

Introducción. La actualidad de los Antimodernos

Juan Carlos Orejudo Pedrosa y Lucía Fernández Flórez

En este número especial de la Revista *Eikasia* dedicada a los antimodernos, y que abarca históricamente una cantidad innumerable de autores, nos centraremos principalmente en las ideas desarrolladas por unos autores que pensaron sobre su propio momento histórico, incluso podríamos decir que reaccionaron a través de sus pensamientos, a través de sus escritos, a los acontecimientos y a las ideas *modernas* en el momento de su aparición y de su realización histórica a través de instituciones como las democracias parlamentarias, los sistemas de partidos políticos, el principio de representación, las sociedades científicas, el Estado Liberal, el Estado Providencia, etc.

A través de algunos pensadores y escritores, se sistematizaron y se extendieron las ideas que denominamos *anti-ilustradas* o *anti-modernas*. Concretamente, el presente libro se concentra principalmente en las ideas de los pensadores antimodernos, más que en la *historia* de los movimientos antirrevolucionarios o de las contrarrevoluciones que se originaron en Europa (y posteriormente se extendieron más allá de Europa), a raíz de la Revolución Francesa y de la expansión de las ideas revolucionarias subyacentes a las declaraciones de los derechos universales del hombre.

Es preciso tener en cuenta que los antecedentes históricos de los antimodernos son precisamente los reaccionarios, los pensadores de la contrarrevolución.¹ La anti-modernidad comienza siendo una *reacción* contra las ideas de la Ilustración, y empieza realmente a tener una presencia en el mundo político y filosófico a partir de la reacción (o reacciones) de algunos autores denominados conservadores, reaccionarios, tradicionalistas, etc. que manifestaron su rechazo y oposición a los valores y a las ideas proclamadas por la Revolución Francesa. Nos referimos, en primer lugar, a Edmund Burke, Joseph de Maistre, y Louis de Bonald. Sin embargo, el carácter peyorativo y negativo del concepto “reaccionario”² no concuerda bien con el término “anti-moderno”, tal como lo utiliza Antoine Compagnon.³ Esto es así, entre otras cosas, porque la anti-modernidad, lejos de ser sólo una reacción a los cambios revolucionarios, trata de establecer su propia interpretación de estos cambios, conduciéndolos, en ocasiones, a su *verdadera* realización; es decir, en gran parte, la anti-modernidad se configura como una rama de la modernidad que no pretende tanto reaccionar contra ella como interpretarla en su origen a la vez que condenarla.

Los términos “Contrarrevolución” (Godechot), “Reaccionario” (Hirschman), “anti-ilustración” (Sternhell), y “antimoderno” (Compagnon), son diferentes nombres para designar a diferentes autores en diversas épocas y

¹ Véase el libro de Godechot, Jacques, *La Contre-révolution, 1789-1804*, Quadrige/PUF, 1961, p. 2-3: “No habría que creer que la contrarrevolución haya estado limitada a Francia (...) Si por tanto, la Revolución ha sido “occidental” y no solamente “francesa”, si ha durado ochenta años y no diez años, la contrarrevolución también se ha extendido a todo occidente durante el mismo periodo. Es, en efecto, relevante constatar que los más originales teóricos de la contrarrevolución han sido, no franceses, sino un inglés- Burke-, un suizo- Mallet du Pan-, unos alemanes- Rehberg y Gentz”. Véase también Steiner, Georges, “Aspects of Counter-Revolution”, *The Permanent Revolution. The French Revolution and its Legacy, 1789-1989*, University of Chicago Press, 1989, pags. 129-153.

² Véase, Starobinski, Jean, *Action et réaction. Vie et aventure d'un couple*, Seuil, 1999. (Trad. Cast. *Acción y Reacción. Vida y aventuras de una pareja*, FCE, 2001).

³ Compagnon, Antoine, *Les Antimodernes, de Joseph de Maistre à Roland Barthes*, Gallimard, 2005, p. 19 (trad. Cast. *Los Antimodernos*, Acatilado, 2007): “Nos interesamos menos por la historia de la idea de “Reacción”, designación política despreciativa que surge en el curso de la Revolución, después de Termidor, y fijada en su sentido moderno a partir de un panfleto de Benjamin Constant, de 1797, titulado *De las Reacciones Políticas*.”

circunstancias históricas. Sin embargo, hemos optado por el término “antimoderno” porque se acerca más a nuestras inquietudes actuales, a las preguntas que nos conciernen directamente en la actualidad y no nos dejan indiferentes. Los antimodernos han tomado conciencia de su condición moderna, de su pertenencia al mundo moderno, y en este sentido podemos afirmar, con Antoine Compagnon, que los antimodernos son o quieren ser en realidad los más modernos: “Los verdaderos antimodernos son también, al mismo tiempo, unos modernos, aún y en todo momento unos modernos, o unos modernos a pesar de ellos mismos. Baudelaire es el prototipo, su modernidad -él inventó la noción- era inseparable de su resistencia al “mundo moderno” (...) Los antimodernos – no los tradicionalistas – sino los antimodernos auténticos -no serían otros que los modernos, los verdaderos modernos, no embaucados por lo moderno, despabilados”.⁴

La palabra “antimoderno” aparece en Francia a través de la obra de Jacques Maritain titulada *Antimoderne*, de 1922, así como a través de la referencia que hace Charles Du Bos, ese mismo año, al pensamiento de Pascal como modelo de pensamiento anti-moderno, el cual nos revela el ámbito del corazón, del conocimiento sensible e intuitivo, resaltando el empleo totalmente anti-moderno que hace Pascal de la palabra *coeur*, como órgano de conocimiento antes que como órgano de sensibilidad.⁵ Maritain, como pone de manifiesto Compagnon, no define ni caracteriza al *antimoderno* como *premoderno* sino más bien como *ultramoderno*.⁶ Por esta razón, el concepto de antimoderno ha llegado hasta nuestros días con pleno sentido, mientras que los demás términos “anti-ilustrado”, “reaccionario”, “contrarrevolución”, nos sitúan en otras épocas, y aunque siguen teniendo un sentido preciso para nosotros, nos inclinamos más por el término antimoderno.

La lista de los autores o pensadores antimodernos, como nos advierte Antoine Compagnon, es interminable: “¿Quiénes son los antimodernos? Balzac, Beyle, Ballanche, Baudelaire, Barbey, Bloy, Bourget, Brunetière, Barrès, Bernanos, Breton, Bataille, Blanchot, Barthes... No todos los escritores franceses cuyo nombre empieza por B, pero desde la letra B, un número imponente de escritores franceses”.⁷ Antoine Compagnon enumera los rasgos que caracterizan a los antimodernos: la figura *histórica o política* de la contrarrevolución, la anti-ilustración o la hostilidad hacia los filósofos o la filosofía del siglo XVIII, la figura *moral o existencial* del pesimismo, la figura *religiosa o teológica* del pecado original, la estética de lo *sublime* y el estilo de la *vituperación* o de la *imprecación*.⁸ En este libro, hemos tratado de ofrecer una visión global, y al mismo tiempo, una visión parcial y concreta de cada pensador en su visión particular de la historia. El antimoderno se define en relación a su situación histórica, en relación a sus reflexiones en torno a la historia, en torno al hombre como ser histórico y finito.

Los antimodernos en la mayoría de los casos son considerados como víctimas de la historia y, como sostiene Compagnon, “mantienen una relación particular con la muerte, la melancolía y el dandismo: Chateaubriand,

⁴ Compagnon, A., *Les antimodernes*, op. cit., p. 7-8.

⁵ *Ibid.*, p. 8: “Du Bos anotaba en su *Diario* de 1922: “Esta mañana, he intentado hacer sentir a mis alumnos el empleo tan relevante, tan totalmente anti-moderno que Pascal hace de la palabra *coeur*; el corazón para Pascal, es órgano de conocimiento antes y más incluso que órgano de sensibilidad, cuando dice: *es por el corazón que conocemos las tres dimensiones del espacio*”.

⁶ *Ibid.*, p. 8-9: “Maritain titulaba *Antimoderno* una obra publicada en el mismo año 1922: “Lo que yo llamo aquí *anti-moderno*, anunciaba él en el prefacio, también hubiera podido ser denominado *ultramoderno*”, a saber el tomismo al que Maritain se había convertido después de haber rechazado a Bergson, sospechoso de una de las últimas herejías condenadas por Roma al principio del siglo XX, el *modernismo*”.

⁷ *Ibid.*, p. 7.

⁸ *Ibid.*, p. 17.

Baudelaire, Barbey D'Aurevilly son los héroes de la anti-modernidad".⁹ Desde otra perspectiva, es el pensamiento inactual o intempestivo de Nietzsche el que mejor define a los antimodernos, y desde ese punto de vista, "Los antimodernos son los modernos en libertad".¹⁰

Los antimodernos tienen un origen histórico preciso: la Revolución Francesa. Como sostiene Antoine Compagnon: "Existían tradicionalistas antes de 1789, siempre los hubo, pero no antimodernos en el sentido interesante, moderno, de la palabra".¹¹ Los anti-modernos han incidido a través de sus ideas o intuiciones singulares en los ámbitos de la política, de la estética y de la ciencia. Una especie de aire de familia nos permite pensar conjuntamente a diversos autores, con una fuerte individualidad, como Burke, Baudelaire o Renan, y a tantos otros autores antimodernos como De Maistre, Chateaubriand, Taine, etc., de épocas tan diversas y distantes entre sí. Antoine Compagnon se refiere a estos autores, tan diferentes entre sí y en ciertos casos tan distantes en el tiempo, con el nombre de antimodernos. El subtítulo de su libro *De Joseph de Maistre a Roland Barthes* nos da una idea de la larga historia que abarca nuestro concepto de "antimoderno".

Albert Hirschman analiza en una obra admirable los *dos siglos de la retórica de la intransigencia* que dota a los antimodernos de una larga historia teñida de diferentes aspectos ideológicos y, sin embargo, con un plan definido y determinado: derribar el plan de los modernos, derruir los principios de la libertad individual proclamados en la Revolución Francesa, oponerse al sufragio universal defendido a partir de las luchas populares del siglo XIX y, por último, atacar el principio de la igualdad de las condiciones socioeconómicas cuyo garante es el Estado Providencia del siglo XX. Poner en evidencia *los efectos perversos, la inanidad y el riesgo* implícito en toda acción humana inscrita en la historia, fue la estrategia de varias generaciones de pensadores reaccionarios para combatir las ideas progresistas y optimistas de los defensores de los derechos cívicos, políticos y socio-económicos, los cuales fueron reivindicados y conquistados por los modernos en varias fases de la historia, una conquista de la libertad y de la igualdad que implicó varios siglos; tal es la tesis de Albert Hirschman.¹² Los pensadores reaccionarios, tal como los analiza Hirschman, ponen de relieve el error de la Ilustración que consiste en pensar al hombre como dueño de su destino, como ser soberano que dispone de la naturaleza y de todo cuanto existe para realizar el plan de la razón. Todos los esfuerzos por llevar a cabo este proyecto racional conducen al desastre, a la sinrazón, y a la derrota de todos los proyectos y esfuerzos humanos. Tal argumentación, propia de los antimodernos, es tan simplificadora y reduccionista como el argumento opuesto de los modernos según el cual todo, incluso lo más absurdo e irracional, conduce al triunfo de la razón y del progreso. La obra de Hirschman tiene la originalidad de criticar no sólo la retórica de los *reaccionarios* sino incluso la retórica de los *progresistas*.

Albert Hirschman escribió su obra sobre el pensamiento reaccionario, según sus propias palabras, por una sencilla motivación: "Contribuir a detener la corriente neoconservadora de los años ochenta".¹³ En la década de los años ochenta, comienzan a aparecer las primeras críticas de los comunitaristas a los liberales, y concretamente, a la *Teoría de la Justicia* de John Rawls, el cual reanudaba no sólo con los principios de la Ilustración, sino sobre todo

⁹ *Ibid.*, p. 9.

¹⁰ *Ibid.*, p. 14.

¹¹ *Ibid.*, p. 9.

¹² Hirschman, Albert O., *Deux Siècles de Rhétorique Réactionnaire*, Fayard, 1991. (Trad. Cast. *Retóricas de la Intransigencia*, FCE, 2004.)

¹³ Hirschman, Albert O., "La Retórica de la Intransigencia", en *Claves de Razón Práctica*, N°50, 1995, p. 14.

con Kant.¹⁴ Nuestra intención en este libro no es tanto reactivar el debate entre liberales y comunitaristas, entre los defensores del progreso y de la razón ilustrada, por una parte, y los conservadores, y reaccionarios, por otra parte.¹⁵ El planteamiento general de este libro consiste en ofrecer un análisis de la modernidad desde la perspectiva de los pensadores antimodernos; las verdades de la Ilustración, de la modernidad, a través de la mirada de los antimodernos, adquieren una mayor profundidad, en el sentido en que Hirschman define el concepto de profundidad: “En primer lugar se halla la verdad de las afirmaciones *sencillas y claras*, cuyo opuesto es obviamente falso. Y luego están las *verdades profundas, cuyo opuesto contiene asimismo una profunda verdad*”.¹⁶ Los autores de este libro, por tanto, consideramos que los antimodernos pueden ayudarnos a iluminar aspectos muy importantes de nuestro tiempo, con lo cual, tratar de estudiar la modernidad sin tomar en cuenta a los pensadores antimodernos constituye, sin duda, uno de los lastres y obstáculos para comprender en profundidad nuestra propia historia. Dos autores franceses, Luc Ferry y Alain Renaut han destacado a través de sus obras la actualidad y la presencia de los antimodernos en el pensamiento contemporáneo.¹⁷

El concepto de “anti-ilustración”, estudiado y analizado de manera notable por Zeev Sternhell en su obra *Los anti-Ilustrados. Del siglo XVIII a la guerra fría*, nos sitúa en la famosa dialéctica y confrontación entre racionalistas y anti-racionalistas, y de alguna manera, nos remite al debate entre el Romanticismo y la Ilustración, entre la intuición y el sentimiento de los románticos (Jacobi, Hamann, Schlegel) por una parte, y el razonamiento lógico y la demostración fría y algebraica de la Razón (Descartes, Kant) por otra parte. La anti-ilustración, por tanto, es concebida fundamentalmente como un ataque a la razón, y concretamente, a la racionalidad de la Ilustración: “La revuelta contra las Luces francesas -o, más exactamente, contra la Ilustración franco-kantiana- marca el nacimiento de una cultura política que opone una alternativa global a la visión del mundo, del hombre y de la sociedad forjada por el siglo XVIII. La modernidad racionalista remonta a la revolución científica del siglo XVII y a su expresión política en Hobbes, a la revolución de 1688-1689 en Inglaterra y en Francia, a la querrela entre los antiguos y los

¹⁴ En relación a la presencia del kantismo en la filosofía contemporánea, Alain Renaut hace referencia a la obra de Lenoble, J., Berten, A., *Dire la Norme*, L.G.D.J., 1990, p. 8: “Se trata, en Alemania, de K.O. Apel y de J. Habermas, en Francia, de A. Philonenko, y a continuación de L. Ferry y de A. Renaut, y al fin, en la filosofía anglosajona, de J. Rawls y de R. Dworkin” (Lugar citado, Renaut, A. *Kant Aujourd'hui*, Flammarion, 1997, p. 13) Sobre el debate entre liberales y comunitaristas véase, Mulhall, Stephen, Swift, Adam, *El individuo frente a la comunidad, El debate entre liberales y comunitaristas*, Trad. de Enrique López Castellón, Ediciones Temas de Hoy, 1996.

¹⁵ Hirschman, Albert O., “La Retórica de la Intransigencia”, *op. cit.*, p. 10: “Habiendo denunciado ambas retóricas, la reaccionaria y la progresista, podría demostrar cómo las discusiones entre reaccionarios y progresistas- cada uno con su propia carga de argumentos intransigentes- son “diálogos de sordos” y artilugios para evitar esa genuina deliberación y comunicación entre grupos contendientes que se supone característica de la democracia”. Sobre la tradición del antiliberalismo, Véase Holmes, Stephen, *Anatomía del Antiliberalismo*, Alianza Editorial, 1999.

¹⁶ Hirschman, Albert O., “La Retórica de la Intransigencia”, *op. cit.*, p.10.

¹⁷ Nos referimos principalmente a las obras de Ferry, Luc, *Philosophie Politique, 1, le droit: la nouvelle querelle des anciens et del modernes*, PUF, 1984; Ferry, Luc, *Philosophie Politique, 2, Le Système des philosophie de l'histoire*, PUF, 1984; Ferry, Luc, *Philosophie Politique, 3, Des droits de l'homme à l'idée républicaine*, PUF, 1985; Renaut, Alain, Sosoe, Lukas, *Philosophie du Droit*, PUF, 1991. Estas obras de Luc Ferry y de Alain Renaut parten de las críticas heideggerianas a la modernidad y de los críticos a la modernidad como Leo Strauss, Michel Villey, Hannah Arendt, etc... Estos dos autores (Ferry y Renaut) han manifestado gran interés desde sus primeras obras por las corrientes anti-modernas y anti-ilustradas; han estudiado en profundidad el “proceso al sujeto moderno” desde las posturas antihumanistas de los pensadores franceses de la *pensée* 68, con profundas influencias nietzscheanas (Foucault), heideggerianas (Derrida), marxistas (Althusser, Bourdieu) y freudianas (Lacan); Véase, Renaut, Alain, Ferry, Luc, *La Pensée 68, Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Gallimard, 1985. Los siguientes libros o artículos de Luc Ferry y de Alain Renaut reflejan un interés renovado por los antimodernos; Véase, Mesure, Sylvie, Renaut, Alain, *La guerre del Dieux, Essai sur la querelle des valeurs*, Grasset, 1996. (En dicha obra no sólo se analiza el pensamiento de Max Weber, sino también el decisionismo de Carl Schmitt). Véase también los siguientes capítulos de Renaut, Alain, (dir.), *Histoire de la Philosophie Politique, 4, Les Critiques de la Modernité Politique*, Calmann-Lévy, 1999, pp. 363-439: Renaut, Alain, “Qu'est-ce que l'antimodernisme politique?”; Ferry, Luc, “La critique nietzschéenne de la démocratie”; Ferry, Luc, “La déconstruction heideggerienne de la modernité politique”. Incluso un autor como Jünger Habermas, defensor en Alemania de la Ilustración, y que reivindica, al igual que los humanistas franceses (Renaut, Ferry) el pensamiento de Kant, no es indiferente al pensamiento de los antimodernos; Véase Habermas, Jünger, *El discurso filosófico de la modernidad*, Katz, Madrid 2008; Habermas, Jünger, *Identidades nacionales y postnacionales*, REI México, 1993.

modernos (...) El teórico de la Gloriosa Revolución, Locke, es a la política y a las ciencias del hombre en general lo que fue Newton (...) en las matemáticas, la física y las ciencias naturales”.¹⁸

El pionero de la anti-Ilustración fue Giambattista Vico, el cual ofrece en 1725, “la primera versión de los *Principios de una ciencia nueva relativa a la naturaleza común de las naciones (Scienza Nuova)*. Desde nuestra perspectiva, Vico constituye el primer eslabón del antirracionalismo y del anti-intelectualismo, del culto a lo particular y del rechazo de lo universal. Es el primero en expresar el repudio a los principios del derecho natural. (...) En cuanto a la influencia directa e inmediata, los fundadores de la cultura de la anti-ilustración son Johann Gottfried Herder y Edmund Burke.”¹⁹ Sternhell nos sitúa en la confrontación histórica entre los partidarios de la razón y sus detractores. No obstante, como el mismo Sternhell reconoce, el hombre del siglo XVIII (Diderot, D’Alembert) se guía por la razón en su búsqueda de la felicidad, y sin embargo, no es ciego a las pasiones o a los sentimientos. Tanto Rousseau como Hume, ambos filósofos ilustrados del siglo XVIII, otorgan un lugar a las pasiones y a los sentimientos morales.²⁰ En efecto, una de las aportaciones más novedosas de Sternhell al debate sobre la anti-modernidad está en su consideración de Rousseau, que no es un enemigo de la Ilustración sino uno de sus principales estandartes.

Por otra parte, no sería tampoco verdadero afirmar que los anti-ilustrados nunca recibieron ninguna influencia de la Ilustración. Por otra parte, los modernos o ilustrados se han tenido que enfrentar seriamente a las problemáticas planteadas por los antimodernos. A través de los antimodernos, como han demostrado algunos autores (Alain Finkielkraut) se nos abre una visión más lúcida y crítica respecto a la modernidad.²¹ No obstante, este libro es ciertamente muy crítico respecto a la antimodernidad que desemboca en los fascismos y en los totalitarismos, en la negación de los valores más irrenunciables del humanismo moderno.

Nos pareció oportuno dedicar un apartado a la quiebra de la razón, a las transformaciones o supervivencias de la razón tras el ataque de los antimodernos, y plantearnos qué tipo de racionalidad es aún posible para un sujeto sin acceso a las verdades trascendentes de la metafísica, o por decirlo de otro modo, que vive en un universo desencantado.

Este libro ha sido pensado y escrito por estudiosos de la filosofía que, sin embargo, se muestran interesados, atraídos y preocupados por la historia. Por una parte, atraídos por lo más general, por las ideas generales y abstractas, por otra parte, confrontados con lo particular, la historia, la biografía intelectual de los individuos singulares. En cierto modo, el primer rasgo que llama la atención del pensamiento antimoderno es su atención particular hacia los acontecimientos históricos, hacia los hechos realizados por los hombres, hacia los hechos particulares o singulares, los cuales no corresponden siempre con las grandes ideas de la Razón, sino que chocan a veces de manera trágica con la armonía y el orden inquebrantable de los grandes sistemas filosóficos, con las ideas

¹⁸ Sternhell, Zeev, *Les Anti-Lumières, du XVIII Siècle à la guerre froide*, Fayard, 2006, p. 7.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibid*, p. 9: “El siglo de la Ilustración no ha sido jamás ese siglo de sequedad intelectual y de desvalorización de los sentidos como aún hoy describen hasta la saciedad sus enemigos”.

²¹ Véase Alain, Finkielkraut, *nosotros los modernos*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2006, p. 72: “La palabra *moderno* alberga, por tanto, dos expectativas distintas. Ahora es preciso que interroguemos esta dualidad. Para hacerlo, voy a partir de Péguy, pues este autor fue, a la vez como ningún otro antes o después de él, rigurosamente moderno, y perdidamente antimoderno”; Véase también Finkielkraut, Alain, *Le mécomtemporain, Péguy, lecteur du monde moderne*, Gallimard, 1991.

“claras y distintas” de los filósofos.²²

Leo Strauss, quien pudiera ser otro de los grandes antimodernos, considera que sólo existen dos alternativas para el hombre moderno: el derecho natural o la historia.²³ Por una parte, el mundo ideal del *derecho natural*, concretamente, el derecho natural de los antiguos, en cuyo origen se sitúan Platón y Aristóteles²⁴, y, por otra parte, el derecho natural de los modernos, las filosofías racionalistas de la historia, las recientes ciencias sociales, la modernidad en su conjunto, que desemboca en el positivismo y el historicismo.²⁵ Dicha modernidad tiene como consecuencia la eliminación de la trascendencia de los valores con respecto a los hechos. Los modernos, según Leo Strauss, no logran preservar ninguna instancia trascendente en cuyo nombre podría juzgarse la ley positiva. Leo Strauss considera que lo propio de la modernidad es la “disolución de lo jurídico en lo histórico”.²⁶ La disyuntiva entre el *derecho natural* o la *historia*, tal como la desarrolla Leo Strauss, parece situar al hombre moderno ante una encrucijada. Esta encrucijada es la que configura el propio discurso de la antimodernidad, que se enfrenta a menudo al ideal moderno del progreso sin el asidero del regreso a un mundo ya perdido, e incluso – en algunos casos, aunque seguro que no en todos – benéficamente perdido.

Para los antimodernos la raíz del nihilismo y de la destrucción del orden social consistió principalmente en la aplicación de ideas abstractas y generales en el mundo histórico y concreto de los hombres, en otras palabras, en la implantación en las sociedades humanas de ideas generales con pretensiones de universalidad. Esta implantación destruye la coherencia interna de estas sociedades, y, desde este punto de vista, incluso la antropología cultural de un Clifford Geertz o la crítica económica de un Karl Polanyi se construyen desde la óptica del debate entre la modernidad y la anti-modernidad.

A este respecto, Edmund Burke desarrolla de manera decisiva la crítica más poderosa contra el poder aniquilador de las ideas “abstractas” de los derechos del hombre, las cuales se oponen radicalmente a la realidad histórica de los pueblos, a los derechos de los ingleses, de los franceses, etc. Edmund Burke, en contra de los derechos del hombre defiende los derechos de los ingleses.²⁷ Los antimodernos, como Burke y de Maistre se oponen a la idea abstracta de hombre, idea indeterminada, a la que remite el discurso de los derechos humanos, en el que se afirma el valor del hombre en cuanto hombre y se define el humanismo moderno.²⁸ La idea de hombre que aparece en los derechos

²² Sobre los anti-filósofos, Véase Masseau, Didier, *Les Ennemis des Philosophes. L'antiphilosophie au temps des Lumières*, Albin Michel, 2000; McMahon, Darrin M., *Enemies of the Enlightenment. The French Counter-Enlightenment and the making of modernity*, Oxford University Press, 2001; Goulemot, Jean-Marie, *Adieu les philosophes. Que reste-t-il des Lumières?*, Seuil, 2001. (Lugar citado, Compagnon, Antoine, *op. cit.*, p. 21)

²³ Strauss, Leo, *Droit Naturel et Histoire*, Plon, 1954. (Trad. Cast. *Derecho Natural e Historia*, Círculo de Lectores, 2000)

²⁴ Renaut, Alain, Sosoe, Lukas, *Philosophie du Droit*, PUF, 1991, p. 99.

²⁵ Ferry, Luc., *Philosophie Politique, 1, le Droit: la nouvelle querelle des anciens et des modernes*, *op. cit.*, p. 49: “Es el conjunto de la modernidad, no solamente las recientes ciencias sociales, las que deben ser puestas en tela de juicio (...) Es en las teorías modernas del derecho natural donde se sitúa el origen de este “declive” historicista de la cual las ciencias sociales sólo representan el último episodio; y este declive, que conduce a esta última fase de la modernidad, se encadena, de Maquiavelo a Nietzsche, en varias épocas, a todo lo largo de lo que Strauss denominaba “Las tres olas de la modernidad”.

²⁶ Ferry, Luc, Renaut, Alain, “El fundamento universal de los derechos del hombre”, en *Cruce de Culturas y Mestizaje Cultural*, Ed. Júcar, 1988, p. 40-42: “El alcance antijurídico del historicismo es pues transparente: lejos de que se deba juzgar la historia por los criterios del derecho, ocurre, como es sabido, que es la historia quien se convierte en el “tribunal del mundo”, y el propio derecho hay que pensarlo en función de su inserción en la historicidad”.

²⁷ Burke en *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*, defiende contra los derechos del hombre, “los derechos de los ingleses”, lugar citado, Luc Ferry y Alain Renaut, “El fundamento universal de los derechos del hombre”, en *op. cit.*, p. 60.

²⁸ Ferry, Luc, Renaut, Alain, “El fundamento universal de los derechos del hombre”, en *Cruce de Culturas y mestizaje cultural*, Ed. Júcar, 1988, p.37: “Aunque la noción derechos del hombre tenga indiscutiblemente raíces fuera de la modernidad (tanto en la tradición judeocristiana, como en el pensamiento estoico) (...) Sólo dentro de la corriente iusnaturalista han recibido los derechos del hombre el

humanos y que define el humanismo moderno, no corresponde para de Maistre a nada que exista en realidad. Recordemos la famosa frase de Joseph de Maistre: “La Constitución de 1795, como todas sus antecesoras, está hecha para *el hombre*. Ahora bien, no existe un *hombre* en el mundo. He visto en mi vida franceses, italianos, rusos etcétera; Sé, además, gracias a Montesquieu, *que se puede ser persa*; pero en lo que al hombre se refiere, declaro no haberlo conocido en mi vida; si existe, es seguramente sin que yo lo sepa”.²⁹ Los antimodernos defienden la insuperable diversidad humana, la multiplicidad de los hombres que habitan la tierra, sus diferencias irreductibles, lo cual contrasta totalmente con el principio fundamental del humanismo ilustrado: la defensa de la unidad del género humano.³⁰

El pensamiento de Herder posee al igual que el de Burke todos los rasgos de la anti-ilustración³¹; Herder es, como afirma Isaiah Berlin, el padre de ideas estrechamente relacionadas entre sí: “nacionalismo, historicismo y *Volksgeist*”, siendo uno de los representantes de la revuelta romántica contra el clasicismo, el racionalismo y la fe en la omnipotencia del método científico, y adversario de los *philosophes* franceses y sus discípulos alemanes.³² Como señala Sternhell, “Todo el sistema de Herder, como el de Burke, está fundado en la impotencia de la razón, de esta misma razón que, en Voltaire, interpreta la historia según los criterios del progreso del espíritu humano. El descrédito de la razón es sin igual: para comprender una época, una nación, una civilización, es preciso sentir (...) una simpatía por esa nación, y la simpatía es la llamada a la intuición, al sentimiento, es lo contrario del análisis y de la abstracción (...) Para Herder, la duda, el escepticismo, la filosofía, las abstracciones, el pensamiento ilustrado

fundamento sin el cual su mención casi carecería de sentido”. Zeev Sternhell analiza el ataque de los antimodernos a la razón y al derecho natural, en el capítulo titulado “la rebelión contra la razón y los derechos naturales”, en *Les Anti-Lumières, op. cit.*, p. 200-213: “El Estado no tiene otro fin que permitir a cada individuo disfrutar de su libertad y de sus bienes, o en otros términos de sus derechos naturales. La sociedad es una comunidad de ciudadanos que pueden darse a sí mismos el mejor régimen posible, es decir, un régimen representativo. El hombre está inmerso en una marcha infinita hacia delante, la historia es hecha por el hombre, y tiene un sentido, pues conscientemente el hombre camina hacia la libertad. Es precisamente ésto a lo que se opone con todas sus fuerzas Herder: contra el origen de la sociedad tal como es descrita por la escuela de los derechos naturales, contra la idea del hombre creando con sus propias manos la sociedad y el Estado, contra una visión laica de la historia (...) No existe ni en Herder ni en Burke un estado de naturaleza individualista que permita concebir la sociedad como el producto artificial de la voluntad libremente expresada por unos hombres que se pasan entre sí, primero, un contrato de sociedad, y luego, de gobierno”.

²⁹ J. de Maistre, *Considérations sur la France*, Vrin, 1936, p. 81. Lugar citado, Luz Ferry y Alain Renaut, *Heidegger y los modernos*, Paidós, 2001, p. 135.

³⁰ Véase sobre este tema, el libro de Todorov, Tzvetan, *Nous et les Autres, une réflexion française sur la diversité humaine*, Seuil, 1989. (Trad. Cast. *Nosotros y los Otros, Reflexión sobre la diversidad humana*, Siglo XXI, 2007)

³¹ Sternhell, Seev., *Les anti-Lumières, op. cit.*, p. 9-11: “El término “anti-ilustración fue probablemente inventado por Nietzsche, y es de uso corriente en Alemania desde los albores del siglo XX. No es por efecto del azar si Nietzsche forja este concepto para definir así las ideas de Schopenhauer y de Wagner, pues no es únicamente al genio filosófico del autor de *Schopenhauer educador* al que debemos la creación del término, sino al hecho de que es durante “los años Nietzsche” que los anti-ilustrados se convierten en un verdadero torrente intelectual. Es entonces cuando desciende a la calle la revolución anti-racionalista y anti-universalista de finales de siglo XVIII, adaptada a las necesidades de una sociedad que ha cambiado en unas décadas como jamás lo había hecho antes. (...) Al igual que la Ilustración, la anti-ilustración es un movimiento político; y su ataque es lanzado incluso antes de la Revolución francesa y sin relación con ella. En el último cuarto de este gran siglo, se produce en efecto una inversión de valores con tenaces y profundas implicaciones, cuyo significado completo sólo será percibido un siglo más tarde. Burke y Herder, y antes que ellos Vico, (...) partieron en campaña contra la Ilustración francesa, contra el racionalismo, contra Descartes y contra Rousseau bastante antes de la toma de la Bastilla.”

³² Berlin, Isaiah, “Herder y la Ilustración”, en *Vico y Herder: dos estudios en la historia de las ideas*, Cátedra, 2000, p.191. Isaiah Berlin destaca tres temas fundamentales en el pensamiento de Herder: el populismo, el expresionismo y el pluralismo: “El populismo. La creencia en el valor de la pertenencia a un grupo o a una cultura que, para Herder, al menos, no es de carácter político, sino que más bien podríamos decir que es, hasta cierto punto, antipolítica; es una creencia opuesta a la nacionalista, e incluso opuesta a ella. El expresionismo. La doctrina de que la actividad humana en general, y el arte en particular, expresan la completa personalidad de un individuo o de un grupo, y que son inteligibles exclusivamente en tanto que expresión de esa personalidad. Todavía de manera más específica, el expresionismo afirma que las obras de los hombres son, por encima de todo, voces hablando, no objetos desvinculados de sus creadores; forman parte de un proceso de comunicación viva entre personas y no entre entidades independientes; (...) El pluralismo. La creencia no meramente en la multiplicidad, sino en la incomensurabilidad de los valores de las diferentes culturas y sociedades; y por añadidura, la creencia en la incompatibilidad de ideales igualmente válidos, junto con el corolario implícito de que la teoría clásica de un hombre ideal y de una sociedad ideal son intrínsecamente incoherentes y erróneas”. (Berlin, Isaiah, *op. cit.*, p. 199-200)

matan las fuerzas vitales en los hombres. Él es con Burke, uno de los pioneros de la idea prometida en los comienzos del siglo XX de un gran porvenir, según el cual es lo primitivo y no la razón, lo que constituye la gran cualidad del hombre”.³³ Herder es íntimamente asociado con el romanticismo (alemán) y el culto a la historia que implica una ruptura contra los ideales de la Ilustración: los valores universales y eternos (El derecho natural), al aplicarse a la diversidad de los hechos históricos destruyen el valor de lo particular, de lo más individual y singular; las críticas de Herder, en este sentido, van dirigidas contra Voltaire.³⁴ La crítica de Burke y la de Herder tienen en común “negar la capacidad de la razón para captar la especificidad de una época, de una situación, de un pueblo. (...) La guerra que Herder declara contra la pretensión de la razón para comprender la historia, para captar toda la complejidad del pensamiento humano constituye (...) el hilo conductor de *Otra filosofía de la Historia*”.³⁵ En esta obra de Herder, de 1774, como afirma Alain Renaut, se efectúa “un asalto contra la Ilustración y su concepción del progreso”.³⁶ En contra de la idea de los ilustrados de progreso, Herder se opone a considerar cada cultura en relación a otras culturas, sino que cada cultura posee un valor propio, y debe ser apreciada por sí misma.³⁷ En base a esta visión de la historia, Herder aboga por la “pluralidad de las almas colectivas”.³⁸ Sternhell acentúa la identificación de Herder con una postura antirracionalista, como la de Burke, la cual se distancia del racionalismo de Leibniz así como de Hegel, y en este sentido, Herder es considerado por su carácter anti-ilustrado, situándose en la gran corriente de la anti-ilustración.³⁹

³³ Sternhell, Seev, *Les Anti-Lumières. Du XVIII siècle à la guerre froide*, op. cit., p. 186.

³⁴ Véase Finkelkraut, Alain, *La derrota del Pensamiento*, Anagrama, 2000, p. 9-12: “Herder se empeña en terminar con ese error secular de la inteligencia, consistente en descontextualizar las obras humanas, en extraerlas del lugar donde se han producido, y juzgarlas a continuación a partir de los criterios intemporales del Bien, de la Verdad o de la Belleza. En lugar de someter los hechos a normas ideales, demuestra que también esas normas poseen una génesis y un contexto, en suma, que son única y exclusivamente hechos (...) Todo lo divino es humano, y todo lo humano, incluso el logos, pertenece a la historia. (...) La historia no es razonable ni tan siquiera racional, sino que la razón es histórica (...) Y en opinión de Herder, la ceguera de Voltaire refleja la arrogancia de su nación. Si se equivoca, si unifica erróneamente la multiplicidad de las situaciones históricas se debe a que está embuido de la superioridad de su país (Francia) y de su época (el siglo de las Luces). Al juzgar la historia por el rasero de lo que denomina razón, comete un pecado de orgullo (...)”

³⁵ Sternhell, Seev, op. cit. p. 185.

³⁶ Véase, Renaut, Alain, “La monadologie historique de Herder”, en *L'ère de l'Individu, Contribution à une histoire de la subjectivité*, Gallimard, 1989, p. 197- 201. Véase también, Renaut, Alain, “Universalisme et différentialisme: le moment Herderien”, en Renaut, Alain, (dir.), *Histoire de la Philosophie Politique*, 3, *Lumières et Romantisme*, Calmann-Lévy, 1999, p. 237-252. Alain Finkelkraut sostiene la filiación de Herder con el romanticismo alemán que dio lugar a la idea de *Volksgeist*: “El concepto de *Volksgeist*, es decir, de genio nacional, hace su aparición en 1774, en el libro de Herder *Otra Filosofía de la Historia* (...) nada, en opinión de Herder, trasciende la pluralidad de las almas colectivas: todos los valores supranacionales, sean jurídicos, estéticos o morales, se ven desposeídos de su soberanía” (Finkelkraut, Alain, op. cit., p. 10) Renaut critica la interpretación de Alain Finkelkraut apoyándose en la obra de Isaiah Berlin, el cual reivindica que Herder no abdica de la Ilustración; Véase, Berlin, Isaiah, *Vico y Herder: dos estudios en la historia de las ideas*, Cátedra, 2000. Renaut, apoyándose en Isaiah Berlin, sostiene que “Herder (...) es el defensor inmutable de un sentimiento nacional nada incompatible a sus ojos con un universalismo que nunca abandonó (Renaut, *L'ère de l'individu*, op. cit., p. 198); Véase también, Renaut, Alain, “Lógicas de la Nación”, en Delannoi, Gil, Taguieff, Pierre André, (Comp.), *Teorías del Nacionalismo*, Paidós, 1993, p. 46: “La noción de *Volksgeist* nunca aparece expresamente en Herder, el cual, como bien había demostrado Isaiah Berlin, sigue siendo universalista y concibe las naciones sobre un fondo de comunidad del género humano (...) Es en primer lugar el Romanticismo alemán, en especial, a partir de los Schlegel, el que, a través de su bien conocida crítica de cualquier forma de humanismo abstracto, llegará a la afirmación correlativa de una heterogeneidad absoluta de las culturas nacionales”. Véase, Berlin, Isaiah, “Herder y la Ilustración”, en *Vico y Herder*, op. cit., p. 205: “La actitud de Herder es claramente la actitud normal de un ilustrado de su época”.

³⁷ Renaut, Alain, “Universalisme et différentialisme: le moment Herderien”, en op. cit., p. 243-244: “En 1774, *Otra Filosofía de la Historia* imputa a los filósofos el error de situar las épocas en perspectiva las unas en relación a las otras, y por esta razón, no captan lo que cada una tiene de irreductible respecto a todas las demás- siendo de este modo arbitrario y superficial toda proclamación “ilustrada” de una pretendida superioridad del siglo actual: por el contrario, se trataría de considerar que los méritos de la humanidad permanecen constantes y que cada época del pasado, o cada cultura, expresa a su manera la humanidad”.

³⁸ *Ibid.*, p. 245.

³⁹ Sternhell critica la interpretación particular de Alain Renaut sobre Herder, concretamente, en relación con el pensamiento de Leibniz y su monadología: “Contrariamente a lo que piensa Alain Renaut, su obra no constituye “una articulación entre un universalismo transformado y una cierta consideración de las identidades culturales” que sería el producto de la aplicación del pensamiento de Leibniz, sino otra cosa diferente. En efecto, sobre el plano filosófico, el modelo monadológico permite a la vez afirmar la independencia de las individualidades y su comunicación en el seno de la armonía del universo, pero, traducido en términos históricos, la aplicación del modelo leibniziano adquiere un significado diferente. (...) Piensa que la humanidad es una quimera, mientras que las comunidades étnicas y religiosas, culturales e históricas, ellas,

Los antimodernos contemplan la modernidad, y la idea de progreso, en clave de decadencia: “Nietzsche debía insistir él también en la enfermedad histórica del hombre moderno, que hacían de él un epígono y le hacían incapaz de crear una verdadera novedad: es por ello que modernidad y decadencia se convertían en sinónimos en su espíritu. Al igual que Baudelaire, no veía ni en el progreso ni en la historia, pasando de una novedad a otra en lo fáctico, la posibilidad de una superación de la modernidad o de una salida de la decadencia.”⁴⁰ La crítica a la idea de progreso, por parte de los antimodernos, refleja una postura de cautela contra la arrogancia de la razón, contra la idea de un sujeto que se erige en dueño y señor de la naturaleza, y que termina sometiendo todo lo real a su voluntad.

Los antimodernos no consideran la historia como un proyecto creado por el hombre y por lo tanto, racional. Para Herder, lo que hace la unidad del proceso histórico no es la necesidad por igual de todos los periodos de la historia y de todas las culturas, sino la mano de la providencia.⁴¹ La doctrina de pecado original, desde San Agustín y Pascal, hasta los pensadores reaccionarios como De Maistre, presupone la imposibilidad de que el hombre pueda obtener por sí mismo su propio bien sin la providencia o la gracia de Dios. El humanismo moderno, el cual culmina con Descartes, opta por la autonomía de la voluntad: el hombre se libera de la tutela de las religiones. Frente a la idea de que el hombre no puede lograr nada por sí mismo, el humanismo no afirma que en todos los casos el hombre pueda llegar a cumplir todos sus deseos y aspiraciones, o que su razón o voluntad sea siempre infalible. El humanismo de Montaigne no corresponde al humanismo soberbio de Descartes. El hombre es responsable de su destino- quiere decir como afirma Todorov- que ya “no es un simple trozo de arcilla en manos de su creador”.⁴² El humanismo es fruto de esta conquista de la autonomía humana tanto respecto a Dios como en relación a la naturaleza: “El rasgo distintivo de la modernidad es constitutivo del humanismo: el hombre también (no solamente la naturaleza o Dios) decide sobre su destino”.⁴³

El humanismo moderno, en este sentido, “es la concepción y la valorización de la humanidad como capacidad de Autonomía (...) El hombre del humanismo es el que no pretende recibir sus normas y sus leyes ni de la naturaleza de las cosas (Aristóteles) ni de Dios, sino que las funda él mismo a partir de su razón y de su voluntad. De este modo el Derecho natural moderno será un derecho subjetivo, puesto y definido por la razón humana (Racionalismo jurídico) o por la voluntad humana (voluntarismo jurídico).”⁴⁴ El humanismo moderno consistirá, por tanto, “en valorar al hombre en la doble capacidad de ser consciente de sí mismo (auto-reflexión) y de fundar su propio destino (la libertad como auto-fundación), (...) la idea clásica de la subjetividad concebida como la aptitud, ahí se

representan bien la realidad. (...) Concebido como una monada, cada cultura posee en sí misma sus principios de desarrollo: el modelo monadológico ofrece una base conceptual para una representación de la comunidad nacional centrada en la originalidad y la independencia de las culturas. Para evaluar a cada cultura, conviene partir de sus propios principios de desarrollo, sin hacer referencia a unos ideales que no son los suyos (...) Su afirmación de lo individual y de lo específico es innegable, su vertiente universalista es vulnerable, si no dudoso. (...) El pensamiento de Herder se especifica por el hecho de que en el corazón de la Ilustración su universalismo no está fundado sobre los principios que los filósofos consideraban como la única base sólida que existe: el racionalismo, la igualdad entre los individuos autónomos, la concepción de la nación en términos jurídicos y políticos, como quería la *Enciclopedia*. (...) Herder se eleva contra la *Idea de una Historia Universal desde un punto de vista Cosmopolita*, el ensayo destacable de Kant publicado en noviembre de 1784”. (Sternhell, Seev, *Les Anti-Lumières*, op. cit., p. 188-193)

⁴⁰ Compagnon, Antoine, *Les Cinq Paradoxes de la modernité*, Seuil, 1990, p. 31.

⁴¹ Sternhell, Seev, *Les anti-Lumières*, op. cit., p. 131.

⁴² Todorov, Tzvetan, *Deberes y Delicias, Una vida entre fronteras*, México, FCE, 2002, p. 163.

⁴³ Todorov, Tzvetan, *Le Jardin Imparfait, La pensée humaniste en France*, Paris, Grasset, 1998, p. 48.

⁴⁴ Renaut, Alain, *L'ère de l'Individu, Contribution à une histoire de la subjectivité*, Gallimard, 1989, p. 53.

situaría la humanidad del hombre, de ser el autor consciente y responsable de sus pensamientos y de sus actos, en suma: su fundamento, su *sub-jectum*".⁴⁵

Esta valoración del hombre como ser autónomo, desarrollado por Alain Renaut, también ha sido utilizada para describir la "esencia de la modernidad política".⁴⁶ Luc Ferry establece a partir de la idea de la modernidad conectada con la idea autonomía, un paralelismo entre la "metafísica cartesiana y el pensamiento político instruido por la escuela del derecho natural, y después ilustrada por la Revolución."⁴⁷ Diversos autores han visto en Descartes una de las fuentes fundamentales de la revolución moderna, no sólo en el ámbito del pensamiento (y de la teoría del conocimiento) sino también en el ámbito de la revolución política, lo cual parece arduo de creer en un primer momento para algunos autores⁴⁸, difícil de sostener para otros.⁴⁹ La modernidad, tal como la conciben Alain Renaut y Luc Ferry, surge culturalmente en el Renacimiento, y culmina filosóficamente en la Ilustración con la afirmación (o valoración) del hombre como fundamento de sus acciones y representaciones.⁵⁰ La Ilustración prolonga el antropocentrismo renacentista, pero, a partir de Descartes, se produce una separación radical entre el hombre y la naturaleza que dará lugar a la aparición del sujeto como nueva figura de la modernidad.

Luc Ferry analiza la revolución política que tuvo lugar a partir de la Revolución Francesa a la luz del cartesianismo: "A la tabula rasa de los prejuicios del pasado que Descartes obtiene gracias a la duda "hiperbólica" corresponde lo que los "iusnaturalistas" denominan el "estado de naturaleza", el verdadero grado cero de la política por medio del cual la idea de una transmisión del poder (lo que significa en primer lugar la noción de tradición) se encuentra, por así decir, quebrado."⁵¹ 2) "En Descartes, el recurso al individuo, al cogito, permite superar el momento de la duda y de la tabula rasa. De igual manera, en Hobbes o en Rousseau, es mediante la invención del pueblo como entidad

⁴⁵ *Ibid.*, p. 14.

⁴⁶ Luc Ferry, *Homo Aestheticus, L'invention du goût à l'âge démocratique*, Grasset, 1990, p. 29: "Los contrarrevolucionarios lo han percibido todavía mejor que los revolucionarios mismo: "lo que hace la esencia de la política moderna, y que se expresa de manera particularmente evidente en la ideología jacobina, es el acontecimiento que podríamos denominar humanismo político, el cual puede entenderse como la pretensión (quizás exorbitante, poco importa en este contexto) de fundar todos los valores políticos, a comenzar por la legitimidad del poder, en el hombre y ya no en la tradición, sea su fuente la divinidad o la naturaleza".

⁴⁷ *Ibid.*, p. 30.

⁴⁸ Véase Descombes, Vincent, "La révolution privée de Descartes", en *Le Complément de sujet, Enquête sur le fait d'agir de soi-même*, Gallimard, 2004, p. 355: "François Azouvi y Jean-Marie Beyssade, en su artículo "Descartes" del *Diccionario de Filosofía Política*, plantean bien la cuestión: ¿Cómo es posible que, desde el siglo XVIII, se haya continuamente invocado a Descartes como a un autor político progresista, él que nunca ha compuesto un tratado político, él que nunca ha proyectado escribir sobre el Estado? (...) ¿No existe una filiación espiritual que une a los revolucionarios de 1789 al ejemplo dado por el filósofo? (...) En primer lugar, la empresa cartesiana de reconstrucción racional es radical, por tanto, general (...) Si Descartes ha sido naturalmente incluido en el panteón republicano, si ha sido considerado por haber preparado 1789, es porque era "racionalista". De ahí la posibilidad, mediante un juego de palabras sobre la expresión "derecho subjetivo" de asociar la obra de Descartes con la de Grocio. (...) Los autores del artículo "Descartes", los cuales sostienen que la filiación es mítica, explican que la interpretación progresista era en el fondo inevitable (...) Por lo demás, como lo subrayan F. Azouvi y J.M. Beyssade, son precisamente los críticos del derechos natural racionalista y del espíritu de la Ilustración los que primero se han servido de este parentesco entre cartesianismo y iusnaturalismo. Todo parece indicar que el *Cogito* había fundado en metafísica la política de los derechos naturales del hombre".

⁴⁹ Véase, Taguieff, Pierre-André, "L'autorité de la raison: du syncrétisme empirico-racionaliste à l'orthodoxie cartésienne du radicalisme"; "Pensée cartésienne et cartésianisme idéologico-politique", en *La Force du Préjugé, Essais sur le racisme et ses doublés*, La Découverte, 1988, p. 198-204: "La fe racionalista es hiperbólicamente exclusiva: ninguna instancia puede pensarse que esté situada por encima o al lado de la razón. Lo que es verdaderamente de uso universal es la razón crítica, y no el principio de la mayoría, de ahí las limitaciones del sufragio universal que no podría aplicarse, por ejemplo, a las verdades científicas o a los valores estéticos. Claude Nicolet puede por tanto concluir justamente: "El reino de Descartes es, por tanto, el de la duda metódica, de la razón científica – y del libre examen: Descartes no es republicano, pero no sabríamos ser republicanos sin Descartes".

⁵⁰ Renaut, Alain, *L'ère de l'Individu, Contribution a une histoire de la subjectivité*, Gallimard, 1989, p. 57: "La modernidad surge culturalmente con la irrupción del humanismo y filosóficamente con la venida de la subjetividad. (...) A lo largo de su admirable *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, Cassirer se dedica a mostrar cómo la revolución cartesiana, que confirma "la costumbre de situar en el Cogito cartesiano el comienzo de la filosofía moderna", ha sido preparada por las diversas corrientes humanistas de la filosofía del Renacimiento; en Giordano Bruno, Pico della Mirandola o incluso el sorprendente Ch. de Bovelles...". (Véase, Cassirer, Ernst, *Individu et Cosmos dans la philosophie de la Renaissance*, Éd. Minuit, 1983, p. 159).

⁵¹ Ferry, Luc, *Homo Aestheticus*, op. cit., p. 30.

capaz de autodeterminarse libremente, es decir, mediante la invención de un *sujeto político*, que la cuestión de la legitimidad del poder podrá ser positivamente resuelto”⁵². El cogito cartesiano, en este sentido, conecta, según Luc Ferry, con la invención del pueblo como sujeto político capaz de autodeterminarse libremente. “Con la idea de una posible autodeterminación del pueblo, el principio democrático hace irrupción en la filosofía política”⁵³ 3) “Tras la invención del Estado de Naturaleza y la del pueblo como sujeto de derecho, el tercer momento de esta visión moderna del mundo reside en el proyecto de reconstruir la totalidad del edificio social a partir de los átomos, que son los individuos”.⁵⁴ Desde este punto de vista, la reconstrucción del edificio de las ideas a partir del sujeto, en la filosofía de Descartes, conecta, según Luc Ferry, con el proyecto de reconstrucción del edificio social a partir de los individuos que la componen. Las democracias modernas se enfrentan a esta dificultad que consiste en recomponer lo social a partir de los individuos, los cuales según el modelo iusnaturalista- se unen a través de un contrato, o de un pacto social. Lo que la Revolución Francesa pone en escena, como subrayan Luc Ferry y Alain Renaut, es la idea de “auto-institución”, “heredada de las teorías del contrato social, y se trata (de hecho las cosas no suceden de manera tan simple), de fundar la ley en la voluntad de los hombres, en la soberanía del pueblo, y de sustraerla lo más que sea posible de la tradición.”⁵⁵ La modernidad a partir de Descartes y de la Revolución Francesa ha implicado el socavamiento de las tradiciones, y la aparición de la nueva figura del sujeto. Los antimodernos se oponen a esta visión racionalista de la historia, que culmina en el sujeto cartesiano, el cual destruye los lazos con la tradición, para constituir al hombre en dueño y señor de la naturaleza y de su destino.

La crítica de Heidegger al reino de la técnica como culminación de la metafísica de la subjetividad constituye una crítica total a la modernidad.⁵⁶ Los autores que parten de la crítica heideggeriana a la modernidad consideran que la modernidad se define a partir de la nueva figura del sujeto; La modernidad, que surge del humanismo, desemboca en los totalitarismos, lo cual lleva a estos autores a identificar los totalitarismos modernos con el reino de la subjetividad.⁵⁷ Los ideales del humanismo y de la Ilustración, creyendo liberar al hombre al afirmar su soberanía sobre lo real, desencadenan, por el contrario, el “totalitarismo” como “política de dominación total”⁵⁸: “una sociedad enteramente transparente a la mirada de la razón, en el universo totalitario como sociedad enteramente administrada”.⁵⁹ Horkheimer y Adorno, sin caer en la tentación antimoderna de volver a los antiguos (Heidegger, Leo Strauss), en su obra *La dialéctica de la Ilustración*, ofrecen una concepción crítica de la Ilustración, y consiguientemente de la modernidad.⁶⁰ La Ilustración ha recibido diversos ataques no sólo por parte de los

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Ibid.*, p. 31

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ Ferry, Luc, Renaut, Alain, 68-86, *Itinéraires de l'individu*, Gallimard, 1987, p. 33-34.

⁵⁶ Heidegger, considera “el liberalismo y el comunismo como las dos caras posibles, uno individualista, el otro colectivista, de un mismo universo de la técnica (..): Rusia y América son ambas, desde el punto de vista metafísico, la misma cosa; el mismo frenesí siniestro de la técnica desatada, y de la organización sin raíces del hombre normalizado” (Ferry, Luc, Renaut, Alain, *Heidegger et les Modernes*, Grasset, 1988, p. 182)

⁵⁷ Renaut, Alain, *L'ère de l'individu, Contribution à une histoire de la subjectivité*, op. cit., p. 16: En toda una tradición que, partiendo de Heidegger, conduce tanto hacia Arendt como hacia Lefort, el fenómeno totalitario se ha visto interpretado a través de esta puesta en relación con el reino de la subjetividad”.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *Ibidem*

⁶⁰ “La *Aufklärung* tenía por objetivo liberar a los hombres del temor y convertirlos en soberanos; pero hoy en día la tierra, completamente “ilustrada”, resplandece bajo el signo de las calamidades que triunfan por todas partes”. (Horkheimer, Adorno, *Dialectique de la Raison*, Gallimard, 1967, p. 13. (Edición en Cast. *Dialéctica del Iluminismo*, Sur, 1971) Lugar Citado, Ferry, Luc, Renaut, Alain, “El fundamento universal de los derechos del hombre”, en *Cruce de Culturas*, op. cit., p. 41.

antimodernos como Burke y Herder, sino incluso por parte de pensadores ilustrados como Rousseau. Anticipando a los románticos, Rousseau critica a la Ilustración por su carácter excesivamente reflexivo, abstracto y artificial. La Ilustración es culpable, según Rousseau, por producir la desnaturalización del hombre. El hombre moderno, rotos los lazos con la naturaleza, no cuenta más que con una “frágil felicidad”.⁶¹ Rousseau, a diferencia de los antimodernos, es un crítico de la Ilustración que no propone como solución el retorno a los antiguos o al estado de naturaleza anterior al estado social.⁶²

El retorno a los antiguos, tal como lo reivindican los antimodernos, de Heidegger a Leo Strauss, implica un retorno a la idea de naturaleza. Los antiguos adoptaban como norma no a la razón del sujeto, sino un elemento sustancial, el orden cósmico.⁶³ La objetividad de las normas se obtenía de manera totalmente independiente y externa al sujeto, con lo cual, los antimodernos que tratan de restablecer el derecho natural de los antiguos desarrollan una crítica radical a la idea de sujeto moderno. Para Leo Strauss y Michel Villey no existe otra alternativa para la salvación de la autonomía del derecho que el retorno a los antiguos.⁶⁴ La concepción clásica del derecho implica el descubrimiento de la idea de *naturaleza*, la cual contra la *autoridad de la tradición*, permite pensar en una trascendencia (lo justo) que se distingue de lo real (la historia y las leyes positivas) y al mismo tiempo, hace posible la objetividad de los valores jurídicos en contraposición a la subjetividad de los valores modernos. Recuperar la objetividad y la trascendencia de lo justo a partir del derecho natural de los antiguos implica, tanto para Leo Strauss como para Villey, una crítica al humanismo moderno, o dicho en otras palabras, un anti-humanismo. El historicismo que critica Leo Strauss es el que culmina con la filosofía racionalista de la historia de Hegel, es una creación de la modernidad, y es la que según él termina negando la trascendencia del derecho.⁶⁵

No obstante, la irrupción de la modernidad es incompatible con la idea de una racionalidad sustancial.⁶⁶ El retorno a

⁶¹ Véase Todorov, Tzvetan, *Frêle Bonheur, Essais sur Rousseau*, Hachette, 1985. “Si cada uno de nosotros no tuviera necesidad de los demás, no pensaría apenas en unirse a ellos. De este modo, de nuestra imperfección misma nace nuestra frágil felicidad”. (Rousseau, J.J., *Oeuvres Complètes*, IV, *Émile*, Gallimard-Pléiade, 1959-1995, p. 503; Lugar citado Todorov, Tzvetan, *Le Jardin imparfait, La pensée humaniste en France*, op. cit., p. 295)

⁶² Tzvetan Todorov, *Nous et les autres*, op. cit., p. 372: Supongamos incluso que para Rousseau este estado de naturaleza haya existido alguna vez, ningún retorno hacia atrás es posible: una vez pasado por “el estado de sociedad”, el hombre no puede regresar al “estado de naturaleza”. Rousseau siempre fue categórico en torno a este asunto: “Jamás hemos visto a un pueblo una vez corrompido retornar a la virtud” (...) “La naturaleza humana no retrocede” (...) Entre el retorno al estado primitivo y la perfectibilidad, dos ideas incompatibles, Rousseau elige definitivamente la segunda”.

⁶³ Ferry, Luc, Renaut, Alain, “El fundamento universal de los derechos del hombre”, en *Cruce de Culturas*, op. cit., p. 43.

⁶⁴ Véase Larmore, Charles, “La Philosophie secrète de Leo Strauss”, en *Modernité et morale*, Presses Universitaires de France, 1993, p. 194: “El pensamiento moderno es, a sus ojos, un desastre moral, del principio al final. Sólo el retorno a los antiguos puede salvarnos”. Alain Renaut y Lukas Sosoë reconocen acertadamente que Michel Villey no afirma al igual que Leo Strauss que la vuelta a los antiguos es aún posible para los modernos. Desde este punto de vista, Villey posee una visión trágica de la modernidad: el retorno a los antiguos, lo único que podría salvar al derecho de su propia disolución, ya no es posible para nosotros los modernos: ¿Sin poder retornar a los antiguos cómo sería posible escapar a las más nefastas negaciones del derecho? Tal es el problema que sitúa a Villey en una posición trágica más que reaccionaria, como afirman Renaut y Sosoë: “M. Villey se hace en el fondo más trágico que propiamente reactivo o (él mismo recusa el epíteto) *reaccionario*-en tanto que la idea más coherente del derecho aparece sobre todo, más como un valor irremediabilmente perdido que como un polo hacia el cual se trataría de volver efectivamente: el retorno a los antiguos no sería en realidad más que un retorno en pensamiento, sin implicación práctica”. (Renaut, Alain, Sosoë, Lukas, *Philosophie du Droit*, op. cit., p. 151.)

⁶⁵ Ferry, Luc, Renaut, Alain, “El fundamento universal de los derechos del hombre”, op. cit., p. 38: “Sería indispensable defender desde un principio los derechos del hombre contra las filosofías racionalistas de la historia que participan sin duda en el proyecto moderno de someter todo lo real al dominio de la razón, queriendo demostrar, según la fórmula de Hegel, que *en la historia todo se desarrolla racionalmente*”.

⁶⁶ Mesure, Sylvie, Renaut, Alain, *La guerre des Dieux, Essai sur la querelle des valeurs*, op. cit., p. 166: “Con la irrupción de la modernidad, hemos renunciado a la racionalidad sustancial, es decir, a la creencia de que existe una racionalidad inscrita en la sustancia misma de lo real, bajo la forma de un orden del mundo, pero no hemos sin embargo abandonado la idea que una “exigencia de validez” se halla “comprendido en las opiniones que estimamos justificadas” – más precisamente: una exigencia de validez tal que, por medio de unos procedimientos racionales precisas, la opinión justificada se podría argumentar. En suma, subsiste una forma de “exigencia racional” que trasciende todas las limitaciones locales y temporales, y en este sentido la modernidad se define por tanto indisolublemente por 1) la renuncia a la racionalidad sustancial, pero también 2) por la confianza en la racionalidad procedimental, único fundamento posible de la legitimidad de una postura tomada susceptible de

la naturaleza como fuente del derecho y de lo justo, ya no es una alternativa posible para los modernos: “al contraponer los antiguos y los modernos, hay que tener en cuenta la inexistencia de los derechos del hombre en la antigüedad”.⁶⁷ El derecho natural de los antiguos es un derecho basado en la desigualdad mientras que los derechos del hombre presuponen la existencia de una naturaleza humana *común*.⁶⁸ El derecho natural de los antiguos se opone al humanismo moderno que afirma la universalidad de los derechos humanos y el valor de la libertad y de la autonomía del hombre. Los antimodernos se oponen a la autonomía del hombre: al hombre concebido como autor y creador de sus propias normas a través de su propia razón.

Para los antimodernos, “El mismo concepto de un sujeto capaz de pensar y de actuar según unas razones es una ilusión”.⁶⁹ Esta es la postura antimoderna inaugurada por Heidegger, y consiguientemente, los antihumanistas franceses (Althusser, Derrida, Foucault y Lacan) “se apropiaron, cada uno a su manera, de la tesis heideggeriana de la *diferencia ontológica*, según la cual lo real no se reduce a lo racional”.⁷⁰ Los neokantianos, Luc Ferry y Alain Renaut, otorgan todo su peso a la diferencia ontológica (no reducen todo lo real a lo racional), lo cual, sin embargo, no les conduce a rechazar el punto de vista del sujeto⁷¹: ésta es la lección, para ellos, más importantes que puede extraerse de la filosofía de Kant: la de un humanismo no metafísico.⁷² El humanismo no metafísico, que define la postura de los kantianos franceses (Renaut y Ferry), permitiría pensar el sujeto sin las categorías metafísicas que reducen todo lo real a lo racional.

El pensamiento antimoderno (al oponerse a la reducción de todo lo real a lo racional, en sentido hegeliano) puede dar lugar a una crítica al totalitarismo, como en el caso de Hannah Arendt, pero esta crítica antimoderna a los totalitarismos no va acompañada por una revalorización de los derechos del hombre.⁷³ La recuperación de la idea de sujeto, en el sentido del humanismo moderno, para Luc Ferry y Alain Renaut, es fundamental para una crítica a los totalitarismos a partir de los valores universales de los derechos humanos.⁷⁴

El pensamiento antimoderno implica, tras la crítica de Heidegger a la modernidad, un nuevo proceso a la idea de sujeto. No todas las críticas a la idea moderna (cartesiana y kantiana) de la subjetividad responden a las mismas

ser justificada”.

⁶⁷ Ferry, Luc, Alain, Renaut, “El fundamento universal de los derechos del hombre”, *op. cit.*, p. 52.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ Larmore, Charles, “Repenser l’humanisme et la démocratie. La philosophie politique en France depuis vingt ans”, en Renaut, Alain, (dir.), *Histoire de la Philosophie Politique, IV, Les Philosophes Politiques Contemporaines (Depuis 1945)*, Calmann-Lévy, 1999, p. 100.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 99-100: “A pesar de sus grandes diferencias de inspiración (en este caso marxistas, nietzscheanas, y freudianas), la ambición común de estos pensadores tales como Althusser, Derrida, Foucault y Lacan consistía en destruir esta noción de que la realidad no tiene otro sentido que la de ser a fin de cuentas conocida, y por consiguiente, dominada por el hombre. Esta concepción sería no sólo inexacta, sino también- las implicaciones morales de la crítica se hacen evidentes-peligrosas en la medida en que favorece, sin duda a pesar suyo, una política totalitaria. Al rechazar esta perspectiva reductora, se pretendía subrayar cómo la realidad escapa siempre a nuestro dominio por la manera en la que unos mecanismos sociales, unas pulsiones del inconsciente y unos regímenes conceptuales estructuran nuestro pensamiento independientemente de nuestra voluntad. De ahí, las necesidades de abandonar las pretensiones del humanismo moderno, el cual concibe en el conocimiento metódico del mundo el medio, como decía Descartes, para convertirnos en “dueños y señores” de la naturaleza. De este modo, los anti-humanistas franceses se apropiaban, cada uno a su manera, de la tesis heideggeriana de la “diferencia ontológica”, según la cual lo real no se reduce a lo racional”.

⁷¹ *Ibid.*, p. 101.

⁷² *Ibid.*, p. 102-103: “¿Qué quiere decir para Ferry y para Renaut el término de “metafísica”? No sólo el tipo de racionalismo que identifica lo real con lo racional, sino también la idea de que los principios morales hacen parte de una realidad independiente del hombre. A sus ojos, la obsolescencia de la metafísica en este sentido es una marca de la condición moderna”.

⁷³ Ferry, Luc, Renaut, Alain, “El fundamento universal de los derechos del hombre”, *op. cit.*, p. 64: *En consecuencia, no toda crítica del historicismo reconduce a una reflexión sobre los derechos del hombre; correlativamente, no toda crítica del totalitarismo va acompañada de una revalorización de los derechos del hombre*”.

⁷⁴ *Ibidem*: “Fuera del contexto- moderno- de la concepción de la humanidad como subjetividad, no hay ninguna verdadera idea del derecho que pueda oponer a los fenómenos totalitarios los valores (precisamente negados por el totalitarismo) de la igualdad y de la libertad.

intenciones, ni todas ellas se originan bajo un mismo planteamiento. Blandine Barret-Kriegel, por ejemplo, sostiene la tesis de “una posible independencia de los derechos humanos respecto a una concepción humanista del hombre como sujeto”.⁷⁵ En otras palabras, esta autora critica la conexión de los derechos del hombre con la idea de sujeto, con el subjetivismo de Descartes.⁷⁶

Blandine Barret-Kriegel defiende en contra de la idea de sujeto kantiano (autonomía) un retorno a la ley natural.⁷⁷ La subjetividad moderna, tal como la entienden los neokantianos, según Barret-Kriegel, no conduce a una concepción de los derechos humanos, sino por el contrario, al voluntarismo jurídico.⁷⁸ En este debate, entre Barret y los neokantianos, nos enfrentamos a la disyuntiva entre humanismo (la autonomía kantiana) o naturaleza (la ley natural). En opinión de Barret-Kriegel, “La reinscripción del hombre en la naturaleza hace tambalear la psicología cartesiana (...) esta reinserción del hombre en un medio natural afecta su psiquismo al borrar toda separación entre la voluntad y el entendimiento. (...) La razón está fundada en la ley natural, esta ley natural que quiere nuestra conservación y nuestra utilidad, la afirmación y la plenitud de la vida”.⁷⁹ Siguiendo otra vía que la del subjetivismo (cartesiano), la de Locke y Spinoza, la filosofía moderna del derecho, según Barret-Kriegel, logra fundamentar el derecho (natural) del hombre en esta idea de ley natural.⁸⁰

Yves Charles Zarka, uno de los autores de este libro, desarrolla otra crítica muy importante contra la idea de que la subjetividad cartesiana sea considerada como el único fundamento del sujeto de derecho moderno. En su obra *La otra vía de la subjetividad*, Zarka sostiene que no podemos “imputar a la metafísica cartesiana la invención, fuera de su campo directo de ejercicio, del sujeto de derecho. Ciertamente, la reflexión sobre la obra de Descartes afectará más tarde a la tradición iusnaturalista, en particular, y no solamente, la obra de Pufendorf, pero no sabríamos decir que con ella el principio de una definición del hombre como sujeto de derecho haya sido planteado. Esta definición se determina en otro contexto: el del iusnaturalismo moderno de Grocio a Leibniz.”⁸¹

Por último, la postura liberal defendida por Charles Larmore también entra en conflicto con la postura neokantiana, centrada en la idea de “autonomía”, según es defendida por Alain Renaut y Luc Ferry.⁸² Charles Larmore, sin salirse

⁷⁵ Renaut, Alain, Sosoe, Lukas, *Philosophie du droit*, op. cit., p. 71.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 70.

⁷⁷ Larmore, Charles, “Repenser l’humanisme et la démocratie. La philosophie politique en France depuis vingt ans”, en op. cit., p. 109.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 110.

⁷⁹ Barret-Kriegel, Blandine, *Les Droits de l’homme et le droit naturel*, PUF, Paris, 1989, p. 63-65. Véase también, para un análisis más amplio del vitalismo jurídico que subyace en la modernidad, y concretamente, en la filosofía contemporánea (Foucault y Deleuze): Renaut, Alain, “Humanisme ou vitalisme? (M. Foucault et G. Deleuze)”, en Renaut, Alain, (dir.), *Histoire de la philosophie politique*, 5, *Les philosophies politiques contemporaines*, Calmann- Lévy, 1999, p. 75-96; Renaut, Alain, Sosoe, Lukas, “Un vitalisme juridique”, en *Philosophie du droit*, op. cit., p. 43- 56; Ferry, Luc, Renaut, Alain, “Foucault et Deleuze: le vitalisme contre le droit”, en 68-86, *Itinéraires de l’Individu*, Gallimard, 1987, p. 77-108; Barret-Kriegel se hace eco de este vitalismo jurídico, y concretamente, de Michel Foucault; para la discusión de las tesis de Barret-Kriegel, véase Renaut, Alain, Sosoe, Lukas, “Les droits de l’homme sans le sujet?”, op. cit., p. 71: “La tesis de una posible independencia de los derechos del hombre respecto a una concepción humanista del hombre como sujeto. Manera original de pensar los derechos del hombre bajo la forma de un anti-humanismo (anti-subjetivista) de sus derechos: se lograría llevar a cabo esta singular proeza (...) que consiste en mantener al mismo tiempo, explícitamente, la proclamación de la “muerte del hombre” y el reconocimiento de los derechos del hombre como horizonte insuperable de nuestro pensamiento del derecho”.

⁸⁰ Renaut, Alain, Sosoe, Lukas, op. cit., p. 74. Barret-Kriegel, op. cit., p. 98-99: “La filosofía del derecho debe refundarse en la idea de ley natural (...) El destino jurídico de los derechos del hombre pasa por el futuro de una filosofía de la ley natural, y hoy, como antaño, por una crítica a la filosofía del sujeto”.

⁸¹ Zarka, Yves Charles, *L’autre voie de la subjectivité, Six études sur le sujet et le droit naturel au XVII Siècle*, Beauchesne, 2000, p. 7-8.

⁸² Véase, Larmore, Charles, “Retour à Kant?”, en *Modernité et Morale*, PUF, 1993, p. 225 y ss: “El proyecto de Ferry y de Renaut consiste en defender la posibilidad de un humanismo no metafísico (...) yo no creo que Ferry y Renaut hayan conseguido, al menos hasta aquí, elaborar un modelo plausible de la justificación racional en el dominio de la ética”. Véase también la crítica de Larmore a la idea de autonomía, de origen kantiano, en Larmore, Charles, op. cit., p. 171-173. Véase también, Charles, Larmore, Renaut, Alain, *Débat sur L’éthique, Idéalisme ou réalisme*, Grasset, Paris, 2004.

del liberalismo, denuncia la ceguera de los neokantianos respecto a las tradiciones morales siempre vivas y comprensibles, lo cual conduce a estos últimos a querer fundar la moral dentro de una perspectiva totalmente desvinculada de cualquier determinación histórica.⁸³

La modernidad es descrita como paulatina erosión de las tradiciones, y asimismo como emancipación de los individuos de las tradiciones. El “desencantamiento del mundo” (Weber, Gauchet), el fin de lo teológico-político (Carl Schmitt), la “secularización” (Blumenberg) son diferentes expresiones que indican, cada una a su manera, “el advenimiento de un universo laico en el seno del cual la creencia en la existencia de un Dios ya no estructura más nuestro espacio político”.⁸⁴ Esto no significa, como subraya Marcel Gauchet, que la creencia religiosa haya desaparecido en la modernidad, sino que se ha convertido, para la mayoría de nosotros, en un asunto personal, que incumbe a la esfera privada- la esfera pública a este respecto muestra una estricta neutralidad.⁸⁵

Claude Lefort sostiene que la democracia moderna, la cual conlleva en principio la defensa de las libertades individuales, implica por otra parte una erosión de las tradiciones y de nuestras creencias más firmes. Luc Ferry y Alain Renaut nos recuerdan que desde Tocqueville a Benjamin Constant, la emancipación del individuo de la tutela de las tradiciones constituye la gran herencia de la modernidad, pero al mismo tiempo, implica el riesgo de la atomización social, el peligro de la fractura entre los individuos, los cuales pueden no llegar a reconocer ninguna ley por encima de ellos.⁸⁶ Pero por otra parte, el individualismo, el valor del individuo en cuanto tal, está incluido en el discurso de los derechos humanos. Marcel Gauchet, en un reconocido ensayo, sostiene que “los derechos humanos no son una política”⁸⁷, y por tanto, que los derechos humanos que defienden los modernos a partir de la Revolución Francesa, los cuales expresan los derechos de los individuos, son insuficientes para la realización o construcción de la vida política y colectiva.⁸⁸ Los derechos humanos proclamados en Francia en 1789 han sido objeto de crítica por parte de los antimodernos (Burke, De Maistre) así como por parte de los pensadores marxistas; como señala Norberto Bobbio: “La declaración (de derechos humanos) ha sido sometida desde entonces hasta hoy a dos críticas recurrentes y opuestas: ha sido acusada de excesiva abstracción por parte de reaccionarios y

⁸³ Larmore, Charles, “Repenser l’humanisme et la démocratie..”, en *op. cit.*, p. 119.

⁸⁴ Ferry, Luc, *L’homme-Dieu ou le sens de la vie*, Grasset, 1996, p. 37.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 38. Véase, Gauchet, Marcel, *Le Désenchantement du Monde*, Gallimard, 1985; Gauchet, Marcel, *La Religion dans la Démocratie*, Gallimard, 1998; Ferry, Luc, Gauchet, Marcel, Gauchet, *Le Religieux après la Religion*, Grasset, 2004.

⁸⁶ El *individualismo* es definido como “libertad sin regla”, mientras que la *autonomía*, es definida como “libertad con regla”; Véase esta distinción establecida por Alain Renaut, en *L’ère de l’Individu, Contribution a une histoire de la subjectivité*, Gallimard, 1989, p. 81: “La lógica del individualismo, Dumont tiene razón en este punto, es la de la independencia, la de la “liberación de los impedimentos”, que tiene como horizonte la manera en la cual el individuo moderno (...) sólo se preocupa por sí mismo. (...) La autonomía (que significa la auto-institución de la ley) no se confunde con cualquier figura concebible de la independencia: en el ideal de autonomía, yo sigo siendo dependiente de normas y de leyes, a condición de que yo mismo las acepte libremente. Es decir, la valoración de la autonomía, aceptando la idea de ley o de regla, puede perfectamente admitir el principio de una *limitación* del Yo, mediante la *sumisión* a una ley común. Es también afirmar que el valor de la autonomía es constitutiva de la idea democrática”.

⁸⁷ “A partir de un encuentro, organizado por *Esprit*, en torno al tema: “¿Los derechos del hombre son una política?”, resultaron varias publicaciones, de manera destacada unos artículos de M. Gauchet, C. Lefort o P. Thiebaud”. Véase Ferry, Luc, Renaut, Alain, “Droits de l’homme et démocratie”, en *Philosophie Politique 3, Des Droits de l’homme à l’idée républicaine*, *op. cit.*, p. 7 y ss..

⁸⁸ Gauchet, Marcel, “Los derechos del hombre no son una política”, en *La Democracia contra sí misma*, Homo Sapiens Ediciones, 2004, pp. 29-46. Véase Ferry, Luc, Renaut, Alain *Philosophie politique 3, Des Droits de l’homme à l’idée Républicaine*, *op. cit.*, p. 9: “de la tradición *individualista* del derecho natural moderno, en su esfuerzo por construir la comunidad a partir del individuo y haciendo fondo en el individuo, ¿No está condenada por definición a enfrentarse a serias dificultades desde el momento en que aborda el problema propiamente *político*: el problema de la organización de una *colectividad*, con el reconocimiento que ello implica de una necesaria negación, al menos parcial, de la soberanía personal de los *individuos*? En otros términos, tal era la cuestión más importante de este artículo de M. Gauchet-, si hacemos de la proclamación de los derechos del individuo el alfa y omega del discurso político ¿No nos abocamos pura y simplemente a desesperar de lo político, considerado entonces como el lugar de una inevitable y fatal alienación, (...) y a denunciar eternamente el “mal radical” inherente a la forma misma de la vida colectiva?”.

conservadores y de excesivo ligamen a los intereses de una clase particular por parte de Marx y de la izquierda en general”.⁸⁹

La crítica marxista sostiene que los derechos humanos representan, en realidad, los intereses de la burguesía, los intereses de una clase social determinada, lo cual pone en cuestión el carácter eterno, suprahistórico, y universal de dichos valores o derechos fundamentales del hombre. No obstante, a pesar de esta crítica a los derechos del hombre, que se proclamaron en la Revolución Francesa, el marxismo se inscribe en la historia del “individualismo revolucionario” que corresponde, histórica y filosóficamente, con la revolución democrática de las sociedades modernas, que según Tocqueville, se caracteriza como un proceso de igualdad en las condiciones de vida de los hombres: la crítica marxista “...sigue inscrita, en tanto que crítica a un universo jerárquico, en la lógica del *individualismo revolucionario*. Ciertamente, ya no son las jerarquías del Antiguo Régimen las que son objeto de crítica, sino las jerarquías modernas que instaurarían las desigualdades sociales y económicas”.⁹⁰ La idea de igualdad (o de igualitarismo) de las sociedades democráticas modernas atraviesa el pensamiento político moderno de Tocqueville a Marx.

Los antimodernos se opondrán a esta pendiente democrática e individualista de las sociedades modernas que destruye y socava las jerarquías tradicionales y el orden social del antiguo régimen. Lo que critican los antimodernos es precisamente que la Revolución Francesa, que supuso el derrumbe de las tradiciones, también implicó el socavamiento de los lazos sociales, la atomización y desintegración de la sociedad; según los antimodernos, se ha tratado desde la Ilustración y la Revolución Francesa de recuperar o de reconstruir la comunicación entre los hombres, la vida social o comunitaria, ya no a través de la tradición sino a través de la argumentación racional y de los principios universales de la razón.⁹¹ La democracia moderna estaría totalmente vinculada, según Tocqueville, con los principios revolucionarios de 1789. No obstante, historiadores como Francois Furet o filósofos como Claude Lefort han defendido través de Tocqueville que la democracia francesa no requería de ninguna revolución.⁹²

Es precisamente durante la Revolución Francesa que el individualismo surge plenamente en la escena política, y según Louis Dumont, la Declaración de los Derechos del hombre de 1789 significa el triunfo del individuo.⁹³ El

⁸⁹ Bobbio, Norberto, “La Revolución Francesa y los Derechos del hombre”, en *El tiempo de los Derechos*, Sistema, 1991, p. 143. La crítica de Marx, tal como la describe Bobbio, se dirige contra el individualismo demasiado abstracto de los derechos humanos que en realidad encubre una realidad histórica concreta, el triunfo de la burguesía: “el joven Marx en el artículo sobre *La cuestión judía*, (sostiene que) el hombre del que hablaba la Declaración era en realidad el burgués (...) el hombre, explicaba Marx, egoísta, separado de los otros hombres y de la comunidad, del hombre en cuanto monada aislada y cerrada en sí misma”. (Bobbio, Norberto, *op. cit.*, p. 144-145)

⁹⁰ Ferry, Luc, Renaut, Alain, 68-86 *Itinéraires de l'individu*, *op. cit.*, p. 32.

⁹¹ Véase, Ferry, Luc, Renaut, Alain, “Tradition ou Argumentation?” en *Système et Critique, Essais sur la critique de la Raison dans la Philosophie Contemporaine*, Ousia, 1992, p. 312: “es preciso mostrar cómo la apuesta por la argumentación no implica de ningún modo un optimismo cientista de cualquier índole, sino únicamente la voluntad de rechazar que las tentaciones neoconservadoras conducen a considerar como indistintamente maléficas la evolución de las ciencias y de las técnicas al mismo tiempo que los eventuales progresos de la democracia (...) En suma, debemos aprender a vivir en un mundo en el cual (...) las cuestiones y las elecciones existenciales se hacen más numerosas, y las respuestas menos disponibles. De ahí, por otra parte, la tentación del neo-conservadurismo, o, en otras palabras, la voluntad de retorno a la tradición como modo de imposición de límites”.

⁹² Véase, Besnier, Jean-Michel, “Tocqueville et la discussion libérale de la démocratie”, en Renaut, Alain, (dir.), *Histoire de la Philosophie Politique*, 4, *Les Critiques de la Modernité Politique*, Calmann-Lévy, 1999, p. 134 : “Es *El Antiguo Régimen* y la Revolución la obra que se ha vuelto a leer. ¿cuál es la razón ? Esencialmente para separar la democracia del origen revolucionario que la historiografía tradicional le atribuye. (...) El valor de uso contemporáneo de la obra de tocqueville es clara: se trata, como afirma Francois Furet, de denunciar por una parte “la Ilusión de la Revolución sobre sí misma” y por otra parte la impostura a la que cede Francia cuando se presenta como el país que “*inventa, por medio de la revolución, la cultura democrática*”; La democracia podría y debiera haberse instalado sin las convulsiones revolucionarias”.

⁹³ Ferry, Luc, Renaut, Alain, Renaut, 68-86 *Itinéraires de l'individu*, *op. cit.*, p. 30; Dumont, Louis, *Essais sur l'individualisme, Une perspective*

advenimiento de la democracia halla su símbolo en la declaración de los derechos humanos, en la noche del 4 de agosto, en el curso de la cual se abolieron los privilegios de la estructura jerárquica del Antiguo Régimen. Luc Ferry y Alain Renaut analizan las dos formas modernas de realización histórica de los derechos del hombre: El voluntarismo del Estado y el historicismo.⁹⁴ El modelo francés de la Revolución se basa en un ideal ético, que implica una transformación radical de la sociedad que conduce al terror de los jacobinos, mientras que el modelo americano de la Revolución se basa en un movimiento inmanente de la historia, en el historicismo, que destruye la esfera autónoma del derecho. Los modernos han explorado históricamente dos caminos antitéticos para llegar a los derechos humanos: voluntarismo o historicismo. El liberalismo moderno se inclina por el historicismo, en la medida en que el sistema de mercado se desarrolla como esfera autorregulada- en los términos de la “mano invisible” (Adam Smith) o de la “astucia de la razón” (Hegel).

Las obras de Adam Smith y de Mandeville profundizan en el individualismo posesivo, en el individuo auto-suficiente y aislado, en el hombre encerrado en sí mismo que sólo se preocupa por sí mismo, lo cual conlleva el triunfo del individualismo moderno (=monadología leibniziana), del individuo independiente que siguiendo sus tendencias egoístas contribuye al bien general de la sociedad (Mandeville, Adam Smith). Según estas teorías modernas del mercado, la armonía social no depende de ningún contrato social que exprese la voluntad de los individuos, sino del despliegue natural, sin impedimentos, del individualismo moderno.⁹⁵ Los antimodernos o reaccionarios se oponen al individualismo moderno, concretamente, al individualismo que brota de los valores de la Revolución francesa: la libertad, la igualdad y la universalidad. El individualismo que combaten los antimodernos es el individualismo abstracto de los derechos humanos, el cual destruye el lazo que une a los hombres entre sí

anthropologique sur l'idéologie moderne, Seuil, 1983, p. 102-103: “La Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano adoptado por la Asamblea constituyente en el verano de 1789 marca en un sentido el triunfo del individuo, Había sido precedida por una proclamaciones semejantes en varios Estados-Unidos de América, pero fue la primera a ser considerada como el fundamento de la Constitución de una gran nación, impuesto a un monarca reticente por la manifestación popular, y propuesta en ejemplo a Europa y al mundo (...) No es suficiente ver en la Declaración la culminación de las doctrinas modernas del Derecho natural, pues, como Jellinek lo ha observado, el punto esencial es el transporte de los preceptos y ficciones del derecho natural al plano de la ley positiva: la declaración era concebida como la base solemne de una Constitución escrita, juzgada y sentida por ella misma como necesaria desde el punto de vista de la racionalidad artificialista. Se trataría de fundar sobre solamente el consenso de los ciudadanos un nuevo Estado, y de colocarla fuera del alcance de la autoridad política misma”. Véase Gauchet, Marcel, *La Révolution des droits de l'homme*, Gallimard, 1989.

⁹⁴ Véase Ferry, Luc, Renaut, Alain, “La réalisation des droits de l'homme: l'Etat ou l'Histoire?”, en *Philosophie politique 3, Des droits de l'homme à l'idée républicaine*, op. cit., p. 32-40. (Trad. Cast. *Filosofía política, De los derechos del hombre a la idea republicana*, FCE, 1990, p. 26-32) la idea “republicana” defendida por Luc Ferry y Alain Renaut, los cuales se inspiran en Kant, es un ideal (o una exigencia) de la razón que no se cumple de manera perfecta en la historia: “Los derechos del hombre aparecen, ciertamente, en un momento histórico determinado y, no obstante, una vez declarados contienen en sí tal exigencia de universalidad que no parecen ya reducibles a la historia” (Ferry, Luc, Renaut, Alain, *Filosofía Política*, op. cit., p. 136.)

⁹⁵ Alain Renaut analiza la íntima relación entre el individualismo moderno (la monadología de Leibniz) y la perspectiva de la teodicea (justificación de Dios), y las teorías modernas del mercado (Mandeville, Adam Smith), en las cuales el sujeto autónomo se eclipsa con el advenimiento del individualismo moderno: “La descomposición de la intersubjetividad como comunicación entre los espíritus, el acuerdo que subsiste entre ellos no procede en absoluto de un consenso (o de un contrato) entre unas voluntades que resolverían limitarse recíprocamente, sino remitiendo únicamente a la lógica interna del sistema (a Dios como causa común, por tanto, como único fundamento del orden de lo real) (...) es a través del repliegue sobre sí y el hecho de preocuparse únicamente de sí mismo, mediante la cultura de su independencia y la sumisión a la ley de su naturaleza (=a la fórmula que lo caracteriza), que cada individuo contribuye a manifestar el orden del universo, la armonía y la racionalidad del Todo. (...) La Fábula de las Abejas (de Bernard Mandeville) explota, para pensar la lógica inmanente a la sociedad humana, una estructura intelectual que, si anuncia por su contenido económico y político la teoría liberal de la “mano invisible” (de Adam Smith), evoca singularmente, fuera de cualquier influencia, el individualismo leibniziano”. (Renaut, Alain, *L'ère de l'Individu, Contribution a une histoire de la subjectivité*, op. cit., p. 140-142) Véase también, Dumont, Louis Dumont, *Homo Aequalis, Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Gallimard, 1985, p. 83-84: “persiguiendo únicamente sus intereses particulares los hombres trabajan sin quererlo al bien común, y es aquí que entra en juego la famosa “Mano invisible”. En esta doctrina de la armonía natural de los intereses, como Élie Halévy lo ha denominado, la moralidad es suplantada por esta esfera particular de actividad (económica) (...) La Mano invisible de Adam Smith cumple aquí una función que se ha destacado poco. Es como si Dios nos dijera: No tengas miedo hijo mío de infringir mis mandamientos aquí. He arreglado todas las cosas para que esté justificado que eludas la moralidad en este caso particular”.

dentro de unas tradiciones arraigas en la historia.

Antoine Compagnon distingue tres doctrinas contra-revolucionarias: Conservadora, reaccionaria y reformista.⁹⁶ Es importante retener esta distinción, según Compagnon, porque solamente la segunda doctrina, la reaccionaria, “es la más seductora intelectualmente, inventiva y verdaderamente equívoca, es decir, exclusivamente contra-revolucionaria y antimoderna, idealmente republicana e históricamente legitimista”.⁹⁷ Los antimodernos como advierte Compagnon no se identifican con los conservadores que apoyan el restablecimiento del antiguo régimen tal como era antes de 1789, el absolutismo integral, es decir, la monarquía tradicional desde Louis XIV, en la plenitud de su autoridad, limitada solamente por las costumbres, la ley natural, la moral y la religión; Ésto corresponde a la postura *conservadora*, la cual estaba a favor del restablecimiento de una autoridad real efectiva y centralizada. La doctrina “reaccionaria”, como demuestra Compagnon, debe entenderse “en el sentido de un apego a los derechos históricos de la *nobleza de espada*, por tanto, a un pasado más antiguo, declarándose favorable a un *preliberalismo aristocrático*, es decir, a la libertad y a la soberanía de los grandes antes de su avasallamiento bajo la monarquía absoluta vivida como una tiranía (...) se añoraba la época en el que el rey elegido era el depositario de la voluntad del pueblo. Fénelon, Saint-Simon, Montesquieu se habían declarado a favor de un retorno en Francia de sus instituciones antiguas (...) Como La Boétie y Montaigne, acariciaban el ideal de una república ilustrada por Venecia (...) Como advierte Paul Bénichou, *entre el Estado popular y el Estado despótico, defendían la monarquía temperada a la antigua usanza*”.⁹⁸ Los antimodernos, como veremos a continuación, se oponen a cualquier forma de tiranía, sea ésta la tiranía del pueblo o la tiranía de un solo individuo. Para los antimodernos, el poder no está localizado en el hombre sino en las instituciones y derechos históricos que no puede ser erradicado por ninguna voluntad humana. Por esta razón, se distinguen de los reformistas, de “los monárquicos moderados, pragmáticos, racionalistas, admiradores de 1688 o de 1776, adeptos al modelo inglés o americano (Mounier, Malouet, Mallet du Pan), en otras palabras, *constitutionnels*”.⁹⁹

El retrato del antimoderno quedaría incompleto si no tuviéramos en cuenta su contrapartida anti-ilustrada. La anti-ilustración que culmina en Europa con el historicismo, el cual se desarrolló plenamente, y hasta las últimas consecuencias, en la cultura alemana. Ésta es la tesis de Meinecke. El *historicismo* tal como lo analiza Meinecke implica una ruptura radical, absoluta, y sin precedentes con la Ilustración y el derecho natural de los modernos.¹⁰⁰ De Vico¹⁰¹ a Herder¹⁰², Meinecke no percibe sino un ataque sin precedentes a la Ilustración francesa, al

⁹⁶ Compagnon, Antoine, *Les Antimodernes*, op. cit., p. 25.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 26-27.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 25-26. Véase Bénichou, Paul, *Les Morales du grand siècle*, Gallimard, 1994, p. 95 : “Lo que hará Montesquieu, insistiendo en la diversidad de las constituciones de los pueblos, y analizando los resortes de cada una de ellas para extraer la idea de este lugar perfecto que constituye entre el Estado popular y el Estado despótico la monarquía temperada a la antigua usanza, Corneille lo hace sin ton ni son en sus tragedias”.

⁹⁹ Compagnon, Antoine, op. cit., p. 26.

¹⁰⁰ Sternhell, Seev, “Les fondements d’une autre modernité”, en *Les anti-Lumières*, op. cit., p. 132: “Es como antítesis de la Ilustración como Meinecke define el carácter revolucionario del historicismo. Según él, la Ilustración medía el mundo de la historia en base a un criterio fundado en una razón eternamente válida y libre de cualquier ingrediente religioso o metafísico. La Ilustración, dice el historiador alemán, es el producto de movimientos intelectuales del siglo XVII, debido al cartesianismo y a una importancia excesiva acordada al derecho natural, a la extinción del fanatismo religioso y el ascenso de las ciencias naturales”.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 123-125: “Vico ha comprendido que la filosofía y la filología (palabra que significa para él la historia), la primera relacionada con lo universal y lo eterno, la segunda con lo particular y lo contingente, podrían combinarse para crear una ciencia del hombre. Pero esta lectura de los adversarios de Grocio, notablemente Pufendorf sobre el estado de naturaleza, es la que conducirá a Vico a rechazar la doctrina clásica de un derecho universal y accesible a la naturaleza humana. Por medio de un estudio de las teorías del derecho natural, Vico termina por rechazar las teorías de los orígenes y de la naturaleza de las sociedades fundadas en la idea del derecho natural. (...) Vico acepta las teorías del autor del

cartesianismo, y al derecho natural.

La crítica de Herder a la Ilustración, según Cassirer, no es independiente al descubrimiento del mundo histórico por parte de Dubos, Ferguson, Hume y Robertson¹⁰³. Herder, según la tesis que sostiene Meinecke en su obra *Historicismo y su génesis*, representa lo más específico del antirracionalismo alemán, es decir, el historicismo.¹⁰⁴ Esta obra nos ofrece una visión general del historicismo y de su desarrollo embrionario en la cultura europea, desde la conquista del mundo histórico por parte de autores ilustrados (Shaftesbury, Voltaire, Montesquieu, Hume, Gibbon)¹⁰⁵, hasta el pleno desarrollo del *historicismo* por parte de Herder, el cual implica la completa superación (o destrucción) del racionalismo y del derecho natural; Según Gadamer, Herder fue el fundador de la crítica global a la Ilustración, como rebelión contra la Ilustración y su antinomia rousseauiana (sentimental), en otras palabras: “quien dice sentido histórico dice sentido de la fuerza”.¹⁰⁶ En relación a Ferguson, se afirma esta misma idea: “Es bien esta fuerza la que evoca Maquiavelo cuando habla de “*virtù*” y que más tarde Ranke denominará la *energía moral de un pueblo*”.¹⁰⁷ Meinecke subraya la originalidad y la singularidad de la anti-ilustración alemana frente al pensamiento europeo. Meinecke defiende el carácter original del historicismo alemán como seguidor de Troeltsch quien en 1925, en *El Espíritu Alemán y la Europa occidental*, caracteriza “el espíritu occidental por su creencia en un derecho natural, en la unidad del género humano y en ciertos valores universales. Por el contrario, el espíritu

Leviatán, en todo lo que concierne al estado de naturaleza y a los orígenes de la humanidad, pero rechaza la concepción de la sociedad que se deriva de ellas: la sociedad sería el producto de un contrato, y en consecuencia sus orígenes no pueden sino ser racionalistas, individualistas y voluntaristas. (...) Vico se separa desde el comienzo de los fundadores del liberalismo. Rechaza su visión racionalista del hombre, esta suerte de máquina a dos patas creada por Hobbes, se eleva contra su visión individualista, o atomística, voluntarista y utilitaria de la sociedad”.

¹⁰² *Ibid.*, p. 129: “Después de Vico, desconocido en su época, Herder cumple desde su aparición con el rol de pivote alrededor del cual se organiza la crítica a la Ilustración (...) En Herder y los herderianos, no sólo en Alemania, sino también en Francia y en Italia, emerge el nacionalismo cultural y su corolario inmediato el nacionalismo político que, a medida que avanza el siglo XIX, adquiere unas formas cada vez más radicales y cada vez más violentas. El nacionalismo cultural desemboca rápidamente en la idea de “Estado-Nación cuyo corolario es el Estado todopoderoso, y la idea de democracia enemiga de la nación”.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 130 : “Toda situación humana tiene su valor singular, cada fase de la historia posee sus derechos propios y su necesidad inmanente. El primer esfuerzo de la historia deberá ser entonces, en lugar de someter a su objeto a la medida uniforme fijada de una vez por todas, adaptar su medida a la individualidad del objeto”. Según Cassirer, en su obra *filosofía de la Ilustración*, en lo que concierne al descubrimiento del mundo histórico, Dubos, Ferguson, Hume y Robertson, también aportaron su contribución. (Sternhell, Seev, *op. cit.*, p. 130, nota 1)

¹⁰⁴ Meinecke, Friedrich, *Historicism: The Rise of a new historical Outlook*, traducido por J.E., Anderson, con un prefacio de Isaiah Berlin, Routledge and Kegan Paul, 1972. (trad. Cast. *El Historicismo y su Génesis*, FCE, 1943) “El término “Historismus” aparece por primera vez en 1797 en Friedrich Schlegel y desde el principio adquiere un sentido cercano al que tendrá más tarde. En 1857, una obra sobre Vico percibe lo esencial de una visión historicista en la idea examinada más arriba, según la cual los hombres no conocen otra realidad que la historia. Todo lo largo del siglo XIX y al principio del siglo XX, la reflexión sobre el historicismo se desarrolla y culmina en Meinecke” (Sternhell, Seev, *op. cit.*, p. 22, nota 1).

¹⁰⁵ P. 134-141: “Según él (Meinecke), es el derecho Natural el que ha limitado la profundización de la investigación del alma humana a causa de su intelectualismo y de su racionalismo. Es liberándose de la influencia del derecho natural que ha sido posible reconocer el principio de individualidad, principio que Shaftesbury fue el primero en reconocer. El autor inglés figura para Meinecke en la galería de los pioneros. Cronológicamente, Voltaire viene después: él es el más grande historiador porque es el más innovador. Las realizaciones históricas de Robertson, de Hume y de Gibbon son quizás superiores a las suyas, pero Voltaire es el más grande porque fue el primero que tuvo la idea de una historia universal, inventó la idea de “filosofía de la historia” (...) Meinecke rinde homenaje al genio de Voltaire, por su respeto a la diversidad de las costumbres y de las creencias, por su comprensión de la idea del espíritu de los pueblos y de las épocas: contra Condorcet y Turgot, no creía en un progreso indefinido (...) Después de Voltaire: Montesquieu (...) En Inglaterra (...) después de Shaftesbury, vinieron Hume y Gibbon (...) Gibbon también víctima de la incoherencia que reina en el pensamiento de la Ilustración: sólo con el ascenso del historicismo, con su particularismo- Meinecke habla de “individualismo”, será posible captar toda la tragedia del mundo antiguo. El tercer gran historiador es Robertson: él también limitado por una visión de la naturaleza humana siempre semejante a sí misma (...) Ferguson va más lejos, él muestra el poder de los instintos en la vida social”.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 157: “En el espíritu de Gadamer, Herder fue el fundador de la crítica global de la Ilustración. El postulado apasionado” del predicador estaba bien presente; es él quien permite, yendo más allá de Rousseau, la “liberación de los prejuicios culturales de los filósofos enciclopedistas”, es él quien finalmente hace posible reducir “a nada” la “vanidad ingenua que la época de la Ilustración tiene de su civilización”: según Gadamer, Herder supera no sólo la filosofía de la Ilustración sino también su antinomia, el rousseauismo, no sólo el intelectualismo y “la ilusión del progreso sino también la rebelión del sentimiento”. Es así como la rebelión contra la Ilustración conduce al descubrimiento del sentido histórico. Aquí viene lo esencial: y *quien dice sentido histórico dice sentido de la fuerza*”.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 142.

alemán se define por una concepción pluralista de la historia, el florecimiento de individualidades nacionales sin ninguna medida en común entre ellas.”¹⁰⁸ Según Sternhell, el ataque a la ilustración no fue exclusivo de los alemanes sino que implica a autores de diferentes procedencias como Croce, Sorel, Barrès, Spengler.¹⁰⁹ El pensamiento anti-ilustrado de Isaiah Berlin se hace eco del relativismo inaugurado por Herder y de la obra de Meinecke.¹¹⁰

En palabras de Sternhell, “la originalidad de Herder no consiste tanto en un supuesto descubrimiento de la especificidad individual, sino en el sentido que da a la invención de la historia y que hace él el padre intelectual del nacionalismo. En esto reside su contribución capital”.¹¹¹ Meinecke, percibe en *Herder* y en el *historicismo* que se deriva de él, el rechazo absoluto de la Ilustración francesa que constituye la especificidad de la cultura alemana.¹¹² El historicismo alemán, a partir de Herder, constituirá uno de los ataques más virulentos y sin precedentes contra la Ilustración franco-kantiana, por su anti-racionalismo, su anti-universalismo, contrario totalmente a la idea del hombre ilustrado portador de valores eternos y universales.

La postura anti-ilustrada de Herder dará lugar una concepción del hombre opuesta a la de la Ilustración. El hombre ilustrado, de forma autónoma, es decir, por sí mismo, puede conocer y obtener su propio bien haciendo uso exclusivamente de su razón, sin recurrir a ningún tipo de trascendencia natural o divina. Contra la idea del hombre como sujeto autónomo, se alza la “tradición alemana de “antropología filosófica” la cual desde J. G. Herder en el siglo XVIII ha visto en el hombre un ser de carencias, un *Mängelwesen*. Marcado por el empobrecimiento instintivo y por el carácter eminentemente abstracto de sus capacidades innatas, el *homo compensator*, para utilizar la expresión de uno de los representantes contemporáneos de esta línea de pensamiento, Odo Marquard, no logra orientarse en el mundo y a construirse una imagen de sí mismo si no es en virtud de una educación en las costumbres y en las instituciones de la sociedad que le rodea.”¹¹³ El hombre como ser *carente*, es la imagen antimoderna, que de Herder a Nietzsche, se opone al hombre como plenamente constituido, y consiguientemente, con unos fines bien definidos y determinados por su propia naturaleza. El hombre según los antimodernos es un ser sin fines ni propósitos propios, un eterno caminante, como Nietzsche en *Humano, demasiado humano* (o incluso Baudelaire). Según Herder, “la línea de la humanidad no es ni recta, ni uniforme, se pierde en todas las direcciones, presenta todas las curvaturas y todos los ángulos”.¹¹⁴ Ferguson recoge una frase de Cromwell que resume perfectamente, a mi juicio, la filosofía del hombre de los antimodernos, como ser carente (sin fines propios): “El

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 23.

¹⁰⁹ *Ibidem*: “Alemania no posee el monopolio de esta asalto contra el racionalismo de la Ilustración. De Vico, este primer gran enemigo del racionalismo, del derecho natural y de un mundo en el que la providencia está ausente, a Croce y a Sorel, sus dos grandes admiradores, de Herder a Meinecke, a Barrès y a Spengler, la veneración de lo particular y el rechazo de lo universal constituyen el común denominador a todos los pensadores de la anti-ilustración independientemente de su lugar de origen y de su época.”

¹¹⁰ *Ibid.* p. 16: “Un corolario del anti-racionalismo es el relativismo: existe también un relativismo nacionalista, un relativismo fascista y un relativismo liberal. Éste último es el de un Isaiah Berlin el cual, en el curso de la segunda mitad del siglo XX, sigue la línea de pensamiento inaugurado por Herder, de la cual la obra de Meinecke constituye, entre las dos entreguerras, un momento característico.”

¹¹¹ *Ibid.*, p. 131.

¹¹² *Ibid.*, p. 133: “es en el rechazo de la Ilustración francesa que Meinecke veía la gran diferencia entre la evolución intelectual y política de Francia y de Alemania desde la Revolución francesa, su obra se desarrolla en línea ascendente desde los primeros balbuceos del historicismo en Europa occidental hasta la apoteosis alemana. Goethe es un héroe, pero haciendo cuentas son Möser, y sobre todo, Herder, los que se sitúan en primer plano”.

¹¹³ Larmore, Charles, *Les pratiques du moi*, PUF, 2004, p. 62. Charles Larmore hace referencia a la obra de Odo Marquard, *Philosophie des Stattdessen*, Reclam, 2000 (trad. Cast. *La filosofía de la compensación*, Paidós, 2001).

¹¹⁴ Sternhell, Seev, *op. cit.*, p. 182.

hombre jamás se eleva tan alto que cuando no sabe adonde va. He aquí una gran frase, comenta Meinecke”.¹¹⁵ El hombre que sabe adonde va, como los racionalistas ilustrados, con un plan predefinido y predeterminado, no llega muy lejos. Sólo el hombre que sigue, no la razón abstracta, sino su instinto, es decir, el hombre sin finalidad y sin fines propios, logra llegar a grandes (o pequeñas) verdades inesperadas: los antimodernos que se oponen al plan racional de los modernos, hacen hincapié en la importancia de los bienes imprevistos (Proust).¹¹⁶

Compagnon denomina “*Réactionnaires de charme*”¹¹⁷ a los antimodernos que coquetean con el presente, y que juegan al que pierde gana; son los nuevos reaccionarios del *amor fati* de Nietzsche, los cuales se alejan de los primeros pensadores reaccionarios del pecado original (De Maistre y Baudelaire), finalmente, concluye Compagnon, demasiados antimodernos matan al antimoderno, y cada moderno podría comparecer en el bando de los antimodernos.¹¹⁸

¿Qué es el humanismo? Según Todorov, lo propio del humanismo es su rechazo de que un único valor se convierta en un valor absoluto que se imponga sobre los demás valores. La libertad humana presupone el pluralismo de los valores y el humanismo defiende la posibilidad de afirmar todos los valores humanos sin que tengan que sacrificarse unos valores por otros.¹¹⁹ Los humanistas defienden la compatibilidad entre los diferentes valores, y por tanto, defienden los valores que son compatibles entre sí por medio de la razón, y tratan de encontrar un equilibrio entre los distintos valores, sin por ello, negar la posibilidad del conflicto entre los valores. Lo que define al humanismo no son los valores que se han elegido, sino la moderación con la cual se afirman los distintos valores. Para el humanista, lo esencial no son los valores en sí mismos que uno elige, sino la posibilidad que tiene el sujeto de poder realizar una libre elección de valores. Además, el humanismo incluye la idea de responsabilidad, según la cual el hombre es responsable de sus actos, lo cual supone una limitación racional de la libertad. Todorov, inspirándose en Montesquieu, define el humanismo como “espíritu de la moderación”.¹²⁰

En contra de este espíritu de moderación del humanismo, los antimodernos defienden una idea o un valor absoluto

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 142.

¹¹⁶ Larmore, Charles, *Les pratiques du moi*, op. cit., p. 235: “es de nuevo Proust el que nos ofrece nuestro punto de partida. (...) a saber, el entrelazamiento de las decepciones y de los momentos de iluminación que forman la trama de la existencia: “*De aquello que la imaginación deja esperar y que nosotros con tanta pena nos damos por intentar descubrir, la vida nos ofrece alguna cosa que estábamos bien lejos de imaginar*” (Proust, M., *Albertine disparue*, Gallimard, 1992, p. 83) La felicidad- afirma Larmore- que nos concede la vida es menos a menudo el bien que teníamos razón de perseguir que el bien imprevisto que nos llega cuando no nos lo esperamos”.

¹¹⁷ Compagnon, Antoine, *Les antimodernes*, op. cit., p. 444-448: “El *Amor fati* define un fatalismo liberado del resentimiento, un consentimiento a la vida, la “adhesión alegre a la necesidad”, decía Gracq, el “verdadero devenir dialéctico”, precisaba Barthes (...) *Amor fati*: ¿No sería la última palabra del antimoderno? Una última palabra que no podría ser entendida *a priori*, la promesa de una *Vita Nova* más allá del pesimismo, o “un optimismo sin progresismo”, como decía Barthes, la energía de la desesperación de Chateaubriand, el nihilismo activo de Nietzsche, el “llamado al recién llegado” de Paulhan, o la “vitalidad desesperada” de Pasolini (...) La frase “quien pierde gana” permite caracterizar al antimoderno: “ahí donde enseña a perderse, él se salva de todas formas” afirma Gracq de Chateaubriand (...) Gracq llama a Chateaubriand un “reaccionario *du charme*”. No encontraremos una definición más perfecta del antimoderno: la reacción más el encanto, es decir, la travesía de la reacción, la reacción contra la reacción, o la ironía de la reacción y la recalificación del pesimismo”.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 441: “Raros son los escritores, en particular en el siglo XX, que reúnan todos los rasgos del antimoderno a la manera de Joseph de Maistre, Chateaubriand o Baudelaire. En Paulhan, Barthes o Gracq, las referencias a la contrarrevolución, a la anti-ilustración, o al pecado original se derrumban o desaparecen totalmente. De ahí, juzgaremos quizás que hemos abusado de un término que, considerado a partir de sus múltiples sentidos a lo largo del tiempo, ha perdido su vigencia. Demasiados anti-modernos matan al antimoderno (...) No todos los antimodernos se reducen a un tipo único pues la libertad pertenece a su credo, pero su diversidad no debilita su status de dobles de los modernos, de críticos modernos de la modernidad, o de modernos vistos de espaldas, de tal modo, que si la noción posee algún valor, casi todos los modernos habrían podido comparecer en esta teoría de los antimodernos”.

¹¹⁹ Véase Todorov, Tzvetan, “La famille humaniste”, en *Le Jardin Imparfait, La pensée humaniste en France*, op. cit., p. 47: “La (familia) de los humanistas niega que hubiera habido un pacto, ignorado o reconocido; en otras palabras, que exista una relación necesaria entre, por una parte, la adquisición del derecho de gobernarse a sí mismo, y por otra parte, la disolución de la sociedad, de la moral, o del yo”.

¹²⁰ Véase Todorov, Tzvetan, *Nous et les autres*, op. cit., p. 467-504.

hasta el final, lo cual implica el sacrificio de unos valores por otros. Toda elección por parte del hombre implica la destrucción o sacrificio de unos valores. Los antimodernos, según Alain Renaut, desarrollan un pensamiento que podemos considerar desde un punto de vista filosófico-político como anti-humanista.¹²¹ Heidegger, por ejemplo, en su enfrentamiento en Davos en 1929 con el defensor del humanismo, Ernst Cassirer, retoma la posición que había defendido en su obra *Ser y Tiempo*, afirmando brutalmente la necesidad de una “destrucción (el término alemán, esta vez, es *Zerstörung*) de lo que hasta aquí han sido los fundamentos de la metafísica occidental (*El Espíritu, el Logos, la Razón*)”.¹²²

Los anti-humanistas, desde Pascal a Heidegger, niegan que el hombre pueda escapar a la naturaleza o a la historicidad, que el hombre pueda superar o ir más allá de sus determinaciones naturales o históricas. El humanismo moderno, en contra de los determinismos naturales o históricos, opta por la libertad. Pero por otra parte, también lo hace por la razón. El hombre moderno decide determinarse libremente por medio de la razón. ¿Cómo conjugar la libertad humana con la posibilidad de un acuerdo racional entre los hombres? Los humanistas reconocen el conflicto inevitable entre los diferentes valores, pero consideran que los hombres, a pesar de sus diferentes concepciones del bien, pueden llegar a un acuerdo racional sobre los principios de justicia. El hombre como sujeto de derecho no es ningún hombre en particular, sino el hombre abstracto, indeterminado. El hombre es digno de respeto, o sujeto de derecho, no por el hecho de pertenecer a tal o cual comunidad, sino por el simple hecho de ser hombre, de pertenecer a la humanidad en un sentido universal. Uno de los presupuestos del humanismo defendido por Alain Renaut y Luc Ferry es la relación estrecha que establecen entre la racionalidad y la universalidad, de tal modo, que quien adopta el punto de vista de la razón adquiere el punto de vista de la humanidad en el sentido más amplio y universal del término.

Los antimodernos, se oponen, como vimos, a la universalidad de los derechos humanos, a la posibilidad de llegar a través de la razón a valores universales que sean reconocidos como tales por todos los hombres, y defienden por el contrario, el politeísmo de los valores, en el sentido que será popularizado por Max Weber. Algunos autores consideran que el verdadero dilema de la modernidad, el que separa a modernos y a antimodernos, es concretamente la oposición entre el *racionalismo práctico*, por una parte, y el *decisionismo*, por otra parte. El decisionismo o lo que en términos filosóficos se suele denominar existencialismo es una corriente filosófica que desde Kierkegaard hasta Sartre, y otros autores, niega a la razón la capacidad de orientar al hombre en el ámbito de la vida práctica o moral. El hombre, desde el punto de vista moral, es un ser libre que no puede resolver sus dilemas morales por medio de la razón sino a través de un acto libre de la voluntad. En Alemania, el positivismo de Max Weber, en el ámbito de las ciencias sociales, va a afirmar que en el ámbito de los valores no hay verdades universales sino un politeísmo de los valores que sólo cabe zanjar mediante una decisión arbitraria de la voluntad. Es por esta razón, subraya Philippe Raynaud, que la política para Weber no se basa en la verdad, sino que pasa a ser, como en Hobbes, *política de la voluntad*.¹²³

¹²¹ Renaut, Alain, *Qu'est-ce que le Droit?*, op. cit., p. 24: “las líneas divisorias que, en el debate filosófico contemporáneo, distinguen a los “humanistas” y “antihumanistas”, coincide con las líneas de fuerza que, en materia de reflexión sobre el derecho, oponen a “modernos” y “antimodernos”.

¹²² Delacampagne, Christian, *Histoire de la philosophie au XX Siècle*, Seuil, 1995, p. 105.

¹²³ Raynaud, Philippe, *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, PUF, 1987, p.183.

El decisionismo lo desarrolla Max Weber a partir de la renuncia a la razón teórico-práctica, oponiéndose a una razón práctica que sea capaz de definir los fines del hombre desde una perspectiva universal. Partiendo de la diversidad de los sistemas de valores, y tomándolo en cuenta el conflicto ineludible entre los diferentes sistemas de valores, y la incapacidad de la razón para escapar al conflicto entre los valores, Carl Schmitt, hijo natural de Weber como lo designa Habermas, caracteriza la *decisión* como independiente de cualquier fundamentación argumentativa o racional.¹²⁴ Dicha decisión que rompe con la razón nace de la nada, en opinión de Leo Strauss, conduce al “relativismo de los valores, casi a un *nihilismo*, en cuyo marco apenas es posible oponer a nada una apelación, puesto que toda preferencia, por malvada, vil o loca que sea, debe ser considerada por el tribunal de la razón tan legítima como cualquier otra”.¹²⁵

Según Vincent Descombes “Este decisionismo, como el existencialismo, se nutre de las imposibilidades de una solución racionalista al problema de “fundamentar” el juicio. Al principio de los juicios prácticos, sostiene éste, no existe ningún fundamento de la razón sino el abismo de la elección radical”.¹²⁶ Los valores, los fines últimos del hombre no pueden ser fundamentados por la razón. Para los antimodernos, el hombre no es dueño de su destino, lo cual quiere decir, que la historia no sigue el plan de la razón, y por tanto, no puede hallarse el sentido de la historia a partir del hombre en tanto que sujeto.

Para Isaiah Berlin, la Ilustración es objeto de ataque y de crítica por tratar de imponer un principio único que destruye el pluralismo de los valores.¹²⁷ Tampoco para Berlin, existe una verdad racional que pueda imponerse a todos los hombres en un sentido universal. Asumiendo el conflicto insuperable de los valores- en un sentido weberiano y nietzscheano, Isaiah Berlin conecta con el pensamiento anti-ilustrado.

Isaiah Berlin extrae las consecuencias del pluralismo de los valores que toma de Herder, al defender que no es posible una *elección racional entre los valores*. Isaiah Berlin opta por defender la libertad negativa como única forma de libertad que permite garantizar la pluralidad de los valores: para este autor, “no existe una norma universal que permita decidir entre los fines contradictorios que persiguen los hombres”.¹²⁸ Para Berlin, es Rousseau el que

¹²⁴ Mesure, Sylvie, Renaut, Alain, *la Guerre des Dieux, Essais sur la querelle des valeurs*, op. cit., p. 110-113.

¹²⁵ Ferry, Luc, Renaut, Alain, “El fundamento universal de los derechos humanos”, op. cit., p. 48. Sobre las diversas interpretaciones y derivaciones del pensamiento político de Weber, Véase Raynaud, Philippe, op. cit., p. 183-184: “la elección entre “ética de la convicción” y “ética de la responsabilidad” no es arbitraria, y no se funda únicamente en una exigencia de autenticidad (...) El modelo de la actividad política presupuesta en *La profesión y la vocación del político* es, en cuanto a él, susceptible de varias interpretaciones. Incluye por otra parte unos elementos racionalistas, de naturaleza a la vez “ética” (coherencia con uno mismo) y “tecnológica” (anticipación racional a los efectos de la actividad); estos elementos pueden renunciar a la legitimidad racional (como en el modelo “decisionista” tal como lo concibe Habermas, pero también pueden incluirse en un modelo más amplio de racionalidad política: sucesor de Weber, Carl Schmitt, ha acentuado unilateralmente ciertos aspectos de su pensamiento”. (Véase también Raynaud, Philippe, op. cit., p. 208-214).

¹²⁶ Descombes, Vincent, (et. al.), *Philosophie du jugement politique*, Seuil, 2008, p. 13.

¹²⁷ Sternhell, Seev, *Les Anti-Lumières. Du XVIII siècle à la guerre froide*, op. cit., p. 536-557 : “El pluralismo y la capacidad de poner en duda la validez de todos los sistemas monistas, tal es, igualmente, a los ojos de Berlin, la gran virtud de Maquiavelo (...) Berlin piensa que el autor del *Príncipe* nos ha enseñado que existen varias morales, y que la moral cristiana nunca podrá servir de guía en el curso ordinario de las cosas. (...) (Maquiavelo) se opone a uno de los postulados fundamentales del pensamiento político occidental, el cual (...) pretende que un principio único prescriba la conducta que se debe llevar a todos los seres animados: desde Platón, esta doctrina ha dominado todo el pensamiento occidental, es el origen de una “concepción del mundo y de la sociedad humana como una estructura inteligible única”, y asimismo “del derecho natural”. De este modo, apareció “este modelo monista y unificador que está en el corazón del racionalismo tradicional (...) tan característica de la civilización occidental” (...) Berlin se deleita con el pensamiento de Maquiavelo, destructor de la tradición racionalista occidental (...) pues nadie antes que él había afirmado que podía “existir más de un sistema de valores, sin que ningún criterio, aplicable a todos, permita efectuar una elección racional entre ellos, nadie había considerado que “unos conflictos (pudieran) oponer a unos sistemas enteros de valores” sin posibilidad de un arbitraje racional. (...) podemos, en la misma medida, concluir que, contrariamente a lo que piensa Berlin, no es el reino de la tolerancia lo que se instaure de este modo, y cuando un arbitraje se hace necesario, no queda otra salida que el recurso a la fuerza”.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 509.

se convierte en culpable por privilegiar la libertad positiva, a través de su concepto de “voluntad general”, el cual destruye la libertad negativa, y al mismo tiempo, el pluralismo de los valores.

Isaiah Berlin manifestará un total rechazo por la razón ilustrada que trata de imponer un ideal abstracto a la diversidad de lo real. La libertad negativa que defiende Isaiah Berlin contrasta con la concepción de Tocqueville de la libertad entendida como participación en la vida política. Isaiah Berlin sostiene que “no existe ningún vínculo necesario entre la libertad individual y el régimen democrático”.¹²⁹ En realidad, la libertad positiva que rechaza Isaiah Berlin, está en la base de la democracia, en el sentido de Kant y de Rousseau.¹³⁰ La libertad de los modernos, en los términos de Isaiah Berlin, no corresponde al ideal de autonomía de Kant.

La distinción que establece Benjamin Constant entre las dos libertades, la de los antiguos y la de los modernos, como demuestra Norberto Bobbio, ya lo había enunciado Kant.¹³¹ Kant ya había distinguido entre la libertad como “facultad de realizar ciertas acciones sin el impedimento de los demás”, y la libertad como el “poder de obedecer únicamente las leyes que me doy a mi mismo”.¹³² La primera libertad es la que encontramos en la doctrina liberal clásica, mientras que la segunda en la doctrina democrática.¹³³ Los modernos van a defender la compatibilidad entre las dos formas de la libertad: En Kant, así como en Constant y Tocqueville, “los dos aspectos de la idea de libertad, claramente dibujados, son no solamente compatibles sino necesarios el uno para el otro”.¹³⁴ La libertad negativa y la libertad positiva no son consideradas como opuestas entre sí, sino que forman una unidad en el pensamiento ilustrado. El antirracionalismo que atraviesa el pensamiento antimoderno, de Vico a Herder, de Herder a Meinecke, hasta llegar a Isaiah Berlin, se propone destruir la unidad de la razón ilustrada, y derruir los principios fundamentales de la Ilustración franco-kantiana. Ernst Cassirer Tratará de recomponer y restituir la unidad de la razón de los ilustrados, y por tanto, salvar la unidad espiritual del periodo de la Ilustración.

“El hombre de la Ilustración había querido recrear el mito de prometeo. Sus enemigos inmediatos respondieron por medio de un llamado a la providencia, al destino, a las fuentes profundas del inconsciente colectivo”.¹³⁵

Los antimodernos se oponen a la idea de una sociedad creada en base a un contrato racional entre los individuos. La nulidad del individuo fue traducido en términos liberados de sus connotaciones cristianas para convertirse en la piedra angular del combate de los anti-ilustrados contra el liberalismo y la democracia.¹³⁶ Esta visión global la podemos reencontrar en Croce, Maurras, Spengler y Meinecke.¹³⁷ Los conservadores (y anti-ilustrados) defienden el sometimiento y la obediencia a un poder superior a las voluntades individuales, pero, a falta del fundamento

¹²⁹ *Ibid.*, p. 524.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 525: “En realidad, la idea de libertad positiva, que está en la base de la democracia tiene poco en común con la descripción que hace de ella Berlin. La libertad positiva significa primero la exigencia de autonomía a la que Kant llamaba la voluntad de salir del estado de tutela y la capacidad de realizar ciertos objetivos. El primer sentido de la libertad positiva es evidentemente la participación en la soberanía. Ésta es la razón del odio hacia Rousseau que profesa Berlin: para Rousseau, la libertad no existe sino para el hombre que realiza unas elecciones, el cual no estaría sometido a ley alguna respecto de la cual no hubiera participado en su formulación. Tal es el significado de la noción de “voluntad general” y es de este modo como lo entiende Kant”.

¹³¹ *Ibid.*, p. 501. Sternhell más adelante afirma: “Esto es lo que explica que Berlin sienta tantas afinidades con Herder, Vico y Hamann, Maistre y Sorel: todos se lanzan al ataque contra la tradición occidental, racionalista y fundada en los derechos naturales”.

¹³² *Ibid.*, p. 517.

¹³³ *Ibidem.*

¹³⁴ *Ibid.*, p. 518.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 134.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 132.

¹³⁷ *Ibidem.*

divino, recurren a otra forma de exterioridad: la sociedad.¹³⁸

La idea de nación y el nacionalismo ponen en cuestión los valores universales del hombre: “Es triste-afirma Voltaire- que para ser buen patriota seamos el enemigo del resto de los hombres”.¹³⁹ En otras palabras, “La legitimación por medio de la nación, más que por medio de Dios, ha sido considerado como solidario de la preferencia por el país propio, en detrimento de los principios universales”.¹⁴⁰ Todorov demuestra que el nacionalismo no es en todos los casos una manifestación del pensamiento antimoderno y reaccionario, sino que también puede ponerse al servicio del “ideal revolucionario y humanitario” como sucede en el caso de Jules Michelet.¹⁴¹ Según Todorov, “pertenecer a la humanidad no es lo mismo que pertenecer a una nación- el hombre no es el ciudadano, decía Rousseau- existe incluso entre los dos un conflicto latente.”¹⁴²

Todorov sostiene que la verdadera Ilustración no debe evitar la crítica que podamos hacerle a la propia Ilustración: “Es criticando a la Ilustración que permanecemos fieles al espíritu ilustrado, y ponemos en práctica su enseñanza”.¹⁴³ Tanto Luc Ferry como Alain Renaut recogen las críticas que hicieron los antimodernos a los derechos humanos, y al humanismo, (Martin Heidegger, Leo Strauss, Hannah Arendt, Michel Foucault), pero los antimodernos, no contribuyen, según los neokantianos franceses, a la verdadera ilustración, es decir, a la discusión racional entre los hombres para llegar a unos valores compartidos o a un consenso. Para los antimodernos, no es posible llegar a un consenso en torno a la cuestión de los valores, sino únicamente a una paz pactada o a un equilibrio de poderes.

Los humanistas neokantianos se oponen al vitalismo de Foucault y de Deleuze, los cuales inspirándose en la filosofía de Nietzsche, reducen el derecho a una relación de fuerzas (o de poderes), en otras palabras, al derecho del más fuerte.¹⁴⁴ La constitución republicana como ideal de la razón, es un ideal según Kant, que presupone la capacidad humana de razonar y de discutir en común. Los derechos humanos, como ideas de la razón en un sentido kantiano, no pueden realizarse perfectamente en la historia, pero una vez promulgados, adquiere un valor universal: “está claro que la referencia a los derechos del hombre tal como es concebida dentro de la idea republicana, implica

¹³⁸ Finkielkraut, Alain, *La derrota del pensamiento*, Anagrama, 1990, p. 21: “Reaccionarios, los tradicionalistas tienen el objetivo manifiesto de detener el desdichado paréntesis histórico abierto en 1789. Teócratas, quieren salvar al mundo de un desastre fundamental - la disolución del derecho divino-, pero lo que denominamos Dios ya no es el Ser supremo, sino la razón colectiva.”

¹³⁹ Todorov, Tzvetan, *Nous et les autres, La Réflexion française sur la diversité humaine*, op. cit., p. 245.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 243.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 281-285 : “Jules Michelet es un heredero del ideal revolucionario y humanitario: durante su vida no dejó de proclamar los principios de la justicia, de la igualdad, de la libertad y del amor universal. Al mismo tiempo fue un partidario confirmado de la idea nacional. ¿Cómo logró conciliar estas exigencias contradictorias? (...) Desde su primer texto importante, *Introducción a la Historia universal*, Michelet prepara este proeza al proponer la equivalencia de Francia y del universo (...) Francia ha construido su identidad sobre los principios de la libertad, de la igualdad y de la fraternidad; luego, éstos son los valores universales por excelencia. (...) Lo que Rousseau consideraba como el rasgo distintivo de la especie humana – su capacidad de adquirir conocimientos y de perfeccionarse- se convierte aquí en un rasgo específico francés. Francia encarna la humanidad en aquello que es lo más humano. Es esta contradicción en los términos: una patria universal”.

¹⁴² Todorov, Tzvetan, *Nous et les Autres*, op. cit., p. 506-507 : “El hombre, en este sentido de la palabra, es juzgado a partir de principios éticos; el comportamiento del ciudadano comporta, él, una perspectiva política (...) vale más ser consciente de esta dualidad a veces trágica. Al mismo tiempo, su separación radical, su confinamiento en esferas que no comunican jamás puede ser igualmente desastroso: lo atestigua Tocqueville, el cual predica la moral en las obras filosóficas y científicas, y preconiza la exterminación de los indígenas en sus discursos políticos”. Según Todorov, Tocqueville es “un partidario inquebrantable de la colonización en Argelia ¿En nombre de qué? En nombre del interés de su país, Francia”. (Todorov, Tzvetan, op. cit., p. 265)

¹⁴³ Todorov, Tzvetan, *L'Esprit des Lumières*, Robert Laffont, 2006, p. 24.

¹⁴⁴ Ferry, Luc, Renaut, Alain, *68-86 Itinéraires de l'individu*, op. cit., p. 82-87: “Para examinar el significado y las potencialidades de la opción vitalista, una fórmula por medio de la cual Deleuze entiende expresar lo que define específicamente el nietzscheísmo de Foucault puede servirnos de guía: toda forma es un compuesto de relaciones de fuerzas” (...) “a decir verdad, lo esencial de estos desplazamientos consiste en el rechazo explícito de analizar el poder en términos de derecho (...) En este sentido, el derecho es siempre derecho del más fuerte”.

en un determinado sentido el reconocimiento del carácter suprahistórico de ciertos valores. Los derechos del hombre, claro está, aparecieron en un momento histórico determinado y, sin embargo, una vez promulgados, contienen tal exigencia de universalidad que ya no parecen reductibles a la historia”.¹⁴⁵ Para los antimodernos, y el caso de Maistre lo pone de manifiesto, por el contrario, no existen valores que trasciendan la historia, en cuanto que la historia es el origen de los valores.

El pensamiento de de Maistre afirma que la revolución es inseparable de la contrarrevolución revelando, de esta manera, en su obra *Consideraciones sobre Francia*, una nueva forma de pensar antimoderna: “el restablecimiento de la Monarquía, que llamamos contrarrevolución, no será una revolución contraria, sino lo contrario de la revolución.”¹⁴⁶ Esta nueva forma de pensar, la de De Maistre, (La dialéctica provocativa de la *antimétabole*¹⁴⁷, la cual inspiró también a Baudelaire, revela la dialéctica del castigo y de la regeneración que funda su filosofía de la historia: “Esta dialéctica que tiene como efecto paradójico que la Revolución habrá trabajado para la monarquía, resultado propiamente escandaloso a los ojos de la mayoría de los antirrevolucionarios ordinarios y miopes, a excepción de los verdaderos contra-revolucionarios antimodernos, siguiendo el modelo del hegeliano (*avant la lettre*) de de Maistre: *reflexionemos bien, veremos que el movimiento revolucionario una vez establecido, Francia y la Monarquía sólo podían ser salvadas por el jacobinismo*”; Un antirrevolucionario juzga que la monarquía vendría de fuera; un contrarrevolucionario apuesta por la revolución para restaurar la monarquía”.¹⁴⁸

La modernidad implica unos peligros o contradicciones que no tardan en ponerse al descubierto. No pasan inadvertidos los peligros de la modernidad, concretamente, los riesgos del voluntarismo (o poder absoluto) del Estado o del pueblo, los cuales pueden conducir a la pérdida de las libertades (individuales). Según Hayek, por ejemplo, la democracia o la libertad corren grandes riesgos debido al incremento de la acción del Estado.¹⁴⁹ “El peligro de la libertad de los modernos- sostiene Tocqueville- consiste en que absorbidos en el disfrute de nuestra independencia y en la búsqueda de nuestros intereses particulares, renunciemos demasiado fácilmente a nuestro derecho de participación en el poder político”.¹⁵⁰ Expresiones como “Enfermedad totalitaria”¹⁵¹, “Democracia totalitaria”¹⁵² nos vienen a la memoria; Claude Leford, y Raymond Aron, reconocen los peligros de los

¹⁴⁵ Ferry, Luc, Renaut, Alain, “El fundamento de los derechos del hombre”, *op. cit.*, p. 69-70.

¹⁴⁶ Compagnon, Antoine, *Les antimodernes*, *op. cit.*, p. 28-29.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 29: En una *antimétabole*, yo digo algo diferente con las mismas palabras. Esta figura- la reencontraremos a propósito del antimoderno como estilo – crea sentido, fuerza la lógica y trastoca la causalidad. Es muy corriente en De Maistre y esencial para su argumentación (cuando Baudelaire dice que De Maistre le enseñó a razonar, estaba quizás pensando en la dialéctica provocativa de la *antimétabole*”.

¹⁴⁸ *Ibidem*.

¹⁴⁹ Hirschman, Albert, *Deux siècles de rhétorique réactionnaire*, *op. cit.*, p. 180-182: “es en Inglaterra donde aparecieron los signos anticipados de la nueva tempestad, bajo la forma de la célebre obra de Friedrich Hayek, *El Camino de la Servidumbre* (escrita en Londres durante la guerra y publicada en 1944), en la cual ya se prefiguraba el proceso contra el Estado providencia. (...) Por muy moderadas que fuesen las críticas formuladas a este respecto en *El Camino de la Servidumbre*, la obra en su conjunto no se prestaba menos implícitamente a la conclusión de que el Estado providencia pone en peligro la libertad y la democracia. (...) En su principio, el razonamiento de Hayek es de una simplicidad pasmosa: todo aquello que tiende a extender el “campo de acción” de los poderes públicos no hace sino amenazar la libertad”.

¹⁵⁰ Ferry, Luc, Renaut, Alain, Renaut, 68-86 *Itinéraires de l’individu*, *op. cit.*, p. 30.

¹⁵¹ La expresión “enfermedad totalitaria” es de Louis Dumont; Véase Dumont, Louis, “La maladie totalitaire, Individualisme et racisme chez Adolf Hitler” en *Essais sur l’individualisme, Une perspective Anthropologique sur L’idéologie moderne*, Seuil, 1983, p.141: “Yo sostenía que el totalitarismo es una enfermedad de la sociedad moderna que resulta de la tentativa en una sociedad en la cual el individualismo está profundamente arraigado, y predominante, de subordinarlo a la primacía de la sociedad como totalidad”.

¹⁵² La expresión “democracia totalitaria” fue popularizada por Jacob Talmon en su obra de 1952 *Los Orígenes de la Democracia Totalitaria*, para combatir, en nombre de un conservadurismo próximo a Burke (revisado por Taine), las consecuencias indeseadas de la modernidad cuyo máximo responsable, en opinión de este autor, sería Rousseau. Véase Sternhell, Seév, *Les Anti-Lumières*, *op. cit.*, p. 495: “En 1952, éste (el historiador israelita Jacob Talmon) publica, su obra más conocida *Los Orígenes de la Democracia Totalitaria*, prácticamente al mismo tiempo

totalitarismos en el seno de las democracias modernas. A la pregunta kantiana ¿Qué me cabe esperar? Los neokantianos Luc Ferry y Alain Renaut responden “una sociedad libre y justa”; “La constitución republicana es una idea de este tipo a los ojos de Kant. Sin duda la cuestión que se impone en primer lugar consiste en saber cómo una representación a la que no corresponde nada real puede poseer, pese a todo, realidad y no ser un fantasma (...) Las ideas de la razón poseen, pues un doble estatuto, uno ilusorio y otro legítimo, o como diría Kant no quimérico”.¹⁵³ En otras palabras: “La Idea de una sociedad libre, racional, y justa, en la que reinaría por completo la ley, dicho en otras palabras, la Idea republicana, aunque en un sentido manifiestamente vacío, sigue animando a los que podemos llamar los “seres morales” u “hombres de buena voluntad”, continúa sirviéndoles a la vez de referencia y de criterio para juzgar la realidad positiva (histórica)”.¹⁵⁴

Raymond Aron y Claude Lefort, no abandonan el ámbito de la historia en pos de unos ideales suprahistóricos, no renuncian al humanismo (jurídico) en la medida en que pueda realizarse en la historia, bajo la forma de una “democracia no totalitaria”. Para Claude Lefort, la “revolución democrática” está imbricada con la historia de los totalitarismos.¹⁵⁵ Raymond Aron, al igual que Tocqueville, advierte el peligro de las democracias modernas, pero también vislumbra, siguiendo a Tocqueville, la posibilidad de una democracia no totalitaria.¹⁵⁶

Los derechos humanos, como reconocen los neokantianos Luc Ferry y Alain Renaut, no se realizan de manera perfecta en la historia. La modernidad, como se ha visto, ha proclamado los derechos humanos, y al mismo tiempo ha sido capaz de crear el totalitarismo (y el historicismo) que niega totalmente esos derechos.¹⁵⁷

En este libro nos hemos dado la tarea de tratar de acercar al gran público el pensamiento de los antimodernos, sin ocultar sus peligros que se hicieron patentes en el siglo XX, pero también con el ánimo de evitar convertirlos en seres totalmente inhumanos, en seres excluidos de la humanidad (lo inhumano- según Romain Gary- forma parte de lo humano¹⁵⁸). Los antimodernos, como se ha puesto de manifiesto, son centrales en la discusión sobre la modernidad.

Destacamos el hecho de que el pensamiento de Carl Schmitt ha merecido una atención especial en este volumen, precisamente como autor polifacético que, desde los más diversos campos de batalla, pretendió capturar la esencia

que Hannah Arendt (*Los Orígenes del Totalitarismo*). El término es lanzado a pesar del hecho de que su invención se remonta a tiempos atrás, en un momento difícil de determinar, pero lo encontramos desde 1943 en la obra de A. D. Lindsay (...) Ernst Barker, también una figura destacada de la época, acusa a Rousseau de elogiar la omnipotencia del soberano y utiliza en 1947 el adjetivo “totalitario” para definir su influencia”.

¹⁵³ Ferry, Luc, Renaut, Alain, “El fundamento de los derechos del hombre”, *op. cit.*, p. 66-67.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 67.

¹⁵⁵ Lefort, Claude, *L'invention Démocratique, Les limites de la domination totalitaire*, Fayard, 1983, p. 42: “El Estado Totalitario no se deja concebir sino en relación con la democracia y sobre el fondo de sus ambigüedades. Representa la refutación de la democracia punto por punto, y sin embargo, lleva a la actualidad unas representaciones que ella misma contiene virtualmente. La democracia halla en él un poder adverso, pero que lleva también dentro de sí misma. Sólo es posible combatirlo despertando el espíritu de la revolución democrática, reiventándola, y no en la conservación de lo adquirido, lo cual, se manifiesta siempre como una regresión. (...) no veo aquí más que un comienzo. Tras lo cual, nos encontramos, día tras día, con el riesgo de interpretar, de juzgar-si nos quedan fuerzas-de actuar”.

¹⁵⁶ Aron, Raymond, *Démocratie et Totalitarisme*, Gallimard, 1965, p. 28: “Había partido de la oposición entre el pensamiento de Tocqueville y el de Marx. Tocqueville consideraba que el movimiento democrático implicaba al conjunto de las sociedades modernas hacia la eliminación de las distinciones de status y de condición entre los individuos. Este movimiento irresistible podía, según él, dar lugar a dos tipos de sociedad, una sociedad igualitaria y despótica, una sociedad igualitaria y liberal. Tocqueville nos había suministrado un punto de partida; yo me he limitado a decir: veremos, después de haber estudiado el desarrollo de la sociedad industrial, en qué medida una o otra forma de sociedad es más probable”.

¹⁵⁷ Ferry, Luc, Renaut, Alain, “El fundamento de los derechos del hombre”, *op. cit.*, p. 37.

¹⁵⁸ Tzvetan, Todorov, *La peur des Barbares, Au-delà du choc des civilisations*, Robert Laffont, 2008, p. 43: “No podemos afirmar que la barbarie es inhumana, a menos de postular, como lo hacía Romain Gary: “Este aspecto inhumano hace parte de lo humano. En tanto que no reconocamos que la inhumanidad es algo humano, permaneceremos en la mentira piadosa”. (Gary, Romain, *Le Cerfs-volants*, Gallimard, 1980, p. 265)

de la modernidad no ya con el objeto de condenarla sino con el de contribuir a su derrota, al alistarse en el temible ejército intelectual del nazismo; también con posterioridad al ejercer de oráculo para las filas de la derecha y de la izquierda anti-moderna. Así, la figura de Schmitt se levanta como una de las principales de la anti-modernidad, precisamente por encarnar, en todo su esplendor, al antimoderno temible, “inhumano” en grado sumo que pretendíamos evitar. Esta nos parece la manera más cruda de afrontar los aspectos más radicales de la anti-modernidad como corriente implícita, peligrosa y, al mismo tiempo, insoslayable de la modernidad. No sólo porque Schmitt es uno de sus grandes críticos, sino porque su misma ambigüedad le ha permitido situarse más allá de ella, en una posición atractiva para todos aquellos que encuentran en el siglo XX una razón tanto para el pavor como para la fascinación, ya desde la contemplación de un mundo acabado, casi diríamos que aniquilado por los acontecimientos entre brutales y asombrosos que tuvieron lugar entre la Primera y la Segunda Guerra Mundial. Schmitt representa esa figura que todos evocan temerosamente cuando hablan de un mundo moderno destinado a consumirse en el fuego de su propia arrogancia. En cierto sentido, es el portavoz metafísico de la religión en un universo descreído, más aún que Heidegger, con su a menudo ininteligible juego de coordenadas lingüísticas e histórico-filosóficas. Schmitt no poetiza sobre el “secreto” del ser y no hace, desde este punto de vista, filosofía. Schmitt, simplemente, deja entrever que se encuentra en posesión de ese secreto, aunque no pueda decirlo con palabras.

El poder de transfiguración de Carl Schmitt se encuentra íntimamente ligado a su filosofía antimoderna. Esta es, sin duda, la verdadera cualidad de su pensamiento: su antimodernidad se establece como una lucha contra su tiempo, pero no desde la perspectiva del erudito o del hombre de acción. Schmitt, de nuevo en oposición a Heidegger, el Maestro de Messkirch, supo esconderse en la piel del filósofo del Derecho tanto como en la del politólogo, sin ser ni una cosa ni la otra; sin ser otra cosa, en definitiva, que el auto-denominado filósofo del poder, entendido desde una perspectiva, digamos, ontológica. En este sentido, quizá sea él el gran heredero de Nietzsche, con permiso de Ernst Jünger, otro pensador ligado de una forma u otra al nazismo. Descubrir, sin embargo, las encrucijadas de Schmitt, las trampas cuidadosamente dispuestas en su discurso, permite al lector despojarle de su máscara científica, pretendidamente “moderna”, casi positivista a la vez que demoledora del positivismo, para establecer con mayor precisión la dialéctica antimoderna que lo domina, como puede verse en su tratamiento de Hobbes – espléndidamente articulado aquí por Yves Charles Zarka – o de otros autores modernos (por ejemplo, Spinoza) o casi contemporáneos (como Max Weber). Así, el llamado “decisionismo político” típico de Schmitt se descubre como un juego de espejos entre el positivismo y la crítica del positivismo que, a su vez, no sólo evade la carga auto-crítica de la razón moderna sino que además pretende destruirla. En resumen, todo esto permite trabajar con los textos de Schmitt dentro de una línea de pensamiento que es la que hemos denominado “antimoderna”, desactivando así su carga diabólica, forzosamente atractiva.

Por otro lado, no es menos cierto que debemos a Schmitt una de las formulaciones del teorema de la secularización, según fue designado por Blumenberg en su obra sobre *La legitimidad de los tiempos modernos*. Este teorema supone, en sus diversas fórmulas, un arma crucial en la batalla librada por los antimodernos, puesto que cuestiona la propia fundamentación de la epistemología y la política modernas. En lo que concierne a Schmitt, su famosa sentencia, escrita al inicio del capítulo sobre teología política, afirma que “todos los conceptos centrales de la

moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados”¹⁵⁹. Si seguimos la tesis de Blumenberg – sintetizada magistralmente en la reseña realizada aquí por Antonio Rivera –, la postura de Schmitt sobre la secularización se enmarca dentro de una corriente antimoderna mucho más amplia que incluye a pensadores que habitualmente no serían considerados antimodernos en un sentido restringido: Weber, por ejemplo (por no mencionar a otros quizá todavía más polémicos e incluso sorprendentes), tendría más interés por haber intentado reelaborar un concepto de lo moderno que desafía los fundamentos mismos de la modernidad que por haber descrito una serie de fenómenos históricamente comprensibles, a pesar de que esto último era, sin duda, lo que el propio Weber pretendía hacer, en la mejor tradición del racionalismo ilustrado. La propia respuesta de Schmitt a Blumenberg en *Teología política II* incide en este punto y, de alguna manera, da la razón a Blumenberg a pesar de acusarle de caer en la frivolidad, puesto que se limita a destacar que, para Blumenberg, la legitimidad de la modernidad descansa en el autoapoderamiento del ser humano, es decir, en un impulso puramente humano hacia el saber¹⁶⁰. Schmitt lo califica de audacia, y señala con cierto sarcasmo que la palabra griega *hybris* no se ajusta a la empresa moderna, aunque todo indica que, en opinión de Schmitt al menos, se ajusta perfectamente¹⁶¹.

En efecto, aquí reside la clave de la antimodernidad: no sólo resulta intolerable que el conocimiento se justifique por sí mismo, sin apelar a Dios o a una instancia transcendente, sino que además reclama para sí un *conocimiento no positivo*, oracular, del curso de la historia o al menos de su etapa moderna, que exige una y otra vez castigo. Ese es el problema de la teología política. Pero, a la vez, el salto hacia fuera del pensamiento antimoderno nunca consigue realizarse por completo, puesto que, finalmente, carece también de fundamentación. Es por ello que el antimoderno acaba siempre de vuelta en el campo de batalla intelectual, y en algunos casos fáctico (los casos de Schmitt, Heidegger o Jünger así lo prueban), que le sitúa de nuevo en el mundo moderno.

En cualquier caso, aunque está claro que el proyecto moderno puede entenderse y ampliarse de diversas maneras – no es lo mismo proclamarse un heredero de Marx que reivindicar el naturalismo materialista que proviene de Darwin o que exaltar la línea introducida por Hobbes y por Locke en la teoría política –, la cuestión antimoderna no deja de llamar la atención por su único aspecto definitorio: su rechazo perenne del mundo moderno y su recurso, a veces oculto, pero persistente, a la metafísica, es decir, a esa transcendencia que rechazaban Ferry y Renaut en su defensa del humanismo.

En este libro sobre los antimodernos, hemos incluido a algunos pensadores antimodernos de la tradición española, los cuales ocupan un lugar preeminente en la historia del pensamiento antimoderno: Donoso Cortés y Menéndez-Pelayo. También hemos decidido abrirnos al pensamiento antimoderno latinoamericano a través de un pensador colombiano singular: Nicolás Gómez Dávila. Es difícil justificar la ausencia de Nietzsche y de Heidegger, aunque en las páginas de este libro están presentes a través de su enorme influencia en tantos autores de nuestro tiempo. Incluir a todos los antimodernos de todos los tiempos nunca fue nuestro propósito. Más bien, nuestra principal

¹⁵⁹ Schmitt, Carl, “Teología política”, en *Teología política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía*, Trotta, Madrid 2009, p. 37.

¹⁶⁰ Ver Schmitt, Carl, “Situación actual del problema: la legitimidad de la Edad Moderna”, en *Teología política II. La leyenda de la liquidación de toda teología política*, Trotta, Madrid 2009, p. 126.

¹⁶¹ *Ibid.*: “Ante estos problemas, la palabra latina *curiositas* es demasiado blanda para designar las ganas de saber. Tal vez, la palabra griega *tolma* (cf. *Die Legitimität der Neuzeit*, p. 269) sería más acertada porque, siendo una expresión de la audacia y del gusto por el riesgo, implica que no hay necesidad de justificación. En cambio, la vieja palabra *hybris* ya no sería adecuada para la Edad Moderna, sólo sería un lamento impotente con un toque de teología”. Las cursivas finales son nuestras.

pretensión es dar a conocer, a través de algunos autores concretos (Herder, Burke, Schmitt, Arendt, Donoso Cortés, etc.) la riqueza y la actualidad del pensamiento antimoderno.

Damos las gracias, de una manera muy especial a todos y a cada uno de los autores integrantes de este libro: Luis Gonzalo Díez, Yves Charles Zarka, Antonio Rivera García, Jordi Riba, Julián Arroyo Pomedá, Álvaro Peláez Cedrés, Domingo Fernández Agis, Adriana Rodríguez Barraza, Rodolfo López Isern, Félix García Moriyón, Gerardo Bolado, Silvia Lavina y Roberto Sánchez Benítez. Gracias a todos ellos este libro ha sido posible. Luis Gonzalo Díez y Antonio Rivera no dudaron en enviarnos dos artículos para este libro, de manera tan generosa, para cubrir aspectos tan importantes del pensamiento antimoderno. Luis Gonzalo Díez nos introduce de manera magistral en los pensamientos de Burke y de Donoso Cortés, y Antonio Rivera, otro gran especialista en los temas de los antimodernos, nos brinda un profundo análisis y una penetrante reflexión sobre la modernidad a través de Hans Blumenberg y sobre la contrapartida anti-moderna a través de Carl Schmitt y Voegelin. Yves Charles Zarka nos introduce a una lectura anti-moderna de la modernidad a través de un importante y revelador ensayo sobre la doble traición a Hobbes por parte del gran pensador político Carl Schmitt. Jordi Riba nos ofrece a través de su ensayo un análisis muy profundo de la anti-modernidad y lo político, dejando abierta la posibilidad de una mejora de la modernidad a partir de su confrontación con la anti-modernidad; Lucía Fernández-Flórez y Juan Carlos Orejudo Pedrosa analizan el pensamiento político de Hannah Arendt y sus relaciones peligrosas con los discursos antimodernos del siglo XX. Julián Arroyo Pomedá desarrolla con gran profundidad una defensa de la Ilustración y de la razón a través de grandes autores, como Pierre Bayle, los cuales enfrentaron desde el interior de la casa ilustrada los peligros de la anti-modernidad; Álvaro Peláez Cedrés analiza la reconstrucción de la razón por parte de Cassirer, uno de los grandes defensores de la Ilustración en el siglo XX, revisando críticamente algunas de las opiniones de Habermas sobre la concepción de Cassirer. Domingo Fernández Agis analiza el pensamiento de Lévinas, el cual ha desarrollado un pensamiento que incluye la temática de la alteridad como punto crítico respecto a los discursos modernos centrados en una subjetividad autosuficiente, lo cual le aproxima al pensamiento antimoderno. Adriana Rodríguez Barraza analiza de manera brillante la confrontación filosófica que sostuvieron Johann Gottfried Herder e Immanuel Kant respecto al *a priori* y la humana capacidad del lenguaje, haciendo especial hincapié en la propuesta herderiana. Rodolfo López Isern desarrolla uno de los temas más centrales del pensamiento antimoderno, la reivindicación romántica de la imaginación frente al predominio de la razón durante el periodo de la Ilustración. Roberto Sánchez Benítez y Juan Carlos Orejudo Pedrosa analizan la estética y la poética de Paul Valéry desde una perspectiva anti-moderna. Félix García Moriyón, en un ensayo de mucha actualidad, se pregunta por el futuro de la Religión, tomando como punto de partida el debate que tuvo lugar entre Luc Ferry y Marcel Gauchet en torno a lo religioso después de la religión. Gerardo Bolado analiza el tradicionalismo de Menéndez Pelayo, uno de los grandes autores en lengua española, que transmiten a través de una gran erudición y formación humanista un amor por la tradición y las verdades tradicionales; Silvia Lavina nos introduce en el pensamiento de un pensador colombiano antimoderno Nicolás Gómez Dávila, cuya vida y obra le sitúan, sin duda, como un ilustre y brillante representante latinoamericano de la actitud antimoderna.

Por último, quisiéramos agradecer la inestimable ayuda y amistad que nos brindó Julián Arroyo Pomedá, a quien debemos tanto, y cuyo apoyo ha sido constante desde el inicio de este proyecto. Sin el apoyo de este gran amigo y filósofo, este proyecto nunca hubiera sido posible.