede llegar a configurarse como una amenaza demagógica y subversiva para el propio Estado así organizado.

¿Cómo armonizar los derechos soberanos de la voluntad que contribuye a formar toda mayoría política y asegurar el funcionamiento de las instituciones con la obligación de asumir límites estrictos en la persecución de los ideales, proyectos e intereses propios?

III

Creo que el análisis burkeano de la democracia pone de manifiesto una de las tesis que defendemos en este libro siguiendo la estela de la inseguridad esperanzada de David Hume. La de que todo gobierno reposa en la opinión, en una serie de *ficciones necesarias* sin otro amparo que el consenso público de su indispensabilidad. Entre otras, la *ficción* de una cultura constitucional que haga prevalecer la legalidad sobre la legitimidad en la mente de los hombres. Que les acostumbre a que el fundamento último de la legitimidad de cualquier proyecto político en una democracia liberal no es la mayoría que lo ampara, ni la justicia y verdad del que, supuestamente, es adalid, sino su respeto de los procedimientos establecidos. Lo que no significa que la Constitución no se pueda cambiar, sino que, para cambiarla, hay que reeditar los equilibrios, que son suma de fuerzas heterogéneas, que la hicieron posible.

Esa cultura constitucional, ese aprendizaje del espíritu y del trato con las leyes como herramientas de civilidad, no depende de ningún «poder controlador», de ninguna fuente autorizada de deber en una sociedad abierta y pluralista como la nuestra, capaz de asegurar unas dosis mínimas de consenso moral. Y esto, más allá de la posibilidad de utilizar contrafuertes religiosos o republicanos, de implantar una soberanía de los deberes articulada institucionalmente como fe en un Ser Supremo o como educación para la ciudadanía (lo que implica contradecir el espíritu de la Constitución al transformarla en un código moral de valores irrenunciables), obliga a afrontar la incertidumbre de la libertad, el riesgo y la contingencia del progreso.

Como ya nos enseñaron algunos ilustrados del siglo XVIII, ni ilusos ni

apocalípticos, sólo sensatos, el progreso depende de un material, las pasiones de la naturaleza humana, que, al igual que crea mundos fascinantes llenos de posibilidades, también puede prender la mecha de su destrucción. Vivir con la conciencia de esta probabilidad significa saber que las ventajas de la civilización arden en un fuego de fantasías y miedos, deseos y fanatismo, inventiva y superstición que no podemos apagar sin renunciar a aquéllas, pero que, por no apagarlo, amenaza el edificio que ha levantado con el brillo de sus llamas. En palabras de Hume, el progreso resulta de «una gran mezcla de accidentes que comúnmente concurre con un pequeño ingrediente de sabiduría y previsión en la erección de la complicada fábrica del gobierno más perfecto».

8
El mito de la dialéctica de la Ilustración

I

El nudo histórico representado por el siglo XIX lo desaló el XX mediante el entierro de numerosos pasados, lo que enfrentó al hombre con la claridad del vacío. Este hecho, aparte de la sensación de orfandad que provoca, fue acompañado por un juego de espejos lleno de equívocos, falsas salidas y dilemas angustiosos.

El siglo XX hizo tabla rasa de tantas cosas, fue tan radical en su adanismo, en poner a cero el reloj de la historia, que, en principio, pudiera parecer que, tras la muerte del pasado, se implantó la transparencia de lo nuevo. Pero no fue así.

Las opacidades históricas y culturales de ese siglo siembran de obstáculos su interpretación. Lidiar con el XX es lidiar con máscaras y fantasmas que no siempre despiden un olor agradable. Es seguir la huella incierta de muchas imposturas y fraudes no exentos de genialidad, pero tampoco de crueldad. Es adentrarse, sin la promesa del retorno, en el fragor de una guerra ideológica y cultural donde la edad clásica del progreso, el largo siglo XIX, revienta en una metamorfosis inmanejable de ideologías y estéticas, políticas y actitudes, manifiestos y rupturas.

Guerra que retuerce las herencias bajo «el impacto de lo nuevo», en palabras de Robert Hughes, sin que lo nuevo confiese su esencia, ocultándose en una habitación donde el presente es un espejo frente al espejo. Por eso, utilizamos términos de significado indefinido como posmodernidad, posindustrialismo, fin de las ideologías, de la historia. Porque presentimos que, tras cruzar el *puente* del XIX, arribamos a una orilla en la que nada es como antes, pero a la que se llega abrasado por el fuego de la destrucción y confundido por la oscuridad de los nombres que designan el espejismo de la nueva realidad. Vacío sin palabras adecuadas que le den un sentido, novedad sin criterio que la encauce, mundo volátil, adánico, opaco.

E1 siglo XX está ahí, en nuestra memoria. Parece haber dejado un poso de histerismo en la sociedad, de quiebra del mínimo ascetismo para sobrevivir sin más agitación que la estrictamente necesaria, de ausencia de esas continuidades que, en la familia, el trabajo, la cultura y las instituciones, facilitan la *descarga de estímulos* sin la cual podemos ser desbordados psíquicamente por los apremios del exterior. Quizá, los grandes cambios acaecidos en el siglo pasado nos han desinstitucionalizado en el

sentido más literal del término, han provocado un colapso antropológico con el que aún estamos aprendiendo a vivir. Pues ahora es el momento en que la visionaria frase de Marx de que, en la modernidad, *todo lo sólido se disuelve en el aire* retumba con más fuerza en nuestros oídos.

Una sociedad que ha institucionalizado el cambio como estilo de vida choca de lleno con la experiencia antropológica de la humanidad, con el temor mítico a las innovaciones. Manifestación de aquel caos primigenio que amenaza el orden de la cultura con la crisis de indiferenciación, de deseos ilimitados y dinámica sacrificial de la que hablaba René Girard.

La oscuridad que vuelve tan difícil la tarea de sondear el XX y los dos siglos anteriores, pues los espejos deformantes del primero se mueven en todas las dilecciones, cabe abordarla como una red de equívocos lingüísticos y culturales que acompaña, prolonga y, quién sabe, puede anticipar nuevas formas de guerra ideológica. Pues, por ejemplo, ¿no sería posible leer una mutación actual de ésta, el enfrentamiento de Occidente contra el terrorismo islamista, como una emanación de la larga lucha cultural originada en occidente a raíz de la Ilustración y las respuestas airadas a que dio lugar? Lucha que adquirió, en el XX, un terrible significado político que terminó de oscurecer el recto significado histórico del XVIII y nos acostumbró a la polémica sobre los orígenes ilustrados de nuestra perdición histórica.

Lucha cultural y moderna guerra ideológica. Dos cifras del siglo pasado que permiten echar la vista atrás a fin de entender por qué somos herederos de una historia hoy casi olvidada, según Tony Judt, que lo llenó todo de escombros, que extremó las disensiones y conflictos del *mundo de ayer* según éste iba quedando sepultado bajo el espeso vacío de las lenguas en lucha, desatadas.

El nudo histórico del XIX lo desató el XX de tal manera que dejó claro lo que habíamos perdido, las pérdidas que ardían inmortalizadas por Antonio Gamoneda, pero nos sumió en el desconcierto a la hora de nombrar los perfiles de aquello que ocupaba el vacío de los muchos ayeres enterrados. Desconcierto lingüístico ante la nueva realidad agravado por la lucha cultural que rodeó su establecimiento.

Por eso, seguimos desorientados en aquel túnel kafkiano donde, tras el descarrilamiento del tren, la gente, entre sorprendida y desconcertada, ve luz al fondo y oscuridad alrededor en un extenuante y, a veces, exaltante juego de espejos.

Poner un poco de orden en la confusión cultural legada por el siglo XX significa aclarar, en la medida de lo posible, algunos de los principales enredos lingüísticos que siguen paralizando, como un programa que funciona automáticamente, la comprensión del presente. Quizá, la verdadera *jaula de hierro* de la modernidad no sea tanto la Ilustración, el Capitalismo y la Industria Cultural como las palabras en

que nos hemos encerrado para hablar del hoy.

Palabras con una historia y muchas biografías a sus espaldas, llenas de subjetividad, malestar y odio, pero, también, de agudeza, penetración y, por qué no, genialidad. Palabras que hemos convertido en lugares recurrentes de nuestros sentimientos y emociones, de nuestra angustia y desesperación. Pócima intelectual que ha terminado permeando, a través de libros, películas, programas televisivos, periódicos y actividades culturales de diverso signo y condición, el espacio público y habituándonos a esta cultura de la queja, de la sospecha y de la crítica en que, según algunos críticos de los críticos, vivimos.

Jaula de hierro reproducida en tópicos de la razón y del sentimiento con una historia intelectual tras ellos en los que descargamos esa pátina de desconcierto, ansiedad e incertidumbre que significa la vida en el presente, más todavía en un presente tan ambiguo y complejo como el nuestro. Deshacer estos equívocos no implica descubrir la verdad sobre el mundo, sino empezar a ver el mundo con ojos *limpios*, con la conciencia del *cristal* que media nuestra visión de las cosas. Este cristal tiene un nombre muy simple: historia. Sólo mirando al pasado comprenderemos por qué, casi de manera automática, cuando se nos pide una opinión sobre la sociedad en que vivimos, disparamos con un catálogo de acusaciones e invectivas. ¿Por qué nos hemos vuelto *tan críticos y desconfiados* de la vida social, por qué ésta ya no es el marco de una vida plena, como para Aristóteles, sino una suma de degeneración, corrupción y alienación, como para Rousseau?

Más allá de que existan razones *objetivas* para la indignación, está claro que, en la historia intelectual de los tres últimos siglos, hay un depósito de discursos de variadísima y muy diferente contextura de *crítica del presente*, modernos en su antimodernidad, que nos han acostumbrado a mirar el mundo con las manos adheridas a los barrotes invisibles de una jaula de signos. Con la paradoja de que, hasta cierto punto, creamos la jaula en el momento de nombrarla, en el momento de decir: *vivimos enjaulados*.

Liberarnos de este embrujo no tiene nada que ver con aquella *palabra mágica* que Kafka buscó a lo larde su vida para escapar de la penuria de sus estados de ánimo. Sólo con la *palabra histórica* que nos ayuda a reparar en aquel *cristal* que hemos llegado a confundir con lo que vemos a través de él, como si, por ejemplo, la visión marxista o weberiana del capitalismo o el concepto de Ilustración de Theodor W. Adorno y Max Horkheimer fuesen *el* capitalismo y *la* Ilustración antes que aproximaciones de unos autores con unas determinadas formación, disposiciones y actitudes, es decir, con una particular biografía, que escribieron en contextos históricos específicos.

La historia intelectual no nos reconcilia con el presente, ni nos hace más o menos conformistas. Simple mente, al partir del hecho de que detrás de toda visión de un

fenómeno hay un *autor* y, casi siempre, una *tradición de discurso* a la que aquél pertenece, inocula en nosotros la pasión de un sano escepticismo *lingüístico*. Esta pasión no iguala todos los *cristales* en cuanto avatares biográficos e históricos de inteligencias mejor o peor dotadas. Claro que hay visiones de un fenómeno más acertadas que otras. Pero sí nos ayuda a tomar la distancia adecuada respecto de todas ellas para valorarlas en sus justos términos. Pues las mayores o menores dosis de verdad de las mismas siempre vienen envueltas por particularidades inseparables tanto de sus aciertos como de sus errores.

En fin, este escepticismo enseña a no convertir en absoluta y definitiva ninguna interpretación, a enriquecernos intelectualmente con ellas, cuando esto sea posible, y a no olvidar que la realidad de la que habla un autor, por sagaz y penetrante que sea, siempre le supera, siempre sume al observador desprejuiciado que lo ha leído en la incertidumbre del significado último de las cosas. De lo que deriva, como es lógico, un principio de prudencia interpretativa y de ignorancia asumida.

Por otra parte, tomar conciencia de algunas de las *trampas semánticas* sembradas en los vericuetos de nuestra historia, en los caminos intelectuales que transitamos a diario, tiene en sí misma un efecto liberador. El de, sin conocer cómo es el mundo, saber, al menos, que el *lenguaje* utilizado para hablar de él está lleno de agujeros negros. Esta experiencia de los lenguajes es, muchas veces, de lo poco que puede hacerse para arrojar un poco de luz entre tanta oscuridad, dado lo difícil que resulta pronunciar una palabra adecuada a la hora de nombrar, sin simplismos, ni exageraciones, lo real. Y es que, quizá, como ya aventuraba el sabio Hobbes en la línea escéptica de Guillermo de Ockham, la razón sólo consista en operaciones verbales de suma y resta. Descubrir cómo *sumamos y restamos* nuestras palabras para cortarle un traje al mundo en que vivimos es ya el principio de un auténtico y, siempre retardado, conocimiento.

II

Uno de los frentes de la lucha cultural del siglo pasado fue el de la polémica sobre la Ilustración. El de la responsabilidad del supuesto racionalismo y cientificismo del XVIII en los crímenes totalitarios y la decadencia cultural del XX. La Ilustración terminó siendo una *etiqueta* de referencia para marcar el devaluado precio histórico de la modernidad y sus vástagos: desde las dictaduras asesinas de la Alemania nazi y la Unión Soviética hasta el establecimiento de consensos ficticios mediante las

técnicas de manipulación de las democracias capitalistas.

Dicha etiqueta permitía *igualar* en términos de producción seriada, industrial y científica de la catástrofe, fuese ésta la muerte de seis millones de judíos o las infames, por degradadas, prácticas consumistas del mundo así llamado libre, lo aparentemente desigual, dilucidar, más allá de las diferencias, el terrible espíritu unificador de la «época lisa y llanamente técnica» a la que se refería Cari Schmitt. El espíritu matemático y planificador de aquel *sistema* invocado por Herder a finales del siglo XVIII como destructor de la variedad de la vida. Prurito intelectual que refleja, siguiendo al romántico alemán, el asalto al poder de la tecnocracia de los filósofos. De aquellos supuestos emancipadores del género humano que, en el fondo, arrojaron sobre él las más infaustas cadenas.

Esta dialéctica de la liberación que nos oprime será exaltada retóricamente en el XX como el capítulo final y más truculento de un libro que podríamos titular *Pesadilla*. Lo que, más allá de lo molestos que nos haga sentir este uso político y etiquetado de las categorías y conceptos históricos, dice mucho de cómo aquel siglo extremó la lucha cultural de los dos anteriores hasta un punto de sofisticación y oscuridad en los discursos que al mismo Hegel, sin el cual ese punto de delirio no se explica, hubiese dejado perplejo.

El uso habitual del término *Ilustración* o del sintagma *pensamiento ilustrado* en una gran variedad de escritos de carácter filosófico-histórico, crítico-cultural o simplemente ideológico nos ha acostumbrado a equiparar lo que, en sí mismo, no deja de ser un momento puntual de la historia europea con la modernidad y, más concretamente, con el espíritu de ésta. La razón y la secularización se convierten en la punta de lanza de un proyecto social basado en la autonomía intelectual y moral de los individuos que, dando la espalda a Dios, sustituye la *civilización de los deberes* por la *civilización de los derechos* o, como diría Donoso Cortés, la *civilización católica* por la *civilización filosófica*. Fruto de este cambio es la puesta en marcha de una «dialéctica» que provoca la némesis de los ideales ilustrados, la paradoja de que el despertar del sueño emancipador del siglo XVIII se produzca en la «jaula de hierro» científica e industrial de los «especialistas sin alma y hedonistas sin corazón» descrita por Max Weber.

Una obra, publicada en el año 1947, representa mejor que cualquier otra, por su carácter radicalmente anti-ilustrado, la paradoja anteriormente señalada. *Dialéctica de la Ilustración*, de Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, se abre con unas palabras que han hecho época en el balance filosófico de la Ilustración:

> La Ilustración, en el más amplio sentido de pensamiento en continuo progreso, ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores. Pero la tierra enteramente ilustrada

resplandece bajo el signo de una triunfal calamidad.

La razón ilustrada es una *razón científica* identificada con las «matemáticas» que reduce a éstas todo «pensamiento». La cuantificación de la realidad humana, esto es, su racionalización, hace del proyecto ilustrado un intento por unificar el mundo bajo categorías puramente *instrumentales* que ofrecen a los poderes políticos, económicos y culturales oportunidades desconocidas hasta el momento de controlar la sociedad. Se implanta así una *dictadura de la Razón* donde se constata que la «Ilustración es totalitaria» y capaz, incluso, de motivar en los individuos la aceptación de sus cadenas mediante las sofisticadas técnicas de la «industria cultural».

Según esta perspectiva *dialéctica*, la modernidad estaría atravesada por un espíritu filosófico que habría impuesto el *pensamiento único* de la ciencia materna tizada, de una *razón instrumental* responsable de los espantos totalitarios del siglo XX y del adormecimiento embrutecedor de las sociedades opulentas. Dicha dialéctica habría convertido los principios de felicidad, libertad y universalismo en la realidad de unas masas sometidas al aparato de vigilancia y castigo que, según Michel Foucault, permea todo el tejido social. Y ello mediante las redes de una «microfísica del poder» simbolizada por el sistema carcelario del Panóptico.

Como apuntábamos, esta visión del mundo moderno no hace diferencias entre las democracias capitalistas y las dictaduras totalitarias, pues ambas remiten a una forma civilizatoria deshumanizada, sea bajo la forma del consentimiento teledirigido de la «industria cultural» o del terror y la propaganda. Tanto las empresas capitalistas como el partido único son dos caras de la misma moneda, de una «civilización de la potencia», en palabras de Bertrand de Jouvenel, en la que, en el mismo momento en que disminuía la «represión religiosa», aumentaba la «represión política», según Donoso Cortés. Poder sobredimensíonado ejecutor de «una triunfal calamidad».

Pero, en su significado histórico, ¿fue «totalitaria» la Ilustración, fundamento filosófico y científico de una *dictadura* que nunca como antes predicó que el hombre era un *fin* y nunca como antes hizo del hombre un *medio*? ¿Fue la Razón, así, con mayúsculas, el centro del siglo XVIII? ¿O, más bien, en el momento en que abordamos el conocimiento de la Ilustración al margen de luchas ideológicas y culturales, descubrimos otra cara de ella?

El proyecto ilustrado hunde sus raíces en una particular antropología que presenta al hombre, antes que como un animal racional, como un animal pasional. La psicología de las pasiones, los deseos y los intereses es el punto de partida de un pensamiento social que trata de romper con la idea clásica de *virtud*, sobre todo en su plasmación *republicana*, en nombre de lo que podríamos caracterizar como una *apología del hombre común*.

La *aurea mediocritas* fue invocada por los Adam Smith, David Hume,

Montesquieu, Diderot y compañía como el ideal de una sociedad ocupada y productiva, donde se estaba sintiendo el impacto de un capitalismo temprano, en la que los individuos se comportasen de manera virtuosa *por* su propio interés y donde la virtud y la felicidad estableciesen entre ambas una sólida relación. Lógicamente, esta idea de virtud, que J. G. A. Pocock ha denominado «humanismo comercial», tenía poco de abnegada y sacrificada, de cristiana o republicana, porque partía de un concepto de hombre muy sensible a las pasiones de éste.

Muchos ilustrados trataron de encontrar el *justo medio* moral entre dichas pasiones y las obligaciones sociales, descubriendo que eran los factores y alicientes de la moderna división del trabajo y la *simpatía* hacia los demás lo que preservaba el orden, la unidad solidaria de todos, mientras cada uno cuidaba de sí mismo. Esto, que nos puede parecer ingenuo, debe asumirse como parte de un proyecto que, juzgado según su lógica, no tenía nada que ver con un individualismo extremo y un economicismo absolutista. No olvidemos que Adam Smith fue conocido en su propio tiempo más como un moralista que como un economista y que, junto con la *Investigación sobre la riqueza de las naciones*, escribió *La teoría de los sentimientos morales*.

Valga este apunte para recordarnos que muchos ¡lustrados, valoremos positivamente o no sus ideas, trataron de elaborar un proyecto integral del *hombre en sociedad* que atendía a razones psicológicas, económicas, políticas y morales; que, a la par que proponía una psicología animada por pasiones y deseos de diverso signo, establecía la pauta de una nueva forma de virtud menos exigente y más *mediocre* que la cristina y la republicana, pero virtud al fin y al cabo como forma moderada de autocontrol; que, a la par que abogaba por una sociedad ocupada y productiva, fijaba las líneas directrices de una política de la libertad; que, a la par que se mostraba abierto a los refinamientos de las artes, a la modernización social y económica, puntualizaba el debido respeto de la sociedad constituida para evitar que el progreso atentase contra la continuidad histórica.

Autores como Robert Mauzi han definido el siglo XVIII como un «siglo burgués», pero no en el sentido de burguesía fijado posteriormente por Marx, como *clase social*, sino como *tipo antropológico* cuyo interés bien entendido le capacitaba para seguir el rumbo de sus pasiones de una manera moderada. Tipo sociable al que las interdependencias de la nueva economía le hacían muy consciente de que sus buenas maneras y humanidad eran inseparables del éxito profesional y del reconocimiento social. Sí, detrás de todo estaba el interés, pero también una buena dosis de simpatía hacia los demás. E, incluso, el interés dejó de verse en los medios ilustrados en los términos egoístas y epicúreos de un Thomas Hobbes y un Bernard Mandeville para, con Hume, constituir el fundamento de nuestros juicios y comportamientos morales.

Civilización de las pasiones y los intereses, pero, también, de la sociabilidad, la simpatía, la tolerancia y la libertad. Que tal mezcla fuese viable, que una sociedad levantada sobre esta antropología pudiese prosperar y no disolverse en la anarquía

hobbesiana es harina de otro costal. Ya hubo autores en el siglo XVIII extremadamente críticos con este planteamiento, caso de un Jean-Jacques Rousseau, un marqués de Sade o un Edmund Burke, lo que no es óbice para, antes de juzgar este proyecto de sociedad feliz y virtuosa, conocer, con el espíritu más abierto posible, sus razones de fondo, la lógica intelectual desplegada en su elaboración.

III

Acostumbrados como estamos a entender el Antiguo Régimen *desde* la Revolución francesa, nos hemos olvidado de que, antes del estallido de ésta, numerosos filósofos, escritores, publicistas y políticos del siglo XVIII interpretaron su propio tiempo como una época de progreso, de avance de la civilización. Por eso, es comprensible que, desde esta perspectiva ilustrada, la Revolución francesa apareciese, en palabras de J. G. A. Pocock, como un

> movimiento profundamente reaccionario contra la modernidad ilustrada y progresiva que apuntalaba la soberanía aristocrática por toda Europa. *Aux armes citoyens!* fue un grito contra toda una filosofía de la historia que veía el secreto del progreso, del orden civil y el enriquecimiento y la diversificación de la personalidad como parte de un proceso que comportaba por parte del ciudadano el abandono del ejercicio y posesión de armas y de la virtud antigua que las acompañaban (…) La lectura de la revolución como obra de la *bourgeoisie* no ha explicado nunca del todo por qué una clase por definición orientada hacia el intercambio, el consumo y la especialización del trabajo —fenómenos todos ellos razonables para los filósofos del *Ancient Régime*— se embarcó de repente en una orgía de sangre en nombre de la virtud cívica antigua.

En la época ilustrada, se aprecia el paso de la noción de hombre como *animal político* a la de hombre como *animal social e histórico*. Ejemplo paradigmático de este punto de vista, según el cual, a medida que avanza el proceso civilizatorio, más natural y armónica, menos violenta y forzada resulta la relación entre la sociedad y el individuo, es la siguiente reflexión de Adam Ferguson:

> Si, entonces, se nos preguntase dónde se encuentra el estado de naturaleza, deberíamos responder: Está aquí (…) Mientras este ser activo (que es el hombre) se halla en el trance de emplear sus talentos y de operar sobre las cosas de su entorno, todas las situaciones son igualmente naturales (…) En la condición del salvaje, al igual que en la del ciudadano, son muchas las pruebas de las invenciones humanas; y cada una de ellas no es una estación definitiva, sino una nueva fase a través de la cual este ser en movimiento (que es el hombre) está destinado a pasar (…) los más elevados refinamientos de las operaciones políticas y morales no son más artificiales en su género que las primeras operaciones del sentimiento y la razón.

Para los ilustrados, a diferencia de los republicanos, la personalidad humana es un producto *cultural* de la historia *económica* que está en contradicción permanente con sus fuentes históricas. Es decir, la personalidad humana carece de la autonomía moral, esencial, ahistórica predicada por los republicanos. De ahí que sea problemática en sí misma al estar privada de un *ser* sustantivo. Para los seguidores de Aristóteles y Maquiavelo, lo problemático no era la personalidad en sí, pues su finalidad política natural acreditaba su valor, sino su inmersión en el tiempo histórico, en el mundo azaroso de la fortuna, del cambio y la inestabilidad.

El hombre como *animal social e histórico* carece de una racionalidad específica; es, al mismo tiempo, el resultado *cultural* de sus circunstancias *económicas* y una *naturaleza* sensible y afectiva dominada por las pasiones y los sentimientos, la opinión, el interés y la fantasía. Un ser volátil y adaptativo creador inconsciente de un mundo que lo socializa y refina con las mismas armas con que amenaza con destruirlo. La naturaleza pasional del hombre y la historia económica de su destino se conjugan en formas sociales y culturales que los ilustrados, en un terreno medio entre la utopía y la tragedia, presentaron como inevitablemente ambiguas desde un punto de vista moral. Lo que explica el carácter abierto, escéptico e irónico, distintivamente liberal, de su pensamiento histórico.

David Hume recoge algunas de las presuposiciones ilustradas más características en el siguiente fragmento:

> El espíritu de la época afecta a todas las artes; y las mentes de los hombres, una vez (…) puestas en ebullición, se mueven en todas las direcciones y producen avances en cada arte y ciencia (…) Cuanto más progresan estas artes refinadas, más sociables se hacen los hombres (…) Van en tropel a las ciudades, desean recibir y comunicar su saber, mostrar su ingenio o educación, su gusto en la conversación o el vivir, en ropas o muebles. La curiosidad seduce al sabio, la vanidad al tonto, y el placer a ambos. Sociedades y clubes se forman por todas partes. Ambos sexos se

> reúnen de manera sencilla y sociable (…) Así pues, junto a los progresos que reciben del conocimiento y las artes liberales, es imposible que no experimenten un aumento de su humanidad gracias al hábito de conversar juntos y contribuir cada uno al placer y entretenimiento del otro. Por ello, la laboriosidad, el conocimiento y la humanidad están unidos por un vínculo indisoluble y son peculiares de las épocas más educadas y (…) lujosas.

En esta perspectiva, el progreso no es un cambio rupturista, sino evolutivo. De ahí que un elemento clave de su moralidad, de los comportamientos sociables, tolerantes y pacíficos que caracterizan al *doux commerce*, sea el respeto de la sociedad establecida. Desde el momento en que la historia se describe evolutivamente como proceso de civilización, a partir del vínculo entre avance económico y moral, cabe entender el progreso como pasado perfeccionado. Y no porque el pasado prescriba su forma moral al presente, sino porque los propios recursos culturales de éste le llevan a establecer una sólida relación con aquél. Relación que prueba la capacidad de autocontrol de las novedades, la solvencia de sus *manners* a la hora de fijar hábitos de disciplina social.

El mundo del comercio y del lujo implica un gran enriquecimiento de la personalidad. Pero no la quiebra del sentido del deber, la falta de respeto a las autoridades y la disolución de los rangos. Al contrario, dicho mundo sería inseparable de un orden cultural donde los individuos se habrían perfeccionado socialmente hasta el punto de interiorizar una forma de ser alejada de cualquier exceso, fanatismo o entusiasmo, profundamente refinada en sus disposiciones morales. En la sociedad comercial, de acuerdo con esta perspectiva prerrevolucionaria, el cumplimiento del deber resulta una práctica deleitosa a la que se ha despojado de su vieja rudeza.

La autonomía cultural de la sociedad comercial estriba en el refinamiento de lo establecido gracias a los usos de una sociabilidad más frecuente, intensa y variada. Dicha autonomía permite una mayor aproximación de la sociedad históricamente constituida al hombre y de éste a aquélla. En esto consiste la evolución histórica. En un grado cada vez más elaborado de ajuste entre la naturaleza sensible del hombre y su medio social e histórico. Este ajuste significa un progreso que favorece un acercamiento paulatinamente más armónico y natural, por complejo y sofisticado, entre los mandatos sociales y las inclinaciones humanas.

IV

La idea de Adorno y Horkheimer de una Ilustración pensada como espíritu de la modernidad y *dictadura de la Razón*, como campo abonado para el absolutismo científico que reduce la sociedad a una prisión racionalizada, como «calamidad» deshumanizadora por someter a los individuos a una lógica totalitaria de vigilancia y castigo carece de conciencia histórica. Es decir, expresa un concepto de la Ilustración deshistorizado que hace de ella un cajón de sastre filosófico construido a la medida de un furibundo antimodernismo, tan definitorio del siglo XX y de sus equívocos culturales e ideológicos, por otra parte.

Pero la historia es recalcitrante y lo que nos demuestra es que la Ilustración, como momento histórico y no como espíritu de la modernidad, se caracteriza por unos rasgos que poco o nada tienen que ver con su inventada «dialéctica». Dentro de la variedad de sus temas y autores, de las tradiciones nacionales en que sedimentó, de los hondos contrastes entre el radicalismo filosófico francés y el tono templado e, incluso, conservador de los ilustrados británicos, cabe distinguir una línea directriz vinculada con el proceso de modernización económica y cultural que se estaba produciendo en las sociedades del Antiguo Régimen y al que la Revolución francesa puso un abrupto final.

No es lícito ver en la época ilustrada la apología de una Razón sin sustancia humana, de un economicismo absolutista ni de un individualismo sin límites. Los ilustrados pensaron en términos de intereses, individuos y realidades económicas, pero, también, y no precisamente como oposición a lo anterior, de sentimientos morales, virtud y sociabilidad.

Llegados a este punto, cabe plantearse qué tipo de crítica del pensamiento ilustrado es asumible y cuál inasumible. Si no partimos de lo que históricamente fue, seguiremos dando golpes a un muñeco creado por toda una serie de malentendidos filosóficos e ideológicos. Pero si partimos de ese dato, estaremos en condiciones de hacer una crítica históricamente orientada.

Quizá, el supuesto más problemático de la idea ilustrada de una sociedad comercial y de su antropología animada, tal y como ya percibió Edmund Burke, sea la creencia de los Montesquieu, Adam Smith, Hume y compañía en la autonomía moral de las nuevas realidades económicas y de las pasiones humanas. Según ellos, dichas realidades y pasiones, abandonadas a su propio impulso, no provocarían un estallido anárquico, sino que se moderarían y retinarían en la forma de unas *manners* tolerantes, sociables y respetuosas de la autoridad y los rangos.

Pero este supuesto resulta problemático, como la Revolución francesa se encargaría muy pronto de demostrar, porque los apetitos desencadenados por el

«refinamiento de las artes» y las nuevas formas de relación y comunicación sociales podían ir más allá de aquel *justo medio* virtuoso representado por el concepto de *manners*. Las innovaciones del comercio, las artes y la prensa, ¿no serían capaces de enloquecer a unas criaturas tan pasionales y fantasiosas como los hombres y hacerles perder todo sentido del límite? ¿No resultaría necesario abandonar el supuesto de la autonomía moral de la sociedad ilustrada y opulenta y someterla a un «poder controlador», ajeno a los vaivenes de la historia, que Burke identificó con la religión y un orden aristocrático-eclesiástico?

En este punto, el diálogo con la herencia ilustrada sigue abierto porque nosotros, que vivimos en una sociedad basada en el cambio permanente, el cual afecta a cualquier parcela de nuestra vida, desde el entorno tecnológico y laboral a las dimensiones más profundas de nuestra psique, pasando por las formas de relación social, aún no hemos resuelto la cuestión de si dicha sociedad se basta a sí misma para regularse o si necesita de un «poder controlador» que evite su peligroso deslizamiento hacia la anarquía, el relativismo o un hedonismo egoísta y malsano.

¿Es nuestra *cultura* autosuficiente o, sin un poder exterior a ella que la regule, el proyecto ilustrado de un equilibrio entre felicidad y virtud, placer y sociabilidad, pasado y presente termina resultando inviable? ¿Y cuál podría ser ese poder? ¿Y cómo cabría establecerlo en una sociedad libre sin amenazar el espíritu de ésta? ¿O, como entendió Weber, el indispensable sentido del deber depende de algo tan contingente como un acto de libertad responsable en el desencantado mundo moderno?

Equiparar el momento histórico de la Ilustración con el surgimiento de una Razón cosificadora e instrumental, con el giro positivista y estructura lista de las ciencias sociales, significa errar el tiro. Porque si los planteamientos históricos, sociológicos y económicos de los ilustrados se caracterizan por algo es por partir de un nítido concepto de la naturaleza humana, de una muy bien definida antropología. Su pensamiento social era inseparable de la filosofía moral. De ahí que todas sus reflexiones partiesen de los hombres de carne y hueso y no tuviesen nada que ver con la ausencia de éstos en la filosofía de la historia hegeliana, en la economía política posterior a Adam Smith, incluido Marx, o en la sociología de Émile Durkheim. Y ya no digamos con las continuidades de esta línea *estructuralista* en la filosofía, historia y ciencias sociales del siglo XX.

Estemos o no de acuerdo con la antropología ilustrada, lo que no cabe reprochar al siglo XVIII, siglo aún de moralistas en el viejo sentido de la expresión, pero aún no de científicos sociales, es de haberse olvidado del hombre en su conocimiento de la sociedad. Es más, mientras esta última constituía el espacio del cambio, la naturaleza humana era, para ellos, un dato fijo e inamovible.

Eso de lo que hoy podemos acusar a las ciencias sociales, su carencia de un

concepto-guía de la naturaleza humana pese a toda la sofisticación estadística y matemática de las técnicas de análisis que emplean, es decir, su falta de *memoria clásica*, posiblemente es de lo que un Montesquieu, un Hume o un Diderot también las hubiesen acusado.

Por otra parte, nada más opuesto que la apología ilustrada de la *aurea mediocritas*, de las pasiones moderadas y refinadas por las actividades de una sociedad compleja, y el elitismo de los intelectuales europeos de finales del siglo XIX y comienzos del XX suscitado por el avance de las fuerzas democráticas y capitalistas. Éstas jugarían a favor de un ensanchamiento de las posibilidades de acción de los hombres corrientes, de su *autonomía* moral, social y política, que críticos como Nietzsche conceptuaron como el santo y seña de la decadencia cultural.

Si hay un término extraño a los ilustrados es el de *masa*, con toda su carga de altivez, resentimiento y desprecio de la autonomía individual y del tipo de sociedad y cultura que la hacen posible. Ellos hablaron de una sociedad reglada por pasiones medianas y actividades prosaicas porque entendieron que el común de los mortales no estaba cortado por el patrón nietzscheano del *superhombre* y que, no por ello, su vida carecía del color y la singularidad de los seres animados y razonables.

V

Si miramos nuestro presente según los parámetros de la lucha cultural del XX, a través del cristal de la *dialéctica de la Ilustración*, cuya historia es larga y dilatada, podremos descubrir muchos males a nuestro alrededor, ya señalados por algunos de los fundadores de aquel tópico *dialéctico* a finales del XVIII y comienzos del XIX.

Con Johann G. Herder descubrimos, en un sentido romántico, una de las primeras versiones del despotismo de la razón, de un sistema unificador de la vida, verdadera tecnocracia de intelectuales, que impide a los diferentes fenómenos de aquélla brotar y desarrollarse según su propia lógica interna. Una cultura intelectualista, racionalista y científica que no atiende a la individualidad de lo existente, a su diversidad y mutabilidad, sino sólo a lo homogéneo, regular y estable, y que, por ello, termina engendrando un mundo sin vida, mecánico. Una gran «máquina» social e intelectual sometida al «cálculo político» de la élite filosófica.

El planteamiento herderiano descuella tras muchas de las invectivas actuales contra la globalización, el *pensamiento único*, la sociedad teledirigida, etc. Pues, como sostiene con su imaginativa lucidez característica el estudioso de la crítica cultural Carlos Fernández, mientras haya ciencia y capitalismo, habrá un fondo de romanticismo en las respuestas suscitadas por aquellos fenómenos tan seductores por lo que prometen como amenazantes por su poder.

Con Jean-Jacques Rousseau descubrimos, en una clave republicana, un mundo opulento y civilizado donde nadie es lo que parece y se vive entregado al lujo y la molicie. Mundo sin virtud que ha sucumbido en la trampa de unos gobernantes que, a cambio de nuestra libertad, prometen la felicidad. De ahí que el hombre moderno sea la peor especie de esclavo que existe, un «esclavo dichoso» sin motivos para rebelarse contra las cadenas que lo oprimen.

Lo que subyace a la crítica rousseauniana es la identidad entre socialización y alienación, entendiendo por ésta la escisión entre el *ser* y el *parecer* inherente al progreso del *amor propio* y al arrinconamiento del *amor de sí*. Al hecho histórico de que dejamos de creer lo que vemos para ver lo que creemos. Es decir, vemos a través de los ojos y deseos de los demás, lo que nos sumerge en la vorágine de la emulación, la envidia y la vanidad.

El problema que acomete Rousseau es el del hombre psicológicamente dividido por la historia de la sociedad. Para él, la historia es el mal. Según Judith Shklar, el ginebrino «fue un crítico social, el más devastador de todos» cuya «perspicacia psicológica (…) ha puesto los límites más severos a todas las esperanzas de una reforma fácil». El criticismo de Rousseau, tan inspirador de los sentimientos modernos que hacen del malestar histórico su seña de identidad, constituye la base de una *utopía de la desesperación social* tan poderosa retóricamente como paralizante políticamente.

Con Joseph de Maistre descubrimos, desde una perspectiva reaccionaria, que el mal campa por sus respetos desde el momento en que la razón ilustrada dice que el hombre es bueno. La sociedad se pierde a sí misma por este olvido de la realidad del mal, de la necesidad de dar una respuesta política e institucional a la misma.

La moderna incapacidad para asumir los principios de autoridad, disciplina y obligación desata las invectivas y sarcasmos más genuinos del escritor reaccionario contra un mundo que será anegado por una ola creciente de guerras y conflictos sin fin. De Maistre creó un lenguaje apocalíptico y sanguinario que opera como contramito de la modernidad ilustrada y democrática denunciando, con evidente fascinación, la nihilista espiral de violencia desatada por los ideales emancipadores. La de la guillotina y el verdugo, aquel cadalso donde los inocentes pagan por los culpables según el dogma de la reversibilidad de los pecados, de la salud por la sangre, de la regeneración a través del caos. Espiral con la que el siglo XX pareció dar la razón al autor de *Las veladas de San Petersburgo* de manera inquietante.

Adorno y Horkheimer y, en fin, la crítica cultural de raigambre más anti-ilustrada del siglo pasado conectan con muchos de los atisbos románticos, republicanos y reaccionarios de los autores citados, con una larga tradición de rechazo de la Ilustración como emblema intelectual de la modernidad. Nuestro malestar tiene bastante que ver con estos discursos, con la genialidad de sus creadores. El XX, por su historia de rupturas radicales y violencias extremas, agravó dicho malestar hasta el punto de dejamos sumidos en el desconcierto de unas voces y palabras que, en ocasiones, contabilizan a las víctimas de los totalitarismos en la misma *suma de barbarie* que la de unos votantes y consumidores *manipulados*.

El delirio puede ser una forma de herencia intelectual, de jaula de hierro en la que persistimos como rehenes obstinados de cóleras, trifulcas y desencuentros de memoria ya casi inexistente, pero aún viva como una sombra de inconcretos perfiles que sigue martirizando nuestra capacidad de comprensión. Liberarnos de ella significa ponerla delante de los ojos, hacerla consciente. Y para ello, hay que mirar hacia atrás.

Hay que saber, por ejemplo, qué defendieron en sus textos los ilustrados y qué especulación practicaron en los suyos románticos, republicanos, reaccionarios y críticos culturales desenmascaradores del binomio Ilustración/Modernidad. La asimetría entre lo que dijeron unos y les atribuyeron otros pertenece a dos registros diferentes, pero igualmente necesarios a la hora de hacer las cuentas con el pasado: el de la historia intelectual del XVIII y el de la lucha cultural iniciada en éste en la que sedimentará la moderna guerra ideológica y que alcanzará su grado más alto de ebullición, y, por tanto, de opacidad, equivocidad e impostura, en el XX.

Siglo inmanejable, impenetrable, que siempre deja el sabor de un fracaso interpretativo por los caminos subterráneos que se cruzan y entrecruzan bajo la mirada.

Siglo de hombres oscuros y camaleónicos que convirtieron la historia y la política en una forma heroica de plenitud biográfica, de autorrealización estética. De profetas poscristianos que santificaron la violencia revolucionaria y teólogos políticos que postularon el estado de excepción.

Siglo barroco, retorcido, de aventureros del espíritu situados más allá del bien y del mal. De profesiones de fe al servicio de las nuevas inquisiciones. De oportunismos encubiertos bajo el manto de la nueva sacralidad histórica.

Siglo, en fin, que hizo de la historia un absoluto político y del hombre, como hemos aprendido con Vassili Grossman, un ser aterrado por la falta de bondad del Bien.

9
La moderna guerra ideológica

I

La Revolución francesa es el acontecimiento desencadenante de la moderna guerra ideológica, el hecho propiciador de que nuestra cultura política hunda sus raíces en una batalla de credos de intensidad variable según épocas y lugares y sobrevolada por la sombra del dogmatismo, de las afirmaciones unilaterales y axiomáticas, indispensables, si no ya para comprender, sí para polemizar y movilizar.

La Revolución señala el momento en que el estilo intelectual del siglo XVIII se transforma de abierto, irónico y escéptico en dogmático, polémico y movilizador. Es decir, de incierto y ambiguo respecto del significado final de los fenómenos del presente y, por ello, sensible a sus diversas y posibles modulaciones en cerrado en cuanto a la asignación de un significado definitivo a aquéllos. El pensamiento social e histórico deja de ser una serie de ensayos intelectuales para tantear la contextura del presente, una serie de aproximaciones que reconocen, en su variedad, el carácter mudable e imprevisible de su objeto, lo que proscribe cualquier vaticinio definitivo, sea en sentido utópico o trágico, y se transforma en algo cercano en sus pretensiones a una *antología política del presente*.

El escepticismo y la ironía eran virtudes que, tras 1789, pertenecían al pasado de los *connaisseurs* y las conversaciones regladas por el amable intercambio del conocimiento. La incertidumbre ante el presente, fundamento de aquellas virtudes y prácticas, de aquellas *manners* intelectuales ajenas a la rudeza de las afirmaciones dogmáticas, hacía concebible su idoneidad para unas épocas más o menos tranquilas y su inutilidad para aquellas donde la historia había puesto todo patas arriba.

Si algo define a la cultura política contemporánea respecto del tono intelectual dominante en el siglo XVIII es haber interrumpido a sangre y fuego la *conversación* como método de intercambio de conocimientos. El mundo inaugurado por la Revolución francesa se rige por la lucha entre partidarios de visiones e intereses enfrentados.

Resulta difícil entender hoy en día cómo se pueden abordar cuestiones históricas y políticas en una clave puramente intelectual, con la distancia de un apoliticismo escéptico e irónico. Nuestra tendencia a poner *etiquetas* partidistas a toda opinión, a

no entender que la historia y la política pueden ser un campo de investigación libre y desprejuiciada, subrayaría la ruptura revolucionaria y el tipo de cultura política de los que somos herederos. Ruptura y cultura agravadas, en su intensidad polarizadora, por la cruenta historia del siglo XX.

La colisión producida entre el Antiguo Régimen y la Revolución fue seguida, desde un principio, por una *lucha por la legitimidad* plasmada en una *guerra de palabras*. El tiempo de los ideólogos como intérpretes privilegiados de todo cambio histórico, en cuanto vanguardia intelectual justificada para obligar políticamente a la recalcitrante *realidad* a cumplir con su destino, aunque ello obligase a *purificarla* de restos antiguos como los aristócratas, los burgueses o los judíos, había comenzado. Esta nueva virtud ideológica de *espartanos que se creen puritanos* llenará, en momentos puntuales, el mundo contemporáneo de una mezcla pavorosa de barbarie y espíritu de cruzada, de oportunismo y legitimidad, de crueldad e idealismo.

La Revolución francesa, en lo que tuvo de *quiebra epistemológica*, hizo ir a intelectuales políticos como Edmund Burke y Thomas Paine más allá de un conocimiento fenoménico y probable de la realidad histórica. Lo que significa que se situaron en la línea que, posteriormente, Hegel llevará a su máxima expresión: la de una filosofía de la historia que absolutiza su objeto como una forma de conocimiento esencial.

Ilustrados del tipo de Hume nunca dejaron de abordar el conocimiento histórico como un tipo de saber menos inteligible que el centrado en la naturaleza humana. De ahí que, para ellos, no cupiese *salir del hombre y entrar en la historia*, esto es, desgajar la investigación sobre ésta del amplio y comprensivo marco de la filosofía moral. En sus ensayos, por complejos y abstractos que puedan ser, siempre *vemos* al hombre, cuyas motivaciones son lo único seguro en un mundo incierto.

La obra de los ideólogos transmite la sensación de estar en el marco de una filosofía de la historia donde los hombres han quedado reducidos a una condición vicaria, la de meros instrumentos al servicio de un *Espíritu Absoluto*. Éste se regiría por un código cuyo desciframiento vuelve el mundo incierto y probabilístico de Hume en un saber necesario sobre el curso de la historia.

El marco comprensivo que permeaba las reflexiones históricas, económicas y políticas de los ilustrados, la filosofía moral basada en un sujeto psicológicamente animado, sufre el impacto de una filosofía de la historia que, volviendo la espalda a la naturaleza humana, transforma a los hombres en *indicadores* de un proceso histórico trascendental ininteligible en el lenguaje de las pasiones y los intereses. Proceso cuyo esclarecimiento requería de un lenguaje esencialista, denso en sus significados y articulado por una férrea causalidad que diese al conjunto el aspecto de lo que sucede necesariamente, y no de aquellas series de hechos probables y contingentes en que se sustanciaba el escepticismo histórico de una cierta Ilustración.

Si algo hemos perdido los modernos es la capacidad para comprender la historia desde la naturaleza humana. La última es, para nosotros, lo impenetrable, mientras que la primera ha sido, durante mucho tiempo, según las diversas filosofías de la historia que atraviesan la modernidad, lo inteligible. Consecuencia de ello es un olvido del hombre en aras de un nuevo absoluto (la historia) fácilmente manipulable por el oportunismo ideológico de intelectuales y políticos sin escrúpulos.

En aquellas desdichadas «épocas del mundo» de las que, con acento apocalíptico, hablaba Joseph de Maistre, la tentación de dejar de pensar históricamente para dar sentido causal, esencial y necesario a lo inexplicable se impone casi como una necesidad. Los lenguajes de la moderna guerra ideológica se expresan en términos de *necesidades* contrapuestas, de procesos históricos cerrados sobre sí mismos, sobre el *significado* intrínseco a ellos. Son lenguajes no de la probabilidad, sino de la inevitabilidad histórica. De ahí el cierre de la mente que implican, sus amplias dosis de dogmatismo movilizador y su claridad respecto de la cuestión de quién es el amigo y quién el enemigo. Cuestión esta, según Cari Schmitt, que compendia el sentido exacto de la política.

II

Dentro de la dinámica de la Revolución francesa, hay un momento que dejó una huella imborrable en la conciencia política europea: la dictadura jacobina (junio 1793, julio 1794). En ella, el lenguaje democrático apareció vinculado con un adanismo radical y un entusiasmo ideológico desconocido. Adanismo y entusiasmo convergentes en una idea de virtud de sabor republicano en cuyo nombre se puso a cero el reloj de la historia y se proyectó la creación de un hombre nuevo, el patriota, el ciudadano entregado al bien común. Y ello a través de la implantación de un poco paradójico, en el fondo, *despotismo de la libertad*.

La relación jacobina entre virtud y barbarie, pureza y violencia, libertad y despotismo dejó una impronta ambivalente en nuestra cultura política, objeto de numerosas polémicas a lo largo del XIX, que se complicó aún más con el resurgimiento de aquella relación en las dictaduras totalitarias del XX.

Más allá de los vínculos entre el jacobinismo, el comunismo y el nazismo, y del carácter, como poco problemático, de la nacionalización de las masas en que hunde sus raíces nuestra democracia, el periodo jacobino ilustra, de manera extrema y radical, algunos de los aspectos sustanciales de la moderna guerra ideológica. Desde

el fanatismo entusiasta hasta el idealismo de la transparencia, pasando por la fuerza arrolladora de un poder establecido en nombre de fines superiores, de una idea precisa de legitimidad. Y, junto con esto, el papel desempeñado por las vanguardias administradoras de dicha legitimidad, por los intelectuales políticos, los ideólogos, en la revolución antropológica que comanda una política convertida en absoluto histórico.

Edmund Burke adivinó el proceso de creación de la cultura política contemporánea en la aparición de una nueva clase dirigente dominada por la «energía» de su entusiasmo voluntarista, sin sentido para la obra del tiempo, decidido a exterminar los últimos restos del pasado y edificar una sociedad plenamente *naturalizada*.

La *adivinación* de Burke hace de él mucho más que un crítico de la democracia y un contrarrevolucionario. De ahí que sea un autor indispensable para comprender un fenómeno, el de la guerra ideológica como hecho distintivo del mundo creado por la Revolución francesa, que, me atrevería a decir, él caracterizó por primera vez.

También creo que la mirada burkeana tiene mucho más que decirnos sobre el siglo XX que sobre el XIX, pues fue en el primero cuando la batalla ideológica de la legitimidad, la revolución antropológica de la política, la absolutización de la historia y el gobierno de las vanguardias revolucionarias alcanzaron su paroxismo. Burke ya intuyó todo esto en el jacobinismo. Por eso, su visión constituye una oportunidad de dar profundidad y complejidad a uno de los principales asuntos de este libro: pensar el siglo XX.

Al desgranar dicha visión, me gustaría que el lector tuviera en cuenta que no estoy pensando en el jacobinismo, sino en el siglo XX, en hechos tales como el entusiasmo ideológico, la práctica totalitaria, las doctrinas armadas, un concepto de guerra ya no sólo *bélica*, sino también propagandística y exterminadora, las minorías dirigentes y fanatizadas, etc. Y es que Burke, una vez que dejamos de etiquetarlo como conservador, de asignarle un *lugar* en la moderna guerra ideológica, y aprendemos, con él, los principales lineamientos de ésta, nos ayuda a entender el vacío, en cuanto quiebra súbita y expeditiva del proceso civilizatorio producida por la voluntad de poder, sobre el que se levanta una determinada concepción del hombre y la política en el mundo contemporáneo. Y, también, las rupturas y discontinuidades, nihilismo y violencia inherentes a la lógica de dicha concepción.

Así, podremos adquirir una sensibilidad intelectual para distinguir no sólo la plasmación explícitamente totalitaria del mencionado vacío, sino otras mutaciones del mismo que, sin estar vinculadas con un programa de reforma global de la sociedad, sí dan muestras de girar en la órbita política de un tipo de decisiones virtuosas en su barbarie, puritanas en su lucha contra nuestra perdición. Siendo muchas veces *ésta*, nuestra recalcitrante imperfección, la única forma que tenemos de ser moderadamente felices sin molestar demasiado a los demás.

La paradoja histórica del jacobinismo estriba en que atribuye el carácter malvado y corrupto de los hombres a las circunstancias en que han vivido durante siglos. Por eso, la corrupción secular de la vida social bloqueará el advenimiento de la República de la virtud hasta que el Terror haya, mediante la política del miedo y del exterminio, educado a los hombres para ser ciudadanos merecedores de su propia libertad. Los jacobinos se rebelan contra la historia como epítome de la opresión, el servilismo y la crueldad, en nombre de la libertad y la virtud, para terminar instaurando un régimen perfectamente convalidable con su negativa imagen del pasado. De esta paradoja, Burke fue perfectamente consciente al decir que hay revolucionarios que hablan contra los monjes con espíritu de monje.

La crítica burkeana se centra en el proyecto jacobino de renovación de la históricamente podrida naturaleza humana mediante la creación del ciudadano virtuoso. Esta perspectiva hace que dicha crítica asuma un carácter moral vinculado con la prédica rousseauniana de lo que el pensador irlandés denomina la «ética de la vanidad». Rousseau sería el gran moralista de la democracia moderna y el principal inspirador de su espíritu destructivo. Bajo la influencia del ginebrino, los revolucionarios «han intentado en Francia una regeneración de la constitución moral del hombre». La corrupción revolucionaria de la moral altera dramáticamente las «relaciones de padres e hijos, maridos y esposas» y el «gusto». Esto último se debe al hecho de «concebir que todo refinamiento tiene un carácter aristocrático».

Burke afirmaría que el hombre civilizado es el más natural, el más sociable, refinado y educado, el mejor preparado para armonizar los bienes del progreso con la herencia del pasado, su vida instintiva con su vida moral. El hombre creado por la Revolución es moralmente grandilocuente, puritano y primitivo, artificial e inhumano. Y ello porque su vida instintiva, mistificada por un idealismo moral abstracto, se ha escindido de su vida moral, provocando el colapso de la sociedad establecida. La quiebra histórica entre el presente y el pasado implica una quiebra en el interior del hombre. Éste, de animal social, pasa a ser una criatura bárbara y salvaje, de sentimientos desalmados y gusto, costumbres y maneras antinaturales, es decir, anticiviles.

Burke acusaría a los jacobinos de haber desencadenado una *revolución de los afectos* cuyo nihilismo termina haciendo saltar por los aires el delicado engranaje de las *manners*, de los sentimientos que daban un esplendor convencional a la vida refinándola y estilizándola; de haber protagonizado una revolución antropológica con el fin de liberar, por vía expeditiva, a los hombres de todas aquellas *herencias* inasumibles para la virtud de los Robespierre y compañía. Después de la guillotina y del siglo XX, ya sabemos en qué puede terminar este fanatismo político de la pureza, la *tentación del bien* de la que habla Todorov.

El entusiasmo y lo que éste implica políticamente, una conciencia que encuentra dentro de sí misma la aprobación de los actos más desalmados, constituyen la

principal baza de la nueva clase dirigente. Según Burke,

> [los jacobinos] tienen una cosa, y tan sólo una. Pero esa cosa vale por mil: tienen energía (…) que no se ve refrenada por las consideraciones divinas o humanas, que está siempre vigilante, siempre al ataque, que no se permite el menor reposo (…) Hemos de enfrentarnos a esa energía maligna y destemplada con noble y determinado vigor.

La volatilidad económica y moral de los primeros años de la Revolución francesa se radicaliza hasta el punto de transformarse en la arbitrariedad de una República de la virtud donde el Estado lo llena todo. Por eso, la dinámica revolucionaria no conduce, en términos marxistas, a la consolidación de unas nuevas propiedad y sociedad (las burguesas), sino a la destrucción nihilista de toda propiedad y sociedad bajo el impero de un poder político que hoy denominaríamos totalitario. Dice Burke:

[Los nuevos gobernantes se muestran despiadados a la hora de] cortar un brazo del comercio, extinguir una manufactura, destruir la circulación del dinero, violar el crédito, suspender el curso de la agricultura, incluso quemar una ciudad.

Del jacobinismo, emerge una práctica política de nuevo cuño, conquistadora y proselitista, totalitaria en el interior e imperialista en el exterior, para la que, en tiempos de Burke, faltaba un nombre adecuado. Así describe el pensador irlandés dicha práctica:

> [El jacobinismo consiste] en tomar al pueblo como individuos iguales, sin ninguna descripción o nombre corporativo, sin atención a la propiedad, sin división de poderes, y formar el gobierno de delegados de un número de hombres así constituido; en destruir o confiscar la propiedad y sobornar al crédito público, o a los pobres, con el botín obtenido ahora de una parte de la sociedad, ahora de la otra, sin miramiento a la prescripción o la profesión.
>
> No hemos considerado como deberíamos la terrible energía de un Estado en el que la propiedad no tiene nada que ver con el gobierno (…) Un gobierno en el que la propiedad está en completa sujeción y donde nada gobierna sino la mente de hombres desesperados.

La política de la virtud, más que oponerse a la dinámica de una sociedad dominada por las pasiones, sublimaría políticamente la desestabilizadora energía de éstas, su voracidad especulativa, transformándola en un monopolio burocrático de la economía cuyos fines son los propios de una *doctrina armada*, conquistadora y proselitista. Por eso, cabría decir que la democracia moderna, tal y como fue establecida por los jacobinos, expresaría el lado oscuro de las pasiones liberadas por

la sociedad ilustrada y opulenta de manera políticamente radical. No sería la antítesis *republicana* de la fiebre *capitalista*, sino la continuación extremada de ésta por otros medios.

Tanto la peor versión de aquella sociedad, sometida a la lógica confiscadora de los especuladores, hombres sin vínculos sólidos con las instituciones de su país más allá de las deudas contraídas por éstas con ellos, como la democracia republicana de los jacobinos, absolutamente falta de respeto a los individuos y sus libertades dado el grado de funcionamiento autónomo de la política que alienta, sedimentan en el mismo suelo, el de una «energía» que, al tiempo que desencadena los procesos de modernización, da fe, con demasiada facilidad, del nihilismo que late en su fondo.

La lección de Burke es que la sociedad del conocimiento y del dinero necesita de un «poder controlador» que la proteja de sus instintos autodestructivos, de una soberanía de los deberes que ponga límites morales e institucionales a la voluntad y acción humanas a fin de evitar que el tren del progreso descarrile. Tanto aquél como Hume y Donoso fueron, cada uno a su manera, muy sensibles a los riesgos que implica vivir en sociedades ricas, ilustradas y emancipadas; a los estallidos que el contacto de las pasiones humanas con los instrumentos del progreso puede provocar.

III

La idea general que se hizo Burke de la Revolución francesa se expresa en la siguiente frase:

> Es una revolución del dogma teórico y la doctrina. Tiene un enorme parecido con aquellos cambios que se han producido sobre bases religiosas en los que un espíritu de proselitismo desempeña una parte esencial.

El pensador irlandés había visto consolidarse en Francia «un nuevo poder de una nueva especie» para el que los ejemplos tradicionales subyacentes al uso de términos como *absoluto*, *tiranía* y *despotismo* no eran suficientes a la hora de describirlo y comprenderlo.

El proceso de ampliación ideológica del poder en que se inserta la Revolución deriva «en un nuevo asalto sobre el pensamiento privado y la libertad individual»:

> Los comités, llamados de vigilancia y seguridad, existen por todas partes: una Inquisición más severa y escrutadora, mucho más rígida que cualquier cosa conocida o imaginada. Dos personas no pueden reunirse sin peligro para su libertad e, incluso, sus vidas. Un número de personas difícilmente creíble han sido ejecutadas, y su propiedad confiscada.

Burke no sólo supo entender que lo que estaba sucediendo en Francia constituía algo nuevo en la historia de la civilización, sino que se dio perfecta cuenta de que la guerra contra la Revolución sería una de nuevo tipo. Una *guerra ideológica*, tanto militar como propagandística, al jugarse en ella ni más ni menos que la instauración homogeneizadora y despótica de una sociedad universal.

El fin de las operaciones militares sólo significaría el cese de la guerra para las potencias europeas, pero no para la Francia revolucionaria, que, aprovechándose de la relajación general, la continuaría mediante la contaminación propagandística; como *guerra de palabras* en el interior de cada nación apoyándose en las minorías extranjeras afines a sus tesis.

El mensaje burkeano contra la paz con los revolucionarios franceses pretende esclarecer a los monarcas y estadistas europeos sobre el tipo de guerra que mantienen con Francia, la novedad histórica de la misma, sus distintos aspectos y dimensiones y, por encima de todo, la energía e impulso que la animan, en virtud de los cuales ninguna paz ni concesión territorial bastarán para ponerle fin. La «naturaleza peculiar» de semejante guerra motiva que sólo pueda terminar con la completa aniquilación del enemigo y de lo que éste representa. De ahí su carácter «civil», pues lo que está en juego no es la configuración territorial de las naciones europeas, sino su orden y constitución. De ahí también que las líneas de fractura convencionales entre los nacionales y los extranjeros se vean sustituidas por la diferencia entre los partidarios del viejo y del nuevo orden. Guerra europea, en fin, porque depende de ella la subsistencia de los «Estados del mundo cristiano», el «Colegio de los antiguos Estados de Europa».

A juicio de Burke,

> estamos en una guerra de peculiar naturaleza (…) estamos en guerra con un sistema, el cual, por esencia, es incomparable con los otros Gobiernos y que hace la paz o la guerra según éstas puedan mejor contribuir a la subversión de aquéllos. Estamos en guerra contra una *doctrina armada*. Ella tiene, por su esencia, una facción de la opinión, del interés y del entusiasmo de cada país.

El conflicto entre las potencias europeas y los revolucionarios franceses a finales del XVIII, como entre los aliados y la Alemania nazi en el XX, o entre Occidente y el

terrorismo islamista en el XXI, no es un conflicto *territorial*, sino *civil*, ya que lo que está en juego es una manera determinada de entender el orden social y político. Dice Burke:

> Los jacobinos son nuestros superiores. Entendieron la guerra correctamente desde el principio. Cualesquiera fueran los primeros motivos de ésta entre los políticos, vieron que es, en su espíritu y para sus objetivos, una *guerra civil (…)* Es una guerra entre los partidarios del orden antiguo, civil, moral y político de Europa contra una secta de ateos fanáticos y ambiciosos (…) No es Francia extendiendo un imperio extranjero sobre otras naciones: es una secta pretendiendo un imperio universal cuyo primer paso es la conquista de Francia.

Los revolucionarios, para los cuales «la política es asesinar a cualquier ciudadano del que sospechan su descontento con la tiranía, y corromper al soldado de todo enemigo declarado», han destruido el «modo de la guerra civilizada». La definición exacta de lo que ocupa el vacío dejado por ésta es, en palabras de Burke:

> Toda guerra que no sea una batalla será una ejecución militar.

Con semejante definición, que suena tan familiar después de las masacres del siglo XX, Burke está diciendo que la política moderna inaugura con el jacobinismo un estado de guerra permanente donde los enemigos no sólo se encuentran en el campo de batalla y se declaran abiertamente como tales. La política consistiría, así, en el arte propagandístico de identificar a los enemigos ocultos con el fin de exterminarlos, sean éstos nobles, judíos o *kulaks*. Arte que es trasunto del espíritu *totalitario* impuesto a la política moderna por la «mente de hombres desesperados». Estas vanguardias revolucionarias ponen de manifiesto el poder devastador de las minorías políticas fanatizadas y militantes en el mundo contemporáneo. Minorías mucho más amenazantes para la Libertad que la Tradición contra la que arremeten en nombre de la primera.

Más de ciento cincuenta años después de las circunstancias evocadas por Burke, recordando la persecución sufrida por ella y su marido, el poeta Ossip Mandelstam, en los años más terribles del estalinismo, que terminó con la vida de éste en un campo de tránsito hacia el *Gulag*, Nadiezhda Mandelstam formula en sus memorias la frase que encabeza este libro. En ella se resume un aprendizaje fundamental de la política moderna a la luz del terrible siglo XX:

> Lo que amenaza al género humano no es la moral heredada, sino la extrema inventiva de sus capas más inquietas.

IV

¿Cuál es el alma de la democracia moderna? El contexto de surgimiento de ésta, la moderna guerra ideológica desatada por la Revolución francesa, que llegó a su paroxismo en la primera mitad del XX, ¿hace necesariamente de dicha democracia la plasmación política de la «ética de la vanidad», de la rebelión de la voluntad contra la historia, de una virtud bárbara con una disposición al despotismo y al exterminio? ¿O el caso jacobino representa *una* particular cultura política y no *la* cultura política de la democracia moderna?

Burke pensaba que la última estaba, por decirlo así, genéticamente vinculada con el colapso de la civilización europea, con el lado más oscuro de las fuerzas modernizadoras de la sociedad. Para él, democracia y barbarie eran lo mismo. Su crítica antidemocrática está hecha desde presupuestos *morales* pues el jacobinismo es, por encima de todo, una moral en que sedimenta la *cultura política de la voluntad*, con todo el radicalismo de que ésta, como opuesta a la soberanía de los deberes, es capaz. Según este punto de vista, la idea de una democracia *limitada* por las leyes y la tradición constitucional es una entelequia porque la sustancia ideológica de la misma significa literalmente ausencia de límites.

Con la perspectiva del tiempo, hoy sabemos que hay muchas democracias posibles, que democracia y barbarie no forman una unidad indisoluble. Los mismos presupuestos históricos y políticos desde los que Burke arremetió contra la Revolución francesa, la Antigua Constitución de Gran Bretaña, garantía de un gobierno libre donde el Estado aseguraba a los individuos la persecución de sus fines, han pasado a formar parte, quizá por una ironía de la historia, de la cultura política de las actuales democracias liberales. Éstas asumen, en su organización institucional y legal, el espíritu ilustrado protector de la libertad individual y constitucionalmente limitador del poder del Estado.

Esta cultura de la ley y de la libertad configura la democracia en un sentido muy diferente del jacobinismo, siendo la memoria del mismo posiblemente una de las razones por las que liberales posrevolucionarios como Benjamín Constant y Alexis de Tocqueville se esforzaron intelectualmente por hacer asumible el legado de 1789, evitando los escollos del radicalismo democrático.

Conviene apurar el sentido de dicha cultura para confrontarlo con la «ética de la vanidad» jacobina a fin de entender que, en la moderna guerra ideológica, la democracia no sólo se presenta como un absoluto moral, sino también como una respuesta institucional al dominio político de los absolutos morales. No sólo en términos de activismo y transformación, sino de restricción y prudencia; no sólo de fe política, sino de escepticismo político, como diría Michael Oakeshott. Pues también vale para la democracia el *dictum* de Hume según el cual el poder político

debe aceptar a los hombres tal y como son, y no introducir ningún cambio violento en sus principios y formas de pensamiento.

Es decir, justo lo contrario de lo que pensaban Robespierre, Saint-Just, Marat y compañía.

Ahora bien, no porque una democracia cuente *con* una Constitución y un aparato legal restrictivo de los abusos de poder, con los fundamentos *orgánicos* de una cultura de la ley y de la libertad, ésta prevalecerá necesariamente como opinión pública. Puede suceder que, aunque los procedimientos sean los caracteristicos de una democracia liberal, la cultura política este dominada por nociones activistas y transformadoras de la sociedad.

Estas asimetrías y contradicciones, el hecho de que la democracia *legal* signifique una cosa y la democracia *imaginada* otra muy diferente, ilustrarían, más allá de manipulaciones y demagogias de diverso signo y condición, la complejidad y ambigüedades del suelo histórico sobre el que se levantan las democracias en que vivimos. Éstas llevan grabadas en sus carnes las heridas de una prolongada guerra ideólogica que, desde la Revolución francesa hasta nuestro días, ha recorrido un largo camino. El cual, más que terminar unificando culturalmente el significado preciso del hecho democrático, ha dotado al mismo de una polisemia desconcertante, verdadero Jano que oscila, sin solución de continuidad, entre el activismo y la restricción, la legitimidad y la legalidad, el maximalismo y el consenso, la convicción y la responsabilidad.

Nuestra cultura política democrática está atravesada por tendencias muchas veces opuestas que impiden llegar, en ocasiones, a un mínimo común denominador asumido por todos. Por ejemplo, ¿el relativismo es el mínimo moral compartido del pluralismo democrático, tal y como defendería Hans Kelsen, o, por el contrario, representa una opción que sus defensores tratan de imponer dogmáticamente sobre el resto persuadiéndoles de que, si no aceptan ese mínimo, darán fe de una anacrónica intolerancia muy poco democrática? Por ejemplo, ¿puede un Tribunal Constitucional limitar la voluntad transformadora de una mayoría política o ésta debe prevalecer sobre las decisiones de aquél? Por ejemplo, ¿puede el Estado educar a los ciudadanos en los valores de la Constitución hasta el punto de hacer de ésta un código moral o es derecho constitucional irrenunciable de aquéllos que, como decía John Milton, el Estado sea su gobernante, pero no su tutor, aunque pretenda ser el tutor de la libertad?

Las leyes no sirven para cerrar estas cuestiones de manera inequívoca porque, como hemos tenido ocasión de experimentar los últimos años, hasta la Constitución puede significar muchas cosas dependiendo de quién la interprete. Tantas que puede terminar diciendo según algunos lo contrario de lo que otros pensábamos que decía. Si al final prevalece la *opinión* como última ratio, la verdadera estabilidad de una democracia dependerá, más que de las leyes, de las que depende y mucho, de la cultura política en las que florecen y se aplican. Y si esta cultura política resulta como

poco ambigua, si no termina de cuajar en unos *mínimos de opinión* compartidos por todos, las leyes y la Constitución serán criaturas volátiles y maleables.

En fin, que una democracia es una apuesta de riesgo está claro porque, posiblemente más que en cualquier otro sistema político, el orden, los equilibrios y consensos y las reglas de juego carecen de otro fundamento que no sea la *libre opinión* de los ciudadanos, cuya voluntad política, para lo bueno y para lo malo, es el incierto fundamento de semejante arreglo institucional. Voluntad política en torno a la que merodean, para sacar tajada de la misma, toda esa pléyade de *intereses* que dan el tono del día a día *democrático*.

Para poner un poco de orden en la complejidad histórica e ideológica de nuestra cultura política, vamos a trazar una comparación entre dos tipos ideales de la misma que serían el trasunto de una lectura *activista* de la democracia y de una lectura *restrictiva* de la misma, fideísta y escéptica, radical y moderada, revolucionaria e ilustrada. Ambos tipos decantan, de forma extrema, el contraste *cultural* entre dos formas de entender la democracia y permiten, con ello, apreciar mejor las diferencias entre actitudes políticas que, en la realidad, están mucho más mezcladas.

Creo que, en nuestras democracias, conviven ambos tipos, que el alma de aquéllas pertenece a, como mínimo, dos señores. Y aunque éstos sean antagonistas en la moderna guerra ideológica, ésta puede tener periodos de baja intensidad que rebajen la oposición hasta casi un apaciguador silencio. Pero también hay periodos en que el conflicto de fondo vuelve a recrudecerse, sin que ello signifique que nuevos bárbaros de la virtud llamen a las puertas con un programa de salvación. Aunque pequeñas y un tanto patéticas reproducciones de su despiadado entusiasmo muchas veces bastan para echar a perder lo poco bueno que habíamos atesorado en los años de concordia. Contra este entusiasmo, resulta muy difícil parapetarse en la Constitución y las leyes porque, con astucia retórica, él mismo se presenta como la *versión* más pura de aquéllas.

V

En el tipo *ilustrado*, liberal, restrictivo de cultura política democrática, se considera que la pregunta sobre el origen de la sociedad es políticamente metafísica por irresoluble y se asume su estado presente como fruto de la evolución. Ésta se

caracterizaría no por responder a un *fin* superior, sino por la diversidad de *medios* que los hombres han ido creando a lo largo de la historia sin un designio preestablecido para atender sus necesidades. Esta perspectiva hace una apología de lo que podemos llamar la *civilización de los medios*, de un mundo donde lo políticamente justo consiste no en imponer un modelo teórico de hombre y sociedad con los recursos del Estado, sino en utilizar éstos para facilitar la elección de los fines que los individuos estimen como apropiados para su vida.

La *civilización de los medios*, soporte histórico de la cultura ilustrada de la democracia, deja a un lado, por intelectualmente inabarcables, los *fines* que persiguen los individuos y se cuestiona acerca de la calidad moral de los *medios* que utilizan para perseguirlos, si éstos son o no respetuosos con la libertad y dignidad de todos, si favorecen o no la sociabilidad, si predisponen o no a la tolerancia, si hacen de la vida algo agradable o insoportable, si armonizan o no con las disposiciones psicológicas y afectivas de la naturaleza humana, etc. La política nunca debe prevalecer sobre la sociedad y la historia, sino que debe encontrar su limitado y exacto lugar dentro de éstas.

La cultura ilustrada de la democracia se basa en la renuncia a plantear la cuestión de los orígenes, principios y fines últimos de la sociedades constituidas, es decir, la cuestión de su legitimidad, de si son o no sociedades puras, transparentes y naturales. Por el contrario, dicha cultura, para la cual lo natural es lo social históricamente constituido, se preocupa por la variedad de usos, costumbres y prácticas; de disposiciones, procedimientos y arreglos; de consensos, pactos y equilibrios. Es este orden de los *medios* el que actúa como catalizador moral de la sociedad al potenciar la figura de un tipo humano inclinado a cultivar la virtud de la sociabilidad por la diversidad intrínseca de su mundo.

Desde esta perspectiva, los fundamentos morales de toda sociedad no tienen que ver con la pregunta de si sus *medios* remiten a unos orígenes puros que se inspiran en unos principios autoevidentes, sino con el hecho de que contribuyan, partiendo de su abigarramiento histórico, racionalmente indescifrable, a tejer una urdimbre de disposiciones donde el espíritu de independencia y autoestima se una con unas actitudes sociables, moderadas y tolerantes.

La *política de los fines* constitutiva de una cultura *revolucionaria*, activista, transformadora de la democracia se asienta en una rebelión intelectual contra la sociedad y la historia. La política, brújula de dicha rebelión, se emancipa de las dos últimas y establece, respecto de ellas, una autonomía teórica y especulativa. En virtud de ésta, promueve una completa inversión del planteamiento moral subyacente a la filosofía ilustrada de la historia. Según la perspectiva revolucionaria, las bases morales de la sociedad resultan inseparables de la legitimidad de la misma, de si ésta atiende en su funcionamiento a unos fines últimos que expresan de manera dogmática

y unilateral lo que el ser humano debe ser, por ejemplo, un ciudadano virtuoso que anteponga siempre el bien común a sus aspiraciones e intereses privados. De esta manera, la sociedad deja de ser un abigarrado *hecho histórico* y se naturaliza al convertirse en un *hecho filosófico*, un ideal teórico que la política tiene la misión de realizar.

En la consecución del mismo, los *medios* existentes, la actual configuración histórica de la sociedad, por mucho que contribuyan a que el mundo tenga un aspecto humano y, por ello, entre otras cosas, contingente e imperfecto, son desechados por la *oscuridad* filosófica de los mismos, por carecer de sentido racional y metahistórico, por justificarse en un mero pragmatismo moral. Junto con esto, los nuevos *medios* puestos al servicio del ideal quedan legitimados no por las consecuencias que se derivan de ellos, sino por el vínculo *teórico* que se establece políticamente entre ellos y el ideal que, supuestamente, los inspira. Donde *teórico* significa que sólo filosóficamente esos medios sirven a ese ideal, aunque históricamente, en sus efectos prácticos, sean lo contrario de la libertad, la igualdad y la fraternidad.

La perspectiva abierta por la *civilización de los medios* es intelectualmente más sofisticada, menos directa al abordar los fundamentos morales de la sociedad porque lo hace en clave histórica. Es decir, no desde el punto de vista de los principios en que debe reposar aquélla, sino de las prácticas económicas, políticas y culturales de la misma. Lo realmente importante para ella consiste en determinar cómo esas prácticas en que se renueva permanentemente el equilibrio entre pasado y presente contribuyen a crear una urdimbre moral donde la sociedad y el individuo establecen una relación de armonía.

La perspectiva abierta por la *política de los fines* por racionalista, es más directa y brusca en su manera de abordar los fundamentos morales de la sociedad. Según su punto de vista, ésta obedece a un designio cuyo esclarecimiento resulta indispensable para calibrar su legitimidad. La *civilización de los medios* niega la existencia de tal designio y afirma que la sociedad resulta, como dirá Friedrich A. Hayek ya en el siglo XX retomando un tópico del pensamiento social del XVIII, de la acción, pero no del designio humano. La *política de los fines* no se pregunta por los contornos históricos y sociales del mundo de los hombres, sino por su sentido último; no por los aspectos relativos y convencionales de la vida, sino por la forma racional de la misma.

Esta inversión revolucionaria del planteamiento ilustrado se opera a través de una política metamorfoseada en epistemología y de una epistemología metamorfoseada en política, es decir, a través de la ideología. Según ésta, el sujeto se vuelve moral no cuando renueva el equilibrio entre sus inclinaciones y las de los demás mediante las *manners*, sino cuando ha sido capaz de destruir dicho equilibrio histórica e institucionalmente fijado en una gran diversidad de prácticas, arreglos y costumbres. Y ello por la ilegitimidad del mismo, por su oscuridad filosófica. Tras esta obra de destrucción teóricamente guiada, el individuo será capaz de actuar transparentemente,

sin las restricciones de la *segunda naturaleza* que surge del inacabado diálogo entre nuestras disposiciones psicológicas y afectivas y las formas históricas que va asumiendo la sociedad.

Este sujeto ideologizado, y la política moral que lo inspira, no se oponen a las sociedades históricas por sus imperfecciones, pues, si así fuese, las estarían valorando empíricamente y tratarían simplemente de reformarlas siendo conscientes de los riesgos (consecuencias no deseadas de toda reforma) de su acción, de que todo «bien imperfecto es todavía un bien», como decía Burke. Lo cierto es que, al reformar, no se pretende sustituir *medios* por *fines*, sino mejorar los primeros utilizando otros *medios* cuya superioridad material y moral no está previamente asegurada por ningún *fin*, con lo cual sólo una experiencia incierta podrá decirnos si el ensayo no acaba en un error.

Cuando políticamente se empieza a actuar en términos de *fines*, ya no hablamos de imperfecciones, sino de impurezas; no de defectos, sino de ilegitimidad; no de reformas, sino de revolución. Con ello, perdemos de vista las lecciones de las cosas, el trato directo con los *medios*, que nos enseñan a ser conscientes de su carácter ambiguo, irreductible por vía racional a un único punto de vista, y de la prudencia con que deben acometerse sus puntuales reformas. Y nos dejamos enseñorear por los absolutos morales de una visión política que, mediante la *ideología de la legitimidad*, aboca a un mundo de *fines* donde los *medios* carecen de contextura moral, aunque no histórica. Es decir, donde no cabe plantear la cuestión de su humana imperfección dado que su existencia no se valora por las consecuencias que se derivan de ellos, sino por el vínculo teórico que mantienen con los *fines*, el cual los absuelve de rendir cuentas morales.

Según la antropología subyacente a la cultura ilustrada de la democracia, la sociedad histórica es natural dado que parte de una naturaleza humana invariable en sus aspectos emocionales y afectivos que va ajustándose gradualmente a la evolución de la sociedad. De ahí que la *sociedad natural* invocada por los revolucionarios, esa tabla rasa sobre la que se puede experimentar sin restricción alguna, sea mucho más artificial porque responde a un designio teórico-politico. Éste termina haciendo violencia sobre la naturaleza humana y sus respuestas adaptativas a un medio social en continuo desarrollo. Y ello porque, en nombre de aquel designio, se da la espalda a la evidencia de que el hombre resulta indescifrable en abstracto, al margen de las sociedades históricas, y de que éstas, a su vez, son el resultado, en cierto modo contingente, de la acción humana.

Al emancipar a la política de la sociedad y la historia y convertirla en la brújula *teórica* de la auténtica naturaleza humana, se restringen hasta un mínimo las posibilidades de acción de los individuos, la vanidad inconmensurable de sus respuestas adaptativas al fluido entorno en que viven. El carácter abierto de la acción social se juzga ilegítimo en nombre de un *designio* superior, con lo que la pluralidad de fines quedan su espesor a la *civilización de los medios* se ve sustituida por la

imposición política, por el Terror, único instrumento capaz de crear un modelo de hombre filosófica y burocráticamente normalizado.

El concepto antropológico de la cultura ilustrada y de la revolucionaria de la democracia es, por ello, opuesto. Lo que afecta de lleno al tipo de política impulsada por una y otra:

El de la primera postula que las motivaciones de los hombres se revelan en su acción social e histórica.

El de la segunda sostiene que el fin de la naturaleza humana se revela al margen de la acción social de los hombres en la historia, es decir, de manera puramente especulativa, teórica y abstracta. Ello implica que, a diferencia de las motivaciones psicológicas y afectivas, aquel fin no se halle ensamblado inextricablemente con un determinado contexto, sino que, para penetrar en la vida social e histórica desde el mundo teórico en que ha sido alumbrado, requiera de un *fiat* político. Éste, al destruir la sociedad históricamente constituida, ejercerá violencia sobre las motivaciones perennes del hombre al ser dicha sociedad la manifestación objetivada de dichas motivaciones.

VI

En una vuelta de tuerca final a la comparación entre la *civilización de los medios* y la *política de los fines*, entre una cultura ilustrada y otra revolucionaria de la democracia, cabe apuntar que, mientras los medios son *convenciones*, los fines son *ficciones*. Unas y otras son artificios humanos. ¿En dónde radica la diferencia?

Las convenciones son artificios consagrados en su utilidad por el paso del tiempo, que han demostrado ser útiles para la sociedad y los individuos por su duración. Las ficciones son artificios de origen teórico, y no histórico, es decir, resultado intencional de un acto de voluntad protagonizado por una serie de hombres en un momento puntual de la historia, y no consecuencia imprevista ni planificada de miles de acciones individuales extendidas a lo largo del tiempo, que pretenden ocupar el espacio de las convenciones apelando a su falta de legitimidad, a que ningún criterio racional las avala, a que se sostienen únicamente en el irracional criterio de la duración.

El hábitat natural de las convenciones es la sociedad históricamente constituida. El de las ficciones, el *lenguaje de la legitimidad* propio de una sociedad de orígenes esclarecidos y principios racionales. El problema del paso de las convenciones a las

ficciones, del orden de lo prescrito al orden de lo legítimo estriba en que empezamos a hablar un *lenguaje* que nos distancia de la realidad artificial de las cosas, de los medios convencionales que dan un espesor moral a las mismas. De ahí que vayamos perdiendo ese trato directo con ellas del que depende un juicio prudente y certero de sus virtudes y defectos. Y que sucumbamos al embrujo de unas *palabras* transparentes en su significado que nada tienen que ver con el carácter abigarrado y complejo de las *cosas* cuya ilegitimidad creen haber demostrado.

Pero aquellas *palabras* son tan artificiales como esas *cosas*, con la diferencia de que su anclaje filosófico y lingüístico, y no histórico y social, impide calibrar a través de la experiencia su espesor moral, la suma de virtudes y defectos que las define. Ello provoca una especie de deslumbramiento *simbólico* que las inmuniza ante la crítica, son, a diferencia de las cosas *imperfectas* que critican, palabras *irreformables*.

Mientras las primeras admiten ser mejoradas en sucesivas tentativas de ensayo y error porque no ocultan lo que son, productos de la acción histórica de generaciones de hombres recreados permanentemente en nuevos y nunca completados ajustes, las segundas no toleran ser perfeccionadas porque se presentan como el bien absoluto, para lo cual ocultan su artificialidad de la única manera posible: creando la ficción racional de la sociedad natural y legítima.

El problema político de las *ficciones* lingüísticas no es sólo que destruyen las convenciones de la vieja sociedad, sino que, en su lugar, establecen un orden sin reforma posible, puro y cerrado sobre sí mismo debido a que se funda no en algo tan precario y contingente como la duración, sino en algo tan sólido e inatacable como la legitimidad.

Las sociedades legítimas, puras, perfectas mienten sobre sí mismas porque se niegan a confesar el artificio *lingüístico* sobre el que reposan. Su condición teóricamente deliberada, aparte de asfixiar la diversidad de los fines humanos involucrados en una sociedad formada sin planificación a lo largo del tiempo, impide cualquier tentativa de mejoramiento de lo establecido ya que esto forma parte del reino de los fines y, por tanto, es la encarnación filosófica de un bien absoluto, aunque históricamente ese establecimiento sea lo contrario de lo que dice ser.

Si los *medios* constitutivos de toda sociedad quedan absueltos de su artificialidad y contingencia históricas por los *fines* que, supuestamente, los inspiran, ¿qué oportunidad se ofrece a los hombres de tomar contacto con los primeros para apreciar su contextura moral, sus virtudes y defectos y así poder reformarlos con prudencia? Ninguna. De ahí que los gobernantes de una sociedad privada de trato con sus *medios* puedan servirse de cualquier *medio*, por despótico, inhumano y brutal que sea, al estar ficticia e irresolublemente unido a las irreformables palabras que, como un velo, lo consagran. Pues ¿de qué manera cabe descorrer ese velo y abordar la reforma de unas prácticas que se juzgan no por lo que *son*, sino por lo que *significan* a la luz

deslumbrante de palabras sin controversia posible?

En el tránsito de la cultura ilustrada a la revolucionaria de la democracia, pasamos de valorar una sociedad abierta, imperfecta y reformable basada en la continuidad histórica a valorar una sociedad políticamente bloqueada en su momento filosófico fundacional, el propio del lenguaje de la legitimidad. Sociedad donde se impone el tiempo inmóvil de un nuevo artificio, tanto más alejado de la naturaleza humana cuanto más invoca ésta frente a las convenciones en que históricamente se había materializado la misma. Dicho artificio sólo puede mantenerse en pie ejerciendo una violencia política inusitada que bloquea el progreso y destruye la libertad bajo la ficción de una naturaleza redimida y una historia consumada.

El artificio revolucionario se define por borrar la huella del hombre de sus obras porque éstas no resultan ya de las inclinaciones humanas, sino de la violencia ejercida sobre las mismas. El mundo alumbrado por la *opinión* revolucionaria es un mundo deshistorizado, voluntarista y, por ello, deshumanizado.

VII

En nuestra cultura democrática, suma de Ilustración y Revolución, de sentido histórico y activismo ideológico, de atención a los *medios* y persecución de los *fines*, de aceptación del hombre tal y como es biológica e históricamente y de regeneración del hombre en nombre de principios filosóficos autoevidentes, de escepticismo y fe, de moderación y radicalismo, hay dos almas opuestas cuyo antagonismo fluye en la forma de guerra ideológica. Estas almas pueden, incluso, convivir dentro de una misma Constitución y un mismo programa político. No tienen que llevar necesariamente al enfrentamiento, los acuerdos son posibles entre ellas, casi siempre gracias al olvido político de lo que representan. Olvido característico de épocas donde la guerra ideológica que permea la política contemporánea desde sus orígenes se encuentra silenciada.

Pero ese olvido no debe ser causa para obviar que las diferencias, aunque enfriadas, persisten. Que, en ocasiones, hay que elegir un alma u otra dado que el compromiso resulta inviable. Es, entonces, cuando tomamos conciencia del pasado, aún sin clausurar, del que provenimos, del tipo de *opinión* que representamos históricamente como ciudadanos dentro de nuestra cultura política, de la elección personal que hemos hecho, el ajuste de cuentas al que hemos llegado con la historia que configura nuestras opciones y decisiones.

Somos libres al decidir, pero eso no implica que nuestra elección carezca de un significado preciso. Hasta las posturas más innovadoras, rupturistas y atrevidas, más desafiantes con las costumbres y las tradiciones son posibilitadas, hechas inteligibles por su *fondo de historia*, por las conexiones que mantienen con determinadas y prolongadas tendencias del pasado. Ya decía el clásico: nada más viejo que la novedad.

10
La realidad arrolladora del poder en el siglo XX

I

En lo que cabría definir como un epitafio de la historia del siglo XX, el pensador y jurista alemán Cari Schmitt dejó inscrito que

> la realidad del poder arrolla la realidad del hombre.

Tras la Primera Guerra Mundial, la civilización burguesa se quebró y un nuevo *concepto de lo político*, más radical y extremo que el conocido en el XIX, hizo acto de presencia en el horizonte histórico. La irrupción de dicho concepto se vincula con una *cultura de guerra*, con el embrutecimiento de las sociedades europeas, sedimento de la *revolución totalitaria*. Esta atmósfera emponzoñada por la búsqueda de la autenticidad ideológica, el culto de la violencia y el rechazo de todo lo que oliese a burgués afectó dramáticamente a los discursos y la acción políticos de la posguerra.

A veces, olvidamos el poder autónomo de las guerras contemporáneas no sólo para destruir, sino para crear las condiciones *culturales* de un mundo nuevo. La experiencia bélica afecta tan dramáticamente a la visión del mundo que sus efectos admiten ser planteados en términos de *catarsis cognitiva*. El desquiciamiento de lo establecido, de las rutinas que articulan la vida social enfrenta a los hombres con una experiencia nueva, violenta e incierta donde la posibilidad de la revolución ya no se ve atemperada por consideraciones pragmáticas y cálculos dictados por el sentido común.

En virtud de la Gran Guerra, la seguridad burguesa del «mundo de ayer» se disolvió en la *experiencia del frente*, atalaya desde la que se contemplaron por vez primera aquellas «cosas nuevas» de las que hablaba con voz encendida Ernst Jünger: la guerra y movilización totales, el poder de la tecnología, la comunidad de las trincheras, el valor del sacrificio, etc. Todas ellas preludio de un mundo posburgués más auténtico, peligroso y heroico que el del pasado.

La «revolución burguesa antiburguesa», expresión acuñada por George L. Mosse, del periodo de entre-guerras implica que las clases medias europeas sucumbieron al

maximalismo de *lo nuevo*, experimentado psicológicamente en el frente, posibilitado históricamente por el derrumbe de *lo viejo* y plasmado políticamente en una *cultura de guerra* cuyo efecto más nocivo fue el descrédito de la ley, de la seguridad y del pragmatismo en nombre del totalitario *heroísmo de la ansiedad*, de la vida en el filo de bárbaras búsquedas de redención y pureza.

El impacto de la Primera Guerra Mundial sobre la cultura política europea consistió, según François Furet, en el despertar de la «pasión revolucionaria, que los hombres del siglo XIX habían creído dominar». Fue en el XX cuando la nietzscheana *transvaloración de los valores* dejó de pertenecer al mundo de las ideas y encontró la posibilidad de materializarse en la unión, reconocida como espacio de una nueva sacralidad, entre la tecnología, la democracia de masas y el poder total, dinámico e imprevisible, de la ideología.

Fruto de ello fue que el sentido institucionalizado, *estatal*, de la política dio paso a un concepto volátil de lo político al servicio del oportunismo ideológico de fanáticos de toda laya. Cari Schmitt definía este cambio, que él mismo ayudó a consolidar intelectualmente, diciendo: «Hegel ha muerto». Es decir, el viejo autoritarismo conservador del siglo XIX, tan vinculado al Estado, no tenía nada que ver con la práctica de nazis y bolcheviques, para los cuales el Estado era un medio para hacer una revolución antropológica.

Poder total de la ideología significa, por tanto, ausencia de límites. Todo fluye en una dinámica de creciente fervor y exaltación amparada por la lógica sacrificial de las nuevas religiones políticas. Este torrente de energía sin control, de voluntad de poder llevada al paroxismo, define una veta fundamental del siglo pasado.

Carl Schmitt, prolongando en este punto la visión profètica y reaccionaria de un Joseph de Maistre, pinta el cuadro de un mundo posburgués donde, tras la época de la política estatalizada, se implanta el *decisionismo* nazi o bolchevique. La modernidad ha puesto en marcha una lógica despolitizadora cuya consecuencia más paradójica es la de aumentar el poder disponible mediante el vaciado de su base institucional. El poder se convierte en un fenómeno flotante que, al carecer de un marco que lo fije y regule, adquiere una dimensión total. Ésta posee dos caras: la de su alcance ilimitado y la de su naturaleza autodestructiva. Entre ambas, hay una relación directamente proporcional.

Para Schmitt, agudo intérprete de lo que estaba sucediendo en la Alemania de Weimar al comienzo de la década de los treinta, la ideología del partido que impone sus tesis sobre el significado de la legalidad y la legitimidad, dentro del «Estado pluralista de partidos», representa el concepto de lo político hegemónico tras el fin de la política entendida como fenómeno institucional y previsible. En la volátil resonancia de *lo político*, cabe percibir un nuevo género de dominio, la «gran Política» del decisionismo, del poder total de la ideología. Inicio de una *época*

pospolítica y neopagana donde impera la voluntad de aquellos plebeyos de satánica grandeza de los que hablaba Donoso Cortés. Voluntad de naturaleza mítica, arbitraria y sacrificial que dispone de los medios técnicos para la *industrialización del irracionalismo* «en la edad de las masas y de las fábricas».

La antropología política común a los *decisionistas*, fuesen de un bando o de otro, hundía sus raíces en un concepto *pecaminoso* del hombre, criatura mala e insensata que convenía regenerar mediante la virtud del terror. La historia del siglo XX está atravesada por delirios ideológicos que denotan un fondo intelectual *reaccionario*, algo que ya apuntamos como la paradoja histórica del jacobinismo. Isaiah Berlin lo señala con su habitual perspicacia:

> [La práctica leninista] era como la de los reaccionarios irracionalistas que creían que el hombre era siempre salvaje, malvado, estúpido e ingobernable, y que era necesario reprimirle y proporcionarle objetos de adoración acrítica (…) Esta concepción que inspira las tácticas jacobinas —aunque, por supuesto, no las doctrinas jacobinas y comunistas— no está lejos del misterio central y no demostrado deliberadamente de Maistre: la autoridad sobrenatural por la que los dirigentes pueden gobernar e inhibir las tendencias indóciles de sus súbditos, sobre todo, la tendencia a hacer demasiadas preguntas.

No resulta extraño que Joseph de Maistre estuviera sinceramente fascinado con el jacobinismo que tanto criticó. Pues, como reaccionario, comprendió que la negativa imagen del pasado contra la que combatían los jacobinos (servilismo, oscurantismo, opresión) había sido mimetizada en su *práctica* emancipándola de los diques institucionales que, en forma de política religiosa de la soberanía, la regulaban en el Antiguo Régimen. Por eso, a juicio de Maistre, la Revolución francesa y, en fin, la democracia moderna no eran más que un Antiguo Régimen *desatado* donde la violencia y el mal se movían libremente. Una orgía de sangre que demostraba el significado profundo de los ideales revolucionarios, aquel *despotismo del pecado original* implantado en el mundo moderno a raíz de su olvido de la realidad del mal.

También Cari Schmitt se hará eco de que el olvido de la *verdad* política según la cual el hombre es una criatura dinámica y peligrosa terminará llevando al parlamentarismo y al pluralismo al borde del precipicio totalitario, no siendo éste, la caída en él, sino la *venganza* retrospectiva de aquella olvidada verdad antropológica. Los Lenin, Hitler y compañía no cometieron, en su acción política, el mismo error *antropológico* que los ilustrados, liberales y demócratas. Es decir, entendieron perfectamente el sentido de la visión *reaccionaria* conquistada por la genialidad de Joseph de Maistre.

Una de las tesis más perspicaces de la «investigación literaria» de Alexandr Solzhenitsyn sobre el comunismo soviético es, precisamente, que la Revolución rusa

instauró un Antiguo Régimen *desatado*. Que la represión política, judicial, policial y penitenciaria en tiempos del zarismo fue incomparablemente más suave que la establecida por los bolcheviques a partir de su toma del poder. Desde la posibilidad de sentencias exculpatorias para acusados de delitos políticos hasta el trato concedido a los prisioneros, pasando por la ausencia de juicios secretos sin ningún tipo de garantía judicial, todo ello probaría que el autoritarismo zarista, siendo cruel y represivo, careció de aquello que permitió a los bolcheviques *sembrar el mal sin restricción y con buena conciencia revolucionaria*: la ideología.

Las *políticas del radicalismo* desatadas por la Primera Guerra Mundial permitieron atisbar un horizonte de posibilidades infinitas liberado de cualquier consideración hacia la prescripción histórica, la legalidad burguesa y la sociabilidad ilustrada. Frente a estos límites que la prudencia dicta a la acción política y que, muchas veces a duras penas, fueron establecidos en la civilización burguesa, el periodo de entreguerras aparece dominado por el voluntarismo histórico, la legitimidad ideológica y la normalización de la violencia.

Los sueños nihilistas del XIX sólo se realizaron en el XX, cuando el colapso de la civilización permitió escribir con la carne y la sangre de hombres, y ya no de ideas, los delirios de la voluntad de poder. Sólo un siglo como el pasado propició el alumbramiento de obras como las de Franz Kafka. El checo, un escritor obsesionado con el poder, exploró en ellas lo mismo que Cari Schmitt y Ernst Jünger en las suyas, aunque con una intención opuesta. Dicha exploración llevó a Kafka a vislumbrar las dos dimensiones fundamentales del poder moderno: la de un sacrificio tecnológicamente organizado y la del reino de la pura arbitrariedad.

Los tres autores parten de una constatación fundamental para entender el siglo XX: el nihilismo es el cimiento del presente. Nihilismo manifiesto tanto en la indefensión y perplejidad de un Josef K ante un poder impenetrable, como en las imágenes fotográficas mediante las que Jünger elaboró sus famosos foto-libros. Todos ellos vinculan la realidad del nihilismo con la eclosión de un poder total. La diferencia entre el checo y los alemanes radica en que, para Kafka, la *autonomía de lo político* denota la pérdida de religiosidad inseparable de una dinámica política arbitraria, el oscurecimiento de la conciencia sagrada del hombre. Para Schmitt y Jünger, representa un nihilismo espiritualmente activo.

Mientras el primero es un crítico de la modernidad, los otros son modernistas convencidos que, en vez de criticar la falta de espíritu de aquélla, dilucidan en la misma, en realidades como la guerra, la técnica y la democracia de masas, un espíritu tan maléfico como se quiera, pero espíritu al fin y al cabo. Schmitt y Jünger disciernen el remedio en el mal, pues consideran que sólo una exploración profunda de las «cosas nuevas» del XX puede llevar a una superación del nihilismo *pasivo* de la burguesía por el nihilismo *activo* de los superhombres nietzscheanos. Éstos, conviene

recordarlo, habían dejado de ser criaturas de la imaginación filosófica para convertirse en demonios fanáticos y uniformados que ya estaban llamando a la puerta de la historia.

La *autonomía de lo político* representa, para los alemanes, la forma espiritual característica de la Nada moderna. Algo así como una *teología invertida* que sacraliza la realidad tecnológica de la destrucción masiva, que confiere un estatus religioso a la política de masas. La modernidad es, a su juicio, un tiempo donde lo sagrado muestra su cara más terrible, la del desorden cultural vinculado, en palabras de René Girard, con una violencia que no «rehace la unanimidad a su alrededor para salvar a los hombres y edificar la cultura», sino que «se empeña en destruir lo que había edificado».

Una parte significativa de la obra de Schmitt y Jünger puede leerse como la narración de un apocalipsis histórico. Éste no por ser lo que es debe dejar de interpretarse en una clave espiritual, como una manifestación de *lo sublime* que reconcilia al *espectador* del caos con éste, pues insta a asumirlo con la *resignación reflexiva* de un destino providencial. Según Jünger, cuya experiencia del frente, donde fue herido varias veces, determinó su idea de las «cosas nuevas» del siglo XX,

> la más honda felicidad del ser humano consiste en ser sacrificado.

El poder total encuentra su legitimidad en la vida arriesgada, peligrosa y heroica del conflicto político, de los desafíos existenciales, del enfrentamiento entre concepciones del mundo que despojan al individuo de cualquier valor por carecer de relevancia histórica. La conciencia desdichada de Kafka le hizo muy sensible a este despojamiento que él ya percibía en los nuevos ídolos de la posguerra, hechos con saliva, papel de periódico y cerveza. «Estamos siendo empujados, oprimidos y eliminados. Estamos padeciendo la historia», le confesaba a Gustav Janouch.

II

Según Michael Oakeshott, «la política de la fe» dominó el siglo XX. Éste giró sobre una «pasión por la pureza moral» inspiradora de la acción de las vanguardias revolucionarias, fuesen éstas de un signo ideológico o de otro. Oakeshott describe el clima totalitario de la barbarie de la virtud en un fragmento ontológico:

> Toda protección formal en la conducción de los asuntos se declarará un impedimento para la búsqueda de la perfección. Aparecerá el carácter antinómico de toda actividad ligada a un principio absoluto. Se harán a un lado los compromisos, las lealtades, los empeños; se pasarán por alto o se minimizarán las miserias reales (en este camino avasallador a la perfección); se ofrecerán plegarias por la *paz industrial* mientras se olvida a los pobres, los oprimidos, los aterrorizados y los torturados. Ningún precio se considerará demasiado alto por la perfección. En efecto, se anunciará un *interimsethik*: un trasvase temporal de valores en el que se verá que la perfección de la humanidad procede de la degradación de los hombres. El presente, explicado como un interludio entre la noche y el día, se volverá una penumbra incierta. La compasión será traición; el amor, herejía.

No se puede explicar mejor el sentido de la oposición trazada en el capítulo anterior entre la perspectiva ilustrada de la *civilización de los medios* y la perspectiva revolucionaria de la *política de los fines*. Ésta, en nombre de la «perfección de la humanidad», lleva a la «degradación de los hombres», al olvido de que, nos recuerda Burke,

> la única cuestión moral de la que podemos estar seguros es la del cuidado de nuestro propio tiempo.

El doble pensamiento y los dobles significados de las palabras que hacen del presente «una penumbra incierta» donde los horrores y penurias cotidianos se subliman con la ideología del porvenir, triunfan en aquella *medianoche del siglo* a la que el gran Victor Serge dedicó uno de sus libros. Tiempo donde las generaciones del presente fueron sacrificadas en el altar de la perfección futura. La libertad de dichas generaciones no les fue comprada, como temieron Rousseau y Constant, a cambio de bienes reales y tangibles, sino de una ascética promesa de plenitud para sus descendientes.

Las víctimas del terror totalitario, más que *esclavos dichosos*, fueron, simplemente, esclavos, muchos de ellos asesinados matándolos o dejándolos morir. De ahí que la visión *republicana* de Rousseau y Constant sobre la posible instauración de un despotismo benévolo haya terminado siendo menos penetrante que la visión *reaccionaria* de Joseph de Maistre sobre el fondo sacrificial de la política moderna y la visión *conservadora* de Edmund Burke sobre el significado e implicaciones de la guerra ideológica iniciada en 1789.

Tanto Maistre como Burke intuyeron que el *mal revolucionario*, una «potencia irritada» para el primero, una «terrible energía» para el segundo, quedaba

singularizado por un fanatismo de nuevo tipo que incrementaba exponencialmente su grado e intensidad respecto de otras versiones del *mal*. Será, entre otros y ya en el siglo XX, Alexandr Solzhenitsyn quien aísle la clave conceptual de un *mal* incomparable con el de los «malvados shakespearianos», a los que «bastaba una decena de cadáveres para agotar la imaginación y la fuerza de espíritu. Eso les pasaba por carecer de ideología»:

> ¡La ideología! He aquí lo que proporciona al malvado la justificación anhelada y la firmeza prolongada que necesita. La ideología es una teoría social que le permite blanquear sus actos ante sí mismo y ante los demás y oír, en lugar de reproches y maldiciones, loas y honores (…) Gracias a la ideología, el siglo XX ha conocido la práctica de la maldad contra millones de seres. Y esto es algo que no se puede refutar, ni esquivar, ni silenciar.

Para la «política de la fe», dice Oakeshott, «gobernar es convertir un sueño privado en una manera de vivir pública y obligatoria». La «conjunción de sueño y gobierno genera tiranía». De ahí su rechazo de la estirpe de los *soñadores activistas*, y «ineptos entusiastas, gente muy peligrosa», a juicio de Georg Christoph Lichtenberg, individuos dinámicos, de gran inventiva y disposición que, según Oakeshott, no terminan de asumir que vivimos en

> un mundo habitado por otros, aparte de nosotros mismos, que no pueden reducirse a meros reflejos de nuestras propias emociones.

La tradición del escepticismo, de una lectura *ilustrada* y no *revolucionaria* de la política, fue olvidada en la primera mitad del XX, según Oakeshott. Con la consecuencia de que el Estado, en sus plasmaciones totalitarias, no aceptó a los hombres tal y como son e introdujo un cambio violento en sus principios y formas de pensamiento. Es decir, propició una suerte de *revolución antropológica*, de creación de un *hombre nuevo* según parámetros ideológicos inspirados en la búsqueda de la pureza *social o racial*.

Desde la tradición del escepticismo político, basada en el rechazo de hacer mejor al hombre de lo que es por medio de la política, cabe plantear algunas preguntas sobre las ambivalencias del progreso y, en fin, de estas sociedades en que vivimos suspendidos sobre un *orden* que depende del ejercicio diario de la libertad, de pasiones que, fácilmente, entran en combustión.

¿Cómo poner límites al afán innovador y experimentador de la imaginación pública, la que afecta a cuestiones de orden político, económico, cultural y social, es decir, a cuestiones donde, sin la existencia de esos límites, nos podemos ver convertidos en «reflejos» de las «emociones» políticas, económicas, culturales y

sociales de los soñadores activistas?

¿Cómo garantizar que las inquietas e indóciles pasiones resulten en sentimientos civiles?

¿Cómo encauzar las habilidades adaptativas de la inteligencia, sus respuestas a un entorno cambiante, por la senda de un progreso ni rupturista ni traumático?

¿Cómo aprovechar la inventiva humana para perfeccionar el mundo sin trastocarlo?

¿Cómo impedir que las creaciones de los hombres se vuelvan contra ellos, socaven las condiciones mismas de su creatividad al prender sus pasiones con un fuego incontrolable?

Nuestras sociedades se hallan en ese punto problemático donde el grado de perfección alcanzado ha liberado una *energía* que puede llegar a ser peligrosa para la preservación del orden. El extremo refinamiento de aquéllas, en cuanto a oportunidades de autorrealización, puede llegar a excitar las pasiones y la imaginación más allá de todo sentido del límite. £s en las sociedades más cultivadas donde el riesgo de que sus propias virtudes se vuelvan contra sí mismas se hace más plausible. Y ello porque dichas sociedades han adquirido ese grado de perfección que invita a creer en la autonomía cultural sobre la que supuestamente reposan, en que son ellas, su emprendedor dinamismo, el fundamento de la moral y de los filtros institucionales necesarios para garantizar unos mínimos de autocontrol y disciplina.

Cuando Burke reivindicaba el imperio religioso de lo prescrito frente a la autonomía cultural de la sociedad ilustrada y opulenta de finales del XVIII, pretendía que la *energía* responsable de sus virtudes no se desbordase empujándola hacia ese vacío asocial y deshistorizado donde las *convenciones* se transforman en *ficciones*. El «poder controlador» en que se sustanciaba, a su juicio, aquel imperio resulta conveniente para un mundo artificial que, al ser resultado de la acción humana, está expuesto a los extravíos de la mente humana. Este poder se fundaría en el temor a las consecuencias de destruir lo existente en nombre de, como diría Montaigne, una «fantasía privada» dotada de jurisdicción pública:

> Me parece muy injusto —sostiene Montaigne— querer someter las constituciones y costumbres públicas e inmóviles a la inestabilidad de una fantasía privada, la razón privada posee tan sólo una jurisdicción privada, e intentar con las leyes divinas lo que ningún Estado soportaría que se hiciera con las civiles. Éstas últimas, aunque la razón humana tenga mucha mayor participación en ellas, son jueces supremos de sus jueces; y la máxima inteligencia sirve para explicar y extender su uso admitido, no para desviarlo e innovarlo.

Para Burke y Montaigne, pesimistas como eran respecto de la naturaleza humana, cualquier *artificio* que presuponga que las leyes son «jueces supremos de sus jueces» debe darse por bueno. Nuestra primera aspiración, según esta línea de escepticismo político, consiste en *evitar vivir* en una sociedad soliviantada por la «fantasía privada», por los planes de perfección y regeneración humanas diseñados por la extrema inventiva de aquellas capas inquietas de las que hablaba Nadiezhda Mandelstam.

Lógicamente, la tradición escéptica aplicada a las cuestiones políticas tiene un sesgo conservador que entraña el riesgo de convertir la prudencia en una ciega apología de lo existente. Pero si se elude este riesgo y se *utiliza* el escepticismo, más que como un credo ideológico y una panacea a nuestros problemas, como una *actitud* intelectual despierta ante el hecho de que, en ocasiones, las soluciones propuestas generan más inconvenientes que ventajas, podemos descubrir sus muchas virtualidades en el campo del pensamiento y de la acción políticos. Además, después de un siglo como el XX, en el que muchas *soluciones* quedaron absueltas de rendir cuentas por apelar a fines últimos y absolutos, los de unas ideologías respaldadas por el poder del Estado, recuperar la tradición del escepticismo tiene un valor intelectual extremadamente Normativo:

El de recordarnos que una política inspirada por el prestigio simbólico de *palabras irreformables*, que no cabe criticar de tan *evidentes* como son, puede ser la puerta por la que se cuelen unos actos y decisiones encaminados a hacernos mejores de lo que somos. Actos y decisiones guiados por un sentido político de la virtud que, con demasiada facilidad, se inclina a una merma de nuestra imperfecta, pero satisfactoria libertad.

En fin, la tradición escéptica permite entender que, detrás de una política, sea del color que sea, antes que *palabras* hay *hombres* cuya acción determina el significado exacto de dichas palabras. Hombres como nosotros, con unas pasiones y unos fines que nunca deben dejarse de lado en el balance del *programa* que defienden, por muy deslumbrantes y autoevidentes que sean las *palabras* de que se sirven para desgranarlo.

El sabio Lichtenberg ya lo dejó escrito:

> Una regla de oro: no hay que juzgar a los hombres por sus opiniones, sino por aquello en lo que sus opiniones los convierten.

11
El liberalismo a la defensiva

I

No deja de ser indicativo del tremendo impacto que la historia del siglo XX tuvo en nuestra cultura política que intelectuales de clara filiación liberal como Michael Oakeshott, Alian Bloom y Giovanni Sartori, entre otros, hayan elaborado diagnósticos de la democracia y de la educación teñidos de un tono conservador. Éste, que permitiría hablar de un *liberalismo a la defensiva*, surge como respuesta ilustrada a lo que, se entiende, son los signos de la barbarie. De unas actitudes y maneras político-sentimentales que, impulsadas por el embrujo de palabras como *creatividad*, *multiculturalidad* y *sociología de la educación*, hacen tabla rasa del pasado. Comprometiendo, con ello, una herencia de la que depende el recto sentido cultural de nuestras democracias.

Michael Oakeshott califica esta barbarie que se proyecta desde la furia destructora, innovadora y regeneradora del XX como «el mito de la política racionalista»:

> En realidad, [viene a decir ese mito] cada generación, cada administración, debe tener ante sí la sábana blanca de la posibilidad infinita. Y si, por casualidad, esta *tabula rasa* ha sido desfigurada por los garabatos irracionales de los ancestros guiados por la tradición, la primera tarea del racionalista será la de dejarla bien limpia; como señalaba Voltaire, la única manera de tener buenas leyes es la de quemar todas las leyes existentes y empezar de nuevo.

Así, «se reconoce la actividad política como la imposición de una condición uniforme de perfección sobre la conducta humana». Detrás de este «mito» se encuentra, según Steven Pinker, «la negación moderna de la naturaleza humana», la incapacidad para comprender que la historia es trasunto del hombre y que, por tanto, ampararse en la *ideología de la tabla rasa* para superar las imperfecciones del pasado puede amenazar aquella parte de lo que somos que está estrecha, afectivamente,

vinculada al mismo.

El siglo XX, al enterrar tantos pasados, forzó el equívoco de suponer que *el pasado* ya no contaba para el hombre, que éste era una criatura racional a la que la historia había hecho prisionera durante siglos. Su contextura moral e intelectual pertenecía a la transparencia soñada por Rousseau como antítesis de la *utopía de la desesperación social*. Pero esta desesperación era precisamente utópica porque se resistía a entender que el *amor propio*, las pasiones de la civilización, no habían sido impuestas artificialmente al hombre como una costra histórica, sino que reflejaban el encuentro, siempre imperfecto e inacabado, entre la naturaleza humana y la historia, entre las inclinaciones naturales y los mandatos sociales.

La virtud regeneradora de Rousseau se opone a la consideración de Burke de que

> el estado de sociedad civil (…) es un estado de naturaleza; y mucho más verdadero que un salvaje e incoherente modo de vida. Pues el hombre es, por naturaleza, razonable; y nunca está perfectamente en su estado de naturaleza salvo cuando se halla donde la razón puede cultivarse mejor. El arte es la naturaleza del hombre.

Nuestras obras, nuestras actividades, el proceso de civilización, no son un mundo artificial diferente de lo que somos, sino el reflejo de nuestros afectos, inteligencia y capacidad de adaptación. Lo artificial es lo verdaderamente natural porque la *segunda naturaleza* de la historia y de la sociedad no se erige de espaldas a nuestro ser, sino como una emanación adaptativa del mismo. Este trabajo histórico y social constituye la esencia del hombre porque, en él, se refleja el equilibrio dinámico entre sus deseos y sus logros, sus apetitos y sus restricciones.

La naturaleza humana no espera ser redimida del pasado porque el pasado es la naturaleza humana en acción social. Pero la larga sombra de Rousseau, unida a la devastación del XX, entre otros factores, hicieron posible creer que la historia encarna nuestra perdición, la de un individuo psicológicamente escindido entre el ser y el parecer por la desigualdad y el amor propio.

Mirar la sociedad como algo diferente de lo que somos implica el riesgo de pensar que, para liberarnos de las cadenas de la inautenticidad, debemos construir a partir de cero. Este *mito racionalista* parte de un equívoco funesto que, al llevarse por delante muchas cosas *imperfectas*, piensa que ha hecho una labor *progresista* de limpieza social. Cuando, en el fondo, puede haber violentado algunos sentimientos, disposiciones y actitudes valiosos para las personas. Lo que no significa que las reformas deban proscribirse, sino que, al cambiar algo, más que reparar en el *significado* de lo que pretende cambiarse, más que ser deslumbrados por el brillo de la *palabra* que legitima la reforma o la destrucción, hay que dilucidar qué afectos humanos se plasman en el imperfecto equilibrio de esa concreta *realidad*.

La innovación lingüística del siglo XX, sus diferentes versiones de planes de ingeniería social, plantean el problema de una lectura *revolucionaria* de la democracia donde todo puede ser cuestionado salvo el prestigio de las palabras *irreformables* que dan amparo a los sucesivos proyectos de reconstrucción. Este *mito racionalista* olvida, en palabras de Burke, que «un bien imperfecto es todavía un bien».

II

Los liberales a la defensiva llevan a término una operación intelectual muy sofisticada. Convierten un baluarte del progreso ilustrado y democrático en una tradición, en un pasado amenazado por determinadas innovaciones del presente. Lo que antaño constituyó el fundamento del asalto a los poderes del rey y de la Iglesia no puede sino teñirse de suspicacias conservadoras en un tiempo que cuestiona, sin demasiada conciencia, algunas de las bases históricas del progreso que encarna.

El espíritu iusnaturalista y pluralista de las democracias liberales y la apertura de miras de una educación liberal pensada para entrar en conversación con las heterogéneas voces del pasado han perdido, en el siglo pasado, su pedigrí avanzado y emancipador. Y se han convertido en emblemas de una tradición desde la que se resiste con el espíritu conservador de una Ilustración enfrentada a los bárbaros de la tabla rasa.

Forzando la paradoja, podríamos decir, leyendo la historia desde los ojos de estos liberales a la defensiva, que, en el siglo XX, los verdaderos valores del progreso terminaron refugiándose en la bandera de la tradición, mientras que ideas y opiniones retardatarias fueron jaleadas como la quintaesencia de la liberación y de la autorrealización. Ideas y opiniones por las que transpiraba un tono de exaltación tribal, la búsqueda de oasis comunitarios de diversa índole. Búsqueda liderada por diferentes colectivos que acentuaron dos cosas opuestas a un sentido ilustrado de la vida: la definición *cultural* del individuo por el grupo al que *se le hacía* pertenecer y el choque *cultural* entre los individuos en función del grupo que *se les había* adjudicado.

Este colectivismo implica una lectura de la historia en términos de hegemonías y sometimientos *culturales*, de una *dialéctica de grupos* que hace inteligible y necesaria una *política de la emancipación cultural* anclada en valores igualitaristas fácilmente manipulabas en un sentido revanchista. Pero, más allá de esto, lo

importante de esa lectura es que impide darse cuenta de que la historia no está gobernada por la lógica *cultural* de ningún Espíritu Absoluto, que son los hombres de carne y hueso los que, con sus respuestas adaptativas, en uso de sus recursos e inteligencia, hacen la historia impregnándola, más que de su *identidad*, de sus pasiones, intereses, fantasías y afectos.

Este concepto identitario de la historia y de la política lleva a defender una ruptura radical y expeditiva con el pasado y a alumbrar una *sociedad naturaliza-da* por el relativismo cultural inherente a la coexistencia de *tribus* en pie de igualdad. Resulta llamativo cómo la historia *real*, la de los hombres de carne y hueso que dan respuestas adaptativas *desde su naturaleza* a un entorno cambiante, se transmuta en una historia *inventada* que deslegitima, en términos absolutos, los imperfectos y mejorables logros de la primera. Cómo la *invención cultural de la historia* se sirve de la retórica de las identidades para descubrir la esencia soterrada del pasado, oculta por siglos de opresión y de discriminación, y confronta dicha esencia con estos siglos para *emanciparla* definitivamente de ellos.

Con esta operación *identitaria* de demolición *histórica*, el pasado se convierte en *aquello que hemos superado* y que podemos contemplar con la suficiencia de un espectador abochornado por los usos y maneras de la sociedad en que vivieron, sin ir más lejos, sus padres. El problema no radica en que dichos usos y maneras no puedan ser criticados, sino en lo que subyace a la mencionada suficiencia, actitud intelectual que rompe con el pasado como un *todo cultural ideológicamente prefabricado*. Al caracterizarlo así, quedamos absueltos de comprenderlo, mejorarlo y asumirlo; de preservar los mínimos civilizatorios que garantizan la continuidad histórica y nos enfrentamos a él como un *peso muerto* que hay que enterrar para que la *historia de las identidades olvidadas y sometidas*, de sujetos colectivos dotados de una supuesta *vida histórica propia*, se haga presente con la pureza de un viento reparador.

El alumbramiento de una *sociedad naturalizada* en la forma ideológica y cultural descrita, ¿qué consecuencias tiene para la democracia liberal, para la atmósfera social, el clima de opinión que requiere la misma? La política de la emancipación y el relativismo culturales, ¿admite ser leída en los términos del iusnaturalismo y del pluralismo o éstos son, por razones intelectuales e históricas, contrarios a dicha política? Y si lo son, ¿qué cabe colegir de la *coexistencia* forzada de unas instituciones liberal-democráticas y una cultura política basada en opiniones relativistas y multiculturalistas?

III

Alian Bloom se presenta en *El cierre de la mente moderna* como un demócrata liberal que halla en el liberalismo conservador la forma de defender su credo político. Bloom es un creyente en la doctrina de los derechos naturales y un reivindicador de los principios en virtud de los cuales los *padres fundadores* crearon la democracia estadounidense. El progresismo original de esta posición se entiende si recordamos la denuncia liberal-conservadora acometida por Edmund Burke de aquella doctrina. Según él, los derechos naturales eran una entidad abstracta y ficticia propiciadora del radicalismo democrático, del espíritu destructor de los revolucionarios.

La paradoja estriba en que, dos siglos después que Burke, Bloom enarbola la bandera de un liberalismo conservador ya no para criticar la doctrina iusnaturalista, sino para defenderla. Lo que para el primero representaba el adanismo *político* de la voluntad significa, para el segundo, la tradición constitucional y política desde la que resistir la acometida de una metamorfosis *cultural* de dicho adanismo. Los derechos naturales son, a juicio de Bloom, la fuente doctrinal de una libertad históricamente consolidada que está amenazada por la «conexión alemana», el relativismo nihilista originado y expandido a partir de la obra de Nietzsche, Weber, Freud y Heidegger.

La democracia liberal se pone a la defensiva y el alegato a favor de ella suena *conservador* desde el momento en que sus enemigos ya no son las fuerzas del Antiguo Régimen, sino la filosofía y las ciencias humanas que alimentan la transvaloración y el relativismo de los valores, la sospecha y desconfianza hacia la razón, el predominio de lo irracional, etc. Según Bloom, cuyo análisis en particular de Weber no resulta demasiado atinado, Estados Unidos pudo haber derrotado a los nazis en la Segunda Guerra Mundial, pero fue vencido por Alemania en términos culturales porque las obras de la vanguardia intelectual de ésta, a través de, en muchos casos, profesores emigrados, penetraron en los recintos universitarios estadounidenses. Y, desde ellos, en virtud de un proceso comunicativo y divulgativo no explicado adecuadamente por Bloom, permearon el tejido social americano hasta adueñarse de la opinión pública.

La cultura política de Estados Unidos se hizo relativista en la segunda mitad del siglo XX, tal y como quedó suficientemente claro en el Mayo del 68. Esto significa que traicionó el sentido ideológico e histórico de su democracia al dejarse conquistar por una *opinión* contraria al espíritu de ésta. La cultura relativista potencia la idea de que, por no existir una verdad objetiva, el *Yo* crea espontáneamente su propio orden de vida, su propia escala de valores. La creatividad subjetiva impulsada por Nietzsche en un sentí-do elitista, como facultad del genio, se termina democratizando y convirtiendo en cultura popular. Esto implica un riesgo para la democracia porque lleva a confundir los *derechos* con los *deseos*, el *fin* representado por toda vida humana con el hecho de que las vidas de los demás sean *ocasiones* para saciar los

propios apetitos.

Tras la idea de creatividad, descuella un equívoco filosófico y cultural, el de la autorrealización como creación personal de valores, que implica una ausencia completa de límites a la hora de ver en los otros, como decía Oakeshott, meros «reflejos» de las «emociones» de uno mismo, medios humanos al servicio de una egoísta e insaciable voluntad de poder. Con ello, se pierde el sentido institucionalmente fijado de la libertad en una democracia liberal como cuerpo de derechos y de deberes recíprocos. Y se abre la espita para la búsqueda de una suerte de plenitud y autenticidad dominada por la lógica de los deseos ilimitados, por el desorden cultural del hedonismo filosóficamente justificado y, por ello, políticamente legítimo.

Este culto al Yo se metamorfosea con facilidad en el culto identitario al *Nosotros* encarnado por grupos, colectivos y minorías. También éstos, por una ironía de la historia, aplican, en un sentido tribal y comunitario, el radicalismo estético y aristocrático de Nietzsche. La democracia liberal se convierte así en un mundo nietzscheanizado donde, bajo la bandera del igualitarismo, irrumpe la pasión elitista de los diferentes, auténticos y originales. De los que buscan el reconocimiento de la excepcionalidad de su vida individual o grupal a costa de los otros, rompiendo con ello el contrato fundador de la igualdad ante la ley.

Relativismo y elitismo van de la mano en su ataque nihilista a la cultura de los derechos, en su defensa de una noción de democracia que, por reposar en los deseos y no en los derechos, en algo polimórfico e insaciable frente a algo limitado y armoniza ble, conduce a una situación de *guerra cultural*. En ésta, los deseos de los individuos y de los grupos más *fuertes*, de los que cuentan con más recursos, amparo e influencia, terminarán prevaleciendo, llevando a la democracia a un estado de privilegios y exclusión *pulsional*, a que unos puedan desearlo todo y otros, poco o nada.

Sobre los deseos, no cabe erigir una democracia liberal. Ésta requiere del ascetismo de la cultura de los derechos, en el fondo restrictiva comparada con aquéllos, para funcionar. Resulta llamativo que esta cultura denunciada por los conservadores de los siglos XVIII y XIX, en cuanto potenciadora de comportamientos antisociales, terminase siendo reivindicada por Bloom en una clave liberal-conservadora a finales del XX como bastión del sentido institucional del deber y de la responsabilidad políticos frente a las acometidas del relativismo nihilista.

Esta mutación de la cultura política contemporánea, que hace de la democracia ya no una innovación, sino la forma política de la tradición desde la que plantar cara a los nuevos bárbaros, dice mucho del ímpetu experimentador del siglo pasado, de su radicalismo histórico.

IV

Giovanni Sartori prolonga en *La sociedad multiétnica* la tesis de Bloom de que la democracia liberal, con su cultura de la ley y de la libertad, es lo contrario del relativismo. Para ello, establece una oposición intelectualmente muy fecunda, aunque no exenta de polémica, entre *pluralismo* y *multiculturalismo*. Uno y otro representan sendas culturas de la diversidad y de la diferencia, pero el primero se desgrana en términos de individuos libres y tolerantes y el segundo, de grupos culturales diferenciados.

La *opinión* multicultural es una creación occidental, una forma de lo políticamente correcto, según Sartori. El problema que suscita es que utiliza el lenguaje de la democracia liberal, de los derechos, la tolerancia y la diversidad, para avalar un proyecto de sociedad políticamente insostenible en dicha democracia. Si el pluralismo se vincula con la Ilustración, el multiculturalismo emana del Romanticismo, de la crítica de éste a los principios progresistas de la primera y de su defensa de la *particularidad cultural* como signo irrenunciable de la vida auténtica por original e incomparable con cualquier otra.

Una cultura política romántica y multicultural gira en la órbita de grupos identitarios, y no de individuos libres, de la cultura como estilo de vida, y no de la ley como reguladora de los derechos, de pertenencias involuntarias e irrevocables, y no de asociaciones múltiples y voluntarias. En fin, introduce en el pluralismo de la tolerancia recíproca una *lógica* grupal que puede dejar desamparados a los individuos y amenazar el concepto universalista de ciudadanía.

Pues, arguye Sartori, si el valor sagrado de la sociedad lo ostenta el grupo, y no el individuo, y si éste es políticamente definido por su adscripción a una determinada identidad cultural, cabe sospechar que, hacia dentro, las tradiciones y costumbres del grupo puedan legítimamente colisionar con los derechos humanos y, hacia fuera, los líderes del aquél exijan el reconocimiento de una ley hecha a la medida de sus expectativas culturales. Ambas cosas socavan los cimientos iusnaturalistas y universalistas de la democracia liberal, el principio de igualdad ante la ley al margen de las particularidades identitarias de cada cual y la cultura de los derechos.

La perspectiva de Sartori tiene muchas aristas, y no es éste el momento de abordarlas. Lo que resulta significativo de ella para los fines de este libro es el hecho de que convierte el pluralismo en una tradición política desde la que plantar cara a la innovación intelectual del multiculturalismo; el hecho de que entiende, al igual que la perspectiva de Bloom, que la cultura política de una democracia liberal no puede ser cualquier cosa, que hay opiniones que colisionan con su espíritu, que, en fin, pluralismo no significa relativismo, sino diferencias y diversidad a partir de un mínimo *moral* compartido: el de los derechos humanos, la igualdad ante la ley y un concepto universalista de ciudadanía.

La manera *fuerte* en que Bloom y Sartori hablan del pluralismo y los derechos, a

partir de límites terminológicos estrictos, y su particular enfrentamiento con el culto relativista del *Yo* y de las culturas es lo que hace de su liberalismo un *liberalismo a la defensiva* muy parecido al esgrimido por Burke en sus diatribas contra la Revolución francesa. En los tres casos, podemos hablar de *conservadores ilustrados o liberales conservadores* porque entienden que la tradición política y constitucional, sea el gobierno mixto de Burke o la democracia liberal de Bloom y Sartori, constituye el fundamento de un progreso bien entendido, históricamente consolidado como cultura de la ley y de la libertad, capaz de plantar cara a los fanatismos de la voluntad, a las cíclicas mareas de los proyectos de regeneración social.

12
El suelo de la quimera

I

La búsqueda totalitaria de la transparencia terminó en la desolación de la quimera invocada por Cernuda. El trágico epitafio de un siglo donde el poder arrolló la realidad del hombre, donde el fanatismo del Bien oscureció la humanidad de los sentimientos bondadosos, dio pie a reflexiones profundas y deslumbrantes sobre la calidad exacta del XX. De ellas, hay dos que encaran el problema representado por la utopía desde puntos de vista igualmente rigurosos, pero inversos, que permiten extraer una lección suficientemente contrastada de aquel problema. Es decir, asumirlo como una cuestión intelectual de primer orden a la que conviene volver una y otra vez. Pues no basta despreciar el pensamiento utópico por las aberraciones que ha engendrado. Hay que penetrar en él e iluminarlo desde dentro para hacerse una idea cabal de lo que significa, de su vínculo con necesidades imborrables del ser humano y de las paradojas y ambigüedades que encierra.

Los escritores rusos Andréi Platónov y Varlam Shalámov nos ayudan a pensar la utopía con la profundidad de dos auténticos gigantes del pensamiento contemporáneo. Aparte de la calidad literaria de su obra, la reflexión sobre el comunismo plasmada en ella adquiere un relieve *filosófico* al suscitar la cuestión del hombre como ser espiritual y corporal. Este fondo reflexivo de altos vuelos, que no violenta la narración, sino que fluye de la misma con naturalidad, permite leer dicha obra en unos términos *cósmicos* que trascienden la experiencia brutal del comunismo hasta propiciar una disertación desnuda y radical sobre los imponderables de la condición humana.

Andréi Platónov retrata la indigencia metafísica del hombre en novelas como *Chevengur* y *La excavación*. Para ello, aclimata su verbo milenarista a un mundo en transformación, se sirve del lenguaje escatológico del comunismo como una brújula con la que sondear las utopías del espíritu. Sus relatos de la colectivización koljosiana, la hambruna esteparia, el activismo de los organizadores, la expropiación de los campesinos y la deportación de los *kulaks* no operan en términos de crítica

social, sino de especulación cosmológica.

Los males del cambio, resumidos en esos *mujiks* que, tras devorar a sus bestias para que no les sean requisadas por los bolcheviques, esperan pasivamente la muerte tumbados en sus ataúdes con el estómago lleno, se recrean en un espacio de significados que los despoja de su esencia histórica. La fuerza bruta de la Revolución arranca un grito pascaliano que capta la melancolía de los espacios infinitos en el alma de los activistas, los koljosianos, los *mujiks* y las masas proletarias. Este universo aterrador, ajeno al hombre, es el universo que Platónov contempla a través del lenguaje y de los hechos de la Revolución, de unos hechos cuya crueldad obedece a la particular escatología del lenguaje en que se fundan.

La desolación transmitida por *La excavación* y *Chevengur* posee dos registros misteriosamente vinculados: el del dolor histórico que causa la utopía y el de la dimensión utópica del espíritu humano. La obra de Platónov resulta ambigua pues, en sus momentos más sombríos, se percibe que el autor no está describiendo la maldad del comunismo, sino la orfandad de una criatura metafísicamente indigente. El mundo literario erigido por aquél hace de la perdición histórica emblema de un universo sin respuesta para los anhelos del hombre.

La indiferencia cósmica se metamorfosea en los *Relatos de Kolymá*, de Varlam Shalámov, en la hostilidad de la naturaleza. El Universo de Platónov y la Naturaleza de Shalámov constituyen el fundamento de la fatalidad que gravita sobre su obra. La crítica anticomunista de ambos resulta demoledora porque priva al comunismo de su principal baza ideológica: la autonomía de la Historia como reino de la libertad.

Según Platónov, la Historia no es autónoma porque forma parte del Universo. De ahí que el sueño comunista se hunda en las desoladas profundidades del sinsentido cósmico. Para Shalámov, la Historia no es autónoma porque forma parte de la Naturaleza. La inflexibilidad de los ciclos naturales atribuye a las decisiones de los verdugos el mismo significado que al paso de las estaciones.

Para Platónov y Shalámov, el hombre vive en un universo indiferente al espíritu y en una naturaleza hostil al cuerpo, respectivamente. La fatal necesidad de ambas realidades prevalece sobre la realidad histórica como el giro de la rueda sobre el de los radios. La eternidad del movimiento siempre igual a sí mismo quiebra la raíz del comunismo al destruir la fe en el progreso de la historia. Dicho movimiento tiene que ver, en Platónov, con un sentido esquivo; en Shalámov, con un cuerpo desfalleciente. En el primero, con la indiferencia del universo contra el que choca el mesianismo revolucionario, motivo de un efecto lingüístico surrealista y alucinatorio. En el segundo, con la hostilidad de una naturaleza bajo la cual se confunden el invierno de Siberia y la esclavitud del hombre.

El resultado de ambos puntos de vista es una crítica del comunismo cuyo carácter demoledor se debe a que no opera en términos sociales, sino que surge por

condensación de lo que, en sí misma, es una cosmogonía literaria. La amplitud de la visión de Platónov y Shalámov hiere de muerte al comunismo porque lo sitúa en la perspectiva de una especulación de largo aliento sobre los imponderables físicos y espirituales de la vida humana. El sentido *clásico* que domina dicha especulación posee tal grado de intensidad y hondura que hace del comunismo, de las utopías de emancipación histórica y de la Historia como realidad absoluta un sueño sin trascendencia en el destino del hombre. La última palabra sobre éste sigue estando en manos del Universo y de la Naturaleza. En esta certeza reside el clasicismo de la obra de Platónov y Shalámov y su poder retórico como disolvente del comunismo.

II

El delirio lingüístico pintado por Platónov trasluce la dinámica autodestructiva de la quimera cuando, cegada por el resplandor de la historia, ve en ésta la salvación de la indiferencia cósmica, de la perplejidad metafísica ante el silencio de los espacios infinitos. En la historia, el hombre no encuentra salvación, sino un dolor cuyas proporciones quedan cifradas en el mesianismo de la Revolución. La radicalidad de éste se explicaría por el proyecto de ocupar el vacío humano del universo con las leyes humanizadoras de la historia. El hecho de que, tras la invocación de las mismas, aquel vacío permanezca intacto sería el motivo de que la expresión lingüística de la salvación histórica adquiera, en *Chevengur* y *La excavación*, un tono forzado que causa un efecto de alucinación colectiva cercano al surrealismo, tal y como ha sido señalado por un intérprete tan sensible como Joseph Brodsky.

Shalámov despoja a los comunistas de su bien más preciado: la singular identidad histórica de los hacedores de un mundo nuevo. Aquéllos no son la vanguardia de la historia, es decir, de la realidad, los completadores de ésta, porque la realidad es la naturaleza, y no la historia. Por eso, las obras del comunismo, en el sentido de la esclavitud y el sufrimiento que provocan, no remiten a las *Leyes de la Historia*, sino a los *Ciclos de la Naturaleza*. Son obras que no se distinguen del paso de las estaciones y de las catástrofes naturales. De ahí que el dolor desencadenado por ellas carezca de justificación, obedezca a una necesidad natural antes que histórica.

Sin ese elemento justificativo, con esa equiparación del comunismo con una fuerza ciega y arbitraria, éste se derrumba, pues su única razón de ser radica en la teodicea que le es propia, en la justificación del dolor histórico, en la atribución a éste de un sentido y una finalidad determinados por las *Leyes de la Historia*. Pero cuando,

como hace Shalámov mediante el testimonio de su cuerpo, se demuestra que el sufrimiento del *Gulag* es irracional, el comunismo pierde su identidad, lo que legitimaba sus desmanes como resultado de la marcha imparable de la verdad histórica.

Esa pérdida transforma al comunismo en aquello que nunca pensó ser: una manifestación más, entre las muchas posibles, de la hostilidad de las fuerzas naturales. En la voz de Shalámov, se pueden distinguir palabras semejantes a éstas:

> He padecido la ferocidad de la Naturaleza.

Pero no:

> He padecido la violencia de la Historia.

Al no hablar del comunismo como fenómeno histórico concreto, sino como fenómeno natural indeterminado, el autor de los *Relatos de Kolymá* destruye su esencia.

Es en *cuerpos* como el de Shalámov donde se halla cifrada la *verdad* del comunismo, el sufrimiento de sus millones de víctimas. Sufrimiento que, al ser de condición natural antes que histórica, prueba la impotencia de los verdugos para calificarlo de una especie diferente, es decir, como un sufrimiento necesario para el progreso.

III

Según Platónov, la Revolución nace en las profundidades utópicas del espíritu y muere en el delirio lingüístico de su particular escatología, consumida y desorientada por la equívoca brújula de la historia. Pero este destino de los sueños revolucionarios, con todo su dolor y miseria, tiene algo de inevitable dado que arraiga en la indigencia metafísica del hombre. El error del historicismo comunista es, en el fondo, el de un espíritu que busca afanosamente el sentido en medio de la indiferencia cósmica. De ahí que el comunismo forme parte, contradictoria y terrible, de la fatalidad universal que recorre la obra del autor de *Chevengur*.

Toda búsqueda de sentido, no sólo la histórica, está condenada al fracaso y, no

obstante, justificada porque su impulso lo recibe de aquellos viajes quijotescos emprendidos con el corazón propicio. El ser humano vive en la contradicción de sus anhelos y el silencio de los espacios infinitos. Ésta resulta irresoluble porque obedece a una necesidad universal, la de la esperanza que oculta la Nada con el lenguaje de la utopía.

A diferencia de Platónov, el comunismo no encuentra su lugar en la cosmogonía literaria de Shalámov. Mientras en la del primero refleja la necesidad del hombre de paliar su orfandad espiritual, en la del segundo no mantiene ningún vínculo con la exposición del hombre a la hostilidad de la naturaleza. El comunismo no es más que una sublimación *histórica* de dicha hostilidad que no dice nada sobre la manera humana de reaccionar a ella.

Para Shalámov, lo que hace «humano» al hombre, diferente del «resto de animales», es que «se ha mostrado físicamente más resistente». En el *Gulag*, «el hombre vive» pese a que «no tiene ninguna esperanza». El «instinto de conservación», el «aferrarse a la vida —un aferrarse justamente físico, al que también la mente está supeditada— lo salva de la muerte». Privado de «esperanza», el hombre de Shalámov descubre que incluso la «mente» es una función del cuerpo, que carece de autonomía espiritual y que sólo su poderoso «instinto de conservación» lo diferencia del «resto de animales».

El *Gulag* esclarece la verdad *material* de la vida humana al extremar hasta el límite las condiciones de ésta. Cuando todo se desmorona alrededor de uno, la realidad absoluta del cuerpo se impone. Shalámov habla de dicha realidad como fuente de inauditos sufrimientos y de una inagotable capacidad de resistencia. Los renacimientos físicos del moribundo serían el paralelo de la búsqueda del absoluto narrada por Platónov. En ese cuerpo desfalleciente al que el azar insufla vida con sorprendente tenacidad, puede distinguirse la misma luz que anima al espíritu a emprender la travesía de la quimera.

El materialismo de Shalámov, a diferencia del idealismo de Platónov, no permite al comunismo encontrar un lugar en su cosmogonía. Los renacimientos del cuerpo, en contraste con los viajes del espíritu, son ajenos al comunismo. Platónov aún pudo atisbar en éste una respuesta *humana* al silencio cósmico. Pero Shalámov no pues, a su juicio, el comunismo no tiene nada que ver con la esencia del hombre, con su «instinto de conservación». De ahí que, en los *Relatos de Kolymá*, mucho más que en *Chevengur* y *La excavación*, el comunismo prácticamente no exista como hecho singular e identificable en la narración y ésta se halle polarizada entre la Naturaleza y el Hombre en una clave épica, en los términos de una legendaria lucha por la supervivencia. Combate cuya ambigüedad radica en que los renacimientos del cuerpo que prueban la resistencia humana a morir están ellos mismos inscritos en los ciclos naturales. Platónov no prescindió del comunismo porque, en la lucha del hombre contra la indiferencia del universo, no lo asimiló a éste, sino que lo presentó como una emanación trágica del espíritu.

IV

Quien, como Platónov, vivió con conciencia universal una época aciaga sabe que el dolor histórico es el imprevisto y necesario resultado de la esperanza. Pues el universo está configurado de tal modo que los intentos por humanizarlo, ellos mismos fruto de la peculiar condición del hombre, esparcen su fracaso en la doble forma de un sueño lingüístico y una pesadilla histórica. El entusiasmo de la esperanza es un sentimiento imborrable, como es inevitable el sufrimiento que la utopía termina causando.

Podemos imaginarnos a Platónov digiriendo los infortunios de su época y de su vida con la conciencia trágica que preside su obra, sabiendo que dichos infortunios eran la consecuencia necesaria de un Universo indiferente y un Espíritu anhelante.

Shalámov viene a decir que, pese al proyecto deshumanizador del comunismo o, mejor dicho, debido a éste, lo humano del hombre se manifiesta en su desnudez, en ese «instinto de conservación» que, llegado un punto límite de sufrimiento, hace de aquél lo que esencialmente es: un héroe de la no ejemplaridad que vive dominado por sensaciones corporales de declinación y regeneración. Un héroe elegido por la naturaleza para sobrevivir.

Shalámov describe un mundo del que nunca debería hablarse. Pero, al hacerlo, descubre la esencia del ser humano. Y este prodigioso descubrimiento de la realidad absoluta del cuerpo y del animal desesperanzado, y pese a ello resistente, ilumina ese páramo de la desgracia que es el *Gulag*.

Los *Relatos de Kolymá* funcionan no tanto como un texto de denuncia de un hecho histórico reconocible y concreto, sino como una investigación empírica y testimonial de la condición humana. Pocas veces en la historia intelectual alguien ha transmitido con tal grado de elocuencia y verismo la sensación de haber descubierto la esencia del hombre. Tras leer los *Relatos*, se experimenta el mismo asombro que causa la lectura de los escritos de David Hume. Tanto el ruso como el escocés saben que el valor de la reflexión aumenta cuando se estrechan las dimensiones del campo donde opera. Son dos filósofos de lo concreto reducido a su mínima expresión, del hábito psicológico y del instinto de conservación, que, al identificar el último elemento de nuestros procesos intelectuales y corporales, el fundamento material de éstos, hablan con la genial sencillez y parquedad de los conocedores de los límites de la verdad.

Epílogo

En la investigación literaria de Platónov y Shalámov, la barbarie de la virtud se metamorfosea en la tragedia de la utopía y la épica de la desesperanza, respectivamente, en un austero balance de la naturaleza de las cosas hecho desde la perspectiva del sueño histórico del comunismo. La imaginación testimonial de ambos representa una de las vetas más puras del pensamiento sobre el siglo XX, el momento que sucede al deslumbramiento de la quimera con la comprensión del *suelo* sobre el que se levanta. Momento, por otra parte, que constituye una estructura profunda de la cultura política contemporánea, pues desde los orígenes de ésta, a finales del XVIII, el contraste entre los ideales revolucionarios y la naturaleza humana ha sido notado por autores tan diferentes como Burke, Larra, Donoso, Herzen, etc.

Es, quizá, el hecho de haber tenido un claro concepto de la naturaleza humana lo que singulariza la visión de todos ellos. Lo que atribuye a esta visión una *inteligencia clásica*, el sentido moral de una reflexión sobre la historia y la política opuesta a la línea hegeliana de las filosofías de la historia; a la transformación de la historia en un *absoluto* que convierte a los hombres de carne y hueso en meros *indicadores* de un proceso trascendental que sublima sus pasiones, intereses y afectos con categorías seudofilosóficas de tenor *colectivista*. Categorías como *clase, nación* o *raza* cuyo uso político da amparo a oportunismos ideológicos, que llegan a ser criminales en casos concretos, encubiertos bajo la retórica cientificista de la necesidad histórica. «¡Oh, científicos revolucionarios!», exclamaba con amarga ironía Alexandr Solzhenitsyn en otro de esos memorables epitafios que resumen la encarnadura *moral* del siglo XX.

La barbarie de la virtud se encuentra vinculada precisamente con esa *absolutización de la historia* que oscurece la realidad del hombre, la evidencia de una naturaleza humana, el hecho de que no somos una tabla rasa modelable a discreción por una u otra ideología. La *revolución antropológica* de los totalitarismos, el proyecto de regeneración social para crear un *hombre nuevo*, sólo puede entenderse a partir de un planteamiento ideológico justificado por la necesidad histórica. Es decir, no por una comprensión intelectual, psicológica y moral del ser humano, sino por una idea seudofilosófica de tenor cientificista sobre el sentido de la historia. Esta idea, en términos políticos, promueve un *activismo bárbaro y puritano* que pone el mundo patas arriba apelando a la legitimidad de una determinada noción del bien y de la verdad.

El problema del siglo pasado no fue sólo la destrucción causada por los totalitarismos, sino la inspiración *virtuosa* de la misma, el razonamiento ideológico que la encauzó por la senda de lo que Todorov ha denominado la «tentación del bien». Las vanguardias revolucionarias, jacobinos, nazis y bolcheviques, dilucidaron en su filosofía de la historia el impulso moral de su capacidad política, la legitimación de la voluntad de poder necesaria para obligar a la recalcitrante realidad humana a

circular por las vías de su pregonado destino histórico. Aquellas minorías políticas fanatizadas literalmente *empujaron* a la vieja sociedad en la dirección prefijada por su ideología. De tal modo que, según ellas, lo que estaban haciendo era un ejercicio expeditivo de virtud, pues respondía a la *conquista histórica de la verdad*.

La presión sobre la realidad humana en nombre del supuesto *fin* al que está abocada, fuese la República de la virtud jacobina, la Alemania racialmente pura o la Rusia comunista, implica ejercer una violencia inusitada sobre los hombres de carne y hueso. Y ello para acabar con su *falsa e ilegítima* existencia desde el punto de vista de la perfección futura. Si apuramos el sentido de esta operación política de *limpieza e higiene* descubrimos que obedece a un mecanismo intelectual, el de las ruedas que mueven la maquinaria de la *absolutización de la historia*.

La política totalitaria es una política *intelectualizada* que halla en las razones suministradas por la ideología el sentido virtuoso de su acción. Virtud bárbara en cuanto virtud políticamente *razonada*. Es decir, legitimada para emplear la violencia por reflejar la verdad de la historia. Esta sobrecarga de *intelectualismo y moralismo*, y la crueldad eufórica que desata, se encuentran detrás de los peores excesos del siglo XX.

Agradecimientos

Este libro es el resultado, aparte de algunas lecturas de provecho, de años de conversaciones con tres personas cultas, inteligentes y amigas. Fernando Diez, autor de una obra monumental sobre la historia intelectual del trabajo titulada *Homo faber*; Carlos Fernández, estudioso de la crítica cultural, y mi hermano Jaime Diez, poeta y el mejor lector que uno pueda imaginar.

Nuestras conversaciones han guiado mi curiosidad hacia la historia y el pensamiento. La pasión discreta pero incombustible de todos ellos anima cada una de las palabras escritas en este libro. Que yo me haya terminado topando con él es fruto del azar que ellos sembraron con inconsciente generosidad.

Quede aquí constancia del reconocimiento de una deuda intelectual.

En recuerdo de Charo y los veranos de Senra.

Bibliografía

ADORNO, Theodor W. y Horkheimer, Max, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1994 (trad, de Juan José Sánchez).

BLOOM, Allan, *El cierre de la mente moderna*, Barcelona, Plaza y Janés, 1989 (trad, de Adolfo Martín).

BURKE, Edmund, *Reflexiones sobre la Revolución francesa*, Madrid, Rialp, 1989 (trad, de Esteban Pujáis).

—, *Further Reflections on the Revolution in France*, Indianapolis, Liberty Fund., 1992.

—, *Letters on a Regicide Peace*, Indianapolis, Liberty Fund., 1999.

CONSTANT, Benjamin, «De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos», en *Escritos políticos*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989 (trad, de María Luisa Sánchez Mejía).

DE MAISTRE, Joseph, *Las veladas de San Petersburgo*, Madrid, Austral, 1998.

DONOSO CORTÉS, Juan, *Obras Completas*, vol. II, Madrid, BAC, 1946.

HERDER, Johann G., «Otra filosofía de la historia», en *Obra selecta*, Madrid, Alfaguara, 1982 (trad, de Pedro Ribas).

HERZEN, Alexander, *From the other shore*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1956 (trad, de Moura Budberg).

HUME, David, *Ensayos políticos*, Madrid, Tecnos, 1987 (trad, de Josep M. Colomer).

—, *Writings on Economics*, Londres, Nelson, 1955.

LARRA, Mariano José de, *Artículos*, Barcelona, Debolsillo, 2002.

MICHELET, Jules, *El pueblo*, México, FCE, 1991 (trad, de Odile Guilpain).

MONTAIGNE, Michel, *Ensayos*, Barcelona, El Acantilado, 2007 (trad, de J. Bayod Brau).

OAKESHOTT, Michael, *El racionalismo en la política y otros ensayos*, México, FCE, 2000 (trad, de Eduardo L. Suárez).

—, *La política de la fe y la política del escepticismo*, México, FCE, 1998 (trad, de Eduardo L. Suárez).

PARETO, Vilfredo, *Escritos sociológicos*, Madrid, Alianza, 1987 (trad, de María Luz Morán).

—*Les systèmes socialistes*, Ginebra, Droz, 1978.

PLATÓNOV, Andréi, *Chevengur*, Madrid, Cátedra, 1998 (trad, de Vicente Cazcarra y Helena S. Kriúkova).

—«La excavación», en *La excavación, Dzhan y otros relatos*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1992 (trad, de Vicente Cazcarra y Helena S. Kriúkova).

ROUSSEAU, Jean-Jacques, «Discurso sobre las ciencias y las artes», en *Discursos. El contrato social*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1995 (trad, de Salustiano Masó).

SARTORI, Giovanni, *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Madrid, Taurus, 2001 (trad, de Miguel Ángel Ruiz).

SCHMITT, Carl, *Carl Schmitt, teólogo de la política*, México, FCE, 2001 (prólogo y selección de textos de Héctor Orestes).

SHALÁMOV, Varlam, *Relatos de Kolymá*, Barcelona, Mondadori, 1997 (trad. de Ricardo San Vicente).

Weber, Max, «La ciencia como vocación», en *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 1994 (trad. de Francisco Rubio Llorente).

Contraportada

La cultura política contemporánea constituye un enclave privilegiado para pensar la historia. Y ello porque, a partir de dicha cultura, es posible elaborar un mapa conceptual de los caminos que venimos recorriendo desde el siglo XVIII. Entre otros, algunos tan relevantes como los siguientes:

Las oportunidades y riesgos de las sociedades abiertas, el malestar que sucede a los entusiasmos revolucionarios, la utilización del lenguaje científico para legitimar los odios políticos, la ambigüedad de la democracia en tanto forma de Estado y credo ideológico, los equívocos legados por las rupturas del siglo XX, la mezcla de euforia y crueldad en los regímenes totalitarios y el suelo demasiado humano de las utopías. Todas estas cuestiones transmiten la insegura esperanza de un progreso ambivalente, de una libertad irrenuncíable, pero cuyo ejercicio se inclina, con demasiada facilidad, a luchas enconadas y empresas de final incierto. La contradicción de un pasado lleno de claroscuros que ha abierto una brecha en el presente por la que solemos despeñarnos al tratar de comprenderlo.

Este libro pretende, más que aportar alguna solución, acotar históricamente las fuentes de nuestra actual perplejidad tal y como se reflejan en la cultura política contemporánea. Lugar de irradiación y encuentro de variados y, en ocasiones, opuestos caminos donde se da cuenta de lo que somos, de lo que hemos perdido, de lo que pretendemos ser. Las encrucijadas están escritas en esa cultura con las palabras de, entre otros, Edmund Burke, Benjamín Constant, Mariano José de Larra, Max Weber, Alian Bloom y Varlam Shalámov.

Hijo del novelista Luis Mateo Díez, Luis Gonzalo Díez ha heredado de su padre «la pasión por la literatura» y por las ideas y el debate. Su campo no es el de la narrativa sino el del ensayo, un género al que también pertenece su libro «Los convencionalismos del sentimiento», en el que analiza el impacto emocional de la historia en algunas de las mejores novelas del siglo XX.

Experto en la historia de las ideas políticas y del pensamiento literario en la modernidad, Díez (Madrid, 1972) ha volcado en «La barbarie de la virtud» el fruto de más de diez años de investigación sobre la obra de pensadores de diferente signo ideológico, desde finales del siglo XVIII hasta ahora.