

eikasía

REVISTA DE FILOSOFÍA
revistadefilosofia.org



45



www.eikasía.es



eikasía
EDICIONES

La selección de originales para publicación, se someten de manera sistemática a un informe de expertos externos a la entidad editora de la revista y a su consejo de editorial. Estos informes son la base de la toma de decisiones sobre su publicación o no, que corresponde en última instancia al Consejo de Redacción de la revista y a la Dirección de la misma.

BASES DE DATOS QUE RECOGEN LA REVISTA EIKASIA



eikasía

REVISTA DE FILOSOFÍA
revistadefilosofia.org

Director ejecutivo:

Dr. Román García

Secretaría de redacción:

Noemí Rodríguez
Pelayo Pérez

Consejo de Redacción

Dr. Fernando Pérez Herranz (Universidad de Alicante), Dr. Patricio Peñalver (Catedrático Filosofía, Universidad de Murcia), Dr. Alberto Hidalgo Tuñón (Universidad de Oviedo), Dr. Román García (Dr. en Filosofía. Director Instituto de Estudios para la Paz), Dr. Rafael Morla (Catedrático de Filosofía, Universidad de Santo Domingo, RD.), Dr. Antonio Pérez (Universidad de la Laguna), Dr. Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, Dr. Felicísimo Valbuena (Universidad Complutense de Madrid), Dr. Jose Antonio López Cerezo (Universidad de Oviedo), Dr. Silverio Sánchez Corredra, Dra. Alicia Laspra (Universidad de Oviedo), Dr. Pablo Huerga Melcón, D. Mariano Arias, Dr. Jacobo Muñoz (Catedrático de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid.) Dr. Félix Duque (Catedrático Historia Moderna Universidad Autónoma Madrid), Dr. Luis Álvarez Falcón (Universidad de Zaragoza).

número 45
Julio 2012

ISSN: 1885-5679

© de la edición:

Eikasía Ediciones

Maquetado y diseño

Fran F. Yebra

Edita

Eikasía Ediciones
Bermudez de Castro 14 bajo
Oviedo.
C.P: 33011
España.

Teléfono: +34 984 083 210

Fax: +34 985 080 902

www.eikasía.es

eikasía@eikasía.es

Foto portada: Piedra Rosetta.

Origen: Fuerte de San Julián, el-Rashid (Rosetta), Egipto. Período ptolemaico, -196. British Museum

eikasía
revistadefilosofia.org

índice

45

número 45 Los AntiModernos. Anti-ilustrados, conservadores, reaccionarios, ultramodernos
Coords. Juan Carlos Orejudo Pedrosa. Lucía Fernández Flórez y Julián Arroyo Pomedá

Artículos

Juan Carlos Orejudo Pedrosa y Lucía Fernández- Flórez. 7
Introducción: La actualidad de los antimodernos, pp.7-36.

Capítulo I: El Pensamiento Político de los Antimodernos

Luis Gonzalo Díez. 35
Edmund Burke: De la Sociedad comercial a la Democracia Totalitaria, pp.37-56
Resumen/Abstract

Carl Schmitt, una lectura antimoderna de la modernidad : la triple traición de Hobbes. 55
Yves Charles Zarka, pp.57-70.
Resumen/Abstract

Antonio Rivera García. 71
Representación y Crítica de la modernidad en Voegelin y Schmitt, pp.71-90.
Resumen/Abstract

Jordi Riba. 91
Anti-modernidad y concepción de lo político, pp.91-102.
Resumen/Abstract

Lucía Fernández Flórez y Juan Carlos Orejudo Pedrosa. 103
Las Relaciones Peligrosas de Hannah Arendt: Revolución y contrarrevolución políticas en el
discurso antimoderno , pp.103-126.
Resumen/Abstract

Capítulo II: La anti-ilustración: la quiebra de la Razón.

Julián Arroyo Pomedá. 127
Penumbras en la casa de la razón, pp.127-144.
Resumen/Abstract

Álvaro Peláez Cedrés. 145
Cassirer, Habermas y el problema de la unidad de la Razón, pp.145-160.
Resumen/Abstract

Domingo Fernández Agis. La ética de Lévinas, un pensamiento de la responsabilidad, pp.161-170.	161
Adriana Rodríguez Barraza El a priori lingüístico de la razón, pp.171-186. Resumen/Abstract	171
Capítulo III: La Estética entre luces y sombras.	
Rodolfo López Isern. “La imaginación no es un estado: es la existencia humana en sí misma”, pp.187-208. Resumen/Abstract	187
Roberto Sánchez Benítez/Juan Carlos Orejudo Pedrosa. Valéry anti-moderno: de la “poesía pura” al yo posible, pp.209-224. Resumen/Abstract	209
Capítulo IV: Religión y Modernidad.	
Félix García Moriyón. ¿Tiene algún futuro la religión?, pp.225-236.	225
Antonio Rivera García. Blumenberg y el Debate sobre la Secularización, pp.237-244. Resumen/Abstract	237
Capítulo V: Retratos y Semblanzas.	
Luis Gonzalo Díez. El Ideario Político y la Evolución Ideológica de Donoso Cortés, pp.245-250. Resumen/Abstract	245
Gerardo Bolado. Menéndez Pelayo y las Verdades de la Tradición, pp.251-262. Resumen/Abstract	251
Silvia Lavina. La idiosincrasia antimoderna de Nicolás Gómez Dávila, pp.263-276. Resumen/Abstract	263

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 des modernes*, PUF, 1984; Ferry, Luc, *Philosophie Politique, 2, Le Système des philosophes 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 des 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, I, 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 monológico 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 Grotio. (...) 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 pensaríamos 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 opondrán 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”.

⁶⁷Ferry, 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^e 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, Alain, 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 immanente. 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 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 instaura 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* (cif. *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.

Edmund Burke: De la Sociedad Comercial a la Democracia Totalitaria.

Luis Gonzalo Díez

Universidad Madrileña Francisco de Vitoria.

Resumen

Edmund Burke puede ser presentado como un sofisticado analista de las sombras de los procesos modernizadores. En concreto, de los que pusieron las bases, en el siglo XVIII, de un tipo de sociedades ilustradas cortadas por el patrón de un rápido y expansivo crecimiento comercial. Burke sometió a revisión, tras el desencadenamiento de la Revolución francesa, algunos de los supuestos de dichas sociedades por entender que la autonomía moral de las pasiones y del progreso que predicaban podía llevar a un desastre social sin parangón. Al hacer esta crítica, Burke no dejó de ser un pensador ilustrado, sino que entendió que el problemático suelo histórico de la Ilustración debía reconsiderarse a la luz de los acontecimientos franceses. Su conservadurismo y temple contrarrevolucionario expresaría la

exigente conciencia histórica de un defensor del progreso comercial y cultural no ajeno a los riesgos del mismo.

Edmund Burke: De la Sociedad Comercial a la Democracia Totalitaria.

Luis Gonzalo Díez

Universidad Madrileña Francisco de Vitoria.

Religión versus Cultura

Burke plantea una paradoja histórica que ilumina todo su análisis de la sociedad comercial a la luz del caso francés:

¿Cómo surge de una sociedad como aquella, ilustrada, con un público activo y una incesante “circulación de noticias” y de “dinero”¹ un Estado de servidumbre y terror “donde la gente es absolutamente esclava, en el más completo sentido, en los asuntos públicos y privados, grandes y pequeños; incluso en las más pequeñas y recónditas partes de sus negocios domésticos”²?

Su respuesta se centra en la formación de una nueva “ruling faction” desconectada del nacimiento y la propiedad, sin otro interés que el de su vanidad y ambición. Ésta ve aumentar su influencia política y prestigio intelectual como consecuencia de la importancia creciente en los asuntos públicos del volátil crédito filosófico y monetario:

Pero el hecho es que así como el dinero crece y circula, y así como la circulación de noticias, en política y letras, llega a ser más y más importante, las personas que difunden este dinero, y esta inteligencia, llegan a ser más y más influyentes (...) (Dichas personas representan) una nueva especie de interés meramente política, y ampliamente desconectada del nacimiento y la propiedad³.

“Estos hombres” no se establecen en “ocupaciones ordinarias”, no se someten “a ningún esquema que deba reducirlos a una condición enteramente privada, o al ejercicio de una industria fija, tranquila y oscura”. Para ellos, “la gloria del Estado, la salud y prosperidad de la nación y el ascenso o caída del crédito público son como sueños” ya que sólo les afecta “el juego egoísta de su propia ambición”⁴. Inglaterra no estaba segura frente a la “envidia de los hombres pertenecientes a estas clases”, que Burke identifica con la facción jacobina en su país:

Este sistema (el jacobino) tiene muchos partidarios en Europa, pero particularmente en Inglaterra, donde forman un cuerpo que comprende a la mayoría de los *disidentes* (...) a estos se les unen todos aquellos protestantes disidentes en carácter, temperamento y disposición aunque no pertenezcan a ninguna de sus congregaciones (...) *Whigs* e incluso *tories*, la entera raza de los especuladores, todos los ateos, deístas y socinianos, todos los que odian al clero y envidian a la nobleza, una gran mayoría entre la gente de dinero...⁵.

¹ Para Burke, el “dinero (...) es la clase de riquezas que se procuran todos los que desean alteraciones” (Burke, Edmund (1989): *Reflexiones sobre la Revolución francesa* (Rialp. Madrid); 133). Respecto a la “prensa”, llegó a afirmar en 1793 que “ha sido el gran instrumento de subversión del orden, de la moral, de la religión y, podría decir, que de la misma sociedad humana” (cfr. en Castro Alfin (2006): *Edmund Burke. Circunstancia política y pensamiento* (Tecnos. Madrid); 235). La “crítica de la revolución” del pensador irlandés “es una crítica de la libertad de discurso para crear el mundo unilateralmente” (Pocock, J. G. A. (1989): “Edmund Burke and the Redefinition of Entusiasm: The Context as Counter-Revolution”; *The French Revolution and the Modern Political Culture. Vol. 3: The Transformation of Political Culture. 1789-1848* (Oxford); 20).

² Burke, Edmund (1999): *Letters on a Regicide Peace* (Select Works of Edmund Burke. Volume 3. Liberty Fund. Indianapolis); 357.

³ Burke, Edmund (2008a): *Thoughts on French Affairs* (<http://www.ourcivilisation.com/smartboard/shop/burkee/frnchaff/index.htm>); 5, 15. Consulta: 12-01-2008.

⁴ Ibid.; 15.

⁵ Cfr. en Smith, Robert A. (1967): “Burke’s Crusade against the French Revolution: Principles and Prejudices”; *Edmund Burke. The Enlightenment and the Modern World* (University of Detroit Press); 41-42.

Lo que Burke señala es que, en las sociedades abiertas y pujantes, las normas morales que tradicionalmente han limitado la voluntad y acción humanas corren el riesgo de ser destruidas por el empuje amoroso de las inteligencias que bullen en ellas. Inteligencias poseedoras de una “energía” que, en caso de descontrolarse, como en Francia, puede provocar un colapso histórico de proporciones gigantescas.

La lúcida, inquietante y conservadora pregunta formulada por el pensador irlandés es a qué tipo de individuos los procesos de una sociedad ilustrada corrompen moralmente y, al mismo tiempo, elevan a la cima. Los “hombres de letras”, “habitantes de las ciudades” y “clases medias” constituyen una estirpe de *hombres nuevos*⁶ caracterizados por su condición socialmente desarraigada que encuentran en la sociedad comercial la oportunidad para promocionarse y explotar su talento sin ningún respeto al orden establecido.

En relación con los “hombres de letras”, Burke sostiene que “son fanáticos, independientes de cualquier interés”. De lo que puede dar fe porque ha vivido durante “muchos años” en relación con esa clase de hombres. De ahí que le sea fácil apreciar lo que le sucede a alguien “principalmente dependiente de la fama y fortuna en asuntos de conocimiento y talento, tanto en su estado mórbido y pervertido como fiable y natural”. Cuando tales sujetos pierden el “miedo a Dios, que fue en todas las épocas el caso más frecuente, y el miedo al hombre, que es ahora el caso” e inician una acción conjunta, “ninguna pesadilla fuera de la del infierno puede volverse más real y calamitosa”⁷.

La mente humana emancipada por la filosofía, la prensa, el dinero y el crédito, por las diferentes formas de la especulación, es, según Burke, la de unos “talentos emprendedores” sin ningún débito hacia el pasado a los que la sociedad comercial ofrece un campo de actuación ilimitado para sus fantasías.

Cabe entender el conservadurismo burkeano como un intento no de acabar con el tipo de sociedad que ha engendrado ese tipo de hombres, sino de fortificarla contra sus tendencias autodestructivas. De ahí que, a fin de preservar su moralidad, quisiera dejar bien claro que, por encima del saber y del comercio, siempre estaría la religión; del gobierno del pueblo, la Constitución; de las bulliciosas y pujantes clases medias, la Corona, la nobleza y el clero.

David Hume y Adam Smith temieron el poder especulativo y fantástico de la mente humana abandonada a su propio impulso por los procesos modernizadores, pero enfatizaron, más que el lado oscuro de aquélla, el equilibrio moral de las pasiones. Burke, ante el espectáculo de la Revolución francesa, del “despotismo del papel moneda” (Pocock) y, posteriormente, del jacobinismo no pudo aceptar, como Hume y Smith, que la “energía” liberada por la economía moderna tendía, si no necesaria, sí al menos probablemente a estabilizarse y moderarse por sí misma. El pensador irlandés asumió que la sociedad comercial había conjurado poderes que escapaban a su control.

Mientras Gran Bretaña, por el hecho de que el “monied interest” y el “landed interest” estaban mezclados, del prestigio e influencia del orden aristocrático-eclesial, en fin, de la actualidad del pasado en el presente, aún poseía los recursos para evitar la degeneración del progreso; en Francia, el dominio social de un “monied interest” sin vínculos con los

⁶ El propio Burke era un *new man* procedente de la católica y sometida Irlanda que se abrió paso en el selecto mundo de la cultura y la política inglesas gracias a su talento como escritor y orador parlamentario encuadrado dentro de la facción *whig* liderada por Lord Rockingham. La exposición clásica de las ambivalencias burkeanas como ambicioso plebeyo desenmascarador de la perniciosa “energía” que animaba a hombres oscuros como él se halla en Kramnick, Isaac (1977): *The Rage of Edmund Burke. Portrait of an Ambivalent Conservative* (Basic Books. New York).

⁷ Burke, Edmund (2008b): *Letter to a Noble Lord* (<http://www.ourcivilisation.com/smartboard/shop/burke/tolord/index.htm>); 16. Consulta: 12-01-2008.

viejos valores e instituciones demostraba el potencial nihilista de una sociedad comercial erigida de espaldas a la tradición y la tierra, sin límites para convertir en objeto de especulación hasta lo más sagrado.

Para Hume y Smith, el progreso de las artes y el comercio se identificaba con pasiones, intereses y opiniones refinados en sentimientos morales al fomentar el trato asiduo y diversificado entre los individuos. Las interdependencias de una sociedad comercial, el hecho de necesitar a los otros, a sus fantasías, miedos y esperanzas, para prosperar favorecían la prudencia, simpatía y benevolencia inherentes a la naturaleza humana. Por eso, para ellos, aquel progreso consistía, en última instancia, en una evolución cultural hacia el establecimiento de relaciones sociales alejadas del cualquier género de fanatismo y entusiasmo. De unas *manners* que despojaban a la vida de su antigua rudeza y hacían de ésta un tráfico asiduo, variado y agradable donde hombres y mujeres forjaban su personalidad en el intercambio de bienes y conocimientos, fuese en términos comerciales o conversacionales, dos caras de la misma moneda desde el punto de vista de esta singular antropología ilustrada que tiene mucho de psicología animada⁸.

Para Burke, los cimientos morales de la sociedad comercial no radican en ella, en las pasiones e interdependencias que la definen, sino en un sentido de la propiedad y una estructura de la sociedad fundados en la religión y la prescripción histórica⁹. Si la especulación financiera no se modera mediante el papel secular de los bienes raíces y si la nueva clase de los especuladores carece de conexiones con la nobleza terrateniente y con las instituciones de su propio país, la “energía” circulante en la sociedad comercial terminará por no reconocer ningún límite a su expansión dado que ella misma no es capaz de fijarlo:

Es el natural curso de las cosas que donde existe una Corona, espléndidos órdenes de caballería, una nobleza hereditaria, una *gentry* terrateniente estable y permanente, preservada en su grandeza y opulencia por la ley de la primogenitura y por la protección de los establecimientos familiares, un ejército y armada permanentes, una Iglesia establecida (...); en un país donde tales cosas existen, la riqueza nueva y precaria en duración no puede nunca ocupar el primer rango, ni siquiera uno cercano a aquél¹⁰.

Burke nunca se apartó de la “convicción en la importancia del gobierno y de su armonía con el interés terrateniente dentro del orden aristocrático” pues sólo éste podía ser “una barrera contra el hecho de que la riqueza comercial rápidamente adquirida obtuviese demasiado poder demasiado pronto”¹¹. “Para la clase dirigente, y para Edmund Burke, la propiedad significaba primariamente propiedad terrateniente, con sus cualidades de permanencia y estabilidad”. La propiedad era “un estímulo para la industria”, “una fuente de independencia”, “una defensa de la libertad frente al intrusivo poder del dinero”, el medio en que germinaba “el gobierno de una aristocracia natural” que prevenía “la emergencia de una clase gobernante puramente política cuya fuente de riqueza y poder era su control del gobierno” y la fuente del “capital” en que se basaba “una cultura y civilización refinadas”¹².

⁸ El “burgués universal requería de la universalización del hombre de pasiones de la psicología ilustrada y del hombre moral de la utilidad y la felicidad. Un modelo de hombre activo y motivado, también prudente y moderado, que encontraba su encarnación en cualquiera de las clases que definía la economía política del siglo XVIII” (Díez, Fernando (2001): *Utilidad, deseo y virtud* (Península. Barcelona); 39).

⁹ “Incluso el comercio, los negocios, las manufacturas (...) quizás no son nada más que criaturas, y por consiguiente efectos que se nos ocurre adorar como si fueran primeras causas. Indudablemente crecieron bajo la misma sombra en la que floreció el saber. Es posible que se marchiten con los principios naturaleza que les protegieron (...) Cuando a un pueblo le falta el comercio y la industria, y sigue poseyendo en cambio el espíritu noble y religioso, el sentimiento suple este defecto y no siempre con desventaja” (Burke (1989); 107).

¹⁰ Cfr. en Canavan, Francis (1995): *The Political Economy of Edmund Burke. The Role of Property in his Thought* (Fordham University Press. New York); 81.

¹¹ Ibid.; 80-81.

¹² Ibid.; 46.

El elemento moderador de las pasiones constituido por sus complejas relaciones en el planteamiento de Hume y Smith¹³ se ve barrido por la fuerza bruta de aquéllas. Lo que la Revolución francesa procuró a Burke fue una visión del *hombre pasional* más cercana a la de un Marqués de Sade que a la de los dos autores citados. Con el ingrediente específicamente burkeano de entender las pasiones en una clave *intelectual* como la mente inquieta de unos “talentos emprendedores” socializados en el mundo de la filosofía y el dinero. Este mundo no promueve una *socialización comercial de la virtud*, sino una *socialización intelectual del nihilismo*. El destino político de una sociedad comercial sin un “poder controlador” en su base es, como atestigua el Burke de las *Cartas sobre una Paz Regicida* (1795-1797), ser anegada por la lógica violenta, entusiasta y despótica de la República de la virtud.

Tanto el “monied interest” como la “virtud heroica”, el especulador como el jacobino son caras de la misma moneda, resultado imprevisto de aquella socialización nihilista derivada de los procesos modernizadores que, finalmente, dilucida en la arbitrariedad de un Estado total, en la “doctrina armada” que lo legitima, el término político de una sociedad que ha perdido el sentido del valor real de las cosas. Una sociedad de fantasmas y ficciones donde el delirio de la mente abandonada a sí misma podía engendrar cualquier monstruosidad¹⁴.

Burke sería un intelectual que, aun perteneciendo al universo de valores de los ilustrados escoceses y siendo él mismo un *old whig* de corazón, plantea una ruptura de difícil solución en dicho universo a la luz de la Revolución francesa. De ahí que su filosofía de la historia sea, en buena medida, una *teoría del delirio* elaborada con las categorías de la economía política de su tiempo que dilucida en el “despotismo del papel moneda” la antesala del moderno totalitarismo democrático.

Para David Hume, lo que rompe el vínculo típico de una sociedad moderna entre la “industria”, el “comercio” y la “humanidad” no es la acción de una clase media *comercial*, sino *especulativa*. La primera contribuye a establecer dicho vínculo, a que una economía basada en el lujo, en los intercambios, en la producción diversificada de bienes ponga las bases de un progresivo refinamiento de las costumbres, el gusto y el saber. El comercio y la industria humanizan y socializan al tiempo que, como expresión de humanidad y sociabilidad, respetan la “autoridad hereditaria” y los “rangos”.

Los mismos comerciantes y mercaderes hallan su posición en esa “magistratura independiente del Estado”, en el orden jerárquico de la sociedad constituida por la historia. Con ellos, el “rango medio de los hombres”, que tan fundamental piensa Hume que es para la “libertad pública”, obtiene “autoridad y consideración”. El problema sobreviene cuando un “crédito público” mal gestionado se hipertrofia y provoca el aumento desmesurado de los impuestos para financiarlo, lo que pone la propiedad del país en manos de los especuladores:

En este antinatural estado de la sociedad (que es el de un “crédito público” en constante expansión), las únicas personas que poseen ingresos al margen de su industria son los propietarios de títulos (*stock-holders*), que obtienen casi todas las rentas de la tierra (...) junto al producto de todas las aduanas e impuestos sobre el

¹³ La “oposición entre pasiones benignas y dañinas, con algunos tipos de propensiones adquisitivas clasificadas entre las primeras, se convirtió en el equivalente del siglo XVIII, especialmente en Inglaterra, de la oposición del siglo XVII entre los intereses y las pasiones” (Hirschman, Albert O. (1999): *Las pasiones y los intereses* (Península. Barcelona); 86). La idea optimista del siglo XVIII fue la de pensar que las pasiones podrían convertirse fácilmente en la base de sentimientos morales e intereses constantes y previsibles. Burke fue un testigo del fracaso de dicha idea a la luz de la dura experiencia revolucionaria. Tal y como ésta manifestaba, las pasiones, más que transfigurarse en sentimientos e intereses, prendían la mecha especulativa de una fantasía desatada que no reconocía ningún límite para realizar sus locuras.

¹⁴ A mediados del siglo XIX, dos conservadores antiliberales como Donoso Cortés y Thomas Carlyle definieron la falta de anclaje religioso del mundo parlamentario, periodístico y literario de su tiempo con las sonoras fórmulas de “imperio de las ficciones” (Donoso) y “Mundo de los Fantasmas” (Carlyle).

consumo interior¹⁵.

Los especuladores del “crédito público” representan esa otra clase media que obtiene sus ingresos “al margen de la industria”, de un trabajo productivo, que no tiene “conexiones con el Estado” y la “libertad pública”, que puede “disfrutar de sus ingresos en cualquier parte del globo”, que vive oculta en las capitales y grandes ciudades del mundo entregada a un “lujo blando y estúpido” y que, debido a la rapidez con que compra y vende sus títulos, carece de la estabilidad y solidez necesarias para poseer crédito y autoridad propios:

Adieu a todas las ideas de nobleza, *gentry* y familia. Los títulos, acciones y valores pueden transferirse en un instante, y, encontrándose en tan fluctuante estado, raramente serán transmitidos durante tres generaciones del padre al hijo. Incluso cuando permanecen ese tiempo en una misma familia, no otorgan autoridad hereditaria o crédito al poseedor; (...) los diversos rangos de los hombres, que forman un tipo de magistratura independiente en el Estado, instituidos por la mano de la naturaleza, son enteramente perdidos (...) Ningún expediente está disponible para prevenir o suprimir las insurrecciones, sólo los ejércitos mercenarios. Ningún expediente resta para oponerse a la tiranía. Las elecciones se balancean entre el soborno y la corrupción. Y debido a que el poder intermedio entre el rey y el pueblo ha sido totalmente socavado, un grave despotismo debe infaliblemente prevalecer. Los propietarios de tierras, despreciados por su pobreza y odiados por su opresión, serán incapaces de formar un frente común contra dicho despotismo (...) O bien la nación destruye el crédito público, o bien el crédito público destruirá a la nación (...) no es altamente improbable que, cuando la nación se halle profundamente enferma por sus deudas, y es cruelmente oprimida por ellas, algún audaz protector surja con proyectos visionarios para saldar dichas deudas¹⁶.

El triunfo de los tenedores de títulos, que, para Burke, dejó de ser una sombría posibilidad y se convirtió en una ominosa realidad tras el estallido revolucionario de 1789, agrupados por aquél en la categoría del “monied interest” e identificados con la alianza conspirativa entre ellos y los *philosophes* para derribar la Monarquía francesa y confiscar las propiedades de la Iglesia, significa que el vínculo entre la “industria” el “comercio” y la “humanidad” predicado por Hume en términos económico-culturales como característico de la sociedad comercial ha sido destruido. Lo que resta es una “energía” incontrolada donde se pone de manifiesto el lado más sombrío de las pasiones que, paradójicamente, actuaron como catalizadoras de aquella sociedad.

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

Burke, al centrar su análisis de la Revolución francesa en dicha clase y en los filósofos, ofrece una visión de la sociedad comercial más cerrada y unilateral que la del negro vaticinio de Hume que subraya la demasiado fácil transmutación de los sentimientos morales y civiles del interés bien entendido en una “dreadful energy”. Motivo de que el

¹⁵ Hume, David (1957): *Writings on Economics* (Nelson); 98.

¹⁶ Ibid., 98-99, 102.

“saber” y el “conocimiento” se constituyan en un campo abonado para los “aventureros de la filosofía y la economía”. El pensador irlandés se halla en ese punto poshumano en que la sombría posibilidad barajada por el filósofo escocés de una quiebra de la sociedad comercial, de la ruptura de la continuidad histórica, se contempla como un hecho necesario e inevitable. Semejante hecho debe llevar al aterrado espectador del mismo a sacar consecuencias retrospectivas del mundo creado por lo que Hume denominaba el “refinamiento de las artes”.

Los procesos históricos desencadenados por la sociedad comercial, leídos a partir del caso francés, apuntan al riesgo de fiar la continuidad histórica de la civilización a un orden cultural autónomo sedimentado en las nuevas realidades económicas. La cultura aparece como el conjunto de formas intelectuales y morales creado por una filosofía enfrentada a la religión y una economía monetarizada enfrentada a la propiedad inmueble, es decir, a los dos prerequisites fundamentales de toda sociedad bien constituida.

Según Burke, el destino de una sociedad comercial culturalmente autónoma ya no es ambiguo, como lo era para David Hume, sino que, como pone de manifiesto la Revolución francesa, aboca, en primer lugar, a la destrucción de la sociedad establecida mediante la alianza entre los filósofos y los representantes del “monied interest” y, en segundo lugar, a la creación de una sociedad basada en la autonomía de lo político mediante la alianza entre los filósofos y los burócratas de la virtud.

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

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

La “ética de la vanidad”

El nihilismo potencial de toda sociedad comercial encuentra en el jacobinismo su plasmación política más extrema¹⁷. Su

¹⁷ El jacobinismo “es fundamentalmente un movimiento de opinión que se sublevó contra la separación de la sociedad civil y del Estado ya que veía en ella el factor de una corrupción generalizada (...) Sin embargo, la unidad indisoluble de los gobernantes y del cuerpo gobernado desembocaba en el dominio del Estado sobre la sociedad” (Jaume, Lucien (1990): *El jacobinismo y el Estado moderno* (Madrid. Espasa-Calpe); 127-128). El surgimiento del jacobinismo sólo puede entenderse a partir de “la crisis de la Ilustración y el intrincado problema de los fundamentos teóricos de la democracia moderna”. La fundación de ésta “como reformulación de la ciudad-Estado griega y, sobre todo, de la república romana, fue percibida por el revolucionario jacobino como la respuesta a la crisis de la Ilustración”. La república no era para los Robespierre, Saint-Just y compañía, a diferencia de Sièyes y Rousseau, la organización política de la Nación, sino una “república de la virtud” que precisaba de “un fundamento absoluto de moralidad”. Este fundamento fue establecido por los jacobinos en el culto del Ser Supremo. Una república basada en dicho culto “se alejaba indudablemente de uno de los mensajes principales de la Ilustración: la secularización de la política. Los intentos por superar la crisis de la Ilustración terminaron en una desilustración. La república de la virtud resultó ser un sistema político fundamentalista” (Fehér, Ferenc (1989): *La revolución congelada* (Madrid. Siglo XXI); 70, 78-81).

crítica por parte de Burke se centra en el proyecto jacobino de renovación de la históricamente podrida naturaleza humana mediante la creación del ciudadano virtuoso. Esta perspectiva hace que dicha crítica asuma un carácter moral vinculado con la prédica rusioniana de lo que Burke denomina la “ética de la vanidad”. Rousseau sería el gran moralista de la democracia moderna y el principal inspirador de su espíritu destructivo¹⁸.

El “gran problema” de los revolucionarios “es encontrar un sustituto para todos los principios que hasta ahora han sido empleados para regular la acción y voluntad humanas (...) Su objetivo es convertir todos los sentimientos naturales y sociales en desmesurada vanidad (...) Cuando crece al máximo, es el peor de los vicios (...) Hace falso al hombre en su totalidad”. Bajo la influencia de Rousseau, los revolucionarios “han intentado en Francia una regeneración de la constitución moral del hombre”. De ahí que “debamos conectar la moral con la política de los legisladores” para comprender los sucesos de Francia.

La corrupción revolucionaria de la moral altera dramáticamente las “relaciones de padres e hijos, maridos y esposas” y el “gusto”. Esto último se debe, por mediación de Rousseau, al hecho de “concebir que todo refinamiento tiene un carácter aristocrático”. Los revolucionarios institucionalizan en “el sistema de la asamblea” las enseñanzas del ginebrino y así, con la fuerza de las leyes, “propagan principios en virtud de los cuales cualquier criado puede pensar que, si no su obligación, al menos si su privilegio es traicionar a su señor. Por estos principios, cada padre de familia pierde el santuario de su casa”¹⁹.

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

La tesis enunciada al respecto por Charles Parkin nos parece que da en el centro de la diana. “La oposición de Burke a la Revolución es mucho más que una simple afirmación de la superioridad de la experiencia sobre la teoría como guía en la política; es la oposición de una concepción de la moral a otra”. Pues “el ejercicio indiscriminado de la razón abstracta es, en sí mismo, una actitud moral” que, en palabras del propio Burke, encierra una paradoja ya que “por odiar los vicios en exceso, se termina amando a los hombres demasiado poco”. Aquél, sigue diciendo Parkin, “valora la Revolución como una revolución en las nociones morales” diferente, por su intensidad y amplitud, a “aquellas fluctuaciones del gusto o los modales que se están siempre produciendo en el curso de la historia”. La “nueva moralidad francesa (...) está generando un declive en la calidad del sentimiento y una degradación del buen gusto (...) Es una amalgama de puritanismo y primitivismo (...) De ahí sale el idioma de su lenguaje y maneras, una fraseología de la virtud heroica teatral, grandilocuente”, en

¹⁸ Un crítico cultural como Allan Bloom también señala a Rousseau como el origen más remoto e influyente del tono moral dominante en la cultura democrática contemporánea. Tono que, al igual que Burke, Bloom vincula con el caos de los deseos, apetitos y pasiones del moderno hombre democrático. Y, como Burke, el crítico estadounidense dilucida en dicho caos el espíritu nihilista del presente (Bloom, Allan (1989): *El cierre de la mente moderna* (Barcelona. Plaza y Janés). Ambas interpretaciones culturales de la democracia remiten, en última instancia, a las inmortales páginas del Libro VIII de la *República* de Platón.

¹⁹ Burke, Edmund (2008c): *A Letter from Mr. Burke to a Member of the National Assembly* (<http://www.ourcivilisation.com/smartboard/shop/burke/tomatass/index.htm>); 9-12. Consulta: 12-01-2008.

palabras de Burke²⁰.

El pensador irlandés opone a la volatilidad de la “ética de la vanidad” que caracteriza al hombre revolucionario las “manners”, una vida sentimentalmente arraigada en cosas sólidas y duraderas. Sólo tales cosas provocan el modelado de unos afectos, de una personalidad que mantiene unas relaciones de simpatía con el mundo social e institucional al que históricamente pertenece. Las *manners* pueden calificarse como el “character of the mind” del que hablaba el Doctor Johnson.

Burke acusaría a la democracia, a su particular cultura política y a los jacobinos como instigadores de ésta, de haber desencadenado una *revolución de los afectos* basada en una completa subversión de la propiedad establecida. El advenimiento democrático, originado en la expansión del “monied interest” y el menoscabo del “landed interest”, se vincula con el despliegue de una “energía” cuyo nihilismo termina haciendo saltar por los aires el delicado engranaje de las *manners*, de los sentimientos que, materializados en forma de prejuicios, bienes raíces y hábitos, daban un esplendor convencional a la vida refinándola y estilizándola.

La democracia es la ruina moral de ese concepto amplio de propiedad amparado en la prescripción histórica sin el cual la sociabilidad se transforma en crueldad, la libertad en tiranía y la tolerancia en fanatismo. En términos burkeanos, la democracia no implica el triunfo de un orden político y social sobre otro, sino el de la barbarie, la falta absoluta de orden, sobre la civilización²¹.

Liberalismo versus Democracia

Una de las obras fundamentales de Burke para conocer su visión de la democracia es *An Appeal from the New to the Old Whigs* (1791). El distanciamiento del pensador irlandés respecto a sus compañeros de partido y, en concreto, su líder Charles James Fox terminó en ruptura durante los debates parlamentarios sobre la *Quebec Bill* del 6 y 11 de mayo de 1791. En la obra mencionada, que vio la luz en agosto, Burke argumenta que Fox y los suyos se han apartado de los principios históricos de los *whigs* establecidos en la Revolución Gloriosa de los años 1688-89 al defender la Revolución francesa. El 15 de abril de 1791, Fox había dicho en la Cámara de los Comunes que la nueva Constitución francesa era “el edificio de la libertad más magnífico y glorioso...”²².

Aunque *An Appeal* gustó al rey y a muchos otros no sirvió para que “Portland, Fitzwilliam, Charlemont y otros jefes de los *whigs*” se decidieran a apoyar a Burke. Sin embargo, la radicalización de los acontecimientos franceses coronada por la ejecución de Luis XVI el 21 de enero de 1793 confirmaron los peores augurios de aquél y significaron la derrota política de Fox y sus partidarios. Finalmente, en mayo de 1794, en plena guerra contra la Francia revolucionaria, “los repetidos

²⁰ Parkin, Charles (1956): *The Moral Basis of Burke's Political Thought* (Cambridge University Press); 90, 95, 102, 107-108.

²¹ La paradoja histórica del jacobinismo, que, para Burke, representaba en su tiempo la barbarie democrática, estriba en que el primero atribuye el carácter malvado y corrupto de los hombres a las circunstancias en que han vivido durante siglos. “Por eso, según Robespierre, la corrupción secular de la vida social bloqueará el advenimiento de la República de la virtud hasta que el Terror haya, mediante la política del miedo y del exterminio, educado a los hombres para ser ciudadanos merecedores de su propia libertad (...) los jacobinos se rebelan contra la historia como epítome de la opresión, el servilismo y la crueldad en nombre de la libertad y la virtud para terminar instaurando un régimen perfectamente convalidable con su negativa imagen del pasado” (Díez, Luis Gonzalo (2007): *Anatomía del intelectual reaccionario. Joseph de Maistre, Vilfredo Pareto y Carl Schmitt* (Madrid. Biblioteca Nueva); 237). De esta paradoja Burke fue perfectamente consciente.

²² Kirk, Russell (2007): *Edmund Burke. Redescubriendo a un genio* (Madrid. Ciudadela); 188.

acercamientos de Burke a Portland y otros líderes de los viejos *whigs* convencieron a Portland, Fitzwilliam y sus colegas para que formaran una coalición con Pitt (...) aceptando seis de los trece ministerios del gabinete. Burke, que se sentía agotado, no quiso ocupar ningún cargo”²³.

El texto, basado en la diferencia de fondo entre liberalismo y democracia, fue escrito para responder a las acusaciones de falta de consistencia hechas desde su propio partido. Según éstas, el autor de las *Reflexiones sobre la Revolución francesa* (1790) habría traicionado sus principios liberales de toda la vida, manifiestos en su apoyo unos años antes a los derechos de los colonos americanos²⁴ y en su denuncia de los abusos de la Corona, al criticar la Revolución acaecida en el país vecino. La respuesta de Burke consistirá en esgrimir los principios históricos de su partido para sostener que, no a pesar de ser un liberal, sino precisamente por serlo; no a pesar de las causas anteriormente defendidas por él, sino precisamente por haberlas defendido había criticado la Revolución francesa. Con ello, situaba la carga de la prueba en el ala de su partido que, por no compartir los presupuestos de dicha crítica, cuestionaba, sin ser muy consciente de ello, la identidad ideológica definitoria de los *whigs*.

Burke asume que ese cuestionamiento es fruto de la confusión de Fox y los suyos pues parte de la idea de que, siendo la Revolución lo que es y no siendo aquellos ni mucho menos republicanos, la tolerancia que han mostrado hacia ella debe buscarse en razones que no sean las de un apoyo entusiasta y decidido. La pregunta principal al respecto es la de cómo puede un partido defender una línea política contraria a sus principios fundamentales. Es aquí donde Burke desliza una de sus más agudas percepciones y hondas preocupaciones sobre la Revolución francesa:

La que tiene que ver con los factores que, en una determinada sociedad, más que obstaculizar, ayudan a propagar una ideología militante y expansionista opuesta al espíritu de dicha sociedad. A su juicio, si los *whigs* de Fox han contemporizado con la Revolución y sus propagandistas ingleses ello se debe a causas como las siguientes:

La seguridad que les ofrece el sistema establecido en su país, es decir, la convicción de que no se encuentra amenazado, lo que favorece una actitud no prevenida, suspicaz o temerosa respecto a las novedades francesas, incluso el aprecio político de las mismas.

El supuesto de que combatir el mal sería, en este caso, una manera de reforzarlo, lo que abre las puertas a una política de convivencia externa e interna con el radicalismo democrático.

El hecho de que, así como muchos aristócratas dilapidan su dinero y el honor de sus familias de formas variadas, existen aristócratas que apoyan los planteamientos revolucionarios por ambición, deseo de gloria y avidez por participar en el expolio.

Quizás, la causa más sofisticada de las aducidas por Burke sea la del peculiar funcionamiento de los partidos. Dentro de estos, casi por inercia, puede irse formando un clima de opinión contrario a sus principios que, cuando se toma clara conciencia del mismo, se impone por necesidad ya que el partido ha socavado su antigua y consolidada posición hasta el punto de que la vuelta atrás resulta extremadamente difícil.

²³ Ibid.; 191 y ss.

²⁴ Burke “consideraba a los (rebeldes) americanos (...) en la misma relación con Inglaterra que ésta mantuvo con el rey Jacobo II en 1688”. El “único motivo” de su alzamiento fue el propósito inglés de imponerles tasas “sin su consentimiento”, lo que convertiría “sus asambleas” en “totalmente inútiles”, socavando con ello “cualquier clase de seguridad para sus leyes o libertades” (Burke, Edmund (1992): “An Appeal from the New to the Old Whigs”; *Further Reflections on the Revolution in France* (Liberty Fund, Indianapolis); 107). De ahí que la revolución americana, a diferencia de la francesa y al igual que la inglesa de 1688, se inspirase en la defensa de un régimen de libertad tradicional. Los colonos americanos, según Burke, se levantaron contra la metrópoli apelando a los acuerdos históricos que garantizaban sus derechos.

Todas estas razones se vinculan con la manera en que un baluarte de la Constitución británica como es el partido *Whig*, una de las fuentes de la “aristocracia natural” que da estabilidad al país, está faltando a sus obligaciones sin aperebirse de ello. No por un cambio de sus principios, sino por una mezcla de pasividad, inercia y autoconfianza. En este sentido, *An Appeal* cumpliría la función de ser no sólo un recordatorio de la esencia histórica de los *whigs*, sino un sonoro aldabonazo del conflicto entre el liberalismo de estos y el radicalismo de las novedades políticas procedentes de Francia. De ahí la necesidad, si se era un auténtico *whig*, de combatir el segundo para evitar que penetrara en el corazón político de Gran Bretaña. Este texto definitivo en la producción ideológica de Burke es un decálogo imperecedero de algunos de los argumentos más característicos del liberalismo conservador:

En primer lugar, la distinción entre la Constitución como pacto multilateral y la Soberanía como poder unilateral a la hora de fijar el fundamento del Estado:

Estos nuevos *whigs* mantienen que la soberanía, tanto ejercida por uno o por muchos, no sólo proviene del pueblo (...) sino que reside constantemente e inalienablemente en el pueblo; que el pueblo puede legalmente deponer a los reyes, no sólo por mala conducta, sino sin ésta en absoluto; que puede establecer cualquier nuevo tipo de gobierno por sí mismo o continuar sin ningún gobierno si le place; que el pueblo es esencialmente su propia regla y su voluntad, la medida de su conducta (...) Estas doctrinas (...) tienden a la subversión ulterior no sólo de todo gobierno (...) y de todas las estables seguridades de la libertad racional, sino de todas las reglas y principios de la moral.

Frente a ese planteamiento, Burke reivindica la óptica de los “viejos *whigs*”, materializada en el acuerdo de 1688-89, según la cual:

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

La “moral” del “consenso” invocado por Burke se basa en el supuesto de que los “deberes no son voluntarios. El deber y la voluntad son, incluso, términos contradictorios. Aunque la sociedad civil pueda ser, en principio, un acto voluntario (...) su continuidad se halla bajo un pacto permanente coexistente con la sociedad”. Dicho “pacto”, que, políticamente, garantizaría el predominio de la Constitución sobre el poder de cualquiera de sus partes, precisa de la creencia en “un Ser Supremo, sabio para formar y fuerte para imponer la ley moral”²⁵.

En segundo lugar, la superioridad de la “aristocracia natural” sobre cualquier mayoría democrática como fundamento de la sociedad²⁶. Para Burke, los hombres sólo actuarán “con el peso y el carácter de un pueblo” cuando se hallen “en ese estado de habitual disciplina social en el que el más sabio, experto y opulento conduce y, conduciendo, ilustra y protege al más

²⁵Ibid.; 123, 157-158 y 159-160.

²⁶ Para Burke, la igualdad predicada por los revolucionarios es una “monstruosa ficción”. Habla de la “felicidad que se encuentra siempre en la virtud, en la cual consiste la verdadera igualdad moral de la humanidad” frente a la “monstruosa ficción que, inspirando falsas ideas y vanas esperanzas en los hombres destinados a avanzar en el oscuro sendero de una vida laboriosa, sirve tan sólo para agravar y amargar la verdadera desigualdad que jamás pueden nivelar” (Burke (1989); 69-70).

débil, ignorante y pobre”. Dicho “estado” se identifica con el orden aristocrático, precondition de toda sociedad bien constituida más que atributo de una sociedad en particular:

Una verdadera aristocracia natural no es un interés separado en el Estado, o separable de él. Es una parte integrante esencial de cualquier pueblo numeroso bien constituido.

Entre “las circunstancias de los hombres” pertenecientes a la misma, Burke señala la “estimación” que reciben por su posición social, no haber visto “nada bajo y sórdido desde la infancia”, estar habituados “a la inspección crítica del ojo público”, encontrarse en un “terreno elevado” que les permite tener una mirada panorámica y comprensiva de las “infinitamente diversificadas combinaciones de los hombres y sus actividades en una sociedad numerosa”, disfrutar de ocio “para leer, reflexionar, conversar”, estar acostumbrados a la disciplina militar, ser capaces de “despreciar el peligro en la persecución del deber y el honor”, poseer un alto grado de “circunspección” en un estado de cosas donde “ninguna falta queda impune”, ser espejo para el resto de la sociedad, trabajar en la administración de “la ley y la justicia” o ser profesor de “una elevada ciencia o de un arte liberal e ingenioso”, hallarse entre “los comerciantes ricos, a los que se les presume por su éxito disponer de entendimientos vigorosos y nítidos y las virtudes de la diligencia, el orden, la constancia y la regularidad y haber mostrado una atención habitual a la justicia conmutativa”.

Estos hombres así cualificados integran la “aristocracia natural” que constituye “la parte dirigente y gobernante” y que permite a “grandes multitudes” actuar juntas “bajo la disciplina de la naturaleza” como un verdadero “pueblo”. De ahí que la igualdad introducida por la prédica revolucionaria de los “derechos del hombre” altere semejante disposición jerárquica y revele con claridad meridiana que “ser un pueblo y tener estos derechos son cosas incompatibles”²⁷.

En tercer lugar, la apuesta por la prudencia política frente al fanatismo político en las tareas de gobierno. Para Burke, la “prudencia no es sólo la primera de las virtudes morales y políticas, sino también la directora, la reguladora, el modelo de todas ellas”. Lo que enseña esa virtud es que:

Nada universal puede afirmarse racionalmente en cualquier tema moral y político. La pura abstracción metafísica no pertenece a estas materias. Las líneas de la moral no son como las líneas ideales de las matemáticas. Ellas admiten excepciones y demandan modificaciones.

Entre los principales mandatos de la prudencia política, estarían el no “poner el bienestar de la presente generación totalmente fuera de cuestión” pues “la única cuestión moral de la que podemos estar seguros es el cuidado de nuestro propio tiempo”. También, el “ser restrictivos hasta la parsimonia incluso (...) en la voluntaria producción del mal”. Burke, ante el espectáculo de la Revolución francesa, confirma que “una teoría relativa al gobierno puede llegar a ser mucho más una causa de fanatismo que un dogma en religión”. Y es que hay “un límite para las pasiones cuando se actúa en virtud del sentimiento” que nos vincula a un contexto social de referencia, “ninguno cuando se encuentran bajo la influencia de la imaginación” que ensaya libre y teóricamente nuevas formas políticas y sociales sin otro arraigo que una nihilista voluntad de poder²⁸.

La aplicación de la prudencia en temas políticos descubre que:

La ciencia de gobernar es materia que requiere experiencia, e incluso más experiencia de la que nadie puede acumular en el

²⁷ Burke (1992); 167-169 y 179.

²⁸ Ibid.; 91-92 y 182.

curso de su vida (...) es, por tanto, con una preocupación infinita cómo los hombres deben aventurarse a derrumbar un edificio que, durante años, ha servido de un modo aceptable a los propósitos de la sociedad, o levantar otro sin tener ante los ojos modelos y ejemplos de probada utilidad (...) La razón política es un principio de cálculo; sumar, restar, multiplicar y dividir moralmente, y no metafísicamente o matemáticamente, los verdaderos denominadores morales²⁹.

El análisis concreto del hecho democrático³⁰ comienza en *An Appeal* por el principio de la mayoría. Burke señala que “fuera del estado de sociedad civil, mayoría y minoría son relaciones que no pueden tener existencia” y que el principio mayoritario “es una de las más violentas ficciones de la ley positiva”. Y ello porque el acuerdo resulta más fácil “en los procedimientos que involucran a uno o pocos hombres” que en los que “cada hombre tiene su parte en la deliberación” y se tiende, más que a un equilibrio de intereses, a una distinción fuerte entre el bando vencedor y el vencido. Esto obliga a que, allí donde impera el principio mayoritario como método de decisión, deba existir una “muy particular y especial convención establecida por largos hábitos de obediencia, por una intensa disciplina en la sociedad y por una mano fuerte”. Sólo así, esta violenta ficción potencialmente desestabilizadora al basarse no tanto en una agregación pluralista de “voces” como en una división polarizada de las mismas pasará por la “mente colectiva” de la sociedad³¹.

Más allá de este arreglo, tan difícil de llevar a término, el problema de fondo del principio mayoritario es que cada:

...individuo debe tener un derecho a originar lo que después se convierte en el acto de la mayoría (...) tiene un derecho entonces a romper los vínculos y compromisos que lo ligan al país en que vive y otro a convertir a muchos a sus opiniones y obtener tantos asociados en sus designios como pueda procurarse (...) Debes empezar por una conspiración secreta que finalizará con una confederación nacional (...) De este modo, la voluntad arbitraria, última corrupción del poder gobernante, paso a paso envenena el corazón de cada ciudadano (...) Debido a tales doctrinas, todo el amor a nuestro país y toda la piadosa veneración y vinculación a sus leyes y costumbres son arrasados de nuestras mente; y nada puede resultar de esta opinión, cuando se transforma en principio y es animada por el descontento, la ambición o el entusiasmo, sino una serie de conspiraciones y sediciones en ocasiones ruinosas para sus autores, pero siempre nocivas para el Estado (...) El nuevo Estado fabricado por tales artes no está más seguro que el viejo. ¿Qué puede impedir a la mera voluntad de cualquier persona, que espera unir las voluntades de los otros a las suyas, fijarse el objetivo de derribar ese nuevo Estado?³²

Este proceso se ve agravado por “la teoría y la práctica de la Asamblea francesa”, la cual ha encontrado “otro camino” que el de la “previa voluntad de la mayoría de lo que llaman pueblo” para destruir el “viejo gobierno” y fundar el “nuevo”. Ese “otro camino” consiste en utilizar el consentimiento de sus representados para hacer de las decisiones de la Asamblea “el acto del pueblo”, es decir, para transformar un poder delegado y limitado en uno absoluto capaz de “alterar todas las cosas según su inclinación”. “Esto –dice Burke- es sancionar el fraude, el perjurio y la hipocresía y la ruptura de la más sagrada confianza que puede existir entre hombre y hombre”³³.

²⁹ Burke (1989); 90-91.

³⁰ “Una perfecta democracia (...) es la mayor imprudencia del mundo. Como es el sistema que tiene menos vergüenza, también es el que tiene menos temor. Nadie comprende cómo su persona puede ser objeto de castigo”. “...en una democracia, la mayoría de los ciudadanos puede ejercer la opresión más cruel sobre la minoría cuando prevalecen fuertes divisiones (...) Y esta opresión de la minoría se extenderá a un número más grande y será llevada a cabo con mucha mayor impetuosidad de la que se pueda esperar nunca del dominio de un solo centro” (ibid.; 119 y 146).

³¹ Burke (1992); 164-165, 167 y 176.

³² Ibid., 176

³³ Ibid., 177.

La crítica burkeana a la “decisión de una mayoría” entendida como reflejo político del pueblo puede resumirse de la siguiente manera:

En tanto arreglo positivo y legal, es una peligrosa *ficción* que sólo en un entorno institucional muy consciente de sus riesgos polarizadores y desestabilizadores operará adecuadamente.

En tanto principio ideológico, posee un significado asocial vinculado con el imperio arbitrario de la voluntad porque instiga la destrucción del orden establecido y la búsqueda conspirativa y sediciosa de apoyos en tal destrucción. Es aquí donde, de manera más clara, se observa que la identidad entre *mayoría* y *pueblo* es una *ficción*. Mientras el último remite a una sociedad heterogéneamente constituida, la primera se origina en el derecho de la voluntad de cada individuo a imponer lo que le place, incluso en contra de aquella sociedad.

El método mayoritario se convierte así, más que en el gobierno del pueblo, en el de una voluntad subversiva que ha logrado persuadir al mayor número de la legitimidad de sus aspiraciones. Voluntad que, en el caso de triunfar, inoculará en el “nuevo Estado” la inestabilidad propia de sus revolucionarios y pasionales orígenes.

En tanto práctica política, el ejemplo de la “Asamblea francesa” demostraría lo fácil que es manipular el lenguaje democrático para que los gobernantes adquieran un poder absoluto. Así como la “decisión de una mayoría” resultaba una peligrosa *ficción* al hacerse pasar por el pueblo, la lógica democrática permite a los representantes de esa mayoría identificarse con aquél hasta el punto de sustituirlo y perder, con ello, todo sentido del límite. El pueblo deja de ser ese conglomerado diverso y heterogéneo políticamente irreductible de voces, intereses y fines formado por los representados y se transforma fraudulentamente en la voluntad arbitraria, no sujeta a ningún control social, de los representantes de la mayoría.

Toda la reflexión burkeana sobre esta cuestión parte del contraste entre *mayoría democrática* y *aristocracia natural*. Como hemos visto, la primera no representa al pueblo, sino la arbitrariedad política de la voluntad. Sólo la segunda permite que el pueblo exista como tal porque:

Socialmente, le da consistencia como aquella parte de la sociedad necesitada del “juicio” de los más sabios, expertos y opulentos. Dicha consistencia radica en hábitos de disciplina social cuyo mantenimiento hace que el pueblo se halle en “sociedad civil” y no sea un mero agregado de voluntades.

Políticamente, asume la heterogeneidad y diversidad de las voces, intereses y fines populares de tal modo que la realidad plural del pueblo es atendida por los gobernantes, es decir, que la sociedad constituida se presenta como el horizonte de la política y no, caso de Francia, como su campo de experimentación.

La democracia constituye un sistema basado en lo que Donoso Cortés denominó la “soberanía de las pasiones”. Dada la maleabilidad del vínculo mayoría/pueblo en que se sostiene, aboca a un mundo sin libertad. Para garantizar ésta, es necesaria la desigualdad de un orden jerárquico que, al tiempo que impone hábitos de disciplina social, preserva la pluralidad consustancial de lo establecido.

Burke eleva sus apreciaciones sobre la aristocracia y la democracia a la condición de teoría de la sociedad, según la cual la libertad, los deberes y la desigualdad son tres vértices del mismo triángulo, de la sociedad erigida sobre sólidas bases históricas y morales. Sin deberes ni desigualdad, con pasiones desbocadas y una igualdad ficticia, el pueblo como entidad

compuesta por hombres libres se disuelve en un agregado disperso utilizado por los sediciosos para respaldar sus maquinaciones y manipulado por los gobernantes para ejercer un poder absoluto.

El problema democrático es, en su origen, social porque afecta a la destrucción de la sociedad establecida. Dado que el impulso de la democracia consiste en la igualdad de las voluntades, y la voluntad se opone al deber, y éste se emparenta con la existencia de jerarquías sociales, queda claro que:

La democracia compromete el orden social porque subvierte la disposición jerárquica del mismo.

Al dinamitar aquel orden, aniquila con él el sentido del deber pues la personalidad moral de los individuos se constituye en la desigualdad.

Al reducirse todo a un mundo de voluntades indisciplinadas y niveladas, descubrimos que sobre éstas, por la propia lógica política de la democracia, cabalgan los déspotas que administran “un nuevo poder de una nueva especie”, un poder sin fundamentos sociales ni morales que encarna la autonomía de lo político.

El carácter que hoy denominaríamos *totalitario* de una democracia así entendida tiene su origen, para Burke, no en un mero cambio de modelo político, sino en la destrucción de la sociedad existente, en la abolición de los rangos.

Sin desigualdad, no hay libertad política porque el reconocimiento de los derechos absolutos de la voluntad no aboca ulteriormente a que cada uno haga lo que quiera, sino a que las voluntades más enérgicas, subversivas y dotadas prevalezcan sobre el resto gracias a las oportunidades manipuladoras inherentes al lenguaje democrático. Éste, a diferencia del aristocrático, por manejar un concepto unitario del pueblo, permite a los nuevos gobernantes presentarse como la representación de dicha unidad y así acumular un poder desconocido.

En el lenguaje aristocrático, dado que el pueblo asume un carácter plural, el gobernante nunca puede llegar a identificarse absolutamente con aquél y debe emplearse como un prudente gestor de los intereses existentes.

Cuando sólo existe la *igualdad de la inmoralidad*, que es la única igualdad social y políticamente realizable, la lógica de la situación, según las pruebas aducidas por Burke, llevaría al establecimiento democrático de un poder total.

De las *Reflexiones sobre la Revolución francesa* (1790) a las *Cartas sobre una Paz Regicida* (1795-97)

La tesis mantenida por Burke en su última obra, las *Cartas sobre una Paz Regicida* (1795-1797), vendría a ser que la politización jacobina del “monied interest” radicaliza los deletéreos efectos de éste sobre la propiedad y la estructura de la sociedad. En la alianza entre los filósofos y los especuladores de las *Reflexiones sobre la Revolución francesa* (1790)³⁴, la economía política burkeana de la Revolución ponía el acento en cómo la confiscación de los bienes de la Iglesia y su transformación en un volátil y errático papel moneda dejó a la sociedad francesa sin referentes de valor sólidos y perdurables,

³⁴ “Junto con la clase adinerada había crecido una nueva clase social con la cual aquélla empezó a formar pronto una unión estrecha y definida: me refiero a los hombres de letras políticos (...) estos padres del ateísmo poseen un fanatismo propio y han aprendido a hablar contra los monjes con espíritu de monje”. “Nuevos en todo, vuestros legisladores son los primeros que han fundado una república sobre un juego (...) El gran objetivo de esta política es metamorfosear Francia (...) en una nación de jugadores, hacer la especulación tan extensiva como la vida”. “¡He aquí la potencia calculadora de la impostura! ¡He aquí la economía de la filosofía! (...) Estos son los números con que calculan los matemáticos metafísicos. Estas son las grandes operaciones en las que un crédito filosófico se basa en Francia” (Burke (1989); 133-134, 206 y 244-46). En su particular *economía política* de la Revolución, Burke presenta la especulación financiera y la especulación filosófico-política como dos caras de la misma moneda *nihilista*, que, al girar en el aire, compromete la existencia de los valores sólidos y perdurables de la religión y la propiedad. Es decir, de la sociedad.

sometida a las fluctuaciones de un despotismo financiero:

Las deudas públicas, que en un principio eran una garantía para los gobiernos (...), es probable que por su exceso se conviertan en un medio de subversión. Si los gobiernos hacen frente a estas deudas mediante fuertes impuestos, se derrumban porque se hacen ociosos al pueblo. Si no les hacen frente, serán destruidos por los ataques del más peligroso de todos los partidos, es decir, por la vasta y descontenta clase capitalista (...) Los hombres que integran esta clase buscan su estabilidad, en primer lugar, en la fidelidad del gobierno; en segundo lugar, en su poder. Si encuentran los viejos gobiernos aniquilados (...) buscarán otros que tengan más energía; y ésta no derivará de la adquisición de nuevos recursos, sino del desprecio de la justicia. Las revoluciones favorecen la confiscación, y es imposible saber bajo qué detestables nombres se autorizarán las futuras confiscaciones³⁵.

La dinámica revolucionaria de las *Reflexiones* se presenta como una estrategia de la “clase capitalista” para devolver su “energía” a un Estado consumido por lo que Hume denominaría el “crédito público”. Encontrando el apoyo del ateísmo filosófico en su obra de destrucción, el “monied interest” pretende poner el nuevo Estado a su servicio, instrumentalizarlo para que confisque los bienes de la Iglesia y pueda saldar lo que se le debe. El problema es que, para ello, emitirá una cantidad de papel moneda (*assignats*) cuyo valor nominal terminará por desbordar su base, la constituida por las propiedades expropiadas. Ello agravará el mal financiero del Antiguo Régimen hasta el punto de convertir Francia en una nación de especuladores que ha perdido completamente el sentido del valor real de las cosas inmersa en la peor de las pesadillas soñadas por Hume. No en balde, aquel fragmento citado más arriba de este último, donde anticipaba los riesgos de un “crédito público” en expansión, recuerda mucho al de Burke, sólo que ahora la pesadilla financiera del primero se ha transformado en la realidad revolucionaria del segundo. Tanto uno como otro coincidirían en que el proceso que hipoteca el Estado a los tenedores de títulos desmembra la sociedad y acaba en la instauración de un despotismo.

En la alianza entre los filósofos y los políticos³⁶ de las *Cartas sobre una Paz Regicida*, Burke procede a pintar los contornos del despotismo político que sucede al “despotismo del papel moneda”. Subsumidos los especuladores en la maquinaria del poder nacional, la economía política burkeana de la Revolución subraya ahora cómo la monopolización burocrática de un sistema económico moderno aboca a un intervencionismo sin ley, sin sentido de la propiedad y de las relaciones naturales de la sociedad. En esta obra, Burke pinta el cuadro no de la obra de destrucción filosófico-financiera de las *Reflexiones*, sino de aquello que ocupa el vacío dejado por el derrumbe del orden tradicional. El nuevo poder jacobino, más que terminar con la volatilidad económica y moral del primer periodo de la Revolución, atribuiría a éste un neto sentido político que hace del especulador un burócrata y de la confiscación, conquista.

Según Francis Canavan, “hacia el fin de 1791, Burke había dejado de ver el interés monetario como un poder central en Francia y ahora veía un nuevo fenómeno en Europa, un gobierno que podía existir y actuar independientemente de cualquier tipo de propiedad”. Textualmente, el pensador irlandés sostiene que:

³⁵ Ibid.; 172.

³⁶ “En lugar de la alianza entre el interés monetario y las *gens de lettres*, se nos dice ahora que la Revolución fue hecha por *dos tipos de hombres...los filósofos y los políticos* (...) (el) interés monetario no ha desaparecido, sino que los burócratas y tecnócratas del poder nacional son ahora quienes persiguen la confiscación como instrumento de engrandecimiento nacional”. Burke establece una paradójica alianza entre “los admiradores de los ciudadanos-soldados de Tito Livio” y “los especuladores y *stockjobbers* del interés monetario” que “destruye al hombre como ser social para reconstituirlo como un ciudadano armado”, de lo que resulta una “república” que cabría llamar “totalitaria”. En el paso de las *Reflexiones* a las *Cartas*, Burke extrema “la idea de una *energía* liberada de todas las restricciones de la sociedad” (Pocock, J. G. A. (1995): *Virtue, Commerce and History. Essays on Political Thought and History Chiefly in the Eighteenth Century* (Cambridge University Press); 206-207).

(La) acción del interés monetario fue de absoluta necesidad en el comienzo de la Revolución, pero la república francesa puede subsistir sin asistencia de esa clase de hombres, los cuales, más bien, tal y como están las cosas ahora, se hallan en necesidad de asistencia por parte del poder que substancialmente existe solo en Francia, esto es, los numerosos distritos y repúblicas municipales y los numerosos clubs que dirigen todos los asuntos y nombran a todos los magistrados.

El hecho actual, sigue diciendo Burke, es que “el poder político y civil de Francia está ampliamente desvinculado de cualquier clase de propiedad; y que ni el interés terrateniente ni monetario poseen el más mínimo peso o consideración en la dirección de cualquier asunto público”³⁷.

En sus *Notas sobre la política de los aliados con respecto a Francia*, de 1793, Burke caracteriza a los jacobinos del siguiente modo:

(Los jacobinos) tienen una cosa, y tan sólo una. Pero esa cosa vale por mil: tienen energía (...) que no se ve refrenada por las consideraciones divinas o humanas, que está siempre vigilante, siempre al ataque, que no se permite el menor reposo (...) Hemos de enfrentarnos a esa energía maligna y destemplada con noble y determinado vigor³⁸.

La volatilidad económica y moral de los primeros años de la Revolución se radicaliza hasta el punto de transformarse en la arbitrariedad de una República de la virtud donde el Estado lo llena todo. Por eso, para Burke, tal y como demuestra la evolución de su diagnóstico de la Revolución en el paso de las *Reflexiones* a las *Cartas*, la dinámica revolucionaria no conduce, en términos marxistas, a la consolidación de unas nuevas propiedad y sociedad (las burguesas), sino a la destrucción nihilista de toda propiedad y sociedad bajo el impero de un Estado que hoy denominaríamos totalitario.

Las *Cartas* dilucidan en la experiencia del jacobinismo el destino político del “despotismo del papel moneda”, la paradoja histórica de que los peores efectos de la especulación desatada por la confiscación de los bienes eclesiásticos sólo tendrían lugar cuando se erigiese una República de la virtud liderada por “literatos, burócratas y tecnócratas” (Pocock). Llegado ese momento, el problema planteado por la economía moderna a la supervivencia de la propiedad y la sociedad dados sus fundamentos especulativos se convertiría en el problema planteado a la economía moderna por un Estado confiscador y agresivo:

(Los nuevos gobernantes se muestran despiadados a la hora de) cortar un brazo del comercio, extinguir una manufactura, destruir la circulación del dinero, violar el crédito, suspender el curso de la agricultura, incluso quemar una ciudad...³⁹.

Algo tan moderno para nuestros oídos como la conciencia de que las sociedades inmersas en la fiebre especulativa están muy cerca de despeñarse políticamente en el abismo totalitario ya se barrunta en Burke.

En las *Reflexiones*, la Revolución obedecía a la estrategia del “monied interest” aliado con los “gens de lettres” para derribar al débil Estado absolutista, incapaz de pagar sus deudas, y crear otro más fuerte que no tuviese reparos en confiscar los bienes de la Iglesia para pagar a sus acreedores. En las *Cartas*, el “monied interest” ya no aparece, como en las *Reflexiones*, empujando al gobierno a actuar enérgicamente en contra de la justicia y la propiedad, sino que se encuentra subsumido en una acción política que, para reforzar el crédito y el poder del Estado, ignora cualquier límite a la hora de confiscar los recursos del país. Ahora, liberada dicha acción de cualquier servidumbre *capitalista*, centrada exclusivamente en la defensa de su propio interés *republicano*, ya no es un sector determinado de la economía nacional el que se ve amenazado (como

³⁷ Cfr. en Canavan (1995); 161-162.

³⁸ Cfr. en Kirk (2007), 199.

³⁹ Son palabras de Burke citadas por Pocock (1995); 206.

sucedía en las *Reflexiones* con los bienes de la Iglesia), sino ésta en su conjunto. Con ello, el gobierno republicano asume la estrategia confiscadora del “monied interest” como un servicio al engrandecimiento nacional.

En las *Cartas*, el Estado revolucionario se identifica con el jacobinismo, con un proyecto de conquista y difusión ideológica. La política jacobina revela un Estado totalitario en el interior e imperialista en el exterior, el carácter complementario de la confiscación y de la conquista, la final convergencia del “monied interest” y la “virtud heroica” en una práctica política de nuevo cuño para la que, en tiempos de Burke, faltaba un nombre adecuado:

(El jacobinismo consiste) en tomar al pueblo como individuos iguales, sin ninguna descripción o nombre corporativo, sin atención a la propiedad, sin división de poderes, y formar el gobierno de delegados de un número de hombres así constituido; en destruir o confiscar la propiedad y sobornar al crédito público, o a los pobres, con el botín obtenido ahora de una parte de la sociedad, ahora de la otra, sin miramiento a la prescripción o la profesión⁴⁰.

Según el pensador irlandés, “no hemos considerado como deberíamos la terrible energía de un Estado en el que la propiedad no tiene nada que ver con el gobierno (...) Un gobierno (el jacobino) en el que la propiedad está en completa sujeción y donde nada gobierna sino la mente de hombres desesperados”⁴¹.

En la visión burkeana, la política de la virtud, más que oponerse a las fuerzas de la sociedad comercial, sublimaría políticamente la desestabilizadora “energía” de aquéllas, su voracidad especulativa, transformándola en un monopolio burocrático de la economía cuyos fines son los propios de una “doctrina armada”, conquistadora y proselitista. Por eso, cabría decir que la democracia moderna, tal y como fue establecida por los jacobinos, expresaría el lado oscuro de las pasiones liberadas por la sociedad comercial de manera políticamente radical. No sería la antítesis *republicana* de la fiebre *capitalista*, sino la continuación extremada de ésta por otros medios.

Lo que quiere decirnos Burke es que tanto la peor versión de una sociedad comercial, aquélla sometida a la lógica confiscadora de los especuladores, hombres sin vínculos sólidos con las instituciones de su país más allá de las deudas contraídas por éstas con ellos, como la democracia republicana, absolutamente falta de respeto a los individuos y sus libertades dado el grado de funcionamiento autónomo de la política que alienta, sedimentan en el mismo suelo, el de una “energía” que, al tiempo que desencadena los procesos de modernización, da fe con demasiada facilidad, si no es embridada por las *manners* del orden establecido, del nihilismo que late en su fondo.

Los jacobinos eran el producto de, en palabras de Burke, “una revolución silenciosa en el mundo moral” que “incluía –continúa Francis Canavan– el surgimiento y crecimiento de las dinámicas y ricas clases medias (...) Allí estaban –vuelve a decir Burke– todos los talentos que afirmaban sus pretensiones y estaban impacientes por el lugar que la sociedad establecida les prescribía”. Su influencia, situada “entre los grandes y el populacho”, era ejercida a través de, según Burke, “la correspondencia del mundo monetario y mercantil, de las relaciones literarias de las academias y, por encima de todo, de la prensa, de la cual habían tomado entera posesión”⁴².

Sólo en países como Gran Bretaña, donde existe un marco institucional y unas estructuras sociales enraizados en el pasado, pueden las nuevas realidades del saber y el comercio dar todo lo bueno que llevan dentro. Si ese orden histórico se debilita como en Francia, si la religión deja de ser un hábito de disciplina social, el saber permuta en filosofía atea y el comercio, en

⁴⁰ Son palabras de Burke citadas por Canavan (1995); 163.

⁴¹ Ibid.; 164.

⁴² Ibid.; 163-165.

fiebre especulativa. Y ello porque las nuevas realidades son, en sí mismas, expresión de una fuerza bruta y ciega que, en contra de lo aducido con ingenuidad por un David Hume y un Adam Smith, carecen de los recursos morales para autolimitarse. La lección conservadora de Burke es que la sociedad del conocimiento y el dinero necesita de un “poder controlador” que la proteja de sus instintos autodestructivos.

Pero, por encima incluso de esa lección, el verdadero “genio” del pensador irlandés radicaría, a juicio de Pocock, en haber percibido en la Revolución “el trabajo de una *clase dirigente* que se estaba creando a sí misma en el acto de controlar y transformar el Estado con el fin de hacer de él el instrumento de la razón para remodelar a la humanidad. Luchó para discernir qué era esta clase, quiénes la constituían y qué proceso histórico estaba produciéndola”. El planteamiento de Burke, “su insistencia sobre la *clase dirigente*, la *franc-maçonnerie* internacional de intelectuales transformados en administradores”, lleva a Pocock a preguntarse:

“¿No es todo el proceso que hemos denominado *la création de la culture politique moderne* parte de la historia intelectual e ideológica de la *clase dirigente* percibida y profetizada por Burke...?”⁴³.

⁴³ Pocock (1989); 43.

Carl Schmitt, Una lectura antimoderna de la modernidad: la triple traición a Hobbes.

Yves Charles Zarka

Université La Sorbonne

Traducción de Juan Carlos Orejudo Pedrosa

Resumen

En este texto se analiza y se critica la lectura realizada por Carl Schmitt de la obra fundacional de la modernidad ético-política *Leviatán*, de Thomas Hobbes, en el marco de la desviación antimoderna y, particularmente, antisemita. Esta lectura se edifica sobre tres traiciones a Hobbes: la teológico-política, donde Schmitt interpreta equivocadamente el tratamiento dado por Hobbes al Estado judío; la jurídico-política, donde Schmitt retuerce el significado moderno de la soberanía; y, finalmente, la ético-política, que revierte sobre la ontología individualista hobbesiana.

Resumé

On analysera et on fera une critique de la lecture que Carl Schmitt propose pour l'œuvre fondamentale de la modernité éthique et politique, le *Léviathan* de Thomas Hobbes, dans le cadre de la déviation antimoderne et, plus particulièrement, antisémite. Cette lecture repose sur trois trahisons faites à Hobbes : la trahison théologico-politique, où Schmitt interprète de façon erronée le traitement réservé par Hobbes à l'État juif ; la trahison juridico-politique, où Schmitt déforme le sens moderne de la souveraineté ; et finalement, la trahison éthico-politique, qui surplombe sur l'ontologie individualiste chez Hobbes.

Carl Schmitt, Una lectura antimoderna de la modernidad: la triple traición a Hobbes.

Yves Charles Zarka

Université La Sorbonne

Traducción de Juan Carlos Orejudo Pedrosa

Mi objetivo en este ensayo es mostrar que si Hobbes ha sido el autor más reclamado por Schmitt a lo largo de su carrera, hasta el punto de identificarse a veces con él, por otra parte, Hobbes es ciertamente el autor que se resiste más radicalmente a Schmitt, y el que se opone más poderosamente al uso que este último hizo de su pensamiento. En suma, no existe autor más anti-schmittiano que Hobbes. Esto quiere decir que Schmitt se ha dedicado de una manera constante y repetida a esquivar las posturas filosóficas fundamentales de Hobbes. Esta desviación respecto a las posturas de Hobbes, que como mostraré a continuación consiste en tres traiciones al pensamiento del autor del *Leviatán*, encuentra su principio en el hecho de que Schmitt ofrece una lectura anti-moderna de uno de los pensadores más importantes de la modernidad. Aquél que contribuyó a formar el carácter propio de la modernidad política. Tal es, por tanto, la paradoja de Schmitt: un antimoderno cuyo pensamiento se inspira en los pensadores de la Contrarrevolución, como Joseph de Maistre, o en los pensadores católicos más reaccionarios como Donoso Cortés, sin embargo, toma como modelo de su pensamiento a Thomas Hobbes, símbolo de la modernidad.

Curiosidad extraña la de un pensamiento anti-moderno de la modernidad, lo cual será objeto de análisis en este ensayo. Modernidad y anti-modernidad no corresponden a dos corrientes distintas que se oponen con una hostilidad recíproca. Ha habido intentos de recuperación, desviaciones de la modernidad por parte de la anti-modernidad. El análisis que ofrezco aquí de la lectura schmittiana de Hobbes podría servir también en relación a lo que dice Schmitt de Jean Bodin, de Rousseau, y de muchos otros. La obra de Schmitt sobre la dictadura, por ejemplo, es toda ella una traición a la historia del concepto moderno de soberanía.

¿Cómo leer a Schmitt? ¿Cómo leer a Schmitt, lector de Hobbes? Una parte de la respuesta ha sido dada por Nicolaus Sombart, quien, como se sabe, estuvo muy próximo a Schmitt por un largo periodo. Para él, en efecto, el acceso al sentido de los textos de Schmitt no se lleva a cabo mediante un procedimiento explicativo sino de desciframiento.¹ Su vocabulario, añade Nicolaus Sombart, está hecho de códigos, cuyas claves hay que buscar. Yo mismo he intentado mostrar cómo el libro de Schmitt de 1938 *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*², encuentra al menos una de sus claves en la terrorífica conferencia de clausura sobre “La ciencia alemana del derecho en su lucha contra el espíritu judío”³, que Schmitt pronunció en 1936, durante el no menos terrorífico coloquio “El judaísmo en la ciencia del derecho”.⁴ En esta conferencia *propriadamente alucinante*, cuyo conocimiento es absolutamente indispensable, Schmitt explica el método por el cual podemos

¹ Nicolaus Sombart, *Chronique d'une jeunesse berlinoise*, Paris, Quai Voltaire, 1984, p. 326-327.

² Carl Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1982, traducción francesa, Paris, Seuil, 2002.

³ Esta conferencia apareció en *Deutsche Juristen-Zeitung*, Heft 20, 15 octubre 1936, p. 1193-1999, traducción francesa en la revista *Cités*, n°14, PUF, p. 173-180. Para remarcar la importancia de esta conferencia, me basta decir aquí que, si evitamos su lectura, nos veríamos en la imposibilidad de interpretar correctamente el libro de Schmitt sobre la figura del Leviatán en Hobbes.

⁴ Cf. Yves-Charles Zarka, “Carl Schmitt, le nazi”, en *Cités*, n°14, PUF, p. 161-162, y el artículo que aparece en el periódico *Le Monde* del 6 de diciembre del 2002 “Carl Schmitt, nazi philosophe?”.

llegar a una purificación del mundo del espíritu y de la ciencia del derecho. Explica de este modo la necesidad de realizar una “limpieza (étnica evidentemente) de las bibliotecas”⁵, de tal modo que “todos los escritos de los autores deben ser colocados sin distinción, desde el plano de la técnica bibliotecaria, en el departamento *Judaica*”⁶. De este modo, señala Schmitt, “es verdaderamente irresponsable citar a un autor judío como testigo principal, o como una especie de autoridad, en un dominio cualquiera. Para nosotros, un autor judío no posee ninguna autoridad, ni tampoco una autoridad “puramente científica”. Esta constatación es el punto de partida para tratar la manera de citar. Para nosotros, un autor judío, si es que lo citamos, es un autor judío. Añadir la palabra y la designación “Judío” no es algo formal sino esencial, porque no podemos impedir que el autor judío se sirva de la lengua alemana. La purificación de nuestra literatura jurídica sería de lo contrario imposible”⁷. Finalmente, la limpieza étnica de la literatura jurídica debe implicar la distinción clara entre las opiniones judías y las opiniones que no lo son: “el establecimiento claro y definitivo de que el contenido intelectual de las opiniones judías no pueden ser puestas en el mismo plano que las opiniones de los autores no-judíos”.

Me detengo aquí, porque ya poseemos el principio, explícitamente indicado por Schmitt, por el cual éste hace preceder o seguir los nombres de los autores judíos por la mención “judío” en su libro sobre *El Leviatán*. Schmitt inventa de este modo lo que he dado en llamar la estrella amarilla literaria (antes que esta estrella fuera impuesta por los nazis a las poblaciones judías): “Un sabio judío, Leo Strauss”⁸, “el primer judío liberal...Spinoza”⁹, “el judío Moses Mendelssohn”¹⁰, “Stahl-Jolson trabaja ahí en la óptica de su pueblo, en la duplicidad de la existencia enmascarada”¹¹. Pero también encontramos ahí la clave de la interpretación schmittiana de estos autores judíos: “Desviar la atención del centro de la cuestión hacia las cuestiones incidentales, marginales, las cuales plantean un problema, tal es la astucia judía totalmente típica”.¹² Esta fórmula de la conferencia de 1936 permite esclarecer numerosos pasajes del mismo libro concerniente a Spinoza, Mendelssohn, Stahl, Leo Strauss, y otros. La consecuencia natural de este tipo de lectura es la afirmación de que existe una lectura específicamente judía del Estado-Leviatán: “en la continuidad lógica del vector histórico que va de Spinoza, pasando por Moses Mendelssohn, hasta el siglo del *constitucionalismo*, él (Stahl-Jolson) ha realizado su obra de pensador judío y -para conservar la imagen- ha contribuido a desmenuzar un Leviatán desbordante de vida”.¹³

Incluso podemos ir más lejos: las consideraciones antisemitas del inicio de la obra de Schmitt sobre *El Leviatán*, las cuales son extraídas, no de fuentes rabínicas como Schmitt quisiera hacernos creer, sino de un libro antisemita de Eisenmenger titulado *Entdecktes Judentum (El Judaísmo desvelado)*, tienen un significado codificado que engloba el conjunto del significado de las tesis desarrolladas sobre la figura mítica del Leviatán. Nicolaus Sombart nos da de nuevo, en este contexto, las claves esenciales: “En la época, él (Schmitt) había publicado un libro sobre el Leviatán. Yo no lo había leído. Pero yo sabía desde entonces cómo hay que leerlo: como un canto melancólico de adiós al “Estado Soberano”, al cual se mezcla el reconocimiento de que los judíos han sido los más inteligentes en lo que concernía al Estado. Me relató con un placer sincero la historia del Dios de los Judíos que juega cada día con el Leviatán y la de los judíos que terminan por cortarlo en trozos

⁵ “La science allemande du droit dans la lutte contre l’esprit juif”, in *Cités*, n°14, 174.

⁶ *Ibid.*, p. 175.

⁷ *Ibid.*

⁸ Carl Schmitt, *Le Léviathan dans la doctrine de l’État de Thomas Hobbes*, p. 79.

⁹ *Ibid.*, p. 117.

¹⁰ *Ibid.*, p. 121.

¹¹ *Ibid.*, p. 131.

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*

pequeños y degustarlo en las fiestas de los tabernáculos eternos”¹⁴.

Tal es uno de los ejes de la lectura codificada de la figura del Leviatán en el libro de Schmitt: la historia mundial es un campo de batalla en el cual se enfrentan los judíos y los alemanes por el porvenir de la civilización. Los alemanes defienden la civilización, los judíos la destruyen. Uno de los modos de esta destrucción consiste en poner en tela de juicio la idea del Estado y de la política recurriendo como mediación a unas formas desviadas, es decir, tomando hecho y causa por el universalismo de la ley, por los derechos individuales, por el liberalismo, por el parlamentarismo, etc.

Nos encontramos, cada quien lo reconocerá fácilmente, bien lejos de Hobbes. Sin embargo, la lectura que Schmitt ofrece de Hobbes seduce a mucha gente. Encontramos a menudo, si no la verdad, al menos un interés. Yo quisiera mostrar aquí que el único interés de la lectura schmittiana de Hobbes consiste en variaciones sobre el tema de la traición. En su lectura, en efecto, Schmitt no se limita en absoluto a examinar la figura mítica del Leviatán, sino que aborda los diferentes aspectos de la obra traicionando tres veces a Hobbes. El examen de esta triple traición constituirá la estructura del tema a desarrollar.

La traición teológico-política: el Estado de los hebreos.

La traición jurídico-política: la soberanía contra la dictadura.

La traición ético-política: la irreductibilidad de la individualidad.

La traición teológico-política: el Estado de los hebreos

La traición de lo teológico-político en Hobbes por parte de Schmitt no es un elemento accidental o accesorio, sino una pieza esencial de su dispositivo interpretativo. De una cierta manera, todo el resto va a depender de eso. Que la teología política esté en una posición dominante en la teoría política, Schmitt lo mostrará él mismo cuando dé cuenta de la teoría moderna del Estado en términos de teología secularizada:

“Todos los conceptos impregnados de la teoría moderna del Estado son unos conceptos teológicos secularizados. Y esto es verdad no sólo de su desarrollo histórico, porque han sido transferidos de la teología a la teoría del Estado- del hecho, por ejemplo, que el Dios todopoderoso se ha convertido en el legislador omnipotente- sino también de su estructura sistemática, cuyo conocimiento es necesario para un análisis sociológico de estos conceptos. La situación excepcional tiene para la jurisprudencia el mismo significado que el milagro de la teología. Es solamente tomando conciencia de esta posición análoga que podemos percibir la evolución que han conocido las ideas concernientes a la filosofía del Estado en el curso de los últimos siglos”¹⁵.

Nos damos cuenta de hasta qué punto lo teológico-político ocupa una posición dominante, puesto que los conceptos de legislador omnipotente y de situación excepcional que dan, según Schmitt, su contenido a la soberanía, dependen de ello. Si existe una traición teológico-política de Hobbes en Schmitt, es en cierta manera toda su conceptualización política la que se vería implicada en sus fundamentos. En consecuencia, una tal traición teológico-política existe. Es lo que quisiera mostrar ahora.

Es en el análisis que Schmitt ofrece de la figura mítica del Leviatán donde encontramos una de las vías de acceso a esta traición teológico-política. Este “símbolo mítico cargado de sentidos subyacentes”¹⁶ posee según Schmitt cuatro

¹⁴ *Op. cit.*, p. 320.

¹⁵ *Politische Theologie I* (1992), Duncker&Humblot, Berlin, 2004; traducción francesa; *Théologie politique*, Paris, Gallimard, 1988, p. 46.

¹⁶ *Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes*, *op.cit.*.

dimensiones: el animal, el hombre, la máquina, y el dios mortal. Esta figura concentra de este modo sobre el plano de lo mítico todos los aspectos polisémicos, polivalentes y polimorfos del Estado hobbessiano: “Al lado del “hombre en grande”, del gran animal y de la gran máquina aparece en cuarto lugar, sin más amplia explicación, el dios, que además es un dios mortal. Así parece alcanzar una totalidad mítica que comprende a dios, al hombre, al animal y a la máquina. Ella induce, en su globalidad, la apelación veterotestamentaria de “Leviatán”. Pero sólo es en la tercera evocación del *Leviatán*, al final del capítulo 28, que Hobbes ofrece la verdadera explicación de esta imagen veterotestamentaria (...). El detentor del poder supremo, el guía y el gobernador del Estado. El *Governor* como es denominado en el texto inglés, el *rector* en el texto latino – dispone de sus castigos y recompensas. Es el *rector* -y no el Estado como totalidad y como unidad política- el que es comparado con el gran Leviatán”¹⁷. Finalmente, el gran desarrollo mitológico puesto en marcha por Schmitt no cumple con las expectativas que se albergaban. No teníamos verdaderamente necesidad de falsas referencias a las tradiciones judías, cristianas, herméticas y filosóficas para aprender que Hobbes utiliza la imagen del Leviatán para designar la superpotencia del soberano: “el Leviatán no es, después de esta explicación auténtica, otra cosa que una imagen del poder terrestre más poderoso, supremo y sin igual, imagen que remite explícitamente a la evocación bíblica del animal más poderoso”¹⁸.

Pero no podemos restringirnos a este tipo de paráfrasis. Si Schmitt insiste tanto sobre la historia de la figura mítica del Leviatán, no es únicamente para parafrasear a Hobbes. Es incluso por una razón muy diferente. En realidad, la figura del Leviatán es para él la puesta en juego de una lucha secular que opone a unas fuerzas radicalmente antagonistas, cuyo objeto no es otro que la historia mundial. Están por una parte los partidarios del Leviatán que se identifican con la figura substancial del Estado soberano decisionista, y, por otra parte, los enemigos del Leviatán: aquellos que en todos los tiempos han sostenido posturas universalistas, cosmopolitas, liberales y normativistas. Habremos comprendido evidentemente quiénes se sitúan en una parte y en la otra del campo de una batalla de alcance mundial. Dejo a Schmitt la tarea de expresarlo con sus palabras: “El Leviatán, en el sentido del mito del Estado como “gran máquina”, ha sucumbido con la distinción entre Estado y libertad individual, en una época en la que las organizaciones de esta libertad individual no eran más que los cuchillos con los cuales los poderes anti-individuales despedazaban al Leviatán y se repartían su carne. Es así como el *dios mortal* murió por segunda vez”¹⁹. Luego, ¿cuáles son las fuerzas, según Schmitt, que despedazan al Leviatán, lo cortan en trozos y lo degustan? Respecto a este asunto, dejo también que sea Schmitt quién responda a esta cuestión: “En todo caso, en la continuidad lógica del vector histórico que va de Spinoza, pasando por Moses Mendelssohn, hasta el siglo del *constitucionalismo*, él (Stahl-Jolson) ha realizado su obra de pensador judío y- para conservar la imagen- ha contribuido a desmenuzar un Leviatán desbordante de vida”²⁰.

Este enfrentamiento cuya solución implica, según Schmitt, el destino de la historia mundial es la que opone “la sabiduría alemana”²¹ y la “táctica judía”²². Esta concepción fantasmagórica, alucinatoria y profundamente nazi del conflicto central de la historia mundial es lo que sobreentiende el análisis que Schmitt ofrece del Leviatán de Hobbes. El antisemitismo, cuyo componente racista se integra con el anti-judaísmo, es un resorte fundamental del pensamiento de Schmitt en la interpretación de la historia. Por tanto, este antisemitismo consiste en una universalización teológico-política de la pretendida

¹⁷ *Ibid.*, p. 84.

¹⁸ *Ibid.*, p. 85.

¹⁹ *Ibid.*, p. 135.

²⁰ *Ibid.*, p. 131.

²¹ *Ibid.*, p. 121.

²² *Ibid.*

influencia negativa de los judíos en la historia. Es precisamente en este punto en el que Schmitt traiciona a Hobbes.

Recordaré primero, en pocas palabras, que buscaríamos en vano en la obra de Hobbes la mínima alusión anti-judía. Pero lo esencial no está ahí. Lo esencial consiste en que dentro del dispositivo de la interpretación de las *Escrituras* realizada en el *Leviatán*, Hobbes atribuye al pueblo judío un significado teológico-político diametralmente opuesto a aquel que encontramos en Schmitt. Yo no puedo entrar aquí en un análisis detallado de todo lo que Hobbes dice a propósito del pueblo de Israel y en particular del Estado de los Hebreos. Retomo de Hobbes, sin embargo, tres puntos: 1) hay, por supuesto, dos alianzas, la antigua y la nueva. La antigua fue primero sellada por Abraham, renovada por Isaac y Jacob, después por Moisés. La nueva alianza es sellada por Cristo, su meta es “restituir a Dios, por un nuevo pacto, el reino que, perteneciéndole por el antiguo pacto, le había sido arrancado por la rebelión de los israelitas hasta la elección de Saúl”²³. Si la segunda alianza sucede a la primera, no podemos decir que la cumple: se trata de dos alianzas diferentes. La primera concierne únicamente a un pueblo particular, el de Israel. La segunda es más universal, tiene por objeto la salud. 2) Todo lo histórico que Hobbes desarrolla de la existencia de los hebreos y de su Estado consiste en una particularización de esta historia. Hobbes habla constantemente del pueblo particular de Dios y de Israel gobernado por Moisés a título de lugarteniente de Dios, como del reino particular de Dios. Dicho de otra manera, desde el punto de vista teológico-político, Hobbes des-universaliza la historia de los hebreos, se trata de una historia particular, de un pueblo particular que sólo se implica a sí mismo, incluso en sus relaciones con Dios. De este modo, las leyes del Antiguo Testamento sólo conciernen a los judíos y sólo se aplican a ellos mientras tuvieran un Estado. El tratamiento del pueblo judío y el significado del judaísmo en Hobbes se oponen directamente a las fantasmagorías schmittianas. El Estado Hebreo es un Estado soberano, incluso en tiempos de Moisés, es decir, mucho antes de la elección de Saúl. Mejor dicho, figura incluso como el Estado soberano: “En efecto, cualquiera que instaure una organización política debe necesariamente, en cuanto que primer fundador de la República (sea monárquica, aristocrática o democrática), ejercer sobre el pueblo el poder soberano durante todo el tiempo que se emplee. Que Moisés haya tenido ese poder durante su vida, la Escritura lo afirma en términos claros”²⁴. A partir de la elección de Saúl hasta la cautividad, el Estado de los hebreos era un Estado soberano del que Hobbes ofrece una descripción detallada, en particular, en lo concerniente a la subordinación de lo religioso a lo político. Dicho de otra manera, si hay para Hobbes un pueblo que ha promovido la figura prototípica del Estado soberano, se trata del pueblo judío.

Tal es por tanto la primera traición llevada a cabo por Schmitt. Se trata también de la primera impostura. Ésta consiste por tanto en la inversión radical del sentido de la teología política de Hobbes.

La traición jurídico-política: la soberanía contra la dictadura y la excepción

Si situamos en el plano jurídico-político la concepción schmittiana de la soberanía, tal como pretende ponerla en evidencia en su estructura y en su historia, está ligada a dos ideas que constituyen dos transiciones en el límite: la idea de dictadura y la de excepción.

²³ Hobbes, *Léviathan*, ed. Macpherson, Harmondsworth, Penguin books, Chap. XLI, p. 515; traducción francesa de François Tricaud, Paris, Dalloz, p. 511. « It was to restore unto God, by a new Covenant, the kingdom, which being his by the Old Covenant, had been cut off by the rebellion of the Israelites in the election of Saul ».

²⁴ *Ibid.*, Chap. XL, p. 503/p. 498: “For whosoever ordereth, and establisheth the policy, as first founder of a common-wealth (be it Monarchy, Aristocracy, or Democracy) must need have Sovereign Power over the people all the while he is doing of it. And that Moses had that power all his own time, is evidently affirmed in the Scripture”.

Comienzo por la idea de dictadura porque me parece la más débil y la más fácil de evacuar. En su libro *La Dictadura*²⁵, Schmitt concibe dar cuenta de la noción y de la historia de la soberanía por la de dictadura entendida como “un tipo de mandato que, por principio, es independiente del consentimiento o de la comprensión del destinatario y que no espera su aprobación”.²⁶ Visto en este sentido, según Schmitt “la convergencia de estos tres elementos -racionalismo, tecnicidad y poder ejecutivo-, en dirección de la dictadura (...) marca el principio del Estado moderno”.²⁷ A través de la distinción entre dictadura comisarial y dictadura soberana, Schmitt busca definir la estructura del Estado moderno. Lo que está en juego en el rebajamiento de la soberanía en la dictadura es por tanto, muy importante, se hace a través de la definición del dictador como “un hombre que detenta el poder de decidir sin tener que consultar a ninguna otra instancia y de ejecutar inmediatamente sus decisiones”.²⁸ Es evidente que Schmitt va a examinar el concepto hobbesiano de soberanía a la luz de su concepto de dictadura: “Según Hobbes, el soberano determina lo que es útil y lo que es perjudicial para el Estado y, en la medida en que los hombres son motivados por sus representaciones del bien y del mal, de lo útil y perjudicial, se sigue de ello que el soberano debe igualmente decidir sobre las opiniones de los hombres (...) Es la razón por la cual, en Hobbes, el Estado por la misma Constitución es una dictadura, en el sentido que, naciendo del *bellum omnium contra omnes*, tiene como fin permanente el impedir esta guerra que estallaría siempre de nuevo si el hombre estuviera liberado de las presiones que el Estado ejerce sobre él”²⁹. Es por tanto porque la ley tiene por fundamento una decisión que tiene por objeto el interés del Estado que, según Schmitt, la concepción hobbesiana del Estado es en su esencia dictatorial: “Desde el punto de vista normativo, la decisión, contenida en la ley, nace de la nada”³⁰. En Hobbes, el poder del soberano reposa sobre un acuerdo tácito pero real de los individuos que orienta según Schmitt esta concepción del poder hacia la dictadura soberana: “La soberanía nace de la constitución del poder absoluto por el pueblo. Esto nos recuerda el sistema del cesarismo y de la dictadura soberana, cuyo fundamento es una delegación absoluta”³¹. De este modo, la concepción de la soberanía en Hobbes se sitúa, según Schmitt, entre la dictadura comisarial que encontramos en Bodin y la dictadura soberana que está ligada a la idea del consentimiento del pueblo a partir de la Revolución francesa. Hobbes pone el dedo sobre el problema de la dictadura soberana “pero -añade Schmitt- eludiendo la consecuencia última debido a la distinción entre la soberanía en sí misma y su ejercicio”³².

¿Cuál es la pertinencia de esta lectura schmittiana? Para juzgarlo con validez, es preciso volver a los pasajes no muy numerosos donde Hobbes hace intervenir un análisis de la dictadura. En el capítulo XIX del *Leviatán*, Hobbes hace intervenir la figura del dictador en la función que poseía en la Roma antigua. Así, según él, al igual que los niños tienen necesidad de un tutor o de un protector, “incluso la asamblea soberana de las grandes Repúblicas tiene necesidad, cada vez que surgen grandes peligros, o disturbios importantes, de *custodes libertatis*, es decir, de dictadores, protectores de su mandato, que son de hecho unos monarcas temporales a los cuales las asambleas a veces confían, por un periodo de tiempo,

²⁵ *Die Diktatur*, Duncker&Humblot, Berlin, 1994; traducción francesa *La dictature*, Paris, Seuil, 2000. La primera edición de este texto es de 1921 y la segunda de 1928, ésta incluye un apéndice extremadamente importante sobre “La dictadura del presidente del Reich según el artículo 48 de la Constitución de Weimer”.

²⁶ *Ibid.*, p. 31.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*, p. 26.

²⁹ *Ibid.*, p. 39.

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*, p. 40.

³² *Ibid.*, p. 46.

el ejercicio integral de su poder”³³. Todo el esfuerzo de Hobbes es, por tanto, mostrar que el dictador corresponde esencialmente a una figura política ambigua: se dice por un lado que ejerce la soberanía, pero también se dice por otro lado que no detenta ese poder. Por consiguiente, contrariamente a Grotius, para Hobbes es imposible ejercer una soberanía que no se posee. Es el desconocimiento de las reglas que rigen el artificio político lo que da nacimiento a la figura del dictador. Lo cual quiere decir que mientras la definición de la soberanía es plenamente asumida, la figura ambigua del dictador se desvanece. Ésta no tiene otra función para Hobbes que mostrar cómo la democracia se transforma necesariamente en monarquía pasando por el estadio intermedio de una sumisión a la figura política imperfecta de un dictador demagogo. En consecuencia, lejos de que la soberanía hobbesiana sea dictatorial en su esencia, ella es más bien la supresión de la figura incompleta y políticamente caduca de la dictadura.

En cuanto al hecho de que el Estado hobbesiano fuera constitutivamente una dictadura, porque la decisión que funda la ley procedería de la nada, esto es simplemente falso. Hobbes no dice jamás que la decisión soberana nazca de la nada. Toda decisión, provenga de un individuo particular o de un soberano, resulta necesariamente de una deliberación. Si es verdad que “*Auctoritas, non veritas facit legem*” esto no implica de ninguna manera que la autoridad que hace las leyes decide a partir de la nada. Toda la teoría política de Hobbes contradice esta interpretación. Para comprender el sentido político de la deliberación que precede la decisión, conviene volver a la teoría política del consejo del capítulo XXV del *Leviatán*. Notemos, primero, que esta teoría política precede inmediatamente la teoría de las leyes civiles que es el lugar privilegiado de ejercicio de la decisión soberana. Luego, ¿qué dice Hobbes en este capítulo? Primeramente, que lo que distingue un consejo de un mandato es el hecho de que el primero tiene por principio el bien de aquel a quien va dirigido, mientras que el segundo tiene por objeto la ventaja de aquel que lo enuncia o lo decreta. Pero sobre todo, marca las condiciones, lo que está en juego y la importancia del consejo político entendido como elemento constitutivo de la consultación y de la deliberación que precede la decisión del soberano: “La experiencia, en efecto, no siendo otra cosa que la memoria de las consecuencias de las acciones semejantes a las precedentemente observadas, y el consejo no siendo nada más que las palabras que hacen conocer esta experiencia a otro; las cualidades y defectos del consejo son las mismas que las cualidades y defectos intelectuales. Y tratándose de la persona de la República, estos consejeros hacen las veces de memoria y de discurso mental en su lugar”³⁴. ¿Se puede ser más explícito? La importancia del consejo político es de este modo atestiguado, así como el rol de los buenos consejeros en las consultaciones y las deliberaciones. Vemos, por tanto, igualmente hasta qué punto la lectura schmittiana de Hobbes es ciega (voluntariamente ciega) a ciertas de las tesis políticas fundamentales del autor del *Leviatán*. La teoría política del consejo invalida el concepto schmittiano de la existencia en la teoría política de Hobbes de una decisión soberana procediendo *ex nihilo*.

La excepción es la otra noción límite que Schmitt utiliza para dar cuenta de la soberanía. Esta definición abre incluso la *Teología política* de 1922: “Es soberano el que decide de la situación excepcional”³⁵. No sabríamos en efecto con respecto a Schmitt llegar a una definición adecuada de la soberanía ateniéndonos al ejercicio ordinario del poder. La soberanía,

³³ Hobbes, *Léviathan*, capt. XIX, p. 245/ p. 198-199: “So also (in great Common-wealth) the Sovereign Assembly, in all great dangers and troubles, have need of *Custodes libertatis*; that is of Dictators, or Protectors of their Authority; which are much as Temporary Monarchs; to whom for a time, they may commit the entire exercise of their Power”.

³⁴ “For experience, being but memory of the consequences of like actions formerly observed, and counsell but the speech whereby that experience is made known to another; the vertues, and defects of counsell, are the same with the vertues, and defects intellectual. And to the person of the common-wealth, his counsellours serve him in the place of memory, and mental discourse”, *Ibid.*, capítulo XXV, p. 306/ p. 275.

³⁵ *Op. cit.*, p. 15.

efectivamente, manifiesta su esencia en unas situaciones extraordinarias o excepcionales: “Él (el soberano) decide tanto de la existencia del caso de necesidad extrema como de las medidas que deben tomarse para poner fin a esta situación de necesidad. Está en los márgenes del orden jurídico normalmente en vigor estando al mismo tiempo sometido a él, pues le compete decidir si la constitución debe ser suspendida en su totalidad”.³⁶

Según Schmitt, contrariamente a lo que sucede en el Estado de derecho burgués, en donde la soberanía está sujeta y sometida a unos controles asegurados por las diferentes instancias que se equilibran y se temperan, la plena aceptación de la soberanía implica que ésta interviene sin estar sometida a un control o a un recurso cualquiera. Según Schmitt, el estado de excepción permitiría de este modo extraer en su pureza la definición de la soberanía, así como la evidencia de la fundación de un orden jurídico normativo sobre una decisión concreta: “Todo orden reposa sobre una decisión, e incluso el concepto de orden jurídico que empleamos sin reflexión como una cosa que nos parece indiscutible encierra la oposición de dos componentes de lo jurídico. Incluso el orden jurídico reposa, a la manera de cualquier orden, sobre una decisión y no sobre una norma”.³⁷

En consecuencia, Schmitt intenta sostener su definición de la soberanía mediante la situación excepcional haciendo referencia a los dos inventores de la noción moderna de soberanía: Bodin y Hobbes. Sin embargo, si es verdad que Bodin hace referencia a la noción de urgente necesidad y a unas situaciones de excepción para mostrar que el soberano puede derogar las leyes civiles que él mismo ha puesto, no son estos casos los que revelan la esencia de la soberanía, sino la capacidad de “dar y de romper la ley”. Luego ésta no está ligada, ni tampoco es revelada por la excepción. Revela un atributo general que remite menos a la excepción que a la regla. Dicho de otra manera, la capacidad de dar y de romper la ley, lejos de constituir una suspensión del orden jurídico en vigor, tiene por función asegurar su coherencia y su perennidad. La derogación del derecho común es de este modo una condición para que el orden jurídico no entre en contradicción consigo mismo, para que una nueva ley no contradiga una ley más antigua. Lejos de que la soberanía en Bodin y en Hobbes se defina por la excepción y desemboque en una teoría de la suspensión del orden jurídico, ella tiene por el contrario la función de subsumir la excepción bajo la regla general y de asegurar la permanencia de orden jurídico.

La teoría de la soberanía en Bodin y en Hobbes no está del todo pensada a partir de la excepción. La verdad es más bien lo inverso. La excepción aparece como un caso particular del principio general que funda la permanencia y la coherencia del orden jurídico, a saber, la capacidad esencial de la soberanía de dar y de romper la ley. Históricamente, no son los pensadores de la soberanía los que han elaborado una teoría de la excepción como suspensión o infracción al derecho común, sino, en la misma época, los pensadores de la razón del Estado”.³⁸

Luego, estos tenían dos características fundamentales: 1) No eran pensadores de la soberanía política, 2) porque, para ellos, por encima de lo político está lo religioso; de tal manera que la ley divina interpretada por la Iglesia es el principio supremo. Vemos por tanto cómo Schmitt apoya su interpretación de la soberanía en términos de excepción combinando dos corrientes teóricas muy diferentes entre sí en la flexión de los siglos XVI y XVII: las teorías de la soberanía y las teorías de la razón de Estado.

Tal es por tanto la segunda traición schmittiana de Hobbes: la soberanía no se define ni por la dictadura ni por la excepción.

³⁶ *Ibid.*, p.17.

³⁷ *Ibid.*, p. 20.

³⁸ Cf. Yves Charles Zarka (ed.), *Raison et Dérason d'État*, PUF, 1994. Se podrá en particular consultar los capítulos sobre G. Botero, *et alii*.

La traición ético-política: la irreductibilidad de la individualidad

Podemos pasar a la tercera traición que se sitúa en la encrucijada de la ética y de la política.

Yo quisiera primero volver en dos palabras sobre la especificidad del análisis que Schmitt ofrece del Estado hobbesiano en su libro sobre el Leviatán. En efecto, si Hobbes es para Schmitt, en un sentido, el defensor del Estado-Leviatán decisionista y substancial, es también y contradictoriamente, para él, el precursor del Estado de derecho liberal y burgués. Por dos razones:

En primer lugar, la definición del Estado como máquina conduce a una determinación de ésta como instrumento técnicamente neutro. Como máquina del orden y de policía, el Estado se desubstancializa. No puede definirse ni por el bien ni por la justicia: “Y, al fin de cuentas, querer hablar de Estados justos e injustos desde la perspectiva del Léviatán como gran mecanismo de mando sería entonces la misma cosa que querer “discriminar” entre unas máquinas justas e injustas”.³⁹ Desde este punto de vista, Hobbes presta su mano para dar muerte al Leviatán a favor del Estado liberal burgués.

En segundo lugar, siempre en el mismo sentido que la constitución del Estado liberal burgués, Schmitt percibe que Hobbes realiza ya la transformación de la cuestión de la legitimidad que prevalecía en la Edad Media en una teoría general de la legalidad: “El armazón admirable de un Estado moderno, constantemente arreglado y perfeccionado por unas invenciones técnicas inéditas, y el complejo mecanismo de mando de su organización administrativa necesitan una forma y una racionalidad precisas de mando y una planificación basada en profundas competencias. Todo esto implica la transmutación del derecho divino, del derecho natural o de cualquier otro derecho pre-estatal, en derecho positivo, un derecho estatal”.⁴⁰

Luego, es Hobbes el que, según Schmitt, ha pensado de manera sistemática el derecho político en términos exclusivamente positivos. De tal modo que “Hobbes se ha convertido, en un doble sentido, en un ancestro espiritual del Estado burgués de derecho y constitucional, que dominaría el continente europeo en el siglo XIX”.⁴¹ Sabemos que Schmitt en su texto *Legalität und Legitimität*, de 1932, había intentado restablecer la idea de una legitimidad plebiscitaria en un Estado autoritario que ya hacía signos hacia el futuro Estado nazi, incluso aunque este texto haya podido aparecer en la época (en particular para René Capitant) como opuesto a las pretensiones de los nazis en 1932.

Por tanto, este doble análisis de la puesta en marcha en Hobbes de los conceptos ligados al Estado liberal sería totalmente insuficiente si esquiváramos otro aspecto de su pensamiento: la puesta en marcha, a través de las nociones de persona civil, de representación y de autorización, de una teoría de la voluntad política pública (la cuestión central del modo por el cual la voluntad del soberano puede ser igualmente la de todos los sujetos). Ciertamente, esta idea no encontrará en Hobbes su pleno cumplimiento, pero es, sin embargo, con ella que su contribución a la formación de un Estado liberal encuentra su verdadero significado.

Puesto que las calamidades universalistas, liberales y normativistas, según Schmitt, tienen como origen la vileza del Espíritu judío, los reproches que hace Schmitt a Hobbes de haber contribuido a la formación del Estado liberal habrían debido llevarle a sospechar que Hobbes fue cripto-judío. Pero Schmitt no se queda en eso. Lo que hace es únicamente mostrar cómo ciertas innovaciones de Hobbes van a ser, como se suele decir, inmediatamente localizadas por los pensadores judíos, los cuales van a llevarlas hasta sus últimas consecuencias. Dos cuestiones deben retomarse en este contexto: la del derecho de resistencia y la de la distinción entre el interior y el exterior, lo privado y lo público.

³⁹ *Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes, op. cit.*, p. 111.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 127.

⁴¹ *Ibid.*, p. 127.

El derecho a la resistencia.

Asegurémonos, nos dice en cierto modo Schmitt, de que Hobbes no es un judío. La prueba es que su intención es procurar el orden y la seguridad, y que para producir este efecto, suprime el derecho a la resistencia: “Frente al Leviatán como mecanismo de mando todo-poderoso, aniquilando toda resistencia, y técnicamente perfecto, toda tentativa de resistencia es, en la práctica, totalmente infructífera”⁴².

Schmitt va más lejos al estimar que la construcción de un derecho de resistencia es simplemente imposible: “A falta de toda posibilidad de edificar un derecho a la resistencia, se trate de un derecho objetivo o subjetivo”⁴³. Sin embargo, si el derecho a la resistencia no puede ser pensado en Hobbes como un derecho colectivo, no disminuye el hecho de que él piensa de nuevo el derecho a la resistencia como un derecho individual cuyas consecuencias implican el corazón de la doctrina jurídica del *Leviatán*, puesto que afecta a la legitimidad del derecho de castigar del Estado. Mejor dicho, es debido a que Hobbes forja la idea de un derecho a la resistencia individual directamente ligada a la doctrina del derecho natural que su teoría de contrato pensado en términos de autorización no es una teoría de la alienación⁴⁴. Dicho de otra manera, lo que Schmitt se niega a ver en Hobbes es la irreductibilidad de la individualidad y la subordinación de la existencia del Estado a la existencia de los individuos que lo componen. Este aspecto se hace más manifiesto todavía en la distinción entre lo privado y lo público.

2) Lo interior y lo exterior, lo privado y lo público.

Schmitt considera que Hobbes es igualmente responsable de haber plantado otro germen mortal en su construcción del *Leviatán*: la distinción entre el interior y el exterior, lo privado y lo público, la creencia y la confesión. Es en los capítulos donde considera los milagros que Hobbes realiza, según Schmitt, la distinción entre, por una parte, la creencia y la fe que son interiores, y sobre las cuales lo político no puede nada, y, por otra parte, la confesión pública que está sometida a la ley civil. La libertad interior ligada a la fe es según Schmitt “el germen de muerte que ha destruido del interior el poder del *Leviatán* y que ha obtenido la razón del dios mortal”⁴⁵. Este germen sin embargo no se habría desarrollado sin los pensadores judíos: Spinoza, Mendelssohn, Stahl que vieron, los tres, de manera pérfida y perversa, la falla hobbesiana y se hundieron en ella. He aquí las fórmulas:

A propósito de Spinoza: “Algunos años apenas después de la aparición del *Leviatán*, la mirada del primer judío liberal (Spinoza) cayó en la falla apenas perceptible”⁴⁶.

A propósito de Mendelssohn: “Ahí todavía, existía el espíritu del judío que no conoce tregua ni reposo, que fue aquél que supo explotar la situación con la mayor determinación, hasta que la relación entre lo público y lo privado, comportamiento y conciencia, se hubiera totalmente invertido”⁴⁷.

A propósito de Stahl: “En el siglo XIX también, es el filósofo judío, Friedrich Julius Stahl-Jolson, el que percibió inmediatamente la falla y la explotó”⁴⁸.

En verdad, sobre este punto de la distinción entre el interior y el exterior, la fe y la religión civil, todo ello ya estaba Hobbes. La cuestión del imposible dominio político de la creencia y de la fe, y por tanto de la libertad interior, no se encuentra

⁴² *Ibid.*, p. 107.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ Cf. Yves Charles Zarka, *Hobbes et la pensée politique moderne*, Paris, PUF, 1995, 2001, p. 196-227 y del mismo autor *La décision métaphysique de Hobbes*, Paris, 1987, 1999, p. 325-356.

⁴⁵ *Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes*, op. cit., p. 117.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*, p. 120.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 129.

únicamente en los capítulos donde se trata de los milagros, pero también en donde se trata sobre las leyes civiles. Es precisamente para definir lo que significa obedecer, para delimitar más precisamente a lo que podríamos estar obligados por el hecho de que Hobbes pone en evidencia la fe como obra sobrenatural de Dios, irreducible a la autoridad política. La distinción entre el interior y el exterior está, por tanto, en el corazón del sistema de Hobbes, ahí sin duda donde Schmitt no quería verla. Es por esta razón que hace recaer la responsabilidad en los pensadores judíos que han seguido a Hobbes.

Es sobre este punto que Schmitt traiciona por tercera vez a Hobbes al tratar de reducir al máximo la ontología hobbesiana de lo individual. El hecho de que para Hobbes el conjunto del edificio político no valga un segundo de existencia si no tiene por finalidad el preservar el ser de los individuos que lo componen.

A manera de conclusión, comprenden ahora por qué yo afirmaba al principio de mi ensayo que los textos de Schmitt no se presentan bajo la categoría de las obras, sino de los documentos. El texto de Schmitt sobre Hobbes revela, en efecto, más las segundas intenciones de Schmitt que los propios pensamientos de Hobbes. Es así como Schmitt construye, a través de su triple traición a Hobbes, una verdadera historia nazi del pensamiento político.

Representación y Crítica de la Modernidad en Voegelin y Schmitt

Antonio Rivera García

Universidad de Murcia.

Resumen

Este artículo se centra en dos grandes pensadores políticos antiliberales del siglo veinte, Eric Voegelin y Carl Schmitt. Nuestra aproximación tiene lugar a partir del complejo concepto de representación. Explicamos primero la diferencia que establece Voegelin entre la representación existencial y trascendental; y después la visión de Carl Schmitt, y, en concreto, la tensión que encontramos en su obra entre el concepto católico y moderno de representación. Por último señalamos las principales diferencias y afinidades entre la teología política de Voegelin y Schmitt.

Palabras clave: representación existencial, representación trascendental, catolicismo, modernidad, teología política, cuerpo místico

Abstract

This paper focuses on two great anti-liberal, political thinkers of the twentieth century: Eric Voegelin and Carl Schmitt. Our approach departs from the complex concept of "representation". First we explain the difference between existential and transcendental representation, as put forward by Voegelin; then we present Carl Schmitt's perspective, and more specifically the tension present in his work between the Catholic and modern conceptions of representation. Finally, we signal the main differences and affinities lying between Voegelin's and Schmitt's political theologies.

Key Words: Existential Representation, Transcendental Representation, Catholicism, Modernity, Political Theology, Mystical Body.

Representación y Crítica de la Modernidad en Voegelin y Schmitt

Antonio Rivera García

Universidad de Murcia.

Eric Voegelin, un filósofo claramente anti-totalitario, anti-relativista y anti-progresista, es el protagonista principal de este artículo. Carl Schmitt, perteneciente a una generación anterior, nos va servir sobre todo de contrapunto, y especialmente para valorar la originalidad del primero. Junto a Leo Strauss, los dos autores citados nos proporcionan la más relevante crítica que la derecha antiliberal del siglo veinte ha realizado de la modernidad, así como del proceso de despersonalización y racionalización de las relaciones jurídico-políticas que ha caracterizado a esta época.

Voegelin y Schmitt elaboran dos teologías políticas que otorgan una importancia fundamental al origen irracional de la política, si bien este origen es de signo muy diverso. Para Voegelin, la política no se puede pensar sin el modelo de una verdad trascendente que sólo puede ser calificada de irracional en la medida que excede a la razón humana. Para Schmitt, el origen místico, el arcano de la política, está relacionado, en cambio, con la más pura inmanencia, con la excepción, el conflicto y las virtudes extraordinarias demostradas por el soberano en estas situaciones. Con ello queremos mostrar que el Schmitt católico, el autor de *Catolicismo romano y forma política*, y que llegó a escribir en su *Glossarium* que “la clave de toda mi existencia espiritual y pública es la lucha por reforzar el catolicismo”¹, no nos permite comprender al Schmitt de la teología política, la soberanía y la representación modernas.

Voegelin tampoco se libra de tensiones e incluso contradicciones. No cabe duda que, en contraste con el jurista alemán, siempre se opuso al totalitarismo, y que por ello debió tomar el camino del exilio. Pero la defensa de los regímenes autoritarios, y en concreto del canciller austriaco Engelbert Dollfuss, así como la crítica de los regímenes constitucionales, pone de manifiesto que nos encontramos ante un filósofo que, obsesionado por el gnosticismo moderno, no ha sido lo suficientemente contundente contra los enemigos de la libertad externa.

El defensor de una nueva ciencia de la política sostiene que la pretensión de universalizar la representación constitucional, la unida a la moderna legitimidad democrática, supone un síntoma de provincianismo. Pero esta crítica no desemboca en un accidentalismo o relativismo político, en una aceptación de cualquier régimen político con tal de que sea obedecido, pues Voegelin se embarca en una defensa de los símbolos políticos que tienen un carácter ecuménico. Cabe preguntarse entonces cómo ello es posible si prescindimos del cosmopolitismo moderno que, desde Kant, está unido a la historia de la representación constitucional, a la sustentada sobre la división de poderes y los ideales de libertad e igualdad. Resta finalmente la discutible y antimoderna tesis de que la deformación o alienación moderna se debe a que los hombres excluyen de su conciencia el más importante dominio de la realidad, la relación del hombre con el fundamento divino. Desde luego, esto implica socavar los fundamentos de la modernidad política como un saber autónomo e inmanente.

¹ C. Schmitt, *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, Duncker & Humblot, Berlín, p. 165 (16 de junio de 1948).

1. La filosofía de Eric Voegelin: la representación trascendental o el antídoto del gnosticismo moderno

1.1. Las insuficiencias del positivismo jurídico: del formalismo kelseniano a una nueva antropología filosófica.

Voegelin sostiene que el positivismo, que intenta llevar el método galileano-cartesiano de la ciencia natural al dominio práctico, destruye la ciencia política. Como demuestra la teoría pura del derecho de Kelsen, el positivismo está obsesionado por lograr un sistema cerrado, tautológico, y por imponer la neutralidad axiológica. La máxima expresión de esta indiferencia con respecto a los valores la vamos a encontrar en Weber, en un hombre que, no obstante, Voegelin apreciaba porque mostró un firme compromiso político y criticó las deficiencias del sistema parlamentario de su época². Weber representa la tragedia del hombre contemporáneo que no puede conciliar la neutralidad del científico con el compromiso del político³. Pero, en contra del gran sociólogo, el filósofo opina que las ciencias jurídica y política, como por otra parte sostenía desde el lado socialista Hermann Heller, deben superar el dualismo metódico, la separación entre el ser y el deber ser, y buscar los valores y principios universales de la praxis.⁴ Aquí, en su oposición al formalismo y relativismo kelsenianos, Voegelin entronca con el antinormativismo alemán de los años treinta. En su temprana obra *El Estado autoritario* llamaba “fetichismo” a la fe formal en la legalidad vacía de todo contenido o sustancia. Más tarde acusará incluso a la ciencia pura del derecho de haber contribuido a una cultura del legalismo que fue incapaz de hacer frente al nazismo.

Hans Kelsen, por el contrario, denuncia como ideología –en un sentido muy distinto al de Voegelin– todo intento de fundar lo normativo sobre lo factual, de hacer pasar proposiciones naturales por jurídicas. Fuera del iusnaturalismo clásico, la tentativa más importante de sincretismo se puede localizar en el institucionalismo de Hauriou o Santi Romano; autores que, según el filósofo de la teoría pura del derecho, hacían de la institución el lugar cuasi-mágico en el que el hecho se transforma en norma jurídica y la violencia encuentra su redención⁵. Del institucionalismo de Hauriou y del decisionismo de Schmitt, Voegelin retiene el rechazo de la hegemonía de la ciencia jurídica sobre la política⁶ y la necesidad de una teoría metajurídica. Lo que reprocha a su antiguo maestro, Hans Kelsen, es el cierre formal del sistema jurídico y su pretensión de auto-fundación, de completa immanencia, pues, a su juicio, las nociones fundamentales del derecho deben buscarse fuera de la ciencia jurídica. La norma hipotética, la *Grundnorm*, en torno a la cual se construye el sistema jurídico, interrumpe la investigación sobre la profunda naturaleza del derecho, la cual se sitúa más allá de la norma positiva y se relaciona con la experiencia espiritual del ser humano. Voegelin incluye así dentro del dominio socio-político los problemas del orden del alma que son estudiados por una ciencia, la antropología filosófica, que no es ni normativa ni causal.

Seguramente, lo más original de la filosofía de Voegelin radica en su afirmación de que lo político reposa sobre una experiencia religiosa que vincula al hombre con la trascendencia, principalmente con la divinidad, pero también con la verdad y la justicia. Ello supone, como expone en *Anamnesis* (1966), la sorprendente autobiografía espiritual en la cual

² Véase a este respecto el apartado “Grandeza de Max Weber” perteneciente al libro que recoge las conferencias pronunciadas en Munich en el año 1964: *Hitler et les allemands*, Seuil, París, 2003.

³ Thierry Gontier, *Voegelin. Symboles du politique*, Michalon, París, 2008, p. 50.

⁴ “Estoy muy lejos –escribía Hermann Heller– de la afirmación de la inexistencia de normas fundamentales que compartan la objetividad absoluta y general de las normas de la lógica y que, como tales, vinculen a la voluntad; esas normas jurídicas fundamentales existen, pero no son normas del derecho, o dicho con otras palabras, no son derecho positivo.” (H. Heller, *La Soberanía*, FCE, México, 1995, p. 129).

⁵ Thierry Gontier, o. c., p. 20.

⁶ *Ibidem*, p. 22.

Voegelin relata sus recuerdos más relevantes hasta los diez años, que la experiencia no se reduce a la realidad empírica⁷. Si la vivencia humana más importante, la que convierte al hombre en un ser completo, se refiere a su participación en un orden superior o trascendente, no debe extrañar que el filósofo de origen alemán vincule tal experiencia con la ordenación de la comunidad política.

Esta nueva antropología filosófica abierta a la trascendencia se halla en la raíz de la distinción entre el concepto, cuyo referente es un objeto que existe en el tiempo y el espacio, y el símbolo, siempre relativo a las vivencias más profundas que, como sucede en el caso del símbolo de la inmortalidad⁸, un positivista nunca podrá reconocer. Pues el positivista, Kelsen a la cabeza, denuncia como una mera ilusión toda aquella *realidad* que existe únicamente en el interior de la conciencia creadora de los símbolos; realidad que, por ser trascendente, no puede aludir, como quisiera la ciencia pura del derecho, a contenidos existentes fuera de nosotros, en el tiempo y el espacio. Sin embargo, Voegelin encuentra en la verdad transmitida por los símbolos la única fuente para instaurar un orden justo y para escapar al relativismo o neutralidad axiológica. Teniendo en cuenta dicha distinción entre concepto y símbolo, el filósofo identifica la ciencia política con una hermenéutica de los símbolos que se refieren a experiencias originarias y, desde el punto de vista de la ciencia positivista, irracionales. Como se puede imaginar, los símbolos políticos relacionados con vivencias religiosas van a ser los privilegiados por Voegelin. En ellos ve, precisamente, la posibilidad de desarrollar un pensamiento político alejado de las patologías que ha conocido la modernidad.

1.2. El concepto político fundamental: la representación.

El símbolo, en tanto representación de la realidad trascendente, sirve, según Voegelin, para que la sociedad se estructure como unidad política. Una sociedad cobra existencia pública cuando es capaz de darse representantes que actúan en su nombre de manera responsable. Si los representantes son despreciables, lo es también la sociedad en su conjunto. Los factores necesarios para que haya buenos representantes ya los apuntaba Justiniano: poder, razón y espíritu. El poder (*Macht*) permite que el gobierno mantenga el orden interno y proteja la sociedad de enemigos externos. Sin razón no puede ser el representante *religiosissimus iuris*, es decir, no puede administrar la virtud intelectual de la justicia. Finalmente, el gobernante debe ser *defensor fidei*, defensor de la fe⁹, y garantizar la interna libertad espiritual.

En *La nueva ciencia de la política*, Voegelin utilizaba una terminología ligeramente diferente para tratar el mismo problema. El filósofo examinaba aquí la representación bajo un doble prisma, el de la existencia y la verdad, y por ello distinguía entre la representación existencial y trascendental. La primera está relacionada con el factor del poder. Significa que debe haber un representante que pueda actuar en nombre y por cuenta de la sociedad para resolver los asuntos internos y externos, como defensa del territorio, instauración de la paz interior, administración de los servicios públicos, etc. La sociedad, por tanto, se actualiza como unidad, cobra *existencia* política, a través de sus representantes. Ahora bien, es calificada como verdadera,

⁷ En este tema se aproxima a la tradición norteamericana del *common sense* que afirma la realidad irreductible de la experiencia humana. En especial, recibe la influencia del empirismo absoluto de Williams James y de la filosofía de Whitehead. Sobre dicha influencia, véase E. Voegelin, *Réflexions autobiographiques*, Bayard, París, 2004, pp. 55 ss.

⁸ Cf. E. Voegelin, "Inmortalité: expérience et symbole", en L. Strauss, E. Voegelin, *Correspondance, 1934-1964. Foi et philosophie politique*, Vrin, París, 2004.

⁹ E. Voegelin, *Hitler...*, cit., pp. 64-6.

justa o legítima si participa de un orden trascendente. De este modo, la comunidad necesita ser representada para existir y, al mismo tiempo, representa una verdad superior. Es más, para Voegelin, el buen gobierno siempre aspira a hacer presente el orden superior y verdadero, pero reconociendo sus limitaciones, la distancia ontológica entre lo humano y lo divino. Los símbolos genuinamente políticos, como el del *corpus mysticum*, se refieren a una verdad trascendente que se convierte en modelo de justicia para las instituciones temporales, pero –insisto en ello– sin que se vuelva inmanente.

Voegelin subraya el carácter público de la representación existencial cuando distingue entre el *representante* y el agente, pues mientras este último está sometido, como sucede siempre con el representante privado, a las instrucciones del mandante, el primero puede actuar por una sociedad sin necesidad de recibir instrucciones específicas¹⁰. La representación constitucional se deriva del símbolo democrático y supone que el gobernante es a la vez agente de todo el pueblo y representante existencial de cada uno de sus miembros. Este tipo es fruto de la evolución del constitucionalismo europeo, y a Voegelin le parece un síntoma de provincianismo político y cultural (*NCP*, p. 67) identificar la representación existencial, la necesaria para que exista una comunidad política, con la constitucional.

El autor de la nueva ciencia política reconoce la deuda de la teoría de la representación existencial con el institucionalismo de Maurice Hauriou. Para el administrativista francés, la institución estatal se compone de tres elementos: la obra o empresa a realizar (idea directriz); el poder organizado para materializar la idea; y la comunión de los miembros del grupo social en torno a la empresa y a su realización. En suma, la *institution* precisa de una *idée directrice* y de un representante (gobierno) con poder *legítimo*, o reconocido por los miembros del cuerpo constituido, que se encargue de hacer realidad el objeto de la empresa. En el caso del Estado, la idea directriz consistirá en crear una nación, o en otras palabras, en transformar el pueblo como mero agregado social en una comunidad organizada para la acción. La teoría de la institución pone de relieve que el gobierno debe ser representativo en sentido existencial y no sólo en sentido constitucional¹¹; y que, en buena línea antinormativista, el origen de la ley no puede encontrarse en las normas legales, sino en la decisión que “reemplaza una situación litigiosa por un poder ordenado” (*NCP*, p. 65).

La representación trascendental engloba los otros dos factores mencionados, razón y espíritu, e implica que la cualidad del gobernante depende de su grado de representación de la idea trascendente o del verdadero orden divino del cosmos. En el fondo, la relación articulada entre alma e idea, relación descubierta por la filosofía griega, sirve de modelo a la representación política. De ahí que las diversas formas políticas no sean más que diferentes modalidades de relación entre realidad e idea. Evidentemente “es posible que el poder y la representación trascendental no coincidan, y que una sociedad se encuentre en una situación en la que, ciertamente, pueda engendrar un representante existencial muy eficaz, pero que al mismo tiempo no represente ni la razón ni el espíritu”. La disociación más extrema entre ambos tipos de representación se produjo con el régimen de Hitler. Para evitar esta patología, Voegelin, desde sus obras más tempranas, como *El Estado autoritario* de 1936, advierte contra el gobierno democrático que se convierte en cómplice de su propio derrocamiento. No es otro el caso de las democracias que, “mediante la famosa legalidad de las elecciones populares”, permiten crecer a movimientos como el nacionalsocialismo. En 1952 sigue opinando de la misma manera, y por eso escribe que “el gobierno democrático no debe

¹⁰ E. Voegelin, *La nueva ciencia de la política. Una introducción*, Katz, Buenos Aires, 2006, p. 52. Esta obra será citada a partir de ahora con la abreviatura *NCP*.

¹¹ El gobierno constitucional pertenece a lo que Voegelin denomina el tipo elemental de las instituciones representativas, las que dependen de la elección popular. El filósofo opina que “si un gobierno no es más que representativo en el sentido constitucional, otro gobierno representativo en el sentido existencial acabará con él más pronto o más tarde, y es muy posible que ese nuevo gobierno existencial no sea demasiado representativo en sentido constitucional.” (*NCP*, p. 66).

inclinarse ante la voluntad del pueblo, sino dominar el peligro por medio de la fuerza y, si es necesario, quebrantar la letra de la constitución para salvar su espíritu” (NCP, p. 176). Palabras con las que nitidamente defiende, de un modo que nos puede recordar a los contrarrevolucionarios católicos del siglo XIX, el mal menor de la dictadura para evitar las tiranías contemporáneas, si bien la historia del siglo veinte ha demostrado el carácter patológico de esas dictaduras que se ofrecían como *kat'echon* del gnosticismo moderno.

Voegelin insistirá a lo largo de los años en la tesis de que la corrupción de las democracias occidentales sobre el plano racional y espiritual¹², y no tanto sobre el existencial, fue lo que favoreció el surgimiento de los regímenes totalitarios. Regímenes que culminan la tendencia moderna a una representación compacta, inmanente, de la verdad. Pero antes de analizar este punto, abordemos el símbolo político (religioso) por excelencia.

1.3. El ideal de comunidad política: el símbolo del *corpus mysticum*¹³.

Los símbolos más utilizados para expresar la unidad en que consiste la comunidad política, sea la polis, el imperio, el reino, el Estado, etc., son los organicistas, a los cuales llama Voegelin “ideas de cuerpos”¹⁴. Con estos símbolos se hace referencia al componente existencial de la unidad política, a la necesaria solidaridad interna de las partes y su subordinación a la totalidad social. De todos los símbolos organicistas, Voegelin destaca como superior el símbolo cristiano del *corpus mysticum Christi*, que en primer lugar sirvió para representar a la Iglesia y después se transfirió a la comunidad política.

En contra de Henri de Lubac¹⁵, quien se opone a la teología política que implica trasladar el significado del *corpus mysticum* al campo profano de la política, Voegelin considera que la politización de este símbolo religioso supone un enriquecimiento de la noción teológica. El símbolo se hace más universal cuando sirve para desplegar el orden social, pues en esta circunstancia lo religioso no se rebaja, como teme Lubac en relación con el sacramento de la Eucaristía, al nivel inmanente de la política, sino que lo político se alza a la altura de lo religioso.

La perfección del cuerpo místico se debe a que no sólo alude al elemento existencial sino también al trascendental, a que la comunidad, lejos de ser un organismo cerrado sobre sí mismo, se abre a la divinidad. La sociedad política simbolizada por el *corpus mysticum* posee las tres características que debe cumplir todo buen gobierno. En primer lugar es una sociedad abierta, mas no en el sentido de Popper, sino en el del Bergson de *Las dos fuentes de la moral y de la religión* (NCP, p. 79). Es decir, la comunidad se abre en sentido vertical, hacia lo alto, hacia la trascendencia, y, por este motivo, se opone a toda concepción totalitaria y compacta del Estado. Se trata también de una sociedad jerárquica, ya que la difusión diferenciada de los carismas o dones que encontramos dentro del *corpus mysticum* eclesiástico se transfiere a la comunidad política que se niega a asumir la igualdad abstracta de los hombres, igualdad que, en buena lógica, debería conducir a la despersonalización de las relaciones jurídico-políticas. Por último, la comunidad política debe abrirse horizontalmente y aspirar a ser tan ecuménica como la Iglesia simbolizada por el *corpus mysticum*. No es otra la razón por la cual el símbolo cristiano es más perfecto que el platónico símbolo de la ciudad griega.

¹² E. Voegelin, *Hitler...*, cit., p. 66.

¹³ Sigo en este punto a Thierry Gontier, o. c., pp. 59-71.

¹⁴ *Ibidem*, p. 59.

¹⁵ H. de Lubac, *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Monye Âge*, Aubier-Montaigne, París, 1948.

Voegelin explica que la transferencia del *corpus mysticum Christi* al *Sacrum imperium* no traiciona el mensaje originario –el espíritu ecuménico– de Pablo de Tarso. Lo importante es que la sociedad política se organice alrededor del polo de la trascendencia, y el *Sacrum imperium*, lejos de suponer una degradación del símbolo religioso, lleva a término el proyecto que contiene implícitamente¹⁶. Los problemas empiezan –aunque la culminación tendrá lugar en la modernidad– cuando se degrada su vocación ecuménica o universal, algo que, a juicio Voegelin, sucede ya entre los siglos XIII y XIV al retomarse el símbolo del cuerpo místico en cada reino. Se inicia entonces el proceso de nacionalización que, en el plano eclesiástico, alcanza su cenit con la Reforma y el nacimiento de las Iglesias nacionales. Esta tendencia al sectarismo, completamente opuesta al sentido originario del *corpus mysticum*, penetra en todas partes, incluso en el corazón del catolicismo. Un buen ejemplo de ello sería la encíclica *Mystici corporis Christi* de Pío XII, publicada en 1943, y en la que el Papa limita el cuerpo místico a los miembros de la Iglesia católica que hayan recibido los sacramentos.

En las antípodas de este proceso moderno, Voegelin dirige nuestra atención a la expresión más acabada del símbolo del cuerpo místico, la proporcionada por Tomás de Aquino en la *Summa Theologica*; en concreto, en el pasaje (III, q. 8, a. 3) donde se pregunta si Cristo es cabeza de todos los hombres (“Utrum Christus sit caput omnium hominum”)¹⁷. Para Tomás de Aquino, el infiel pertenece en potencia al *corpus mysticum* porque puede en cualquier momento llegar a ser miembro de la Iglesia: “se consideran –escribe el Aquinate– como miembros del cuerpo místico no sólo los que son en acto, sino también los que lo son en potencia”. Voegelin comparte esta defensa de la comunidad ecuménica y anti-sectaria con teólogos del Concilio Vaticano II como Karl Rahner, quien también opone el ecumenismo de Tomás de Aquino a Pío XII¹⁸.

El universalismo tomista se convierte, desde este enfoque, en el antídoto más perfecto contra la tendencia totalitaria de la modernidad. Esto explica por qué el filósofo termina acogiendo cualquier símbolo, con independencia de su procedencia (griega, cristiana, etc.), que permita abrir al hombre a la experiencia religiosa. Le parece que cualquier símbolo de trascendencia es un “cuasi-sacramento”. Lo importante es que cada hombre, en la medida que tiene acceso simbólico a lo divino, sea miembro de la comunidad universal¹⁹. Se comprende así que Leo Strauss diga que, para Voegelin, la “conversación socrática” se convierte en el modelo de comunidad política. Tradición que se remonta a Bocaccio, Nicolás de Cusa, Leibniz y sobre todo a Bodino, cuya valoración difiere radicalmente de Schmitt. Se trata del Bodino del *Colloquium heptaplomeres*, del filósofo que afirma la realidad de una fe mística capaz, por encima de las confesiones particulares, de unir a todos los hombres²⁰.

La unidad en la diversidad, la *concordantia* de la humanidad, defendida por Nicolás de Cusa y Bodino permite entrever la posibilidad de una nueva época ecuménica y una nueva especie de catolicismo *politeísta*²¹. La tolerancia del Bodino de Voegelin es muy distinta de la neutralidad del *politique*, de quien considera indiferente cuál sea la religión verdadera con tal de que el soberano sea capaz de imponer la paz. Schmitt distingue a este respecto entre una *neutralidad negativa* que, como la virtud liberal de la tolerancia, conlleva la abstención, la inhibición, del Estado en materia religiosa, y la *neutralización*

¹⁶ Thierry Gontier, o. c., p. 64.

¹⁷ E. Voegelin, *Hitler...*, cit., pp. 212-3.

¹⁸ *Ibidem*, pp. 223 ss.

¹⁹ Sobre el ecumenismo de Voegelin, véase Thierry Gontier, o. c., pp. 69-70.

²⁰ Según Voegelin, “Jean Bodin ha reconocido que la lucha entre las diferentes verdades teológicas sobre el campo de batalla sólo podía ser apaciguada si se concedía una importancia secundaria a la verdad doctrinal con respecto a la intuición mística. Deseaba que su soberano, el rey de Francia, fuera, si no un místico, por lo menos aconsejado por un místico como él para elevarse por encima de la dogmatomaquia.” (E. Voegelin, *Réflexions...*, cit., pp. 158-9. Trad. A.R.).

²¹ Thierry Gontier, o. c., p. 110.

positiva de la religión, la cual sí favorece la toma de decisiones, pues se opta por la tolerancia o la intolerancia según los beneficios políticos que aporte tal medida. Esta última modalidad es la propia de los *politiques*, la de quienes se mantienen al margen, y como terceros pueden, “en caso de necesidad, dar cauce a la decisión y lograr la unidad”²². Lo importante en este caso es que las leyes emanadas del representante soberano sean independientes de cualquier verdad religiosa o jurídica, pues “su valor, su verdad y su justicia estriban en su perfección técnica”²³. Sin embargo, a Voegelin no le interesa los aspectos decisionistas e immanentes del pensamiento de Bodino. Su atención se centra en los *Heptaplomeres*, en donde halla la mejor expresión simbólica de la potencia y límites de un ser humano que, por una parte, tiende hacia la trascendencia, y, por otra, admite su incapacidad para hacer presente en las instituciones temporales la perfección de lo divino. Se trata, en suma, de una relación no dogmática con lo divino que parte del reconocimiento de la finitud humana.

Voegelin se declara en el fondo un heredero del cristianismo que, como el de Tomás de Aquino, acoge en su seno a la filosofía griega. Por ello argumenta insistentemente en favor de la continuidad entre la sabiduría antigua y el cristianismo. En su opinión, la verdadera escisión no se produce entre razón y fe, sino entre el racionalismo simbólico abierto a la trascendencia y el doctrinal o immanente, el racionalismo que, como demuestran las filosofías de Hegel, Comte o Marx, está obsesionado por lograr una coherencia sistemática²⁴. Voegelin considera un defecto moderno reducir la racionalidad al rigor demostrativo, la precisión lógico-conceptual y la coherencia interna. En contra de esta racionalidad dogmática, la verdadera filosofía tiene que ver, de modo similar a la fe religiosa, con la búsqueda interminable, el cuestionamiento y la oposición a todo cierre sistemático²⁵.

Ciertamente, el filósofo exiliado no deja de reconocer la diferencia entre la filosofía y la teología, el *noûs* y el *pneuma*, la noética y la pneumática: en la filosofía, la iniciativa la toma el hombre, de forma que el movimiento filosófico parte de la criatura para terminar en Dios; mientras que en la teología se parte de la revelación divina y, en consecuencia, el movimiento pneumático va de Dios hacia el hombre. Ahora bien, tanto el *noûs* como el *pneuma* son el lugar del entre-dos (la *metaxy* platónica), el punto donde se encuentran Dios y el hombre. Filosofía y fe son así expresiones diferentes de una misma experiencia, la del “dos-en-uno”, la de la reunión sin síntesis de humanidad y divinidad.

Voegelin está convencido de que el cristianismo va más lejos que la filosofía en la resolución del problema de la representación de la idea trascendente en el orden humano, como se puede apreciar en lo que antes hemos comentado sobre el *corpus mysticum*. En las antípodas de otro filósofo antimoderno como Leo Strauss, para quien Atenas y Jerusalén, razón y fe, proponen órdenes y modos de vida inconciliables, Voegelin piensa que ambas están fundadas sobre la apertura a la experiencia de lo sagrado. En relación con Atenas, la sociedad sigue el modelo del alma que tiende hacia su principio divino (Platón); en relación con Jerusalén, la *res publica* sigue el modelo del cuerpo místico investido por el *pneuma* de Cristo (Pablo). Voegelin, que no conoce la separación straussiana, sostiene, finalmente, que la fe resulta fundamental para que la comunidad política se convierta en una representación de la ciudad justa, la cual siempre permanece ausente porque el

²² C. Schmitt, “Resumen de los diversos significados y funciones del concepto de la neutralidad política interna del Estado” (1931), en *El concepto de lo político*, Alianza, Madrid, 1991, p. 130.

²³ C. Schmitt, *El Leviathan*, Rivadeneyra, Madrid, p. 69.

²⁴ Thierry Gontier, o. c., p. 75.

²⁵ *Ibidem*, p. 82. Voegelin suele recordar a este respecto que en la filosofía premoderna no se aspira a construir un sistema (*Réflexions...*, cit., p. 114). El filósofo expone con frecuencia que el sistema, algo propio de la filosofía gnóstica, alcanza su más elevada cota con Hegel. Cf. E. Voegelin, *Science, politique et gnose*, Bayard, París, 2004, pp. 58-9.

mundo del hombre es el de la finitud e imperfección²⁶.

1.4. Secularización y gnosticismo.

Después de lo comentado, parece claro que Voegelin nos propone una teología política. En su opinión, el orden del individuo y de la sociedad sólo puede pensarse a partir de la experiencia más radical, de la relación con la trascendencia divina. Tal relación puede ser compacta o articulada. De ahí que a lo largo de la historia hayamos pasado por fases de compacidad (*Kompaktheit*) y diferenciación (*Differenzierung*)²⁷. Este último proceso, en la medida que supone que el mundo se diferencie de su fundamento trascendente, implica un progreso. Dios, la justicia o la verdad pueden y deben ser conocidos, pero no pueden ser representados como inmediatamente presentes, de forma que no puede haber plena adecuación o identificación entre el alma y Dios, entre el representante y la verdad. Hablamos así de una tensión irresuelta entre trascendencia e inmanencia, al contrario de lo que sucede, como veremos enseguida, con la gnosis y las ideologías modernas, las cuales ceden a la tentativa de realizar un orden que pretende representar de manera compacta la verdad. Filosofía antigua y cristianismo son dos grandes hitos en el proceso de diferenciación teórica o de separación entre la esfera espiritual y temporal, entre el *ius* –que se deriva en último término de la ley divina– y la *lex*. En concreto, la filosofía griega introduce la diferencia entre *nómos* y *diké*, entre la imperfecta ley humana y la perfecta justicia divina²⁸, mientras que el cristianismo primitivo, especialmente Agustín de Hipona, introduce la diferenciación entre un orden temporal, o espacio de la posibilidad, y un orden espiritual, o espacio de la necesidad y de la verdad.

En su proyecto filosófico más importante, *Order and History*, Voegelin analiza cómo a lo largo de la historia se suceden concepciones relativamente compactas y diferenciadas acerca del orden político y de su relación con Dios. Ya en *La nueva ciencia de la política*, la representación trascendental coincidía con la simbolización de la función gubernamental como representativa del orden divino del cosmos. Este simbolismo se remontaba a los antiguos imperios de Oriente Próximo, en los que el rey representaba al pueblo ante Dios y a Dios ante el pueblo²⁹. En relación con esta larga historia del símbolo político fundamental, Voegelin, al analizar la Edad Media, advierte que la Europa occidental y oriental siguen caminos muy diversos: en Occidente se produce, gracias sobre todo a Agustín de Hipona, el proceso de diferenciación y tensión antes descrito, mientras que en Oriente, con el cesaropapismo, triunfa una representación compacta de la verdad. No obstante, al final de la Edad Media, sobre todo a partir de Joaquín de Fiore y Escoto, se asiste en Occidente a un proceso de redivinización de la inmanencia o de mundanización de la escatología espiritual cristiana. Voegelin, que tiende a valorar el cristianismo como una religión opuesta al gnosticismo, piensa que el proceso de secularización –considerado como algo realmente lamentable que con el tiempo dará lugar a la aparición de las modernas ideologías gnósticas– se debe a primitivas exigencias psicológicas de masas superficialmente cristianizadas, exigencias que explotan en la Baja Edad Media.

²⁶ Thierry Gontier, o. c., p. 81.

²⁷ E. Voegelin, *Hitler...*, cit., p. 216.

²⁸ La diferencia entre *nómos* y *diké* aparece claramente desarrollada en una tragedia como *Las Suplicantes* de Esquilo: “Según la ley, el *nómos* de la patria, las doncellas perseguidas no tienen ningún derecho a pedir protección legal contra los egipcios, que quieren casarse con ellas; pero las suplicantes recuerdan inmediatamente al Rey que existe una justicia más alta, la *diké*; que el matrimonio es ofensivo para ella, y que Zeus es el dios de los que suplican” (*NCP*, p. 91. Aquí he preferido citar, por su mejor castellano, la traducción de Rialp, Madrid, 1968, p. 114.). Según Voegelin, la tragedia en su gran período es como una liturgia que representa la gran decisión favorable a la *diké* (*NCP*, p. 93).

²⁹ De acuerdo con E. Voegelin (*Réflexions...*, cit., p. 102), nada ha cambiado en los imperios ideológicos modernos, salvo que el dios representado por el gobierno ha sido reemplazado por una ideología.

Acerca del conocido debate sobre la secularización, podemos tener la primera y aparente impresión de que Voegelin acepta la tesis de la discontinuidad entre la época premoderna y la modernidad. Discontinuidad afirmada por otros filósofos que mantienen posiciones opuestas, bien a la teoría sobre el gnosticismo moderno, bien a la armonía entre razón griega y fe cristiana. Tal es el caso de Blumenberg, para quien la modernidad consigue superar con éxito el gnosticismo; o el de Löwith, para quien la discontinuidad no se produce entre modernidad y cristianismo medieval, sino entre el pensamiento clásico y la religión cristiana. Voegelin, como nos advierte Galli, consigue escapar a la autocomprensión de la modernidad como ruptura³⁰. En lugar de analizar la secularización a partir de categorías –propias de la moderna filosofía de la historia– como continuidad/discontinuidad, hace uso del par antitético compacto/articulado, par que no se deja reducir a una dirección cronológica lineal, y por ello el filósofo sienta las bases para una secularización de larga duración. La modernidad demuestra que la historia de la simbolización no es la de una progresión desde las experiencias y símbolos compactos hasta las experiencias y símbolos diferenciados. La transición de lo compacto a lo articulado no es un paso histórico necesario, ya que no resulta improbable –y ahí están los tiempos modernos para certificarlo– la regresión a símbolos compactos o la recaída en un proceso que conduce a una sociedad cerrada y sectaria. Pero también es posible el salto, la apertura o elevación del hombre hacia la trascendencia. El anti-moderno Voegelin se sustrae así a la filosofía de la historia y a la necesidad del progreso inmanente.

Una de las tesis más polémicas y conocidas de Voegelin consiste en caracterizar la modernidad por su gnosticismo³¹. En principio, el cristianismo parece respetar la estructura ontológica y articulada del ser, y por este motivo el filósofo lo convierte en lo contrario de la gnosis, si bien, como señala Galli, resulta inevitable sospechar que los males gnósticos laten en el corazón de la misma religión cristiana³². Voegelin apunta a ello cuando, en unos análisis profundamente antiweberianos, hace de la Reforma calvinista la primera gran manifestación de la moderna *revolución gnóstica*.

La gnosis se caracteriza por afirmar que la representación de la verdad tiene lugar en su plenitud en la inmanencia, y ello es así gracias al conocimiento que los elegidos tienen de la verdad; saber que, por lo demás, les legitima para regir el orden político y social. La gnosis ignora la distancia ontológica entre inmanencia y trascendencia, rechazando así la articulación del alma y la sociedad. Lo mismo sucede, en opinión de Voegelin, con las filosofías o ideologías modernas. Su gnosticismo se debe precisamente a que pretenden superar aquella distancia³³. Son dos los elementos técnicos esenciales de dichas ideologías (*NCP*, pp. 170 ss.): el primero consiste en codificar para siempre la verdad y romper con la tradición intelectual anterior. Esta codificación se puede encontrar en toda una serie de obras a las que el cristiano Voegelin denomina “coranes”, y entre las cuales menciona los escritos medievales de Escoto Erígena o Joaquín de Fiore, o libros modernos como la

³⁰ C. Galli, “La rappresentanza, la trascendenza, la storia”, en *Contingenza e necessità nella ragione politica moderna*, Laterza, Roma-Bari, 2009, p. 231.

³¹ Voegelin nos indica que la primera referencia a los pensadores políticos modernos bajo la rúbrica de “gnosis” la encontramos en la monumental obra de Ferdinand Christian Baur, *Die christliche Gnosis, oder die Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (Tübingen, 1835). La obra de Baur se puede entender como la culminación de toda una serie de trabajos dedicados a las herejías, entre los cuales nuestro filósofo destaca los de Johann Lorenz von Mosheim, J. G. W. Neander y Jacques Matter. Aparte de hacer referencia a algunas obras necesarias para conocer la gnosis antigua como las escritas por Wilhelm Bousset, Hans Jonas, Hans Leisegang o Gilles Quispel, el autor de *La nueva ciencia de la política* reconoce que sus tesis sobre la gnosis moderna están muy influenciadas por *Drame de l’humanisme athée* de Henri de Lubac y *Abendländische Eschatologie* de Jacob Taubes. Cf. E. Voegelin, *Science...*, cit., pp. 10-14.

³² C. Galli, “La rappresentanza...”, cit., p. 219.

³³ Un buen ejemplo de este gnosticismo es Hegel. Seguramente, Voegelin compartiría la crítica que hace Hermann Heller al filósofo idealista, en el sentido de que suprime la distancia entre el Estado y la idea moral. El socialista escribe que Hegel, ya en 1801, considera “disparatado oponer la utilidad del Estado al derecho. Idealizando la Antigüedad, propugna una contracción de la conciencia universal; lo moral consiste en *vivir conforme a las costumbres de su país*. Al hacer del Estado la realidad de la idea moral, puede muy bien pretender que su poder y el derecho que de él emane han de prevalecer sobre todas las convicciones morales del individuo.” (H. Heller, *Teoría del Estado*, FCE, México, 1942, p. 238).

Institución de Calvino, la *Encyclopédie française* y las obras de Comte y Marx. El segundo elemento es el tabú sobre los instrumentos de la crítica, lo cual implica la prohibición de plantear preguntas, de discutir con otras filosofías o de examinar las premisas teóricas que ahora son convertidas en dogmas³⁴. Las ideologías, por su dogmatismo, por considerar que encarnan la verdad y pueden hacer inmanente la trascendencia, son incapaces de aceptar la crítica. Asimismo acaban deformando la realidad efectiva porque no tienen en cuenta los límites del ser humano, y piensan que pueden acabar con la distancia ontológica y deificar las instituciones temporales³⁵. Esto les lleva a un estado alienado y a elaborar una “segunda realidad”³⁶, término que Voegelin tomó de Robert Musil.

Hay dos modalidades de gnosticismo moderno, la fundamentalista y la nihilista³⁷. La primera coincide con un amplio espectro de sistemas políticos radicales, desde los gobiernos de signo puritano o jacobino hasta los totalitarismos del siglo veinte. Se caracteriza por divinizar lo político, o por hacer del todo inmanente la verdad. En cambio, el gnosticismo nihilista es propio de los regímenes liberales, los cuales no hacen coincidir la inmanencia con la realidad superior, no sacralizan la política, sino que simplemente eliminan el plano de la trascendencia.

El pensamiento político que subyace al liberalismo, el de las democracias liberales, se conforma con la representación constitucional o existencial. Este es el caso de Hobbes. Voegelin nos proporciona una visión bastante compleja del filósofo inglés. Ciertamente debe ser reconocido como uno de los grandes enemigos del gnosticismo moderno en su versión puritana. El autor del *Leviatán* insistió en que cualquier orden era bueno si aseguraba la existencia de la sociedad (*NCP*, p. 277), y trató de resolver el problema de la existencia por medio de su teoría de la representación. La clave de la articulación social del Estado hobbesiano no radica en el símbolo contractual, en las relaciones horizontales, sino más bien en la transformación psicológica de las personas unidas para crear la sociedad, y que, a partir de ahora, dejan de existir como sujetos políticos y están dispuestas a someterse y quedar subordinadas al gobierno soberano (*NCP*, p. 219).

Ahora bien, el Hobbes que comprende el significado de la representación existencial, simplifica al mismo tiempo el orden del Estado al prescindir de la tensión entre inmanencia y trascendencia. La política hobbesiana es compacta porque convierte al Estado en el sustituto de Dios. El Leviatán ya no es un mediador como el alma, un entre-dos, porque todo se resuelve en la inmanencia. Este nihilismo hobbesiano, que reduce la trascendencia a nada, adquiere una fuerte dimensión individualista, por cuanto se halla al servicio exclusivo de la autoconservación y felicidad de cada hombre. Por esta razón, en coincidencia con los análisis de Strauss, Voegelin convierte a Hobbes en un proto-liberal, cuya política, en lugar de estar orientada por el sumo bien, por la idea trascendental, la verdad, la justicia, la utopía, etc., lo está por la necesidad de huir del sumo mal, de la muerte prematura y violenta de los individuos.

Todas las reflexiones de Voegelin sobre la modernidad le llevan a concluir que se trata de un periodo profundamente contradictorio. Si, por un lado, se produce un enorme progreso del saber científico; por otro, tiene lugar una regresión con respecto a la articulación del alma y de la sociedad, regresión a la que el filósofo atribuye toda la culpa en el origen de las

³⁴ E. Voegelin, *Science...*, cit., p. 33.

³⁵ Voegelin pone como ejemplo de *deificatio* del ser humano la filosofía del Marx que hace suya la profesión de fe de Prometeo: el odio a todos los dioses (*ibidem*, pp. 49 ss.). En estas páginas se indica que Marx invierte el mito de Esquilo, pues el griego pretendía que el odio a los dioses fuera contemplado como un delirio.

³⁶ El concepto de alienación (*allotriosis*) procede de los estoicos, y con él hacían referencia a un estado en el que se experimenta la pérdida del *lógos* o fundamento divino que da sentido y orden a este mundo. En ese estado de desorden existencial se produce, según Voegelin, lo que Hemito von Doderer, en su novela *Los demonios*, denomina *Apperzeptionsverweigerung*, y que lleva al sujeto a inventar una realidad segunda, completamente ajena a la realidad de la experiencia que puede ser compartida. Sobre este punto, véase E. Voegelin, *Réflexions...*, cit., pp. 139-40; y *Hitler...*, cit., pp. 275 ss.

³⁷ C. Galli, “Rappresentanza...”, cit., pp. 219-20.

patologías, y, en especial, de esa criminal modalidad de representación no diferenciada de la verdad que es el totalitarismo. El nihilismo individualista de los modernos, al conformarse con la representación existencial o incluso con la más elemental representación constitucional, termina adoptando un relativismo que conlleva la renuncia a la verdad. Dicho relativismo penetra en unas instituciones democrático-liberales que se van a mostrar impotentes para resistir el empuje de las ideologías gnóstico-totalitarias. Quizá por ello el relativista Kelsen, en su larga crítica a *La Nueva ciencia de la política* –publicada sólo póstumamente³⁸–, no comprendió los principales retos de este libro. Su mayor preocupación consistió en denunciar el interés de Voegelin por la eficacia de la representación, pero no sometió a una crítica profunda la contribución más importante de este filósofo: la diferencia entre la representación compacta de la verdad y la trascendental, articulada o diferenciada.

Galli sostiene que lo más destacable del pensamiento de Voegelin no se encuentra en la denuncia, casi obsesiva, del gnosticismo moderno. Es más importante el hecho de haber puesto de relieve que en la tradición occidental no hay forma política que pueda prescindir de la relación entre individuo, política y trascendencia. Voegelin descubre que la cultura occidental, si se sustrae a la “presencia ausente” del orden perfecto, resulta incapaz de la articulación necesaria para poder criticar a los gobiernos. Por otra parte, el pensamiento del filósofo exiliado en Norteamérica demuestra las dificultades de la representación parlamentaria para fundar la política sobre algo más que un sistema de reglas y procedimientos, sistema que acaba en un impotente formalismo jurídico. Tiene razón Galli cuando agrega que es más válida la expresión de esta dificultad que los remedios propuestos por Voegelin³⁹.

Nos parece que el pensamiento de este filósofo debe encuadrarse dentro del contexto de crisis del liberalismo moderno. La ausencia de modelos ideales y de una reflexión científica sobre la justicia y los valores jurídico-políticos, así como la reducción de la democracia a procedimientos formales, se encuentra detrás de las críticas a una modernidad que, al desembocar en el relativismo individualista, resulta incapaz de contener los totalitarismos. Todo lo cual explica por qué, tras la Segunda Guerra Mundial, hay un renacimiento del interés por la justicia y por los valores necesarios para llenar de contenido la acción política. El problema de Voegelin es que la crítica se concreta en soluciones que pasan por negar todo el pensamiento moderno. Y sobre todo por rechazar la tradición democrática que, además de asentar la política sobre los principios de libertad e igualdad, está profundamente preocupada por encontrar fórmulas e instituciones capaces de proporcionar seguridad a los ciudadanos y, por tanto, capaces de controlar y limitar el poder de los representantes.

2. La crisis de la representación en Carl Schmitt

2.1. De la forma gloriosa del catolicismo romano a la forma política del Estado moderno.

El pequeño ensayo de Schmitt *Catolicismo romano y forma política* no parece lejano de los símbolos político-religiosos, de la teología política, de Voegelin. Según el jurista alemán, el poder del catolicismo no reside, desde luego, en sus medios económicos o materiales sino en que tiene “la fuerza de la representación”, en que “representa la *civitas humana*”, “el nexo histórico con la encarnación y crucifixión de Cristo”, y “al propio Cristo, personalmente, al Dios hecho hombre en la realidad

³⁸ Hay traducción castellana: H. Kelsen, *¿Una nueva ciencia de la política? Réplica a Eric Voegelin*, Katz, Buenos Aires, 2006.

³⁹ C. Galli, “Rappresentanza...”, cit., p. 236.

histórica”⁴⁰. Un análisis detenido de este concepto católico de representación demuestra que también Schmitt respeta la diferencia entre trascendencia e inmanencia⁴¹. La comunidad, la *ecclesia*, adquiere una forma pública, se hace visible, porque representa un exceso, Cristo, que permanece trascendente. El origen de la institución, de la comunidad, es irracional, porque se trata de algo que supera a la razón humana. Representar significa entonces producir forma política u orden institucional a partir de un exceso originario e irracional. Más adelante lo dice claramente: “toda gran política exige su *arcanum*” (CFP, p. 44); y es precisamente la trascendencia de Cristo el origen místico, el arcano, que proporciona objetividad y forma visible a la comunidad.

Schmitt identifica a la Iglesia, que como *corpus mysticum Christi* representa la unidad compleja del hijo de Dios, con una *complexio oppositorum*. El mismo Cristo, que con su encarnación media inmediatamente entre su propia trascendencia y la inmanencia de los hombres, proporciona el modelo más perfecto de representación, el de aquella en la que coexisten los contrarios. La conexión entre los opuestos, lo trascendente y lo inmanente, se produce en Cristo y en la Iglesia sin que se produzca una síntesis. El discurso representativo se mueve entonces “en antítesis, pero sin que haya contradicciones, puesto que es la existencia de distintos elementos que conforman una *complexio* lo que da vida al discurso” (CFP, p. 29). Por este motivo, el catolicismo ignora “todos esos dualismos entre naturaleza y espíritu, naturaleza y entendimiento, naturaleza y arte”, etc., que son fundamentales para comprender la modernidad. “La síntesis –añade Schmitt– de tales antítesis permanece ajena al catolicismo” (CFP, p. 13).

Aquí, en su metafísica, se halla la causa de la superioridad de la religión de Roma sobre la época en la que se impone el pensamiento económico y la representación de intereses materiales; y la razón por la que “el propio aparato técnico-económico moderno despierta tal horror y espanto para una sensibilidad católica” (CFP, p. 19). Está claro que esta manera de entender la representación se opone al racionalismo moderno que excluye todo elemento que no se deduzca de la teoría o, como sucede a partir de las tesis contractualistas, de una suma de múltiples subjetividades. Según Schmitt, la modernidad no sólo rechaza la aproximación espiritual a la política, sino que incluso desconoce su propia metafísica asentada sobre la inmanencia y lo privado. La política moderna se basa en una ideología liberal que empieza con la privatización del fundamento religioso y acaba des-politizando, privatizando, todas las demás relaciones humanas: “nada –asevera Schmitt– resulta representativo en este sistema; todo son asuntos privados” (CFP, p. 35). Desde este punto de vista, también en la sociedad europea moderna hay una religión, pero es la religión de lo privado⁴².

A la despolitización moderna no sólo resiste la Iglesia católica, que al final aparece como el más efectivo *kat’echon*, sino también aquella política laica que asume la exigencia de crear forma representativa. Lo importante es que la Iglesia se convierta en modelo político para los modernos. En dirección opuesta a la “era de lo económico” que cosifica los conceptos, el catolicismo enseña que la idea pública de representación (*Repräsentation*) se halla dominada por la idea de autoridad personal. Queda fuera de este pensamiento el ámbito capitalista de la producción y el consumo. Pues la representación concierne a una persona que goza de autoridad o a una idea que, como Dios, pueblo, libertad o igualdad, en la medida en que es representada, queda personificada. Pero “no sólo el representante y el representado reclaman un valor, sino que incluso

⁴⁰ C. Schmitt, *Catolicismo y forma política*, Tecnos, Madrid, 2000, p. 23. Esta obra será citada con la abreviatura CFP.

⁴¹ Para el problema de la representación de la Iglesia católica, me sirvo del capítulo “La forma *gloriosa*” perteneciente al libro de C. Galli, *Genealogía de la política. Carl Schmitt y la crisis del pensamiento político moderno*, Il Mulino, Bolonia, 1996, pp. 234 ss.

⁴² Schmitt escribe que “allí donde se introduce la religión, se muestra su eficacia absorbente y absolutizadora, y cuando lo religioso es lo privado se produce la consecuencia de que lo privado se santifica en religioso.” (CFP, p. 35). Y un poco más adelante: “el hecho de que la religión sea un asunto privado otorga a lo privado una sanción religiosa.” (CFP, p. 36).

también lo reclama el destinatario, el tercero al que se dirigen”, la Iglesia o el Estado concreto (*CFP*, p. 26).

El Schmitt de la *Teoría de la Constitución* (1928) sigue pensando que ninguno de los tres elementos de la representación puede ser cosificado. Cuando señala que “representar es hacer perceptible y actualizar un ser imperceptible mediante un ser de presencia pública”, sigue refiriéndose a entidades que tienen una dignidad personal. También en el ámbito político el ser imperceptible, que se va a actualizar en el Estado o en el pueblo como unidad de acción y no mero agregado social de individuos heterogéneos, constituye “una particular especie del ser”: un ser trascendente. Para Schmitt, las cosas e intereses privados son cosas muertas, desvalorizadas y desprovistas de valor, que no pueden ser objeto de una representación pública. “El hecho de que X actúe por medio de Y, presente, o por un millar de tales Y, no es representación” pública (*Repräsentation*)⁴³. En esta última modalidad –añade el jurista– “adquiere apariencia concreta una alta especie del ser. La idea de la representación se basa en que un pueblo existente como unidad política tiene una alta y elevada, intensiva especie del ser, frente a la realidad natural de cualquier grupo humano con comunidad de vida” (*TC*, p. 209).

Lo teológico de esta manera de entender la política se halla en la necesaria referencia a la idea, a algo que, como la divinidad, siempre permanece trascendente, a un elemento que por su naturaleza excede a lo que se da empíricamente. La representación política consiste así en un movimiento hacia lo alto, un movimiento que tiende a hacer presentes las ideas que, como pueblo, justicia, etc., permanecen ausentes incluso en el momento en que son representadas. No consiste ni en hacer inmanente lo trascendente, ni, al revés, en separar completamente ambos planos, sino en un movimiento hacia la trascendencia. Movimiento que, como señala Giuseppe Duso⁴⁴, es común al pensamiento humano. La idea, por su naturaleza trascendente, permanece irreductible a la objetivación de nuestro saber. Es innegable el deber de hacerla visible, pero no existe ninguna garantía de que la representación se ajuste, sea fiel, al modelo ideal. Como puede observarse, el proceso de diferenciación teorizado por Voegelin ya se puede rastrear en los escritos de Schmitt, y, sin embargo, de acuerdo con las categorías del primero, el jurista alemán se convierte en el gran teórico de esa modalidad de forma pública compacta que es el Estado total.

2.2. La forma trágica del Estado moderno, entre identidad y representación.

Existe, no obstante, una gran diferencia entre el concepto de representación de *Catolicismo romano y forma política* y el Schmitt –moderno a su pesar– de *Teología Política y Teoría de la Constitución*, entre la forma gloriosa de la representación eclesiástica y la representación soberana o estatal. Ante todo, como nos indica Galli, Estado e Iglesia difieren por su origen: en el de la forma gloriosa que caracteriza a la Iglesia católica encontramos el exceso de la Encarnación; en la secular forma política moderna tenemos, en cambio, otra opacidad de significado muy distinto, la concreta excepción y la ausencia de la idea de orden.

La representación de la que nos habla el Schmitt moderno no tiene que ver ni con la mediación pontificia o simbólica entre cielo y tierra, ni aún menos con la transferencia –propia del contractualismo– de poder desde el individuo a la institución, ni con la representación privada en la que el representante se encuentra “en el puesto de alguien”. Consiste, por el contrario, en

⁴³ C. Schmitt, *Teoría de la Constitución*, Alianza, Madrid, 1982, p. 210. Citada a partir de ahora con la abreviatura *TC*.

⁴⁴ Sobre la lógica moderna de la representación, véase G. Duso, *La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto*, 2.ª ed., FrancoAngeli, Milán, 2003.

crear forma, un universal concreto e imperfecto como el Estado, gracias a una decisión en la que se representa un universal ideal que, a pesar de su perfección, es medible, comunicable, en la inmanencia. El exceso que encontramos en el origen está relacionado con la comentada cesura entre idea y realidad.

La forma gloriosa de la Iglesia contrasta nítidamente con la forma trágica del Estado, el cual no puede comprenderse sin los conflictos sociales que caracterizan a la modernidad, la época de las revoluciones. A diferencia de lo que sucede en la representación católica, originada por la sobreabundancia del Ser ausente que representa la Iglesia, en el origen tenemos una situación de carencia de orden, un estado excepcional, conflictivo, y, por lo tanto, una situación en la que el representante experimenta la coacción –propia del *extremus necessitatis casus*– de instaurar la paz. De ahí que el gobernante sea, en primer lugar, una instancia creadora de orden, y, en segundo lugar, sea superior a los sujetos singulares que integran la concreta forma política. En su primera *Teología Política*, Schmitt ya demuestra que, más que un pensador católico, se trata de un autor de cultura católica⁴⁵. Con esto queremos decir que la política moderna, en vez de seguir el modelo de la Iglesia romana, coincide con la secularizada teología política que vincula milagro y excepción, *potentia absoluta Dei* y soberanía.

Pensamos, como afirma Galli, que la teoría schmittiana de la representación política se encuentra antes en *Teología Política* y *Teoría de la Constitución* que en *Catolicismo romano y forma política*. En las dos primeras obras citadas, el jurista asocia representación y soberanía de una manera que nos puede recordar la representación existencial de Voegelin. Para el jurista de Plettenberg, el concepto de soberanía tiene como horizonte la amenazadora situación excepcional –latente a lo largo de toda la modernidad– de guerra civil. Como se sabe, el soberano schmittiano es aquél que, cuando la necesidad es urgente, está capacitado para modificar o sustituir cualquier norma, incluidas las más fundamentales. El funcionamiento regular del ordenamiento jurídico tendrá lugar entonces cuando el soberano decida que así sea, esto es, cuando inhíba su potestad para decidir *contra legem* porque la situación ya no sea peligrosa. Esta decisión soberana, capaz de “crear derecho sin tener derecho”⁴⁶, y que cuando se llama *norma de realización del derecho* nos permite comprender el concepto moderno de dictadura, también pertenece al ámbito jurídico, dado que tiene como objetivo principal construir aquella “unidad homogénea e indivisible de todo el pueblo”, sin la cual no puede existir el Estado.

La forma estatal es así una manera especial de conformar la unidad política del pueblo. En la *Teoría de la Constitución*⁴⁷, el problema de la forma política aparece estrechamente unido al poder constituyente que, en realidad, no es más que otra manera de referirse a la cuestión de la titularidad y ejercicio de la soberanía. En este contexto, Schmitt afirma inicialmente que la forma estatal no sólo se adquiere a través del principio de la representación, sino también a través del principio de la identidad. Según el profesor alemán, “el pueblo puede ser capaz de actuación política, ya en su realidad inmediata –por virtud de una homogeneidad fuerte y consciente [...]–, y entonces es una unidad política como magnitud real –actual en su identidad inmediata– consigo misma”. Con ello Schmitt está aludiendo a la clásica teoría de la soberanía popular que culmina en el filósofo ginebrino, como podemos apreciar en este fragmento: “allí donde el pueblo es sujeto del poder constituyente, la forma política del Estado se encuentra determinada en la idea de una identidad; la Nación está ahí; no necesita ni puede ser representada, pensamiento que presta su irrefutabilidad democrática a las explicaciones tan citadas de Rousseau (*Contrat social* III, 15)” (TC, p. 205). Seguramente, Schmitt quiere decirnos que el pueblo entendido como unidad

⁴⁵ C. Galli, *Genealogia...*, cit., p. 256.

⁴⁶ C. Schmitt, *Teología política*, Cultura Española, Madrid, 1941, p. 44.

⁴⁷ Sobre los dos principios formales de representación e identidad, tal como aparecen en la *Verfassungslehre* de Schmitt, sigo en parte el capítulo dedicado al poder constituyente por C. Galli, *Genealogia...*, cit., pp. 584 ss.

política, esto es, como sujeto dotado de identidad y homogeneidad suficiente para ser capaz de querer por sí mismo y de ejercer el poder constituyente, se identifica con la nación, con el pueblo democrático que expresa su propia decisión a través de la “aclamación” plebiscitaria⁴⁸.

Pero si seguimos leyendo advertiremos que, para Schmitt, los dos principios político-formales, identidad y representación, coinciden con los dos lados necesarios del poder constituyente. Es verdad que, en la *Teoría de la Constitución*, el momento de la representación aparece como un principio diferente o alternativo al de identidad. Sin embargo, en la misma fase revolucionaria, el poder constituyente popular tiene necesidad de ser representado para ser capaz de una acción eficaz. Y es que la unidad política del pueblo nunca se da de manera natural. Se trata de una idea ausente que necesita de un mediador para cobrar existencia. Como decíamos más arriba, el punto de partida, el origen del soberano poder constituyente, se localiza en una situación conflictiva, excepcional, en la que no existe el pueblo como unidad política. Precisamente, tal situación obliga, coacciona, al representante para que haga realidad la idea de orden. Identidad y representación del pueblo son presentadas como dos principios contrapuestos de forma política, pero al final se relacionan de manera tan estrecha que se difumina la inicial diferencia entre el gobierno representativo y la democracia directa o inmediata⁴⁹. En cierto modo podríamos decir que los principios de identidad y representación se corresponden con la distinción entre titularidad y ejercicio del poder constituyente⁵⁰. En la soberanía popular la primera se concede al pueblo, pero el ejercicio sigue en manos del representante. El mismo Sieyès atribuye la voluntad general a una asamblea constituyente que, por exigente que sea, supone una modalidad más de representación. El pueblo aparece entonces bajo la figura de un simple sujeto comitente que se limita a legitimar, mediante la elección de los delegados, el poder de dicha asamblea⁵¹.

No sólo en regímenes de corte monárquico o aristocrático, también en toda democracia hay elementos de representación. En el momento originario, siempre excepcional y conflictivo, el poder constituyente del pueblo tiene necesidad, si es que desea ser efectivo, de la mediación de una presencia diferente, con independencia de que se trate de una asamblea constituyente o de un partido revolucionario. Así que los dos principios opuestos aparecen siempre unidos en la teoría constitucional de Schmitt. No existe ningún Estado sin representación, sin la unitaria forma estatal que sólo puede proporcionar la representación. Identidad y representación no son conceptos excluyentes, sino los dos polos contrapuestos de la unidad política. Ningún Estado puede ser estructurado únicamente de acuerdo con el principio de la identidad. Incluso en la asamblea de una democracia directa, “todos los ciudadanos activos, tomados en conjunto, no son, como suma, la unidad política del pueblo, sino que representan la unidad política situada por encima de una asamblea reunida en un espacio y por encima del momento de la asamblea” (*TC*, p. 206). Reconoce Schmitt que cuando se acude al plebiscito para decidir directamente sobre un asunto, y se contesta “sí” o “no” a la cuestión planteada por otro, por el representante que tiene la función de interpretar y dar forma a la voluntad política del pueblo⁵², predomina el principio de la identidad. Pero también en este acto encontramos elementos de representación, ya que “ha de fingirse que el individuo con derecho a voto opera como *citoyen*”, como representante del todo, y “no de sus intereses privados” (*TC*, p. 207).

⁴⁸ *Ibidem*, p. 587.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 591.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 594.

⁵¹ G. Duso, “Génesis y lógica de la representación política moderna”, en *Fundamentos. Cuadernos monográficos de teoría del Estado, Derecho público e Historia constitucional*, 3/2004, pp. 77-8.

⁵² C. Galli, *Genealogía...*, cit., p. 595.

Schmitt quiere convencernos de que allí donde predomina el principio de identidad, como en la democracia plebiscitaria, se da un mínimo de gobierno (*TC*, p. 214). Sin embargo, tal democracia, presentada como una alternativa a los regímenes parlamentarios liberales, coincide con un gobierno tan fuerte como el moderno cesarismo, como la dictadura que debe acudir constantemente al recurso del plebiscito para gozar de legitimidad. Ahora bien, si la democracia se asocia con el plebiscito, no debería entonces sorprender que el schmittiano principio de identidad, que muestra ciertas similitudes con la representación compacta de Voegelin, encuentre al final su máxima expresión, no en la democracia directa, sino en los regímenes fascistas, allí donde el espíritu del pueblo se encarna en un hombre superior. En tal caso, la identidad entre el espíritu del pueblo y el nuevo soberano hace inútil la teoría de la representación⁵³.

2.3. *La teología política de Voegelin y Schmitt: afinidades y diferencias.*

Tanto Voegelin como Schmitt elaboran una teología política, aunque difieran en su contenido y consecuencias. La teología política del primero se dirige contra lo que, en uno de sus libros de juventud, denominaba “religiones políticas”⁵⁴. Con este término, que en su madurez –con el fin de evitar el desprecio de los símbolos religiosos– abandonará por el de representación compacta, se refería a un Estado que hace inmanente lo trascendente y acaba identificándose con lo divino, con lo perfecto. Tomás de Aquino es el autor medieval más importante para la teología política de Voegelin porque, precisamente, su obra constituye una síntesis de las dos corrientes, sabiduría griega y cristianismo, que reconocen la distancia ontológica negada por aquellas religiones políticas.

La teología política schmittiana, cuyo objeto es explicar los conceptos políticos fundamentales de la modernidad, empezando por el de soberanía, está más próxima a las teologías nominalista y neoagustiniana, en la medida que parte de una antropología filosófica para la que resulta central el pecado original, el reconocimiento de la imperfección y maldad originarias del hombre. Sin esta antropología pesimista difícilmente podría mantener que la enemistad constituye una realidad insuperable y la esencia de lo político. Esta es la razón por la que Schmitt puede ser considerado –si utilizamos la terminología de Voegelin– el gran teórico de la sociedad cerrada, el realista enemigo de cualquier tipo de cosmopolitismo, incluido el ecumenismo del autor de *La nueva ciencia de la política*. Es más, en ocasiones aparece como el defensor del Estado total como solución a los problemas modernos surgidos en el seno de la sociedad civil, allí donde se deja libre curso a las pasiones humanas. En cambio, Voegelin parte de una antropología más optimista, ya que piensa que el hombre siempre puede tender hacia el bien y detener la deriva gnóstica de la modernidad. Por ello, en contra de Schmitt, identifica la política con la teoría sobre la sociedad abierta y universal.

Ciertamente, Voegelin coincide con los antinormativistas alemanes (Leibholz, Schmitt, etc.) en distinguir entre representación privada o *Vertretung* y la pública o *Repräsentation*. Como ya sabemos, esta última implica hacer presente una idea ausente y afirmar la prioridad de la institución representativa sobre la norma. Schmitt y Voegelin coinciden en que la relación entre el representante y la idea ausente no es de adecuación o de simple supresión de la trascendencia, es decir,

⁵³ Francisco Javier Conde señala a este respecto que el nacional-socialismo no vacila “en sustituir la doctrina de la representación por el principio de identidad entendido de forma casi biológica.” (F. J. Conde, “Representación política” [1945], en *Escritos y fragmentos políticos I*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1974, p. 442). El mismo *Führer* “no es propiamente ‘representante’ del pueblo o de la voluntad general, sino que esa voluntad está en él ‘presente’ efectivamente.” “La voluntad general es a manera de un fluido que ‘irrumpe’ en el *Führer* y en él se clarifica y transforma en voluntad históricamente objetiva.” (*Ibidem*, p. 443).

⁵⁴ E. Voegelin, *Die politischen Religionen* (1938). He manejado la edición francesa: *Les religions politiques*, Les éditions du Cerf, París, 1994.

ambos aceptan la necesidad de una tensión entre los dos planos. Pero, en el pensamiento político schmittiano, lo ausente es esa idea de orden o de pueblo que el soberano debe actualizar a través de su decisión, con el objeto de superar la originaria situación excepcional. Lo ausente se identifica con un orden que tiende a ser cerrado porque se piensa que toda crítica desemboca en conflicto social. En cambio, para Voegelin, lo ausente es la idea concebida como un ser trascendente (Dios, justicia, verdad) que permite criticar a todo soberano y orden político. Podemos comprender ahora por qué le parece que *La teoría de la Constitución* es una obra en la que Schmitt muestra una clara incapacidad para salir de la inmanente forma política estatal y para criticar las instituciones que son obedecidas en cada momento⁵⁵.

La diferencia entre la representación existencial y la trascendental centra toda la argumentación de la nueva ciencia política de Voegelin. Está claro que este filósofo ha menospreciado la denominada representación constitucional, la que coincide con los modernos gobiernos o con los poderes legitimados democráticamente. Nos parece, sin embargo, que también puede hablarse en la modernidad de un proceso, aun inmanente, de diferenciación que permite detener la deriva totalitaria de la representación existencial. No faltan los filósofos que, como el neofederalista Bruce Ackerman, desde la más pura inmanencia, sin necesidad de acudir a una teología política, defienden una estricta separación entre el representante y el sujeto representado. A esta nueva representación la denomina Ackerman *semiótica* porque el Parlamento y demás representantes no son más que un símbolo y no la misma cosa representada. De este modo nunca puede afirmarse que las asambleas o gobiernos ordinarios hablen en nombre del pueblo, pues los gobernantes pueden equivocarse en cualquier momento al interpretar la voluntad del representado, e incluso pueden desatenderla intencionadamente.

Por otra parte, tenemos la impresión de que la teoría de conservadores antiliberales como Voegelin o Leo Strauss apunta a una restauración del derecho natural clásico. Para ello resulta muy útil mantener que la modernidad es una época gnóstica y hostil a la naturaleza en la que se percibe la huella de la divinidad. Más allá de que sea preciso denunciar el excesivo mesianismo moderno que ha creído en la disponibilidad ilimitada de la historia, es necesario reconocer que otros filósofos, como Blumenberg, han defendido la tesis contraria, que la modernidad deber ser valorada como una superación exitosa de la gnosis. En contraste con el fracasado intento medieval de trasladar –mediante la acentuación del pecado original– la responsabilidad del mal a la voluntad corrompida de la criatura, la nueva época afirma hasta sus últimas consecuencias el valor de la naturaleza humana para fundar una ciencia autónoma e inmanente.

⁵⁵ E. Voegelin, “Die Verfassungslehre von Carl Schmitt”, en *Zeitschrift für öffentliches Recht*, XI, 1931, pp. 89-109.

Anti-modernidad y concepción de lo político

Jordi Riba

Universidad Autónoma de Barcelona.

Resumen

Este texto trata de encontrar entre los discursos político antimodernos alguno que se pueda admitir como genuinamente propio; es decir, acompañante de la modernidad para “completarla y mejorarla”, o en un sentido más indiscutible, para dotar de sentido a un periodo de desconcierto, fruto especialmente del final definitivo de los grandes relatos que dejan a la intemperie todas las vastas perspectivas que fueron abrigadas en la ilustración. Es posible que por la propia entidad del concepto antimoderno, visto como un discurso oposicional, este discurso político echado en falta no pueda efectivamente darse; pero, no obstante, si que se originan algunos discursos que cubren desde una perspectiva no estrictamente política, ese espacio vacío.

Resumée:

Ce texte cherche parmi les discours politiques antimoderne quelqu'un qui puisse véritablement s'avouer comme propres; c'est à dire, compagnon des discours modernes pour les « compléter et améliorer », ou dans un sens indéniable de donner sens à une période de confusion, particulièrement du à fin des grands récits qui les laissant en dehors de tous les larges perspectives qui ont été à l'abri dans l'illustration. Il est possible que par l'institution même du concept anti-moderne, considéré comme un discours d'opposition, le discours politique à ne pas manquer en effet ne puisse se produire, mais néanmoins, si cela provient des discours qui vont du point de vue strictement non politique, que l'espace vide.

Anti-modernidad y concepción de lo político

Jordi Riba

Universidad Autónoma de Barcelona.

En el discurso a veces confuso sobre la anti-modernidad aflora claramente una ausencia: la de un discurso político propio. Ciertamente es que dentro de las concepciones anti-modernas se incluyen discursos contra revolucionarios, conservadores e incluso de raíz claramente étnica, pero en ningún caso se reconocen entre ellos uno que se pueda admitir como genuinamente anti-moderno.

Entendida la anti-modernidad en la forma que se ha querido dar a ésta como de acompañante de la modernidad para “completarla y mejorarla”, o en un sentido más indiscutible, para dotar de sentido a un periodo de desconcierto, fruto especialmente del final definitivo de los grandes relatos que dejan a la intemperie todas las vastas perspectivas que fueron abrigadas en la ilustración.

Es posible que por la propia entidad del concepto antimoderno, visto como un discurso oposicional, este discurso político echado en falta no pueda efectivamente darse; pero, no obstante, si que se originan algunos discursos que cubren desde una perspectiva no estrictamente política, ese espacio vacío. Uno de esos discursos bien podría ser el desarrollado por Jean-Marie Guyau. Este filósofo francés, que en su día despertó el interés de Nietzsche, a pesar de no haber escrito ningún texto específicamente político, de sus escritos se desprenden formas de aproximación a lo político que lo acercan al discurso anti-moderno, en el sentido anteriormente apuntado de confrontación de lo moderno como proyecto con lo real.

Esta consciencia de modernidad perdida suscitó a nuestro filósofo un discurso pionero, que en un texto conmemorativo del centenario de su obra más representativa *Esbozo de una moral sin obligación ni sanción*¹ se muestra en las palabras de su autor cuando afirma que : "... la obra de Jean-Marie Guyau aparece hoy a los espíritus antidogmáticos como un breviario de esperanza."²

Aunque Kant fue objeto de su interés a través de las traducciones de Jules Barni, es igualmente cierto que los presupuestos rigurosos y metafísicos del filósofo del imperativo categórico y de sus seguidores franceses se mostraron incompatibles con la mentalidad del joven filósofo, que había visto con asombro como las promesas de un progreso ilimitado del positivismo fueron barridas después de 1871 por vientos de regresión. Los hechos iban más allá de las predicciones. Ninguna ley era capaz de dar cuenta de ellos, pues éstos no obedecían a ninguna regularidad causal, pero se perpetuaban en el establecimiento de tendencias y móviles contradictorios e irreconciliables.

Frente a la aversión y descrédito de esas concepciones excesivamente dirigistas y autoritarias, Guyau quiso dar cuenta de la imposibilidad de un poder capaz de dirigir la acción del mundo. Probablemente se había percatado mucho antes que otros que el avance de la irreligiosidad producida por el desarrollo de la ciencia, y en particular de las ciencias biológicas, sería igualmente causa de la caída de las grandes construcciones teóricas. De esta forma de crisis, tal como se define por Guyau como ausencia de un principio absoluto, ya no era posible esperar una restauración de las viejas formas y modelos, sino

¹ Jean-Marie Guyau, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, Paris, Alcan, 1880.

² Pageard, R. "Pour un centenaire : la sanction vue par un philosophe-poète", *Droit et Cultures*, 8, 1984.

aprender a perdurar permanentemente en ella.

Guyau veía que se enfrentaba a una situación de desorden nuevo, pero al mismo tiempo, también creía que era capaz de responder a los espíritus que sentían esa preocupación, trazando las líneas generales de un terreno común donde el pensamiento podría reunirse de nuevo. Se trataba, en concreto, de cambiar las mentalidades para que fueran capaces de percatarse del hecho que la evolución material es siempre un primer paso de lo homogéneo a lo heterogéneo. Guyau era de la opinión que seguir formando las mentes en el mismo plano, dándoles las mismas creencias, llevaba a la humanidad a ponerse contra de la tendencia principal del perfeccionamiento.

Según Guyau la pluralidad de doctrinas es una forma efectiva de ver la realidad. Esta diversidad se debe a la diversidad que existe en la labor intelectual, tan necesaria como lo es la división y la variedad en las labores manuales. Esta división del trabajo es la condición de toda riqueza. El pensamiento nunca había estado tan dividido como ahora, afirma Guyau con la satisfacción que le produce que este hecho ha favorecido el final de la época en que la humanidad fue víctima de las mismas supersticiones, dogmas y mentiras, conseguidos mediante la coerción y el miedo. Ahora se revela como necesario encontrar una nueva forma de actuar más acorde con estos nuevos tiempos, lo que le llevó a escribir:

"Bienaventurados entonces aquellos a quienes hoy un Cristo pudiera decirles: 'Hombre de poca fe...', si eso significara: hombres sinceros que no queréis auto engañaros y cuidar vuestra dignidad de seres inteligentes."³

Y ello en un espacio en el cual todas las hipótesis sean legítimas, tanto en el ámbito de la religión, como en el de la política, precisamente porque crean que nunca la poseerán en su conjunto. Que tienen fe suficiente para encontrar esa parte siempre, en vez de reposar y llorar su pérdida. Y, en cualquier caso, afirmar categóricamente que no debemos creer que con la desaparición de la religión, la humanidad, libre del deber categórico, de repente se lanzará hacia un ateísmo y el escepticismo moral radical.

La metáfora del Leviatán

Una buena metáfora, despeja la mente
(Wittgenstein)

Guyau se ayudó de una metáfora para representar la concepción de su pensamiento, que pusiera en cuestión el orden de lo moderno, que lo confrontará como proyecto con el orden de lo real. Bajo la metáfora del Leviatán, expuesta al final de su libro *Esbozo de una moral sin obligación ni sanción*, Guyau fue capaz de decir lo que otros probablemente pensaron, pero no se atrevieron a expresar: la fragilidad del vínculo entre lo pensado y lo real.

"Ninguna mano nos dirige, ningún ojo vela por nosotros, el timón está roto desde hace largo tiempo o más bien nunca lo

³ Guyau, *Esquisse...* p. 170 (t. d. a.)

hubo, hay que construirlo: es una gran tarea, y esta es nuestra tarea. "⁴

Guyau, es cierto, aporta una visión diferente de la metáfora del naufragio⁵ y eso le acerca a formas anti-modernas del discurso político. Si la modernidad política se encuentra representada por la idea de progreso, la anti-modernidad es la política sin fundamento. Así lo muestra Guyau en su metáfora: ninguna tormenta amenaza la navegación, sino que es la falta de timón lo que hace ir al navío a la deriva. Pero también, en la metáfora de Guyau, con o sin timón, no hay ninguna posibilidad de encontrar tierra firme o refugio. El pascaliano "estamos embarcados" se convierte en estado perpetuo.

El discurso político de la anti-modernidad es, como ya ha sido apuntado anteriormente, la revelación del desconcierto de la modernidad ante la imposibilidad de la realización de los grandes relatos. Por ello, se hace coincidir por un lado con la crisis de la razón y el final de la idea de progreso y por otro con el advenimiento de la filosofía de la acción. El mar es concebido por nuestro filósofo, a la amana de Arendt, como el exterior del Jardín y el pequeño Sócrates que observa es la imagen de la humanidad enfrentada al gran problema de la ausencia de referentes representado en la metáfora de Guyau de la falta de timón para dirigir el barco. No hay efectivamente un discurso político, ni lo pudo haber, como no hay un timón que dirija la nave. Y frente esta inexistencia, el discurso de Guyau aparece como fructífero pues al mismo tiempo que presenta el lugar vacío desde donde construir el timón, afirma que solo se puede construir desde las individualidades solidarias. El todos Uno. Guyau introduce por esta vía la acción como expresión de vitalidad, que convierte al espectador en actor. Su misión ya no será técnica: conducción de la nave para alejarla del naufragio, sino que devendrá política: eludir la deriva en la que la humanidad se encuentra sumida en ausencia de principios rectores:

"El agente moral desempeña aquí el mismo papel que el artista: debe proyectar fuera las tendencias que siente en sí, y construir un poema metafísico con su amor." ⁶

Hay en la metáfora de una invitación obligada a la construcción permanente que se funda en la antropología. Los humanos son concebidos por Guyau como energía que debe gastarse. Gracias a esa expansión vital, intuición del propio Guyau, los humanos pueden y deben luchar contra ese estado de deriva originario. La fertilidad vital viene en substitución, en el pensamiento de Guyau, de los discursos finalistas y determinista anteriores. Todo esto, en el curso de pocos años, será ratificado y desarrollado por Simmel, incidiendo en el hecho que tampoco existe garantía alguna de éxito en este proyecto.

Podemos decir que el discurso de Guyau, en este sentido no es el discurso de la tranquilidad, de la ataraxia. Que se aparta de los escritos clásicos para remarcar la existencia frente a los discursos esencialistas, y que la única realidad es la deriva, a la que Guyau designará con el nombre de anomia y que frente a la cual solamente resta la opción de la lucha.

⁴ Guyau, J-M, *Esquisse...*, p. 222

⁵ Ver Blumenberg, H. *Naufragio con espectador*, Madrid, Visor, 1995.

⁶ Guyau, *Esquisse...* p.161.

La anomia como sentido de lo político

La anomia frente a otras formas de entenderla, es concebida por Guyau como la forma que describe un mundo sin referentes. Guyau aceptar aquello que fue rechazado ya en su tiempo y sigue siendo negado por muchos en la actualidad: el carácter profundamente disparatado del mundo actual.⁷ Y eso es lo que los filósofos que trataron en la época de la obra de Guyau no supieron distinguir, demasiado preocupados como estaban por poner fin a la metafísica, por la importancia de las ideas sociológicas, y por el crecimiento de biologismo.

Nuestra época, en cambio, sustraída a esos debates de finales del siglo XIX, puede entrar con más vigor y comprensión en el pensamiento del filósofo de vida breve, que lamentablemente no tuvo tiempo suficiente para completar su labor, y por lo tanto, como se indica Duvignaud:

"No podemos saber cuál habría sido el desarrollo que Guyau hubiese dado a esta idea en caso de haber vivido. De ésta guardamos únicamente la imagen del carácter creador de los fenómenos de la anomia, de una libertad que busca con dificultad abrirse camino a través del peso de las sanciones, de las obligaciones, y de un gran legado de culpabilidad religiosa."⁸

Guyau en clara referencia a su tiempo, afirmó que sus contemporáneos filósofos ya estaban a favor de otro tipo de moral, diferente a la de Kant demasiado estricta, pero todavía demasiado cerca a ojos de Guyau de las morales religiosas ritualistas, donde la ausencia de un ritual específico es sinónimo de sacrilegio, olvidando en demasía el fondo en favor de la forma. Es, según Guyau, una especie de despotismo moral, que querría gobernarlo todo. Se trata de aquello que Benjamín Farrington cuenta de Epicuro que se manifestó en contra de Platón, porque éste último había impulsado una nueva religión basada en el culto mítico del cielo, y porque la religión no es otra cosa que la forma de mantener las personas inmersas en el miedo.

"Pero el miedo más eficaz, como por ejemplo el de la otra vida, a veces pierde su fuerza y da paso al escepticismo, como en el caso de Demócrito. Por eso, en los diálogos sobre la política, Platón abandona los argumentos y se adhiere a la legislación. La creencia en la inmortalidad se afirma en la constitución. El incrédulo se convierte en la herejía y debe ser penado con la muerte."⁹

Guyau se opone a este tipo de ley que Kant también representa, y a los requisitos de la pseudo-religiosas que buscan atribuirse la responsabilidad moral de cada individuo, negándole la capacidad de producir sus propios hipótesis y obligaciones para su logro. Las grandes ideas, sostiene Guyau, ya no son necesarias para agitar a la gente, es suficiente con formular una hipótesis y ser capaz del sacrificio máximo para lograrla. El entusiasmo sustituye a la fe religiosa y a la ley

⁷ Mugnier-Pollet, Ch. "Pour une éthique probabilitaire d'après J-M Guyau », *Revue universitaire de science morale*, Ginebra, 1966, p.41.

⁸ Duvignaud, J. *Herejía y subversión*, Barcelona, Icaria, 1990, p. 81.

⁹ Farrington, B. *The faith of Epicurus*, Londres, Weinden and Nicholson, 1967, p. 136

moral. La elevación del ideal a conseguir remplace la energía de la creencia en su realidad inmediata. Cuanto más se encuentre lejos el ideal a conseguir, más el deseo de lograrlo aumentará.

Según Guyau, para tal realización se produzca no hay que concentrar la mirada en el futuro o en el pasado, sino que hay que hacerlo dentro de uno mismo, ver las fuerzas que piden ser gastadas, y actuar. Si hay una correspondencia entre pensamientos y acciones es que el pensamiento es en realidad la expansión de la actividad. Mientras que los sistemas más antiguos representaban únicamente una tensión en la actividad interna, en el presente enfrentamos un término medio entre situado entre escepticismo y fe, entre la incertidumbre y la afirmación categórica. A través de la acción aquello que se muestra como incierto puede convertirse en realidad. Guyau no pide creer ciegamente en un ideal, sino trabajar, teniendo fe en él, en pro de su construcción.

La vida está llena de incertidumbres, es cierto, se desconoce qué pasará en el futuro, pero por la acción se funciona, se trabaja, se emprende. La actividad nos rebosa de futuro. Gastamos energía sin la sensación de que se está llevando a cabo un desperdicio inútil, o podemos imponernos restricciones porque esperamos que el futuro nos recompense. Guyau sostiene en efecto que la incertidumbre nos oprime por todas partes es una certeza en ella misma, y que constituye la base de nuestra libertad. Es el fundamento de la moral con todos los riesgos especulativos. El pensamiento se ejecuta antes que ella, con la organización de la actividad en el mundo y de cara hacia el futuro. Creemos que somos los amos del infinito, porque nuestro poder no es equivalente a ninguna cantidad dada, cuanto más se actúa, más se espera obtener.

La anomia se explica por este proceso de singularización que la humanidad vive. No hay lugar para el lamento, sino por el contrario, hay que construir un pensamiento que tenga en cuenta ese cambio. Si se acepta que tal proceso de individualización afecta también a las teorías filosóficas, debemos formularnos la siguiente pregunta: "¿Qué doctrina puede ser designado hoy como universal?"¹⁰ La anomia define la singularidad de la teoría que ya no puede ser concebida como lo ha sido previamente. Guyau a este respecto, señala que el verdadero mandato es aquel que nos damos a nosotros mismos no en nombre de ningún alto mandamiento, sino en nombre de un principio particular superior a todo mandamiento. Este principio, por lo tanto, va más allá de la idea de la disciplina, de la ley y del Estado. La única regla válida es aquella que toma en cuenta los hechos; es decir, que los seres están dotados de sentido y pensamiento, y que esta especificidad es la realidad y la esencia de nuestra naturaleza. Este es el punto de partida para la explicación y la creación de una política.

Es, tal vez, en la polémica que enfrentó a Guyau con Durkheim, respecto a la anomia que se puede explicar mejor el significado político de la idea de Guyau. Por supuesto que en 1893, Durkheim no fue el único en rechazar la anomia Guyau. Maurice Blondel en su tesis de doctorado, sin nombrarlo, criticó lo que llamó "esteticismo".

"[El esteticismo] probablemente marca un paso más en el desarrollo de la anomia individual y moral. [...] Su doctrina es no tener ninguna, y lo es. [...] Su propósito, como una sola, es reemplazar la dogmática intelectual por una anarquía estética, y el imperativo moral por una fantasía infinita."¹¹

La idea de la anomia en Guyau se refiere, como ya se mencionó, a la falta de ley fija, y a la ausencia de una organización

¹⁰ Duvignaud, *op. cit.*, p.22

¹¹ Blondel, M. *De l'action*, Paris, 1893.

natural y jurídica. En palabras de Jean Duvignaud que ha estudiado el cambio social como el fundamento de la sociedad humana, y dice que es esencial tener en cuenta que los hechos de la anomia, se sitúan allá donde se han establecido brutales cortocircuitos entre los distintos discursos político-literarios, causando configuraciones inusuales, aún no conceptualizado, y siempre caducas.

"Si la palabra 'anomia' posee un sentido, designa las manifestaciones 'inclasificables' que acompañan el difícil tránsito de un género de sociedad que se degrada a otro que la sucede en un mismo período y que aún no ha cobrado forma. Estamos en la esclusa."¹²

Entonces podría parecer que la anomia pertenece a tiempos de crisis que ocurren en el curso de la historia de las sociedades y que permiten la consecución de los cambios sociales. Y también podría parecer que no es un hecho sin precedentes hablar de crisis en la filosofía, ya que siempre se ha mantenido que el pensamiento filosófico se encuentra desde siempre, instalado en una crisis permanente. La diferencia es con respecto al período estudiado, que todos los demás han sido continuados por otros períodos en los que un nuevo sistema se instauraba con el deseo explícito de permanencia. Estos nuevos períodos dotaban, aunque de manera provisional, de una estabilidad perdida. Bien al contrario, el período en que Guyau había desarrollado su obra, se han producido una serie de hechos, que llevan a pensar que esta crisis tiene aspectos diferentes a las crisis precedentes, hasta el punto de poder afirmar que esta crisis está dotada de un carácter definitivo.

Guyau vio, en primer lugar, que la individualización progresiva de las creencias es un proceso inevitable y, a la vez, deseable. La anomia se propone, en este sentido, como un objetivo hacia el que tiende y debe tender la evolución de la humanidad.

"Desafortunadamente, o afortunadamente, cuanto más la raza humana progresa, más diferencias se producen; cuanto más civilizados son los humanos, más diversos son entre sí. Y esta ley que rige el mundo de los humanos gobierna también el universo en su conjunto: ¿no son los utilitaristas y los mismos positivistas que han puesto de relieve la gran ley de la evolución y la diferenciación?"¹³

La anomia es, en efecto, creadora de nuevas formas de relaciones humanas, de autonomías distintas de aquellas que poseen para constituirse patrones de referencia establecidos, por ello abiertas a la creatividad. El resultado no es el que Durkheim preveía, ni un desorden estadístico, sino que alienta al individuo a la sociabilidades, que le eran hasta ahora desconocidos, entre ellos la creación artística es la más alta.¹⁴

Duvignaud también da en su libro *Herejía y subversión* una interpretación propia de la anomia en un sentido más cercano a Guyau había querido desarrollar cuando dice que el hombre produce a sí mismo a través de formas de sociabilidad, y que escapa a la normas de la moral que se define por el respeto de las reglas o una conciencia colectiva elevada a la categoría de

¹² Duvignaud, *op. cit.*, p.13

¹³ Guyau, *La morale anglaise contemporaine*, Paris, Alcan, 3ª ed., 1895, p.236 (t. d. a.)

¹⁴ Duvignaud, *op. cit.*, p. 13

la razón, una trampa que Durkheim, según él, no supo evitar.

Los caminos de lo político

No existe un objetivo, pero no hay camino:

Lo que llamamos camino es dilación.

(Kafka)

Guyau ha desarrollado su teoría basada en tres supuestos. En primer lugar, como ya se indicó, la premisa de una afirmación del yo individual, juez único de su propia vida. Nuestro autor imaginó una sociedad en proceso de construcción permanente en la que el individuo sería el principal agente de transformación. En segundo lugar, la idea de que la parte social, presente en cada individuo, lo vincula inequívocamente a la especie humana, siendo la solidaridad el nombre de esta condición particular. Por último, Guyau considerar que la historia es una secuencia de acciones que a veces puede superar la adversidad, pero también requieren, en otras ocasiones, la aceptación de lo inevitable.

"La moral de hoy, ha comprendido su propia incapacidad parcial para resolver anticipada y absolutamente la vida humana en su totalidad; permite un más amplio ámbito a la libertad individual; y sólo en casos muy limitados y en los que se ven comprometidas totalmente las condiciones necesarias de la vida social mantiene su intervención. " ¹⁵

El pensamiento de Guyau se encuentra, como también se ha subrayado, por delante de su tiempo, por el mero hecho de que la acción moral toma la delantera a la acción misma. De tal manera que, si el problema moral es sólo del individuo, el principal problema de la filosofía es la de la libertad. Hay dos enfoques posibles para dar respuesta a este problema, apunta Guyau en sus escritos: o bien entendemos la libertad como Kant la entendía, o bien disponemos que siga sin obstáculos la dirección normal de la voluntad. El problema entonces sería determinar cuál es la dirección de la voluntad. Guyau la ha encontrado mediante los que él nombró como equivalente del deber.

El primero de esos equivalentes corresponde a un sentimiento muy característico de la época en la cual escribe Guyau y que después ha sido plasmado por Deleuze en su obra *Péricle y Verdi*: "Poder, también se llama libertad"¹⁶. En efecto, para Guyau, como para toda la tradición que sigue esta concepción de la filosofía, la libertad, vista como conciencia de nuestra fuerza interior, es la que infaliblemente conduce a la acción. Deleuze se pregunta, en este mismo libro, "¿Cómo pasar al acto, y cuál es el acto de ese poder? A lo que responde: "El acto, es la razón." ¹⁷

De ahí que Guyau, obviamente, debido a la influencia que las ideas tienen en nuestras acciones, lo conciba como el segundo equivalente del deber. Él cree que los móviles externos no poseen la capacidad de intervención suficiente para activar el mecanismo interno del pensamiento y de la vida. Guyau debe en gran parte esta idea a Taine, desarrollada en su obra *De*

¹⁵ Guyau, *Esquisse...*, p. 170.

¹⁶ Deleuze, G. *Péricle et Verdi*, Paris, Minuit, 1988, p.9

¹⁷ *Ibidem*, p.9

*l'intelligence*¹⁸, y que es expuesta ampliamente por Deleuze:

"Vamos a entender que la razón no es una facultad, sino un proceso, es precisamente para actualizar una potencia o crear una materia. Hay un pluralismo de la razón, porque no tenemos ninguna razón para pensar que la materia o el acto como único. Se define, se inventa un proceso de racionalización cada vez que se establecen relaciones humanas en cualquier asunto en cualquier conjunto."¹⁹

El tercer equivalente concebido por Guyau es aquel por el cual nos aproximamos a los demás. Los placeres más elevados son más comunicativos señala nuestro autor. Éste muestra cómo la transición desde el egoísmo al altruismo se produce a través del placer de riesgo. Queremos probar y sentirnos responsables de nuestras propias acciones. Guyau, sin duda, tenía presente las palabras escritas por Stuart Mill en su *Autobiografía*²⁰, en un pasaje que recuerda claramente lo que Séneca escribió, "hay que vivir para los otros, si quieres vivir para ti mismo"²¹, en el cual relata la manera como descubrió el camino hacia la felicidad después de tantos intentos fallidos que fueron por ello causa de muchos dolores y sufrimientos.

"No dudaba en la convicción de que la felicidad es la prueba de todas las normas de conducta, y el fin que se persigue en la vida. Pero ahora pensaba que este fin sólo puede lograrse no haciendo de él la meta directa. Sólo son felices, pensé, los que tienen la mente fijada en algún otro objeto que no sea su propia felicidad, por ejemplo, a la felicidad de los demás, la mejoría de la condición de la humanidad, o, incluso, algún arte o proyecto que no se persiga como un medio, sino como un fin ideal."²²

La moral basada en los hechos comporta como consecuencia de que la vida tiende a mantenerse y aumentar en todos los seres, en primer lugar, inconscientemente y, a continuación, de forma reflexiva. Incluso si la vida es la forma primitiva y universal de todo bien deseado, no se sigue que el deseo de la vida agote la idea de lo deseable, con todos los conceptos metafísicos y místicos que ello implica. Por lo tanto, es necesario distinguir entre lo deseado y deseable. Guyau concluye así su análisis de los equivalentes del deber marcando la imposibilidad de establecer una moral dentro de los límites empíricos. Incluso si no podemos hablar de deber, dado que la moral científica no puede prescribir en nombre del deber, sin embargo, nos sentimos impulsados por nuestro deseo de riesgo en el pensamiento del que emergen los supuestos sin los cuales los humanos no se podrían desarrollar fácilmente en una sociedad que tiene tantas contradicciones.

Nuestro filósofo considera, por ello, que es necesario ir más allá de la experiencia y formular hipótesis personales, sin que ello conduzca a un sistema que podría adoptar la forma de una doctrina metafísica que pueden imponerse universalmente a la

¹⁸ Taine, H. *De l'intelligence*, Paris, Hachette, 1870.

¹⁹ Deleuze, *op. cit.*, p.9.

²⁰ Stuart Mill, J. *Autobiografía*, Madrid, Alianza ed. 1986

²¹ Séneca. L. Carta XLVIII

²² Stuart Mill, *op. cit.*, p.148

razón humana²³. Para Guyau, la creación de valores es el riesgo metafísico del pensamiento, la incertidumbre que nos oprime es nuestra única certeza y el fundamento de nuestra libertad. Esto es lo que Deleuze señala cuando escribe: "El acto en sí, siendo relacional, es siempre político. La razón vista como proceso es siempre política."²⁴

Guyau establece que el contenido de la moral empírica es esencialmente condicional y que sólo se puede prescribir un desarrollo de la vida en todas sus direcciones. Pero como se ha destacado ya, algunos individuos sacrifican sus vidas por una mayor solidaridad, y es por lo que Guyau se hace la pregunta de cómo se puede prescribir un sacrificio vital en aras de un altruismo exaltado difícilmente justificable. Guyau llega a justificarlo mediante el análisis del riesgo y del placer que el peligro produce. En ambos casos, establece una distinción entre el riesgo en la acción y el riesgo en el pensamiento.

El ser humano, guiándose sólo por la experiencia, permanece en la ignorancia y por lo tanto debe aventurarse a hacer formular hipótesis de tipo metafísico. La humanidad entera lo ha hecho cuando se inventaron los dioses y las ideologías, pero no se ha mantenido fiel a la fertilidad que animan estas construcciones ficticias. El ser humano ha abolido el carácter hipotético de estos edificios y los ha erigido en dogma. Se trata de la actitud religiosa que transforma lo especulativo en dogmático y que es el resultado de un principio de la conversación, que suprimió el hálito espiritual que la actividad hipotética posee²⁵. El espíritu dogmático, dominado por su propia certeza, quiere también imponer sus ideas a todos los similares, cosa que conduce al dogmatismo social, la intolerancia y el gobierno fanático de las mentes²⁶.

Guyau no está de acuerdo absoluto con esta forma dogmática de comprender el conocimiento, y propone una solución que permita superar la ignorancia natural que la moralidad empírica comporta; y, al mismo tiempo, que le hace imposible caer en la intolerancia y el fanatismo. Algunos autores, como el ya mencionado Duvignaud, hacen del exceso de tecnificación responsable de haber creado un cierto abatimiento, cuando el placer de la hipótesis se ha visto sustituido por la frialdad de los conocimientos técnicos. Guyau ya había percibido un fenómeno similar cuando expresó la necesidad de construcciones hipotéticas, en su quinto equivalente del deber, donde las visiones del mundo diferente, a veces incompatible entre sí, se presentan en forma natural. El riesgo metafísico radica en el establecimiento de valores desde la incertidumbre que nos oprime por todos lados. Esta es a la vez una certeza para nosotros y el fundamento de nuestra libertad. La duda Guyau no era entonces, sinónimo de la desesperación, sino muy por el contrario, siempre quiso creer en lo mejor, en la fuerza de los ideales, en el hecho de que el mundo es más rico cada día fruto del esfuerzo de todos; en el hecho de que en última instancia, a pesar de todo, la vida vale la pena ser vivida.

²³ Simmel desarrolla ampliamente esta cuestión en su ensayo titulado "Das individuelle Gesetz". Ver la edición castellana, Simmel. G. *La ley individual y otros escritos*, Barcelona, Paidós, 2003.

²⁴ Deleuze, *op. cit.*, p.9.

²⁵ Guyau, J-M., *l'Irréligion de l'avenir*, Paris, Alcan, 9º ed. 1904. p.109-111.

²⁶ Guyau, *Esquisse...* p. 168 i Guyau, *l'Irréligion...* p. 103-116.

Las Relaciones Peligrosas de Hannah Arendt: Revolución y contrarrevolución políticas en el discurso antimoderno

Lucía Fernández-Flórez (Universidad Autónoma de Madrid)

Juan Carlos Orejudo Pedrosa (Universidad Autónoma de Zacatecas)

Resumen

En este ensayo analizaremos el pensamiento político de Hannah Arendt, considerado como una de las críticas más relevantes a la modernidad; su relación con las corrientes anti-racionalistas y anti-ilustradas del siglo XX, su relación con Heidegger y el existencialismo político de Carl Schmitt. Nos enfocaremos en las obras donde se pone de manifiesto la postura anti-moderna de Hannah Arendt, principalmente, en su obra titulada *Sobre la Revolución*.

Abstract:

In this essay, we will analyse Hannah Arendt's political thought, considered as one of the most interesting criticism of modernity; taking into account her relationship with Heidegger and Carl Schmitt political existentialism. We will focus on Hannah Arendt's works where we can see more clearly her opposition to modernity, mainly on her book called *On Revolution*.

Las Relaciones Peligrosas de Hannah Arendt: Revolución y contrarrevolución políticas en el discurso antimoderno

Lucía Fernández-Flórez (Universidad Autónoma de Madrid)

Juan Carlos Orejudo Pedrosa (Universidad Autónoma de Zacatecas)

En este ensayo nos proponemos analizar el discurso anti-moderno de Hannah Arendt, y la singularidad de esta pensadora política del siglo XX, no sólo por la originalidad y la independencia de su pensamiento como han destacado tantos autores (Margaret Canovan, André Énegren etc.)¹ sino sobre todo por haber entrelazado e imbricado su pensamiento con diversas corrientes anti-modernas europeas que vuelven a surgir con fuerza a partir de la primera mitad del siglo XX: diversos discursos que irrumpen contra la modernidad democrática, concretamente, contra los ideales modernos que conectan con la Ilustración, los principios de la igualdad democrática, la declaración de los derechos humanos proclamados por la Revolución Francesa. Hannah Arendt no es ajena a los intelectuales europeos, especialmente de origen alemán, que rompen con los ideales ilustrados (Heidegger, Jünger, Schmitt, etc.) cuyas ideas extremadamente influyentes, determinantes y estimulantes para la época, quizás podemos calificar -desde cierta distancia histórica- de peligrosas, incluso de arriesgadas.

¹ Énegren, André, *La Pensée Politique de Hannah Arendt*, p. 9: “Hannah Arendt no pertenece a nadie. La singularidad de su reflexión ha logrado abrir un dominio de interrogantes que han hecho estallar en pedazos los yugos dogmáticos en los que su pensamiento podría haber encontrado un asilo tan cómodo como seguro. Pero esta originalidad también le ha condenado a una paradójica soledad. (...) Confinada en los márgenes de la ciencia que se entrega a la ciencia positiva, una teoría política que se separa decididamente del camino trazado por las ciencias humanas (...) Los filósofos, por su parte, se han mantenido sordos respecto a una obra que se propone menos hacerse cargo de los fundamentos del saber que *espíar el siglo, el ruido y la germinación del tiempo* (O. Mandelstam). (...) Alemana por tradición, es la república americana de 1776 la que elige como paradigma; judía, se gana la reprobación de una gran parte de la comunidad judía; liberal reaccionaria a los ojos de ciertos lectores del *Sistema Totalitario*, ella inspira, sin embargo, las visiones democráticas del *Free Speech Movement* de los estudiantes de Berkeley. “Conservadora a la manera de E. Burke, si creemos a G. Steiner, su utopía “anarquizante” hace de ella, según H. Morgenthau una fiel discípula de Rosa de Luxemburgo”. Véase También, Canovan, Margaret, *Hannah Arendt, a Reinterpretation of her Political Thought*, p. 3-4: “La excepcional originalidad de sus ideas constituye por sí misma una fuente constante de malentendidos. La originalidad parece haber sido algo que ella nunca buscó o notificó, sino más bien aquello que no podía evitar. Su intención, con la explicitud que implica el compromiso, era a menudo fenomenológica, lo cual consiste en tratar de ser fiel a la experiencia (...) Es en este espíritu que trató de recuperar las experiencias políticas de la pluralidad, las cuales había sido oscurecidas y distorsionadas, según ella, por la influencia de la filosofía platónica. En conexión con esta humildad fenomenológica, no obstante, aparece otro acercamiento, aparentemente diferente, a los tesoros del pasado, que describió en uno de sus mejores ensayos sobre su amigo Walter Benjamin. Benjamin había sido un fanático coleccionista de fragmentos y aforismos (...) se refirió a él como un “pensador poético”. Arendt meditó sobre la canción de Shakespeare *Full fathom five*, y en el pescador de perlas que rescata en las profundidades del pasado los restos que han sufrido un cambio radical. El propósito del pescador no es tanto escarbar en el fondo del mar, sino curiosear libremente en lo rico y lo extraño, las perlas y el coral en las profundidades, guiada por la creencia de que *el proceso de decadencia es al mismo tiempo un proceso de cristalización*”. Hannah Arendt cita el famoso extracto de *La Tempestad*, 1,2 (15) de Shakespeare en su obra *La vida del espíritu*, p. 242: “Tu padre yace enterrado bajo cinco brazas de agua; / se ha hecho coral con sus huesos; / lo que eran ojos son perlas. Nada de él se ha dispersado; / sino que todo ha sufrido la transformación del mar / en algo rico y extraño”. Al igual que el pescador de perlas y del coleccionista de aforismos (Walter Benjamin), Hannah Arendt bucea en los hechos históricos, sin una idea previa, sin un plan racional preconcebido. Profundizando a través del hilo narrativo en los diferentes hechos o acontecimientos modernos, Hannah Arendt no sigue un argumento que permita establecer conexiones causales, sino una historia fragmentada en varias piezas aparentemente inconexas (el antisemitismo, el imperialismo, la máquina burocrática) que finalmente *cristalizaron* en los totalitarismos o sistemas totalitarios.

A partir de la obra de Seyla Benhabib titulada *La Reluctante Modernidad de Hannah Arendt*, se ha reforzado entre los intérpretes una lectura anti-moderna del pensamiento político de Hannah Arendt. La fuerte vinculación de Hannah Arendt con el pensamiento anti-moderno del siglo XX ha sido ampliamente estudiada y debatida, convirtiéndose actualmente en una de las claves interpretativas de la obra de Hannah Arendt. Este ensayo no pretende ir en contra de estas interpretaciones que asocian a Hannah Arendt con el pensamiento anti-moderno, no obstante, también es preciso notar que la misma autora se esforzó durante su vida, en su periodo de exilio a Estados Unidos tras huir de la persecución nazi, por establecer, a través de sus obras, un distanciamiento tanto filosófico como afectivo respecto a su maestro Heidegger, respecto a la cultura alemana, incluso respecto a la gran filosofía alemana que parte de Kant: el Idealismo Alemán, Hegel, Marx, así como de Nietzsche hasta el existencialismo heideggeriano. Una cuestión debatible sería si realmente consiguió distanciarse de la cultura alemana, y concretamente, de la influencia de su maestro Heidegger.²

El pensamiento anti-moderno de Hannah Arendt, en primer lugar, debe comprenderse como una respuesta al fracaso de la Ilustración, el cual pudo vivir y experimentar la autora de manera íntima y personal a través de la política de exclusión de los judíos de la cultura y de la sociedad alemana con el auge del nazismo.³ El 14 de octubre de 1906, nació Hannah Arendt en Königsberg, como subraya Ernst Gellner, donde lució en todo su esplendor la antorcha de la Ilustración a través de Immanuel Kant y de Moses Mendelssohn.⁴ Hannah Arendt pertenece a una familia de judíos asimilados a la cultura alemana, a una familia judía cultivada en los ideales de la Ilustración.⁵ Es precisamente como judía alemana y su decisiva experiencia con el nazismo lo que despertará su interés por la cuestión política. En palabras de Margaret Canovan: “En torno a 1930, le pareció claro a ella que a pesar de su distancia respecto a la religión, a la cultura y al idioma judío, ella era a los ojos del mundo no una intelectual de la cultura alemana sino una simple judía”.⁶

En el ensayo titulado “La Ilustración y la cuestión judía” Hannah Arendt analiza desde autores como Lessing y Mendelssohn, principalmente, uno de los temas centrales del pensamiento anti-moderno, desde Herder a Burke: el conflicto entre la historia y la razón.⁷ La razón ilustrada implica una superación de las particularidades y

² Wolin, Richard, en “Hannah Arendt: *Kultur*, “irreflexión” y envidia de la Polis”, en *Los Hijos de Heidegger*, p. 69: “Arendt no sólo tenía un problema judío, tenía también un problema Heidegger. En muchos sentidos los dos estaban íntegramente vinculados entre sí”. Además del problema judío, y del problema Heidegger, Hannah Arendt se enfrenta a través de su obra al problema de la modernidad.

³ Ibid, p. 74-76: “De forma inevitable, a fines de los años veinte el problema judío de Arendt saltó a primer plano, como les ocurrió a muchos otros judíos asimilados. Para muchos, el darse cuenta de que, a ojos de sus conocidos alemanes, eran más judíos que alemanes -a pesar de sus fervientes intentos de aculturación- supuso una conmoción. Debió de ser especialmente doloroso descubrir su propia judaicidad por medio de aquel baño ácido de antisemitismo. Para expresar el dilema en términos sartreanos, su judaicidad había sido “constituida” por la mirada de los antisemitas (...) Por lo general, Arendt se adhirió a una problemática separación entre “judaicidad” en tanto que dato ontológico en bruto, y “judaísmo” en tanto que religión, una idea que, como ella francamente admite, nunca tuvo atractivo para ella”.

⁴ Gellner, Ernst, “De Königsberg a Manhattan (o Hannah Arendt, Rahel, Martin y Elfride o la *Gemeinschaft* de tu próximo)”, en *Cultura identidad y política, El nacionalismo y los nuevos cambios sociales*, p. 86: “Fue en Königsberg donde la antorcha de la ilustración brilló con sus llamas más vivas en el pensamiento y en la persona de Immanuel Kant (que fue un espíritu universal sin haber salido nunca de su ciudad); fue allí también donde los seguidores judíos de Moses Mendelssohn sistemáticamente transmitieron la nueva sabiduría secular de Europa a las comunidades judías de la Europa Oriental.”

⁵ Enegren, André, *La pensée politique de Hannah Arendt*, p. 15-16.

⁶ Canovan, Margaret, *Hannah Arendt, a Reinterpretation of her Political Thought*, p. 9.

⁷ Arendt, Hannah, “La Ilustración y la cuestión judía”, en *La Tradición Oculca*, p. 109: “La versión moderna de la cuestión judía data de la Ilustración; fue la Ilustración, es decir, el mundo no judío, la que planteó la cuestión. Sus interrogantes y sus

contingencias de la historia a favor de los valores universales del hombre como ser racional. Esta superación de la historia se produce a partir de la declaración francesa de los derechos universales del hombre en 1789, los cuales tienen una pretensión de universalidad, es decir, son válidas para toda la humanidad, más allá del tiempo y del espacio, de una manera universal. Sin embargo, la historia no queda completamente absorbida por la razón.⁸ Por el contrario, el pensamiento anti-moderno implica una reivindicación de la historia, de la tradición enraizada en el pasado, oponiéndose, por otra parte, a la racionalidad moderna que trasciende los sucesos históricos y las particularidades nacionales, haciendo tabula rasa del pasado y de la historia.

Hannah Arendt ha sido estudiada como una pensadora antimoderna desde diversas perspectivas, de las cuales destacamos cuatro: la primera es la que hace de Hannah Arendt una pensadora que trata de volver a los antiguos, que siente nostalgia por la “polis griega”, como puede apreciarse principalmente en su obra *La condición humana*. Su crítica a la modernidad en este sentido pasa por un intento de recuperar a través de las categorías aristotélicas el ideal de la vida política griega, y concretamente, el sentido de la acción humana como *praxis*. En segundo lugar, otro aspecto del pensamiento anti-moderno de Hannah Arendt es su crítica a los totalitarismos como fenómenos históricos esenciales de la modernidad que carecen de antecedentes en la antigüedad. En este sentido, el mal radical que surge a través de los campos de concentración en los regímenes totalitarios sólo pudieron ocurrir en la modernidad, al ser propiamente y esencialmente modernos.

Habermas insiste en que Hannah Arendt trata de aplicar a las Revoluciones Modernas (la Revolución Francesa y la Americana) las categorías de Aristóteles en su afán de recuperar el espacio público de la polis griega para el mundo moderno: “En el libro *The Human Condition*, que puede considerarse como su principal obra filosófica, Hannah Arendt había tratado de renovar a su manera la pretensión de la Política Clásica. (...) Hannah Arendt quiere averiguar qué es lo que podemos aprender todavía de la política de Aristóteles y para ello la aplica a un fenómeno que a primera vista parece patrimonio exclusivo de la experiencia moderna de lo político: al fenómeno de la revolución”.⁹

En una postura totalmente opuesta a la de Habermas, Margaret Canovan afirma que la crítica a la modernidad de Hannah Arendt no implica un giro hacia los antiguos: “Pienso que el punto central de su teoría de los totalitarismos ha sido mal comprendido; que su teoría de la acción, como el resto de su pensamiento político, se origina a partir de su respuesta al totalitarismo y no en un acto de nostalgia por la Polis griega.”¹⁰ Para Margaret Canovan, lo que subyace a la crítica de Hannah Arendt a la modernidad, si partimos de la íntima conexión entre el humanismo moderno y la racionalidad instrumental de Occidente, es el hecho de que los totalitarismos no son específicos de

respuestas han determinado el comportamiento de los judíos, han determinado su asimilación. Desde la asimilación de Mendelssohn y desde la obra de Donm (...) la discusión sobre la emancipación presenta siempre los mismos argumentos, que culminan en la obra de Lessing. A él le debemos tanto la propagación de las ideas de la humanidad y de tolerancia como la distinción entre verdades de la razón y verdades históricas”.

⁸ Íbid, p. 110: “Para la razón, la historia no tiene ningún poder de demostración. Las verdades históricas son contingentes, las verdades de razón necesarias, la contingencia está separada de la necesidad por un “repugnante abismo” (...) Las verdades históricas sólo son “verdaderas”, es decir, universalmente convincentes y vinculantes, si son confirmadas por las verdades de la razón (...) En tanto que responsable de la educación del género humano, la historia tiene una significación que ni siquiera la razón puede llegar a captar totalmente”.

⁹ Habermas, Jünger, “Hannah Arendt: La historia de las dos revoluciones (1960)”, en *Perfiles Filosóficos-Políticos*, p.200.

¹⁰ Canovan, Margaret, *Hannah Arendt, a Reinterpretation of her Political Thought*, p. 2.

ninguna nación en particular, digamos Alemania, sino un problema específico de la modernidad.¹¹ En consecuencia, como observa Richard Wolin, “Auschwitz tenía para Hannah Arendt pocas repercusiones en la historia alemana o el carácter nacional alemán”.¹² Hannah Arendt se basa principalmente en el planteamiento de Tocqueville, en la tesis según la cual la deriva de las sociedades democráticas modernas hacia el individualismo y el atomismo social desemboca en el desmantelamiento de los valores comunitarios, dando lugar, en consecuencia, según la autora, al hombre-masa sin capacidad de resistencia frente al totalitarismo.¹³ En base a esta descripción funcionalista del Holocausto, del “mal radical” de *Orígenes del Totalitarismo* Hannah Arendt se inclina por la tesis de la “banalidad del mal” en su obra *Eichmann en Jerusalén*.¹⁴

Hannah Arendt se opone a los valores del individualismo moderno, que terminan socavando las bases comunitarias de vida humana. La modernidad, y no específicamente la cultura alemana, sería desde este punto de vista, responsable de los horrores del nazismo; no obstante, la cuestión que no puede ser eliminada es la responsabilidad moral de los criminales nazis respecto a sus propias acciones.¹⁵

La tercera postura anti-moderna de Hannah Arendt tiene una estrecha relación con la segunda. Tiene que ver con su postura conservadora que retoma de Edmund Burke, y principalmente está relacionada con la crítica que desarrolla Hannah Arendt, inspirándose en Burke, contra el carácter demasiado “abstracto” de los derechos humanos. Hannah Arendt desarrolla una crítica a los derechos humanos, concretamente en el segundo libro de su obra *Los orígenes del totalitarismo*, titulado “Imperialismo”, en el cual la pensadora refleja su pensamiento anti-moderno lanzando un ataque contra los derechos humanos, que debido a su abstracción, terminan destruyendo los vínculos morales y políticos entre los hombres, concluyendo Hannah Arendt que no queda nada de sagrado en la desnudez abstracta de un ser humano, y que el hombre de los derechos humanos termina siendo un entidad abstracta sin conexión alguna

¹¹ Wolin, Richard, “Hannah Arendt: *Kultur*, “irreflexión” y envidia de la Polis”, en *Los Hijos de Heidegger*, p. 104: “Margaret Canovan pone el dedo en la llaga cuando observa: “Al entender el nazismo desde el punto de vista no de su contexto específicamente alemán sino de unos modernos acontecimientos ligados también al estalinismo, Arendt se situaba en las filas de los numerosos intelectuales de la cultura alemana que trataron de poner en relación el nazismo con la modernidad occidental, desviando así la culpa de unas tradiciones específicamente alemanas”. Véase Canovan, Margaret, *Hannah Arendt, a Reinterpretation of her Political Thought*, p. 20.

¹² *Ibid*, p. 100. Sigue argumentando Wolin, siguiendo la tesis de Canovan, en *op. cit.*, p. 102-103: “Sin embargo, la tesis funcionalista, tal como la expresan Arendt y otros, no cuenta toda la historia. Lo que deja sin explicar es el carácter específico de este genocidio concreto. (...) Con arreglo al enfoque funcionalista, el exterminio de los judíos podría haber tenido lugar en cualquier parte. Pero el hecho es que no fue así. No fue sólo consecuencia de una brutal e impersonal “maquinaria de destrucción”; fue también producto de las proverbiales peculiaridades de la historia alemana”.

¹³ *Ibid*, p. 99: “Según el enfoque funcionalista, el Holocausto fue esencialmente un producto de la *sociedad moderna*. En su análisis de la Francia revolucionaria, Tocqueville había demostrado ya cómo la nivelación democrática característica de la modernidad llevaba al despotismo”. Hannah Arendt, según Wolin se aproxima a tres autores que han puesto énfasis en los rasgos estructurales del nazismo: Franz Neumann, Raul Hilberg y Hans Mommsen (Wolin, Richard, *op. cit.* P. 104).

¹⁴ Véase Bernstein, Richard J., “¿Cambió Hannah Arendt de opinión? Del mal radical a la banalidad del mal”, en Birulés, Fina, (Comp.), *Hannah Arendt, El Orgullo de Pensar*, p. 235-257. “Los partidarios de Arendt-como afirma Wolin – han intentado durante mucho tiempo hacer verosímil su tesis de la “banalidad del mal” señalando que, aunque el propio Eichmann acaso fuese banal, sin duda no lo fue el mal cuya responsabilidad le incumbe”. (Wolin, Richard, *op. cit.*, p. 105) Según la tesis de la banalidad del mal de Arendt, el mal no se explica por la maldad (*wickedness*) de Eichmann sino por la ausencia de pensamiento de éste. Wolin remite a la obra de Bernstein, Richard, *Hannah Arendt and the Jewish Question*. Cambridge, MIT Press, 1996.

¹⁵ André Enegren sostiene la proximidad de las tesis de Jaspers y de Arendt en torno a la culpabilidad alemana. Enegren cita la frase de Jaspers en *La Culpabilité allemande*, Ed. Minuit, Paris, 1948, p. 60: “Los actos que yo realizo son siempre en última instancia individuales, y soy moralmente responsables de ellas...un crimen sigue siendo un crimen incluso si ha sido ordenado”. Hannah Arendt no atenúa la gravedad de los crímenes perpetrados por los nazis. Al igual que Jaspers, Arendt hubiera preferido que Eichmann fuera juzgado por una instancia internacional por unos crímenes perpetrados no tanto contra el pueblo judío sino en relación a toda la humanidad”. (Enegren, André, *op. cit.*, p. 218-220)

con el orden político y social que le rodea, y por esta razón, un ser desposeído y sin mundo (*worldless*).¹⁶

En este ataque anti-moderno a los “Derechos Humanos” Hannah Arendt no se plantea, como es caso de Leo Strauss y de Michel Villey¹⁷, volver al derecho natural de los antiguos para superar el aspecto voluntarista e historicista de los derechos humanos que conduce a la negación del derecho en cuanto tal. Como afirma Hannah Arendt, en *Los orígenes del totalitarismo*: “Resulta perfectamente concebible (...) que un buen día una humanidad altamente organizada y mecanizada llegue a la conclusión, de la forma más democrática del mundo, es decir, por mayoría, de que la humanidad en tanto que conjunto resultaría beneficiada por la liquidación de algunas de sus partes”.¹⁸ La modernidad, por tanto, queda expresada a través de los derechos humanos, que para Hannah Arendt, al igual que para Burke, constituye el origen de los males de la modernidad (democrática), la cual, en nombre de la *igualdad*, destruye o elimina las *diferencias* entre los pueblos y los individuos.

Como argumentan los autores franceses (Renaut, Sosoe): “No es de extrañar que la mayoría de los críticos de la modernidad jurídica hayan tomado la forma, indisolublemente, de una *discusión de la noción moderna del derecho, de una puesta en cuestión de los derechos humanos, de un asalto lanzado contra la idea de igualdad*, y por tanto, también de una *severa reevaluación del episodio histórico que había largamente contribuido a promover esta idea de igualdad, a saber la Revolución Francesa*”.¹⁹

Hannah Arendt se hace eco del pensamiento de un conservador liberal, Edmund Burke, el cual se mostró favorable a los colonos americanos en la medida en que reconocer sus derechos no perjudicaba ni iba en contra de los intereses de la sociedad inglesa.²⁰ Por otra parte, Burke pasó a la historia por su crítica a los principios de la Revolución francesa, su crítica feroz contra los derechos humanos, los cuales, por su carácter abstracto, ponían en grave peligro los derechos *históricos* de los pueblos²¹. Hannah Arendt se opone, al igual que Burke, en su obra *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*, de 1790, a los derechos universales del hombre. Hannah Arendt se

¹⁶ Desde el comienzo, la paradoja implicada en la declaración de los derechos humanos inalienables consistió en que se refería a un ser humano “abstracto” que parecía no existir en parte alguna (...). El hombre, así, puede perder todos los llamados Derechos del Hombre sin perder su cualidad esencial como hombre, su dignidad humana. Sólo la pérdida de la comunidad misma le arroja de la Humanidad (...) Estos hechos y reflexiones ofrecen lo que parece ser una irónica, amarga y tardía confirmación de los famosos argumentos con los que Edmund Burke se opuso a la Declaración de los Derechos del Hombre. Parecen remachar su afirmación de que los derechos humanos eran una “abstracción”, de que resultaba mucho más práctico apoyarse en la “herencia vinculante” de los derechos que uno transmite a sus propios hijos como la misma vida y reclamar los derechos propios como “derechos de un inglés” más que como derechos inalienables del hombre (...) El mundo no halló nada sagrado en la abstracta desnudez del ser humano”. (Arendt, Hannah, “Las perplejidades de los derechos del hombre”, en *Los Orígenes del Totalitarismo*, Madrid, Taurus, 2004, p. 369-379.)

¹⁷ Luc Ferry y Alain Renaut, “El fundamento universal de los derechos del hombre”, en *Cruce de Culturas y Mestizaje Cultural*, p. 42: “Según el testimonio de la obra de Leo Strauss y de los trabajos de Michel Villey el regreso a la concepción antigua del derecho parece capaz de ofrecer desde el primer momento una alternativa a la moderna disolución de lo jurídico en lo histórico”.

¹⁸ Lugar citado, *Ibid*, p. 59.

¹⁹ Renaut Alain, Sosoe, Lukas, “Hannah Arendt et l’idée moderne de droit”, en *Philosophie du Droit*, p. 186.

²⁰ Godechot, Jacques, *op. cit.*, p. 59: “En la cámara, es situado en los bancos de los *whigs*, es decir de los liberales, y cuando las dificultades comienzan, se muestra favorable a los insurgentes de América. Pronuncia sobre este tema dos discursos importantes, uno en 1774 contra los impuestos de los colonos y el otro, al año siguiente, en 1775, sobre la necesidad de una conciliación con los Americanos para evitar la secesión de las colonias.”

²¹ *Ibid*, p. 60: “Cuando Burke lucha contra la injusticia en América, en las Indias o en Irlanda, no es por unos motivos abstractos, no es por defender unas doctrinas filosóficas, sino para dar más felicidad a los ciudadanos británicos. Existe otra razón, también, por la cual defiende a los colonos de América. Él estima que estos colonos son ingleses, y puesto que son ciudadanos británicos, tienen el derecho de disfrutar de todos los privilegios que la ley les reconoce; en consecuencia, les defiende en nombre de la tradición, de la costumbre, de la antigua constitución de la Gran Bretaña, y no en nombre de una Declaración de los derechos del hombre, cuyo valor niega.”

opone a la “igualdad formal ante la ley” que se desprende de los derechos humanos, y al verse con la imposibilidad de retornar a la “desigualdad” propia de la noción antigua del derecho, Hannah Arendt se decanta por una de las exigencias insuperables de la modernidad, es decir, la exigencia de la libertad.²² La otra opción que plantea Hannah Arendt, sin salirse de los límites del mundo moderno, consiste en la reivindicación de unos derechos nacionales, interpretados como “derecho a la diferencia”, como alternativa a los derechos del hombre basados en la idea de igualdad.²³

Según Hannah Arendt, como han puesto de relieve dos autores franceses (Renaut, Sosoe), la modernidad se explica de acuerdo con la crisis de la idea de naturaleza (de los antiguos), lo cual hace difícil para los modernos la referencia al derecho natural o a una naturaleza humana que se recorta sobre la noción de un orden natural (el cosmos) en la cual se fundamentaba la noción griega del derecho. La modernidad comienza, en opinión de Hannah Arendt, cuando el hombre se separa del orden natural.²⁴ La alternativa que considera Arendt a los derechos humanos, dada la imposibilidad de retornar al mundo antiguo, es representada por un tipo de “nacionalismo” que a pesar de no caer en el racismo de Burke²⁵, sin embargo, no está exento de graves y peligrosas consecuencias como pone de manifiesto Sternhell.²⁶

La cuarta perspectiva del pensamiento anti-moderno de Hannah Arendt se desliga completamente de todas las anteriores, aunque en cierta manera responde al alegato de la *libertad* en contra de la *igualdad* de los modernos. Nos referimos a la relación peligrosa con el “existencialismo político de los años 20” (M. Jay), que Hannah Arendt trató de separar de su pensamiento, pero que reaparece continuamente en su obra, y de manera significativa, en *Sobre la revolución*. En dicha obra, cabe quizás encontrar la expresión no sólo de la anti-modernidad de Hannah Arendt, por su ataque a la Revolución Francesa, sino incluso, de sus afinidades con el existencialismo político, por su referencia a la idea de una fundación política de la libertad, cuya realización se produce de manera más realista y duradera, según Arendt, en la Revolución Americana, la cual fue propiamente una revolución *política* y no una

²² Renaut, Alain, Sosoe, Lukas, *op. cit.*, p. 188.

²³ *Ibidem*.

²⁴ Renaut, Alain, Sosoe, Lukas, “Hannah Arendt et l’idée moderne de droit”, en *Philosophie du Droit*, p. 195.

²⁵ *Ibid.*, p. 199-200: “La tradición inaugurada por Burke, que brota de un simple rechazo hacia el igualitarismo revolucionario, ha terminado incluso por alimentar un “pensamiento racial”, por ejemplo, bajo la forma de la oposición, clara en Disraeli, entre los derechos de los ingleses y los derechos del hombre. (...) Robert Legros, (...) concluye que ella (Arendt) abre la vía a una filosofía de los derechos del hombre, la cual nada tiene que ver con cualquier iusnaturalismo, y que sin embargo, es incompatible con los fundamentos teóricos de la crítica de Burke. Acordamos a R. Legros la distancia irreductible que separa a Arendt de Burke, más no estamos tan seguros de poder situar la reflexión de Arendt en conexión con la noción de derecho que se desprende de una filosofía de los derechos del hombre – a saber la noción moderna del derecho que se inscribe bajo la idea de igualdad”. Véase Legros, Robert, “Hannah Arendt: une conception phénoménologique des droits de l’Homme, in *Études Phénoménologique*, Ousia, Bruxelles, n°2, 1985. (Lugar citado en Renaut, A., Sosoe, L., *op. cit.* p. 192). Véase también, Legros, Robert, “Hannah Arendt: l’arrachement en tant qu’inscription en un monde”, en *L’Idée d’Humanité*, Grasset, Paris, 1990, pp. 275-305.

²⁶ Sternhell desarrolla una crítica no desdeñable a la defensa del nacionalismo de Arendt, el derecho de los ingleses (Burke) contra el carácter abstracto de los derechos humanos; véase Sternhell, Zeev, *Les Anti-Lumières. Du XVIII siècle à la guerre froide*, p. 555-558: “En realidad, la contribución de Burke a la nacionalización de las masas ha sido enormemente infra-valorada, y Burke merece un lugar junto a Herder como uno de los fundadores intelectuales del nacionalismo orgánico. (...) Los judíos no fueron perseguidos en tanto que seres humanos desprovistos de especificidad política, sino precisamente porque fueron víctimas de un desmembramiento del género humano en grupos étnicos, históricos y culturales en un grado de antagonismo desconocido en el pasado.”

revolución *social* como la francesa.²⁷

En *Sobre la Revolución* se manifiesta, de manera un tanto más clara, las afinidades peligrosas de Hannah Arendt con la concepción de lo “político” en Carl Schmitt: “Junto con los demás revolucionarios conservadores, Schmitt intentó forjar nuevos conceptos de autoridad política con el fin de contrarrestar el funesto “eclipse de lo político”. A su juicio, el ascenso del liberalismo era el principal responsable de este eclipse. Con él, los “intereses” socioeconómicos usurparon las prerrogativas autónomas del gobierno político”.²⁸ Lo político, en Hannah Arendt, no tiene como fin la emancipación de una clase social, ni resolver el problema de la pobreza, y tal como subraya Habermas, no debe mezclarse con las cuestiones socioeconómicas.²⁹

Como señala M. Jay: “La filosofía política de Hannah Arendt puede situarse en la tradición del existencialismo político de los años 20, si bien es cierto que estaría entre sus manifestaciones más *blandas* (...) Al intentar liberar la acción política de su subordinación a otros modos de la *vida activa*, Hannah Arendt, igual que los existencialistas políticos de los años veinte, lo que desea es garantizar la mayor autonomía posible para dicha acción. Ve la Política como algo no solamente irreducible a la fuerzas económicas, sino también como algo no sometido a ninguna clase de restricciones normativas o instrumentales, una posición que a menudo se conoce como *decisionismo*.”³⁰ Martin Jay deja abierta la posibilidad de establecer una relación arriesgada, que Hannah Arendt trató de evitar a toda costa, con el existencialismo político de los años veinte (Carl Schmitt, Ernst Jünger y Alfred Bäumler).

El pensamiento político de Hannah Arendt ha sido considerado por diversos autores como un pensamiento anti-moderno que se caracteriza precisamente por su antirracionalismo. Más atenta a los hechos históricos que a las leyes racionales aplicadas a la historia, el pensamiento de Hannah Arendt conecta profundamente con algunos autores como Burke, quien, como afirma Godechot, “nos aparece (Burke) inmediatamente como un antirracionalista y bastante tiempo antes de 1789 como un conservador”.³¹ Después de Herder, Burke se opone no sólo al racionalismo de los modernos sino al racionalismo en cuanto tal, y como vio muy bien Leo Strauss, “el único esfuerzo teórico de Burke conducía hacia una cierta emancipación del sentimiento y del instinto respecto a la razón”.³²

Tanto su primera obra de pensamiento político, escrita en Estados Unidos, *Los orígenes del totalitarismo* (1951) como su obra que analizaremos en este ensayo *Sobre la revolución* (1963), Hannah Arendt se enfrenta, de forma más directa que en otras obras, con uno de los problemas fundamentales del pensamiento político moderno, y de la

²⁷ Véase Lefort, Claude, “Hannah Arendt y la cuestión de lo político”, en Birulés, Fina, (Comp.), *Hannah Arendt, El Orgullo de Pensar*, p. 136: “Sólo existe la política allí donde se manifiesta una diferencia entre un espacio en el que los hombres se reconocen mutuamente como ciudadanos, situándose juntos ante el horizonte de un *mundo común*, y la vida social propiamente dicha, donde sólo comprueban su dependencia recíproca por los efectos de la división del trabajo y la necesidad de satisfacer sus menesteres”.

²⁸ Wolin, Richard, *op. cit.*, p. 143.

²⁹ Habermas, Jürgen, *Perfiles filosófico-políticos*, p. 201.

³⁰ Jay, Martin, “El Existencialismo Político de Hannah Arendt”, en Birulés, Fina, (Comp.), *Hannah Arendt, El Orgullo de Pensar*, p. 151-153.

³¹ Godechot, Jacques, *La Contre-révolution, 1789-1804*, p. 59.

³² Sternhell, Seev, *Les Anti-Lumières. Du XVIII siècle à la guerre froide*, p. 208: “Cuando Burke opone al juicio individual la inteligencia colectiva de las edades pasadas, la sabiduría acumulada de las generaciones que nos han precedido, es para decir que el hombre no es un ser racional, y que la sociedad no es un conjunto de individuos, sino un cuerpo. Este cuerpo tiene una constitución, una estructura, es decir, todo como un individuo, un conjunto de caracteres congénitos.”

modernidad en cuanto tal: la *violencia* inherente a las revoluciones modernas y a los totalitarismos. Hannah Arendt pone de relieve en estas dos obras la relación problemática de la modernidad y la violencia.³³ La violencia desatada en los totalitarismos ha provocado, según el análisis que desarrolla Hannah Arendt en su obra *Los orígenes del totalitarismo*, el “*mal radical*”³⁴: la destrucción del mundo común de los hombres, y la atomización del cuerpo social que conduce inevitablemente al surgimiento de las masas indiferenciadas, que nos remiten al hombre *superfluo*, y por tanto, sustituible por cualquier otro, al hombre sin atributos de Musil, al hombre que pierde sus cualidades como ser humano individual al convertirse en hombre-masa.

La modernidad no ha logrado ni eliminar totalmente la violencia, ni legitimarla de manera satisfactoria. El mundo moderno se ha enfrentado, a través de los totalitarismos del siglo XX, a una nueva forma de violencia contra la cual no hay posibilidad de resistencia, y que domina todo el campo de lo social y de lo real. Según Margaret Canovan, el pensamiento político de Hannah Arendt sólo puede comprenderse partiendo de la experiencia personal que hizo la autora de los totalitarismos, y por tanto, partiendo de su crítica a los sistemas totalitarios. Canovan acierta en describir a la autora de *Sobre la Revolución* como una pensadora política que conjuga las ideas revolucionarias y conservadoras: “*Sobre la revolución*, el libro que contiene las expresiones más nítidas del radicalismo de Hannah Arendt y también de su conservadurismo, ha desconcertado a muchos lectores precisamente porque está impregnado de este elemento trágico”.³⁵

El pensamiento conservador, como señala Canovan utilizando una frase de O’Sullivan, se opone frontalmente a la idea fundamental de la Revolución Francesa según la cual: “La razón y la voluntad del hombre eran lo bastante poderosas como para regenerar la naturaleza humana creando un orden social totalmente nuevo”.³⁶ La postura conservadora de Hannah Arendt no consiste en un rechazo total del artificio moderno, en otras palabras, del mundo artificial creado por el hombre, el cual pone límites a la naturaleza y permite establecer un mundo estable y permanente no sujeto al interminable curso o proceso de la naturaleza, cuya circularidad sin fin de vida y muerte, no deja tras de sí nada duradero o imperecedero. Como sostiene Canovan, el conservadurismo de Hannah Arendt debe entenderse en relación con su *amor por el mundo* (retomando el bello título de la biografía de Elizabeth Young-Bruehl).

El libro que escribió Hannah Arendt titulado *Sobre la revolución*, se acerca en algunos aspectos al planteamiento de su obra *Los orígenes del totalitarismo*, en la medida en que ambas obras responden a una situación que podríamos

³³ Hannah Arendt, como afirma Habermas, defiende la total separación entre la esfera política o el ámbito del *poder* y la esfera de la *violencia*, en contra de la tesis defendida por Weber el cual no logra distinguir el poder y la violencia. (Habermas, *Perfiles filosófico-políticos*, p. 205 y ss.) Véase también, Arendt, Hannah, *Sobre la Revolución*, p. 22-23: “En la medida en que la violencia desempeña un papel importante en las guerras y revoluciones, ambos fenómenos se producen al margen de la esfera política en sentido estricto, pese a la enorme importancia que han tenido en la historia. Este hecho condujo al siglo XVII, al que no faltaba experiencia en guerras y revoluciones, a suponer la existencia de un estado prepolítico, llamado estado de naturaleza, que, por supuesto, nunca fue considerado como un hecho histórico. (...) Caín mató a Abel, y Rómulo mató a Remo; la violencia fue el origen y, por la misma razón, ningún origen puede realizarse sin apelar a la violencia, sin la usurpación”.

³⁴ Wolin, Richard, *op. cit.*, p. 97: “*Los orígenes del totalitarismo*, donde había descrito claramente el nacionalsocialismo como una encarnación del “mal radical”, esto es, cualquier cosa menos banal. Irónicamente, fue la propia Arendt la que había demostrado de manera convincente en *Los orígenes* que uno de los sellos distintivos de los regímenes totalitarios era que hacían casi imposible la resistencia”.

³⁵ Canovan, Margaret, “Hannah Arendt como pensadora conservadora”, en Birulés, Fina, (Comp.), *Hannah Arendt, El Orgullo de Pensar*, p. 71-72

³⁶ *Ibid*, p. 55. Lugar citado Ó Sullivan, *Conservatism*, Dent, 1976, p. 11.

denominar *existencial o existencialista*; en ambas obras, la modernidad es confrontada con la violencia que en los regímenes totalitarios y en la revolución francesa supuso la destrucción de lo propiamente humano: el espacio político de la pluralidad y de la libertad. Hannah Arendt establece en su obra *Sobre la revolución*, en términos cercanos al “existencialismo político” descrito por M. Jay, un nuevo enfoque de la política moderna como fundación de la libertad: “Ni la violencia ni el cambio pueden servir para describir el fenómeno de la revolución; sólo cuando el cambio se produce en el sentido de un nuevo origen, cuando la violencia es utilizada para constituir una forma completamente diferente de gobierno, para dar lugar a la formación de un cuerpo político nuevo, cuando la liberación de la opresión conduce, al menos, a la constitución de la libertad, sólo entonces podemos hablar de revolución”.³⁷

Cuando Hannah Arendt escribió *Sobre la revolución*, allá por 1963, estaba intentando dar salida a las preocupaciones teóricas que habían impregnado las páginas de su principal obra de teoría política de corte existencialista, *La condición humana*, una obra que sólo de manera imprecisa era *política*. El libro dedicado al fenómeno revolucionario era, por el contrario, claramente político y sólo de manera imprecisa *existencial*. Podemos permitirnos decirlo en estos términos, que aluden al “existencialismo político” de la autora judeo-alemana, según la tesis establecida con fortuna por Martin Jay en su *Permanent Exiles*³⁸. En *Sobre la revolución*, Arendt trataba de aproximarse al fenómeno de la revolución desde el punto de vista de su radical modernidad, es decir, consideraba el fenómeno como la *nueva* aparición radical del origen político que en su primera manifestación había sido griego o, para decirlo más exactamente, ateniense; y que ahora, en el siglo XVIII, era moderno, signo de los nuevos tiempos políticos (*Neuzeit*) tras una larga temporada de sequía política, y revolucionario. Revolución y modernidad son, por consiguiente, equiparables en el vocabulario político de Arendt; en efecto, la revolución consiste en el *modo moderno de ser político*.

Pero ¿qué quiere decirse con esto del ser político que se manifiesta –al hacer la revolución– en la modernidad? La peculiar ontología política de Arendt únicamente puede comprenderse al ponerla en contacto con la ontología fundamental de su maestro, Martin Heidegger³⁹. Sin embargo, no es nuestra intención poner al descubierto aquí dicha relación, que, por otro lado, ha sido ya muy estudiada⁴⁰. Nuestro objetivo consiste en descubrir otras relaciones, que podríamos denominar “peligrosas” en homenaje al clásico de Cloderlos de Laclos, que atraviesan de modo singular la obra política de Arendt. Esas relaciones tienen su punto de partida en el contexto filosófico-político de la Alemania del periodo de entreguerras: aquél en el que Arendt se formó filosóficamente gracias a la enseñanza de pensadores como el propio Heidegger, Rudolf Bultmann o Karl Jaspers; aquél, también, que vio cómo salían a la luz las convulsas polémicas entre Carl Schmitt y Hans Kelsen sobre la naturaleza de la ya agonizante

³⁷ Arendt, Hannah, *Sobre la revolución*, p. 45.

³⁸ Jay, “The political existentialism of Hannah Arendt”, en *Permanent Exiles*, pp. 237-256.

³⁹ Puede verse una explicación de dicha ontología política en la primera parte de la siguiente tesis doctoral: Fernández-Flórez, *La ontología política de Hannah Arendt y su lugar en el discurso antimoderno del siglo XX*, pp. 23-140. También aquí: Fernández-Flórez, “La nostalgia de Grecia en Hannah Arendt y Martin Heidegger: Interpretaciones políticas de la distinción entre *praxis* y *poiesis*”, en las Actas del Congreso Iberoamericano “Influencias de las Éticas Griegas en la Filosofía Contemporánea”, María Luciana Cadahia y Sebastián Contreras.

⁴⁰ Ver, por ejemplo, Taminiaux, *The Thracian Maid and the Professional Thinker. Arendt and Heidegger*; Villa, *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*; y Wolin, *Los hijos de Heidegger. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse*.

República de Weimar, los estudios de Leo Strauss sobre la crítica de la religión de Spinoza, los cantos de Ernst Jünger a la movilización total del trabajador o las investigaciones casualmente marxistas del estafalario Walter Benjamin.

Aunque Arendt jamás mantuvo ninguna amistad con los pensadores mencionados, exceptuando a Jaspers, Benjamin y al propio Heidegger, con quien hizo las paces más adelante, lo cierto es que el caldo de cultivo de la Alemania anterior a la Segunda Guerra Mundial marcó su pensamiento e incluso su encuentro posterior con la filosofía anglosajona. La obra de Arendt no puede entenderse sin la experiencia del exilio, primero a Francia y después a Estados Unidos, donde puede decirse que desarrolla *verdaderamente* su filosofía política. Alemania únicamente la vio nacer para la filosofía: su tesis doctoral, *El concepto del amor en San Agustín*, notablemente condicionada por el vocabulario heideggeriano, y su segundo libro apenas rescatado por un feminismo que justificadamente le ha vuelto la espalda, *Rahel Varnhagen*, serían hoy meras delicias para un coleccionista del estilo de Walter Benjamin⁴¹ si no fuera por el encuentro efervescente de Arendt con la política y con la democracia americanas⁴². Desde este punto de vista, es posible hablar de una especie de *cultural shock* en el terreno no de lo personal, sino de lo filosófico; aunque se trate del mismo impacto que sufrieron otros pensadores alemanes que hubieron de exiliarse, y que tan fructífero resultó – piénsese, por ejemplo, en Marcuse o en el mencionado Strauss –, tal impacto convirtió, para Arendt, lo filosófico en *político* en un momento en que el mundo se estaba viniendo abajo.

Téngase en cuenta que Arendt puso los pies en tierra americana en 1941. Sin embargo, la conversión de lo filosófico en político no cristalizó hasta que la propia Arendt no condensó su interés en la experiencia de la revolución. A pesar de todo, el interés por el fenómeno revolucionario no basta para explicar la originalidad del pensamiento arendtiano; tampoco para evaluar su posible antimodernidad o sus relaciones “peligrosas” con los denominados antimodernos. La revolución no era una cuestión nueva para la filosofía; por el contrario, constituye una de las grandes obsesiones europeas, como sabemos, al menos desde 1789. Se puede decir que dicha obsesión comienza en 1790 con la crítica de Burke a la Revolución francesa, seguida, pocos años después, de las *Consideraciones sobre Francia* de De Maistre, que pone en marcha la *reacción* contra los cambios introducidos, a veces de manera salvaje, por los revolucionarios. Aquello que llamó la atención de la pensadora alemana tenía que ver precisamente con esa obsesión que ha trastornado a los europeos: la sobre-exposición de la Revolución francesa, con sus oleadas sucesivas de entusiasmo y violencia, repetidas a lo largo de las décadas que siguieron a su expresión originaria, habría traído consigo el olvido de la otra revolución, la americana. Sobre esta polaridad de las revoluciones democráticas se sostiene, en gran parte, el pensamiento político de Hannah Arendt; en ella encontramos, además, la clave de su antimodernidad.

La revolución fue para la época moderna lo que la *polis* ateniense fue para la Antigüedad: en palabras de Arendt, “las revoluciones constituyen los únicos acontecimientos políticos que nos ponen *directa e inevitablemente* en contacto con el problema del origen”⁴³. Si la revolución es la inauguración moderna del origen griego – un nuevo origen, después de todo – lo cierto es que ésta puede deslindarse en dos puntos geográficos: América, el Nuevo

⁴¹ Ver Benjamin, “Historia y coleccionismo: Eduard Fuchs”, en *Discursos interrumpidos*, I, pp. 89-135.

⁴² Ver Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For love of the world*, p. 166.

⁴³ Arendt, *Sobre la revolución*, p. 21. Cursivas mías.

Mundo para los europeos, y Francia, “que ejerce sobre Europa una verdadera magistratura”⁴⁴, como decía De Maistre. No obstante, ¿cuál es, exactamente, el problema del origen? *La condición humana* nos ilustra en este sentido: el problema del origen es el problema de la *novedad*, de lo nuevo que irrumpe en la historia. Según dice Arendt, “en la propia naturaleza del comienzo radica que se inicie algo nuevo que no puede esperarse de cualquier cosa que haya ocurrido antes. Este carácter de lo pasmoso inesperado es inherente a todos los comienzos y a todos los orígenes”⁴⁵. Y añade, sin sombra de sarcasmo: “lo nuevo siempre aparece en forma de milagro”⁴⁶. La cuestión no acaba aquí, puesto que el problema del origen se corresponde con el de la acción: sólo al actuar se inicia un movimiento o se irrumpe de manera radical en el mundo. Por eso, estrictamente, el problema de la novedad es político, aunque tenga un inevitable fondo ontológico. Todavía hay otro aspecto que debemos tener en cuenta: más allá del análisis ontológico-político de lo nuevo, éste remite inevitablemente al problema de la modernidad (*Neuzeit*), que Heidegger describió, al analizar la convivencia en el “uno” en su clásico sobre *Ser y tiempo*, como “curiosidad” o “avidez de novedades” (*Neugier*)⁴⁷.

Por consiguiente, el problema del origen nos conduce de vuelta a las revoluciones modernas: al menos para Arendt, la modernidad comienza en el hiato entre 1776 y 1789. Sólo entonces puede volverse a decir que el hombre es un animal político, según la fórmula de Aristóteles. ¿Cuál fue la novedad, qué fue lo que irrumpió en el curso de la historia, de modo totalmente inesperado? Tal y como explicaba Arendt en las primeras páginas de *Sobre la revolución*, la novedad no residía en que los hombres se liberaran de las cadenas sino en la fundación de “una nueva forma de gobierno, o, por decirlo mejor, el redescubrimiento de una forma ya existente; exigía la constitución de una república”⁴⁸. Esto quiere decir que las libertades negativas que habitualmente se asocian con los derechos civiles conquistados por el pueblo precisamente *tras* la época revolucionaria no coincidían o no eran exactamente lo mismo que la revolución: eran *conquistas* de la revolución, pero no podían equipararse al acto mismo de revolucionarse. ¿Qué había sido, pues, la revolución? Arendt define aquello que constituye la esencia revolucionaria en términos del “*pathos* de la novedad [...] asociada a la idea de la libertad”⁴⁹. Se trata, por lo tanto, de *fundar la libertad*; de dar lugar a una constitución, pero no en el sentido – paradójicamente moderno – de una carta de derechos, sino en el sentido clásico de la constitución (*politeia*) de un espacio público de poder compartido y de libertad, la república.

No deja de ser paradójico que la revolución *redescubra* la libertad y su forma política, la república. De este modo, aunque la revolución nos ponga en contacto con el problema del origen de la política, no es el origen en sí mismo ni puede serlo. Lo político, como su nombre indica, comienza con la fundación breve y fulgurante de la *polis* ateniense. Así pues, la revolución se inicia ya con un sentido inverso: quiere cambiar el mundo con la conciencia de que ahora es el momento indicado para hacerlo, con una irreprimible fuerza que la empuja hacia delante, pero al mismo tiempo sabe que es un retorno a otro tiempo y a otro lugar que hizo o que fundó la tradición. Heidegger lo

⁴⁴ De Maistre, *Consideraciones sobre Francia*, p. 9.

⁴⁵ Arendt, *La condición humana*, p. 201.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 202.

⁴⁷ Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 193. Comentario del traductor en pp. 481-82.

⁴⁸ Arendt, *Sobre la revolución*, p. 34.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 35.

denominó *repetición* (*Wiederholung*)⁵⁰, si bien con una intención muy distinta que sólo quedaría clara más adelante⁵¹. Este sentido paradójico se inscribe en la propia formación de la palabra “revolución”: por un lado implica la restauración de algo o su vuelta periódica – en el terreno de la astronomía, de donde se tomó el término – mientras que, por otro lado, significa un corte en el tiempo o un momento de no retorno en la historia⁵². Por consiguiente, lo nuevo irrumpe en la historia reproduciendo una libertad que ya fue conocida por los antiguos, pero que había permanecido oculta como un tesoro que aún se podía desenterrar.

Arendt se refirió precisamente al tesoro perdido de la tradición revolucionaria en el sexto capítulo de *Sobre la revolución*, que constituye algo así como un canto elegíaco a las oportunidades desechadas por los hombres a lo largo de su historia. En esta ocasión, no se refería a la experiencia griega de la libertad sino a la polaridad, que ya hemos mencionado, entre las dos revoluciones modernas, la americana y la francesa. La tesis de Arendt, sin embargo, estaba clara desde el primer capítulo de la obra: “lo triste del caso es que la Revolución Francesa, que terminó en el desastre, ha hecho la historia del mundo, en tanto que la Revolución americana, a la que sonrió la victoria, no ha pasado de ser un suceso que apenas rebasa el interés local”⁵³. Como puede verse, la tesis *Sobre la revolución* no plantea ninguna ambigüedad: la “desastrosa historia” de la revolución⁵⁴ en Europa – plagada de sucesivos abortos y de erupciones de una intensidad desconocida – relegó al olvido a la victoriosa revolución que tuvo lugar en el Nuevo Mundo. Arendt analiza en su libro las causas tanto del desastre europeo como del olvido americano. En resumen, la Revolución francesa fracasó porque se dejó anegar por la violencia, se sintió presa de la pura necesidad histórica⁵⁵ que la arrojaba siempre más lejos de sí misma, y trató de resolver el problema de la pobreza en vez de fundar la libertad⁵⁶. Por su parte, la Revolución americana salió bien, puesto que consiguió constituir en el Nuevo Mundo una república con un novedoso sistema de representación gracias al cual los ciudadanos podrían tomar parte en la toma de decisiones colectiva, siempre y cuando les interesara y pudieran hacerlo. Sorprendentemente, es como si el carácter aparentemente provinciano de los revolucionarios americanos, junto a su repugnancia por la violencia exacerbada, hubieran conducido, de alguna manera, al olvido de *su* revolución: a veces ni siquiera se recuerda que hubo una revolución que sirvió de precedente y de inspiración a la francesa de 1789. No obstante, esto no sirve a la hora de explicar el olvido de la Revolución americana; de alguna manera, sugiere Arendt, su victoria fue también el producto de un espejismo. La filósofa afirma que la causa de no haber sabido incorporar la experiencia americana de la revolución a la tradición política moderna se debió en gran

⁵⁰ Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 401. Recordemos que, para Heidegger, la resolución se convierte en “la repetición [*Wiederholung*] de una posibilidad de existencia recibida por la tradición. *La repetición es la tradición explícita*, es decir, el retorno a posibilidades del Dasein que ha existido”.

⁵¹ Ver Heidegger, *Introducción a la metafísica*, pp. 42-44, donde se vuelve al asunto de la repetición desde el punto de vista del *pueblo metafísico*, es decir, a partir de una interpretación de la historia del ser (*Seinsgeschichte*) tanto filosófica como nacionalista.

⁵² Sobre la historia de la palabra, ver Bacsko, “El revolucionario”, en *El hombre romántico*, p. 276; o Arendt, *Sobre la revolución*, p. 43ss.

⁵³ Arendt, *Sobre la revolución*, p. 57.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 222.

⁵⁵ Ver *Ibid.*, p. 53.

⁵⁶ El análisis del fracaso de la Revolución francesa se entremezcla en *Sobre la revolución* con el del triunfo de la revolución en América. Sin embargo, puede verse una perfecta muestra de este análisis en el capítulo segundo, dedicado a “La cuestión social”.

medida a “la ignorancia de los demás y [a] su propio olvido”⁵⁷.

Los americanos, al parecer, se confundieron al pensar en *lo que habían hecho*⁵⁸. No consiguieron recordar lo que habían conseguido ni transmitirlo de manera eficaz a la posteridad. No deja de resultar extraño que incluso ellos mismos *olvidaran* el significado de su descubrimiento, cuando habían conseguido constituir con éxito un gobierno fundado en el acto, no en la idea, de la libertad. Y, sin embargo, Arendt se las arregla para encontrar también una causa que explique este olvido, e incluso se atreve a ir más allá: en el mismo acto de su constitución como república, los americanos se estaban olvidando de lo que habían hecho. ¿Cómo pudo suceder algo así? Arendt busca lo que tenía ya en la punta de la lengua: en la Declaración de Independencia, los revolucionarios americanos se equivocaron al hablar de la búsqueda de la felicidad como uno de los derechos naturales e inalienables del ser humano. La felicidad, al habilitarse un espacio para la participación y el poder de los ciudadanos, era la pura presencia ante los ojos del público; era la aparición del actor transfigurado en político, en persona que habla y actúa movido por un propósito común. Esto era la felicidad pública, que se confundió con la búsqueda del bienestar privado y de la prosperidad económica de la nación⁵⁹. Una vez más se trata, entonces, de la cuestión social: los pobres habían hecho acto carnal de presencia en la Revolución francesa a través de los *malheureux* y los *enragés*⁶⁰, pero la Revolución americana le había dado entrada al problema de la pobreza al presentar la nueva república como una apertura a la riqueza. El tan traído y llevado sueño americano fue en realidad una traición.

De esta manera queda clara la polaridad: la revolución que fracasó salió victoriosa al sembrar su semilla; la revolución que triunfó perdió toda posibilidad de perpetuarse y de influir en el curso del mundo. La cosa se quedaría así, como una especie de retruécano filosófico-político, si no fuera porque la tesis de Arendt alcanza a la totalidad de la modernidad, e incluso a la totalidad de la historia política, pues no debe olvidarse que también la *polis* griega tuvo una existencia breve y entrecortada. En el sentido que pretendemos defender en este artículo, fue la victoria de la Revolución francesa la que hizo del mundo un lugar apolítico e incapacitado para dar a luz la verdadera política, en el sentido estrictamente arendtiano; es también la Revolución francesa la que acerca el discurso de Arendt al discurso de los antimodernos. Y, sin embargo, cuando hablamos de la modernidad política, hablamos indiscutiblemente de la Revolución de 1789. La mayor parte de los estudiosos de la obra de Arendt han distinguido en ella una reivindicación de las conquistas de la democracia americana. No podemos dejar de señalar, entonces, el curioso descuido con el que Arendt trata dichas conquistas: no se trata, nos dice, de la influencia de Locke o de otros filósofos sobre los colonos americanos; tampoco de los derechos civiles; no se trata de la Constitución, ni del sistema bicameral de representación, ni de la búsqueda del bienestar y del afán por asegurar la libre empresa. Desgrana así las razones por las que la revolución en América es conocida para acusarnos de ignorancia. Pero su argumento únicamente se organiza con contundencia cuando se dirige contra la malcarada, venenosa Revolución francesa.

Arendt percibe que Rousseau, a quien dedica varias páginas en *Sobre la revolución*, es su adversario más fuerte, al

⁵⁷ *Ibid.*, p. 223.

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 227-28, donde Arendt culpa a “la aversión americana por el pensamiento conceptual”.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 135.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 110.

igual que Burke es un aliado; y así se lo hace saber al lector en *Sobre la revolución*. Forzosamente Rousseau debía aparecer a los ojos de Arendt como el emblema filosófico de la Revolución Francesa. Rousseau tenía, además, un vínculo indestructible con la obra revolucionaria de Robespierre y Saint-Just. El argumento que Arendt desglosa contra Rousseau es un argumento contra la Revolución francesa: hace referencia a la voluntad general para después analizar la virtud “humanitaria” de la compasión, culpable sin duda del acceso desmesurado de los pobres a la escena política⁶¹. Sin embargo, nosotros aquí lo haremos a la inversa, con el fin de hacerle justicia al también ambiguo Rousseau: la compasión, que fundamenta toda relación humana natural⁶², se convierte en un arma contra la civilización corrupta que distorsiona las relaciones entre ricos y pobres, restituyéndolas a su lugar natural; es, por ello, el arma principal del humanitarismo filosófico, que ha transformado radicalmente el mundo y que ha dado lugar a la revolución (francesa). Desde este punto de vista, la compasión ha sido, de hecho, revolucionaria; ha creado esa nueva forma política republicana. Con este argumento, Arendt revisa la crítica social llevada a cabo por el Rousseau de *El origen de la desigualdad entre los hombres* y la acerca a la fundamentación de la república que el mismo autor realiza en *El contrato social*, limitando el alcance de esta última y convirtiéndola en una mera fórmula racional de la potencia transfiguradora de la compasión.

El análisis de la voluntad general que Arendt lleva a cabo en *Sobre la revolución* se apoya, evidentemente, en esta distorsión emocional que se introduce en las relaciones sociales y políticas. En opinión de Arendt, los jacobinos basaban su legitimidad política para gobernar en su capacidad para padecer los mismos sufrimientos que el pueblo⁶³. Arendt vincula dicha capacidad para el sufrimiento emocional y moral con la sustitución del artilugio político del consentimiento – que garantiza la obediencia gracias a la participación del pueblo en el poder – por el artilugio, mucho más psicológico que político, de la voluntad. Aquí florece el ataque de Arendt a Rousseau, por supuesto: por un lado, porque la voluntad es una facultad que no está inmediatamente conectada con el mundo, frente a la facultad del juicio, y que en este caso se liga a una pasión; por otro, y de modo mucho más importante, porque esta desconexión “excluye, por naturaleza, todo proceso de confrontación de opiniones y el de su eventual concierto”⁶⁴. De este modo, el original mecanismo ideado por Rousseau – y que funciona, de modo más o menos aproximado, en todas las democracias modernas – eliminaba, según Arendt, cualquier posibilidad de fundar una democracia basada en la libertad.

Así pues, la fórmula elaborada en *El contrato social* conduce a la tiranía más absoluta: la voluntad general, que en Rousseau era sobre todo una especie de segunda reflexión del ciudadano frente a sus deseos particulares o naturales a la hora de aceptar una ley de la que se consideraba autor, se convierte en el argumento arendtiano en una unanimidad arbitraria y realizada por decreto; especialmente, por los directores del movimiento emocional y oceánico de la compasión, la vanguardia revolucionaria. No es este un argumento que no hayan usado otros antimodernos, o al menos otros distinguidos pensadores anti-ilustrados, en este caso procedentes del bando liberal:

⁶¹ *Ibid.*, pp. 77ss.

⁶² Rousseau, *El origen de la desigualdad entre los hombres*, p. 69: “de esta sola cualidad se derivan todas las virtudes sociales que pretendan negar a los hombres”.

⁶³ Arendt, *Sobre la revolución*, p. 76.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 77.

Jacob Talmon, por ejemplo, afirmó que “Rousseau había ocasionado la democracia totalitaria”⁶⁵. En un análisis que no difiere del de Arendt, asegura que Rousseau pensaba en una unidad nacional homogénea, excluyente respecto a toda diversidad de opiniones, cuando hablaba de la necesidad de que el ciudadano se considerara a sí mismo como un miembro fundamental – súbdito y soberano al mismo tiempo – del cuerpo político al tomar decisiones que afectarían a la convivencia⁶⁶. Esta acusación ha sido esgrimida también por otro famoso antimoderno, quizá por el más famoso de todos, si bien con un sentido completamente distinto: Carl Schmitt fingía recoger el guante de Rousseau al afirmar que la democracia era siempre existencial, porque representaba a un pueblo *de facto* ya unido; decía, nada más y nada menos, que “la *volonté générale*, tal y como la concibe Rousseau, es, en realidad, homogeneidad”⁶⁷; esta homogeneidad era, además, étnica, un mismo *Volk* actuando en pos de su existencia plena. De este modo, Rousseau había sido transformado en el precursor más importante del poder tiránico y terrorífico de la democracia moderna.

Habría que ver, sin embargo, en qué medida este Rousseau analizado por Arendt, Talmon y Schmitt se desprende de la lectura de *El contrato social* y del mismo contexto que vio nacer una obra como esa, centrada en el debate ilustrado sobre la perfectibilidad del ser humano⁶⁸. Según Zeev Sternhell, autor de un libro dedicado a analizar el discurso antimoderno, esta postura contra Rousseau tiene que ver con “la idea según la cual todo cambio del orden existente tiene necesariamente los contornos de una utopía y no puede terminar más que en desastre”⁶⁹. Esta idea es, en efecto, afín con la ilusión de Arendt de que la Revolución francesa fue un desastre debido a la participación de los *hommes de lettres*⁷⁰, mientras que la americana se caracterizaría por la presencia de hombres de acción, incontaminados por cualquier ideología o teoría previa, incluida la de Locke. Desde este punto de vista, la teoría de la voluntad general queda invalidada por haber sido puramente pensada, sin relación con la experiencia; aparte de por sus previas conexiones con la virtud natural y apolítica de la compasión. Sin embargo, Kant – tan admirado por Arendt – entendió bien lo que había querido decir Rousseau cuando había querido asegurarse de que “cada individuo pudiese participar en la formación de la voluntad general y que no obedeciese otras leyes que aquellas en cuya formulación no hubiese participado él mismo”⁷¹. En resumen, la teoría de la voluntad general es la aproximación primera y más ingeniosa al Estado democrático de Derecho. Así lo vio Hans Kelsen, quien afirmó que la perspicacia de Rousseau había estado en comprender que “los ciudadanos sólo son libres en tanto que encarnados en el Estado” y que, por ello mismo, era el Estado el que debía fundarse en la libertad, y no los individuos aislados⁷².

Otro aspecto fundamental del discurso de Arendt contra la Revolución francesa tiene que ver con su alianza con

⁶⁵ Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy*, p. 43.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 44. La decisión más obvia es, por supuesto, la de acatar la ley, si ésta se considera legítima.

⁶⁷ Schmitt, *Sobre el parlamentarismo*, p. 19.

⁶⁸ Sternhell, *Les Anti-Lumières*, p. 55.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 77.

⁷⁰ Arendt, *Sobre la revolución*, pp. 121-23.

⁷¹ Sternhell, *Les Anti-Lumières*, p. 86.

⁷² Ver Kelsen, *De la esencia y valor de la democracia*, pp. 56-59. Muchos auto-denominados liberales considerarían este argumento como totalitario o tiránico, al igual que consideran un precursor del totalitarismo de izquierdas a Rousseau. Resulta necesario recordar que el propio Kelsen se estaba jugando la *existencia* misma de la República democrática de Weimar con Carl Schmitt.

Burke. El propio Burke había dirigido su invectiva contra “los caballeros literarios y los filósofos intrigantes”⁷³ que pretendían erigir una constitución liberal de la nada, sin apoyarse en la tradición del país. De este modo queda clara la antipatía compartida de la tradición conservadora por cualquier cambio que haya sido previamente expuesto, argumentado o pensado en un clima de efervescencia intelectual: es decir, queda clara la antipatía ante lo que fue, precisamente, el movimiento ilustrado, especialmente en Francia. Este ataque, que se concentra – en Burke y en Arendt – en el elemento *abstracto* de la libertad, tenía un blanco perfecto en la teoría de los derechos humanos, a los que Burke denominaba “derechos metafísicos”⁷⁴. En *Los orígenes del totalitarismo*, en el famoso capítulo 9 sobre “La decadencia de la Nación-Estado y el final de los derechos del hombre”, Arendt había argumentado en contra de los derechos humanos desde una óptica claramente inspirada en Burke, aunque movida, en ese momento, por los acontecimientos terribles que habían tenido lugar en Europa. Los totalitarismos nazi y soviético habían demostrado la vacuidad de los derechos humanos y su ineficacia si no se encontraban respaldados por la ley del país; en resumen, los derechos humanos *no existían* como tales, puesto que, para ser considerados sujetos de derecho, los hombres tenían que existir primero como ciudadanos.

Sin embargo, la tensión entre los derechos naturales del hombre y su extensión y garantía políticas aparecía tanto en la obra de Burke como en la de los revolucionarios franceses. En el caso de Burke, porque la política era una extensión de la naturaleza: de ahí la importancia que otorga a la tradición del país, y de ahí que la Revolución de 1688 sea interpretada como una restauración de las antiguas libertades *inglesas*. Sternhell afirma que la novedad de Burke consiste en su introducción del nacionalismo historicista en la refriega sobre los derechos naturales: frente a Locke, Burke considera la libertad como una propiedad y una herencia de los ingleses que otros pueblos no tienen por qué compartir⁷⁵. Por su parte, los revolucionarios franceses tratan de fundar la revolución en el derecho natural de los hombres a resistirse a la opresión. La diferencia se encuentra, pues, en la distinción entre naturaleza humana e historia nacional. La propia Arendt retoma esta tensión con un propósito que se aleja de Burke al mismo tiempo en que le da la razón en la disputa contra los ilustrados⁷⁶: tras extraer la lección histórica de la ineficacia política de los derechos naturales, retorna al ideal de Humanidad cuando se muestra decidida a exigir una “ley de Humanidad” que parta de ésta como de “un hecho ineludible”⁷⁷. Lo curioso del caso es que Arendt se niega a reconocer que esta ley de Humanidad, que ella considera un “derecho a tener derechos”⁷⁸, es decir, a pertenecer a algún tipo de comunidad política y legal, tenga nada que ver con la naturaleza humana como tal.

La alianza que Arendt busca establecer con Burke puede considerarse, entonces, de orden estratégico. Es evidente que Arendt no le da la razón a Burke, o que no comparte con él la teoría de que sólo los pueblos firmemente anclados en la libertad pueden ser políticamente – lo que equivale a decir ontológicamente – libres. Lo cierto es que la política, en Arendt, es universal, realizable por cualquier grupo humano en cualquier lugar del mundo⁷⁹, a pesar

⁷³ Burke, *Reflexiones sobre la Revolución en Francia*, p. 38.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 106.

⁷⁵ Ver Sternhell, *Les Anti-Lumières*, p. 79.

⁷⁶ Arendt habla de una “irónica, amarga y tardía confirmación de los famosos argumentos con los que Edmund Burke se opuso a la Declaración de los Derechos del Hombre”. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, vol. 2 “Imperialismo”, p. 434.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 433.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 430.

⁷⁹ Ver Arendt, “Sobre la violencia”, en *Crisis de la República*, p. 183, donde dice que un nuevo ejemplo político puede surgir

de que dicha realización tenga un origen histórico en la *polis* griega. Es curioso, además, que Arendt se niegue a relacionar la política con una cualidad específicamente humana – lo cual, a sus ojos, sería precisamente una negación de la libertad – y pretenda sustituir por la noción de *condición* esa disposición – perpetua, aunque misteriosamente siempre fallida – de los hombres hacia la libertad⁸⁰. Pero, para Arendt, resulta necesario acudir a Burke en su lucha con la Revolución francesa: por un lado, porque es la Revolución francesa la que ha hecho el mundo moderno, y Arendt rechaza ese mundo hasta el punto de desear *la próxima revolución*; por otro lado, porque Arendt apela a un sentido de la acción política que se encuentre despojado de ideología, y que restaure un pensamiento inmediatamente vinculado con la acción, práctico pero no pragmático, instrumental o “realista” en el sentido moderno.

El primer punto es claramente destacable en su obra *Sobre la revolución*, pero también en sus posteriores escritos políticos donde aventura su modelo del sistema de consejos. Este modelo consiste en una propuesta de partición horizontal del poder colectivo. La filósofa alemana advierte de que se ha manifestado en todas las revoluciones – también en la francesa y en la rusa – aunque ha terminado por ser aplastado. Por consiguiente, si Arendt habla del fenómeno revolucionario moderno es porque le interesa rescatar el potencial revolucionario de la modernidad, que aún no ha sido realizado. En este sentido, se puede considerar a Arendt más *ultramoderna* que antimoderna, puesto que la modernidad sería para ella ese “proyecto inacabado” del que habló Habermas en 1980⁸¹. El fracaso de las revoluciones democráticas demuestra, desde su punto de vista, que la experiencia colectiva de la libertad nunca ha conseguido constituirse de un modo efectivo en un sistema político completo. A su vez, el hecho de que se hayan producido revoluciones – y de que estas revoluciones hayan contado con algo parecido a los consejos – demuestra, a sus ojos, que existe un caudal político que ha dado señales de alarma a lo largo de la historia, a pesar de todos sus aparentes fracasos. Ante las acusaciones de idealismo, Arendt llegó a defenderse diciendo que esta era una “utopía del pueblo, no la utopía de los teóricos y de las ideologías”⁸², de un modo bastante extraño, teniendo en cuenta sus ataques precedentes a Rousseau y a otros teóricos de la revolución.

Lo esencial del asunto reside, sin duda, en el rechazo del mundo moderno, puesto que esto equivale al rechazo de las *conquistas* de las revoluciones democráticas del siglo XVIII. No se trata de que tales conquistas representen, todas ellas, una involución en el curso histórico del progreso. Por el contrario, Arendt no niega el carácter eminentemente progresivo y benéfico de la lucha por los derechos civiles; e incluso se atreve a considerar la posibilidad de que la lucha por la inclusión – de las mujeres, de las clases bajas, de los negros, etc. – haya tenido efectos radicalmente transformadores y novedosos en las estructuras políticas modernas⁸³. No obstante, Arendt insiste en que esta lucha se ha mantenido con la motivación equivocada – dignificar la pobreza de los pobres, por

“aunque sea en un pequeño país o en sectores reducidos y bien definidos de las sociedades de masas de las grandes potencias”. Ver también su entrevista con Adelbert Reif, en Arendt, “Pensamientos sobre política y revolución”, en *Crisis de la República*, p. 232, donde afirma que ese ejemplo – el sistema de consejos – “ha perecido cada vez y en cada lugar, destruido”.

⁸⁰ Ver el capítulo I de *La condición humana*: “la condición humana no es lo mismo que la naturaleza humana”, p. 23.

⁸¹ Ver Habermas, Prefacio a *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 9.

⁸² Arendt, “Pensamientos sobre política y revolución”, en *Crisis de la República*, p. 232.

⁸³ Ver, por ejemplo, su ambigua consideración del movimiento laboral en Arendt, *La condición humana*, p. 239: “el rasgo conmovedor del movimiento laboral en sus primeras etapas [consistió en que] era la única organización en la que los hombres actuaban *qua* hombres y no *qua* miembros de la sociedad”.

ejemplo – y que, por esa razón, ha conseguido los objetivos equivocados, derechos civiles sin libertad pública y, sobre todo, impotencia, incapacidad de actuar. Esta es la razón por la que Arendt desea e invoca *la próxima revolución*: todo aquello que ha sido primero anunciado y después reprimido en las revoluciones democráticas modernas tiene una *nueva* oportunidad de aparecer si los hombres se entregan a otra revolución⁸⁴. Sólo otra revolución podría redescubrir el potencial verdaderamente político de la condición humana, por decirlo en los términos de la propia Arendt.

De este modo, la antimodernidad de Arendt se desvela como un tipo especial de ultramodernidad revolucionaria, fundamentada en la devaluación de las conquistas que han tenido lugar entre los siglos XVIII y XX y en la promesa de que el acto revolucionario verdadero está, todavía, por llegar. A su vez, este acto revolucionario venidero puede y debe ser anunciado y, si es posible, alimentado por la acción política de una serie de disidentes⁸⁵. Desde este punto de vista, Arendt se aferra al *pathos* del desprecio que mueve a todo revolucionario⁸⁶, si bien su postura tiende a ser crítica más que propiamente activa. No está clara aún, sin embargo, la inclinación de Arendt hacia el discurso antimoderno. Es indudable que la búsqueda de alianzas de la que hemos hablado antes implica una cierta afinidad con el discurso antimoderno en lo que se refiere al análisis del fenómeno revolucionario, aunque ya hemos aclarado la auténtica profundidad del acuerdo de Arendt con Burke. Cabe destacar, no obstante, otro aspecto fundamental: la fascinación de Arendt por el poder democrático desencadenado por las revoluciones modernas, especialmente por la francesa; se trata de una fascinación ciertamente parecida a la que experimentó el más antipático y sagaz de los antimodernos, Carl Schmitt.

Hemos de tener en cuenta el alcance de la reflexión de Schmitt sobre la política. *El concepto de lo político* es una obra de 1927, el mismo año en que Heidegger publicó *Ser y tiempo*. Hay, por lo tanto, una indudable afinidad entre Arendt y Schmitt en cuanto a la atracción por la política, si bien no puede decirse que ambos pensadores coincidan ni en su tendencia ideológica ni en sus inclinaciones personales. Por muchos adeptos de que goce hoy Carl Schmitt, hemos de recordar que en su tiempo, y antes de su caída en desgracia con los nazis, fue también el *Kronjurist*. Martin Jay afirmó que esta afinidad de Arendt con otros pensadores de la época se debía al existencialismo “blando” de la autora⁸⁷. Ahora bien, Schmitt es conocido por su decisionismo político, que afirma que el Estado moderno es decisionista en esencia, a pesar de todo su revestimiento legal. Esto quiere decir que el ordenamiento jurídico y la ley como expresión de la voluntad general *ocultan*, pero no invalidan, la naturaleza radical de la decisión. Por lo tanto, el poder de decisión del soberano o del dictador se manifiesta exclusivamente en las situaciones excepcionales. A nosotros no nos interesa aquí el núcleo decisionista que se advierte en la concepción política de Arendt, ni su parecido o diferencia con la de Schmitt; nos interesa, por el contrario, el análisis común que ambos emprenden respecto al poder revolucionario. Aunque Schmitt se consideraba a sí mismo como un pensador conservador de raigambre católica, su importancia como teólogo político va mucho más allá del simple

⁸⁴ Ver Arendt, “Pensamientos sobre política y revolución”, en *Crisis de la República*, p. 234.

⁸⁵ La disidencia en Arendt es una clave política fundamental: ver Arendt, “Desobediencia civil”, en *Crisis de la República*, pp. 57-108, u *Hombres en tiempos de oscuridad*, que se configura como una serie de retratos filosóficos de diversas figuras políticas, filosóficas y estéticas de la disidencia.

⁸⁶ Arendt, *Sobre la revolución*, p. 269: “el desprecio [...] es, sin duda, uno de los resortes más potentes de la revolución”.

⁸⁷ Jay, *Permanent Exiles*, p. 151.

conservadurismo. El pelaje de Arendt, que también ha sido considerada conservadora, es más extraño todavía, aunque su excentricidad no debe cegarnos ante su posible filiación ideológica.

Para Schmitt, la novedad moderna estriba en la explosividad del poder popular, es decir, en la soberanía popular, que permanece ajena y previa – a pesar de los muchos intentos teóricos para domesticarla – a cualquier orden legal y burocrático. La verdad última y esencial del Estado democrático de Derecho se halla, entonces, en el poder dictatorial desencadenado por una persona o por una *minoría* que, como la jacobina, decide actuar en nombre del pueblo y que *se hace* con su representación. Desde este punto de vista, tan dictatorial es, en realidad, la dictadura jacobina como el Parlamento elegido en una votación. Schmitt interpreta la creación de la democracia moderna como una confabulación entre la voluntad general de Rousseau y el poder constituyente de Sieyès. Este último es, por definición, “un poder no constituido y nunca constituible”⁸⁸ que domina siempre sobre los poderes constituidos e incluso sobre la Constitución, que es la ley fundamental del país. Así, es el poder constituyente del pueblo el que provoca la necesidad persistente de una nueva revolución, dando alas a constantes refundaciones por las que el pueblo se otorga a sí mismo una nueva constitución, siguiendo su voluntad general. Es, de nuevo, en la interpretación de Rousseau donde Schmitt deja ver el carácter obstinadamente tendencioso de su análisis de la democracia moderna: en su opinión, la voluntad y el pueblo son “magnitudes morales y no simplemente fácticas”⁸⁹ que permiten que una minoría virtuosa – precisamente aquella guiada por la compasión, en términos de Arendt – emplee todos los medios del poder – y, finalmente, el terror de la guerra civil indiscriminada – para conseguir que el pueblo esté a la altura de sí mismo.

El sometimiento del pueblo a una minoría virtuosa está, sin embargo, lejos del argumento manejado por Rousseau en *El contrato social*, simplemente porque el contrato social no funciona cuando no existe la posibilidad de que los hombres se conviertan en ciudadanos, al guiarse por una voluntad general que les impulsa a considerar el interés común y la justicia pública. En la visión de Rousseau, es imposible ser libre y esclavo a la vez, aunque para afirmar esto Rousseau tuviera que decir que al ciudadano que se desvíe de la voluntad general – es decir, que no acate la ley legítimamente establecida – “se le obligará a ser libre”⁹⁰. Sin embargo, Schmitt traza el vínculo entre Rousseau y los jacobinos con la misma finura con la que traza la línea entre éstos y la dictadura comunista del siglo XX. Su objetivo consiste en demostrar que el poder democrático liberado en las revoluciones del siglo XVIII no puede encerrarse en constituciones liberales o parlamentarias, sino que tiende a transformarse a sí mismo a través de las diversas olas revolucionarias hasta llegar a una dictadura moral plena y, en último término, autodestructiva. De ahí proviene la atracción un tanto demoníaca que Schmitt siente ante el poder de la contrarrevolución conservadora; ésta, lejos de ser realmente *conservadora*, es una revolución de signo contrario – el nazismo – en la que Schmitt osa participar con el objetivo de *comprender desde dentro* el signo *democrático* de los tiempos⁹¹. Frente a Schmitt, que rinde tributo al jubiloso catastrofismo de De Maistre, que había dicho que era dulce adivinar los designios de la

⁸⁸ Schmitt, *La dictadura*, p. 183.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 163.

⁹⁰ Rousseau, *El contrato social*, I, 7, p. 59.

⁹¹ Ver De Maistre, *Consideraciones sobre Francia*, p. p. 135: “el restablecimiento de la Monarquía, que se llama *contrarrevolución*, no será una *revolución contraria*, sino *lo contrario de la revolución*”.

Providencia incluso cuando éstos anunciaban el más absoluto desastre⁹², la postura que toma Hannah Arendt hacia el poder revolucionario posee también ciertos tonos perturbadores.

No se trata, por consiguiente, de decir que Arendt interpreta la democracia moderna al modo de Schmitt, es decir, como una fuerza histórica que conduce irremisiblemente al caos moral de las guerras civiles y a la destrucción del mundo entero tal y como lo hemos conocido. Entre otras cosas, Arendt no ve en la violencia revolucionaria uno de los factores que convierten en políticas a las revoluciones. Tampoco tiene Arendt ninguna noción de la necesidad histórica; es más, lucha contra esta idea a pesar de que su propia ontología política recuerda a una especie de *Seinsgeschichte* política, donde la verdadera política aparece y desaparece una y otra vez sin que sea posible asir por un momento la cualidad genuina que permite definir y controlar tal actividad humana. Puede que dicha cualidad inasible sea, en cierto modo, la mejor manera de describir la política como una forma de manifestación de la libertad. La cuestión es que, aunque no hay en Arendt mención alguna de la Providencia o de la Historia, las revoluciones anuncian el problema (histórico) del origen: señalan hacia algo que, aunque es iniciado por los hombres, está muy por encima de ellos. Además, su condena de la Revolución francesa, así como de los ideólogos que teorizaron sobre ella o que influyeron en su gestación, se relaciona con ciertos aspectos del discurso antimoderno que hemos desgranado en estas páginas.

La esperanza arendtiana en la próxima revolución no es, en efecto, contrarrevolucionaria. Al menos, no lo es en el sentido en que esto puede afirmarse, sin duda alguna, de Carl Schmitt, que participó activamente en los primeros años del nazismo en el poder. Sin embargo, hay un aspecto en que puede denominarse una contrarrevolución: como expresión del problema del origen de lo político, la próxima revolución negará los aspectos conocidos de las revoluciones anteriores y rescatará todo aquello que ha sido enterrado en el olvido por la tradición revolucionaria. En este sentido, la próxima revolución será lo contrario de las revoluciones modernas; y, quizás por eso, será ultramoderna, superará lo moderno como tal. Será así en el caso de que ocurra, pero nada puede anticiparla, nadie puede preverla. Es probable que nunca ocurra. El mundo, después de 1945, se había venido abajo. Arendt percibe aquí la oportunidad de refundarlo, de conseguir que vuelva a ser político.

⁹² Ibid., p. 36: “es dulce, en medio del desorden general, presentir los planes de la Divinidad”.

BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, Hannah, *Los Orígenes del Totalitarismo*, 3 volúmenes, Alianza Universidad, Madrid 1987
- Arendt, Hannah, *La Condición Humana*, Paidós, Barcelona 1998
- Arendt, Hannah, *Sobre la Revolución*, Alianza Editorial, Madrid 1988
- Arendt, Hannah, *Crisis de la República*, Taurus, Madrid 1998
- Arendt, Hannah, *La Vida del Espíritu*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1984.
- Arendt, Hannah, *La Tradición Oculta*, Paidós, Barcelona, 2004.
- Arendt, Hannah, *La Promesa de la Política*, Paidós, Barcelona, 2008.
- Anders, Günther, (et al.), *Sobre Heidegger, Cinco Voces Judías*, Introducción de Franco Volpi, Ediciones Manantial, Buenos Aires, 2008.
- Baczkó, Bronislaw, “El revolucionario”, *El Hombre Romántico*, Ed. François Furet, Alianza Editorial, Madrid 1997.
- Benhabib, Seyla, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Sage Publications, 1996. (trad. Castellana: *El Reluctante Modernismo de Hannah Arendt: El diálogo con Martin Heidegger*, Episteme, Barcelona, 1996)
- Benjamin, Walter, *Discursos interrumpidos, I*, Taurus, Madrid 1973.
- Birulés, Fina, (Comp.), *Hannah Arendt, El Orgullo de Pensar*, Gedisa, Barcelona, 2000.
- Burke, Edmund, *Reflexiones sobre la Revolución en Francia*, Alianza Editorial, Madrid 2003
- Canovan, Margaret, *The Political Thought of Hannah Arendt*, Methuen&Co Ltd, Londres, 1974.
- Canovan, Margaret, *Hannah Arendt, a Reinterpretation of her Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.
- De Maistre, Joseph, *Consideraciones sobre Francia*, Tecnos, Madrid 1990.
- Díez Álvarez, Luis Gonzalo, *Anatomía del Intelectual Reaccionario: Joseph de Maistre, Vilfredo Pareto y Carl Schmitt, La metaforfósis fascista del conservadurismo*, Editorial Biblioteca Nueva, 2007.
- Enegrén, André, *La Pensée Politique de Hannah Arendt*, PUF, Paris, 1984.
- Fernández-Flórez Hidalgo de Caviades, Lucía, *La ontología política de Hannah Arendt y su lugar en el discurso antimoderno del siglo XX*, Tesis Doctoral dirigida por Julio Quesada, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid 2007.
- Luc Ferry y Alain Renaut, “El fundamento universal de los derechos del hombre”, en *Cruce de Culturas y Mestizaje Cultural*, Ed. Jucar, 1988, pp. 37-70.
- Furet, François, Ozou, Mona, *Dictionnaire Critique de la Révolution Française*, Flammarion, Paris, 2007.
- Gauchet, Marcel, *La Révolution des Droits de l’Homme*, Gallimard, Paris, 1989.
- Godechot, Jacques, *La Contre-Révolution, Doctrine et Action, 1789-1804*, Quadrige-PUF, 1961.
- Habermas, Jürgen, *El Discurso Filosófico de la Modernidad*, Katz, Madrid 2008.
- Habermas, Jürgen, “Hannah Arendt. La historia de las dos revoluciones”, en *Perfiles Filosóficos-Políticos*, Taurus, Madrid, 2000, pp. 200-222.
- Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid 2003
- Heidegger, Martin, *Introducción a la metafísica*, Gedisa, Barcelona 1995
- Jay, Martin, *Permanent Exiles. Essays on the Intellectual Migration from Germany to America*, Columbia University Press, New York, 1985
- Kelsen, Hans, *De la esencia y valor de la democracia*, KRK Ediciones, Oviedo, 2006.
- Legros, Robert, “Hannah Arendt: l’arrachement en tant qu’inscription en un monde”, en *L’Idée d’Humanité*, Grasset, Paris, 1990, pp. 275-305.
- Orejudo Pedrosa, Juan Carlos, “La Revolución Francesa frente a la Revolución Americana”, en *Intersticios, Publicación Semestral de Filosofía del Instituto Internacional de Filosofía*, Universidad Intercontinental, México DF., Julio-Diciembre 2010, N°33, pp. 49-69.
- Raynaud, Philippe, Rials, Stéphane, (éds.), *Diccionario Akal de Filosofía Política*, Akal, Madrid, 2001.
- Renaut, Alain, Sosoe, Lukas, “Hannah Arendt et l’idée moderne de droit”, en *Philosophie du Droit*, PUF, Paris, 1991, pp. 185-207.
- Ricoeur, Paul, “De la Philosophie au Politique”, “Pouvoir et Violence”, “Préface à *Condition de l’homme moderne*”, en *Lectures I, Autour du Politique*, Seuil, Paris, 1991, pp. 15-62.
- Rousseau, Jean-Jacques, *El origen de la desigualdad entre los hombres*, Miguel Castellote Editor, Madrid 1972
- Rousseau, Jean-Jacques, *El contrato social*, Biblioteca EDAF, Madrid 2001
- Schmitt, Carl, *Sobre el parlamentarismo*, Tecnos, Madrid 1996

- Schmitt, Carl, *La dictadura. Desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria*, Alianza Editorial, Madrid, 2007
- Sternhell, Zeev, *Les Anti-Lumières. Du XVIII siècle à la guerre froide*, Fayard, Paris, 2006
- Talmon, J. L., *The Origins of Totalitarian Democracy*, Secker & Warburg, London 1955
- Taminiaux, Jacques, *The Thracian Maid and the Professional Thinker. Arendt and Heidegger*, State University of New York, Albany 1997
- Villa, Dana R., *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, Princeton University Press, Princeton, 1996
- Wolin, Richard, *Los hijos de Heidegger. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse*, Cátedra, Colección Teorema, Madrid 2003
- Young-Bruehl, Elizabeth, *Hannah Arendt. For Love of the World*, Yale University Press, New Haven 1984

Penumbbras en la Casa de la Razón

Julián Arroyo Pomedá.

Catedrático de Filosofía.

Instituto "Alameda de Osuna". Madrid

Resumen

El inicio del camino de la razón se remonta a los filósofos griegos, continúa con los pensadores medievales y toma nuevos impulsos en el Renacimiento, el mundo moderno y la Ilustración. Desde su nacimiento, en la casa de la razón aparecen perturbaciones que dificultan el progreso. Dos modelos a considerar son Bayle y Rousseau. Uno descubrió con lucidez la vulnerabilidad de la razón en los preámbulos mismos del siglo de las luces. El otro se atrevió a criticar, desde la Ilustración, los avances científicos y técnicos por no impulsar, paralelamente, el desarrollo moral. Desde el movimiento romántico del siglo XIX hay una verdadera confrontación, que la tormentosa cultura del siglo XX radicaliza, cuestionando importantes ideales ilustrados, que, a pesar de los desafíos, parecen no tener ya retorno.

Palabras clave:

Modulaciones de la razón. Modernidad y sus encrucijadas. Progreso y desarrollo moral. Proyecto ilustrado.

Abstract:

The beginning of the path of reason goes back to the greek philosophers, it continues with medieval thinkers and takes fresh impetus in the Renaissance, the modern world and the Enlightenment. Since its birth in the house of reason there are disturbances which hamper progress. Bayle and Rousseau are two models to consider. One lucidly discovered the vulnerability of the same reason in the preambles of the Enlightenment. The other dared to criticize, since the Enlightenment, scientific and technical advances because they didn't drive to moral development. Since the Romantic movement of the nineteenth century there is a real comparison, which the stormy culture of the XX century intensifies, questioning important illustrated ideals that, despite the challenges, seem to no longer return.

Key words:

Modulations of reason. Modernity and dilemmas. Progress and moral development. Illustrated project

Penumbras en la Casa de la Razón

Julián Arroyo Pomeda.

Catedrático de Filosofía.

Instituto "Alameda de Osuna". Madrid

1. El largo camino de las modulaciones de la razón

Luz perturbadora de sentimientos vulnerables

"Es cosa eximia la sabiduría"¹. "El hombre casi siempre se acomoda a la pasión dominante del corazón..."². "...el tribunal supremo y el que juzga en última instancia... es la razón"³

La conciencia histórica sitúa en el siglo XVIII las *luzes de la razón*, aunque, sus raíces se remontan en el tiempo. La diosa pide a Parménides seguir la vía racional y alejarse de la senda de los sentidos. La movilidad y el cambio en la realidad son vulnerables.

Platón se refería al conocimiento con la metáfora de la luz. Contemplar las ideas libera de sombras e imágenes, y la mente se llena de luz con las sendas de la dialéctica.

Pronto aparece en la historia una primera perturbación, porque la luz erosiona las sombras que causan destellos en la realidad, que resplandece en la acción teórica de su conocimiento. No hay luz sin sombra, pero si sólo hay luces y sombras, ¿qué sentido puede tener la penumbra evanescente? ¿No resalta todavía más la luz el sombreado? Esto no sucede únicamente en el dibujo, sino en cualquier recurso plástico. ¡Qué bien lo dominaba el cine, especialmente en su universo blanco y negro de las películas del expresionismo! La combinación de los dos rasgos, inicial y final, del espectro de color produce sensaciones perturbadoras en el mundo anímico del espectador.

Los medievales hablaban de 'luz natural' para referirse a la razón, porque la naturaleza de los seres humanos era racional. Por eso la conciencia se apoyaba en las luces de la razón y la ley básica era la luz natural, que organizaba el resto de las leyes positivas de una sociedad. La teología era la ciencia superior a todas para los escolásticos medievales, pero también ella acudía a la razón para fundamentar y argumentar sus dogmas (*fides quaerens intellectum*) y en este caso dependía de la luz natural misma, que intentó incluso explicar lo trascendente y misterioso, el 'enigma'⁴ del mundo.

El misterio desborda el ámbito racional y se acepta por vía de fe. Es el sentimiento vivido de confianza en un Dios personal el que importa. Ante la razón no cabe ninguna entrega, pero sí ante la fe. No cabe, porque la razón es, en opinión de Bayle, sólo una especie de Penélope, que sabe tejer y destejer muy bien, haciendo por el día lo que destruye por la noche; construye y aniquila, porque lo suyo es enredar y dudar, ésta es su verdadera función: "Nos ha sido dada para

¹ De Rotterdam, E., *Educación del príncipe cristiano*. Dedicatoria. Tecnos, Madrid 2007.

² Bayle, P., *Pensées diverses*, en *Oeuvres Diverses*, III. Georg Olms, 4 vols, París 1964, página 87. (Se encuentra en vías de publicación la traducción castellana con introducción y notas de Julián Arroyo en *Ediciones Antígona*, de Madrid).

³ Bayle, P., *Commentaire Philosophique*, en *Oeuvres Diverses*, II, página 368.

⁴ Gómez Caffarena, J., *El enigma y el misterio*. Trotta, Madrid 2007.

conducirnos al buen camino, pero es un instrumento vago, mudable, servil y que gira de todas formas como una veleta"⁵.

Bayle, no es todavía un ilustrado, aunque su *Diccionario* sea "el verdadero arsenal de la filosofía ilustrada"⁶, según Cassirer, ni tan siquiera ya un racionalista. Expresivamente apunta Pascal que a veces parecen percibirse en él los acentos del *écoutez Dieu*⁷. Su concepción de la razón será siempre crítica, por eso los recursos racionales no alcanzan a ser un absoluto. De este modo continúa la insatisfacción, aunque el proceso de desarrollo resultará ya imparable.

Con el *racionalismo* se produce la culminación racional por excelencia y, sin embargo, la razón tampoco hace el camino en solitario, porque Descartes se hace acompañar por Dios en el proceso racional como mediación necesaria. Es esta una nueva modulación de la razón en el ámbito de la filosofía moderna.

Spinoza necesita superar este modelo de racionalismo. Sin necesidad de proclamar un ateísmo que le contextualiza, el "ateo virtuoso" que Bayle le llama, defenderá que la ciencia es la única vía de explicación de la realidad. La dedicación al conocimiento desde un trabajo esforzado y difícil es lo que puede *salvar* a los seres humanos. No es la entrega a la fe la que libera, sino la actividad individual y colectiva en la que los seres humanos colaboren entre sí y sean útiles unos a otros dentro del Estado. Las instancias divinas dan paso a la libertad de investigación. Con la liberación de instancias anteriores, Spinoza se convierte en el más racionalista de todos con capacidad de actuación libre en el difícil camino racional. Esta es otra modulación distinta en el proceder incansable de la razón.

Queda muy poco tiempo para las manifestaciones de Kant, quien afirma que los hechos y los fundamentos tienen que ser examinados cuidadosamente en el empeño de admitir lo que sea verdadero como conclusión del análisis: no puede negarse a la razón lo que es su exclusivo privilegio, la confirmación definitiva de que algo es verdad. Y esto sólo puede aportarlo la razón, mediante un proceso de análisis⁸. La razón es, pues, el último examen, el toque final de cualquier investigación. En Kant se encuentra el punto central de la Ilustración y su verdadera culminación, desplazando así las anteriores concepciones de pensamiento.

La ideología de la Ilustración proclama el *progreso* desde el ideal *racional*. Es necesario depurar bien al hombre y toda la historia que ha construido para liberarle por medio de las iluminaciones de la razón. No todo es espléndido en el universo real. Voltaire se niega a aceptar el optimismo de Leibniz⁹, porque las cosas no van bien en el mundo, ni siquiera para los creyentes en la Providencia¹⁰, pero es en el mundo donde el hombre encontrará toda su felicidad posible.

Ahora bien, la Ilustración ha pasado por su crítico más poderoso. Rousseau fue hijo de la Ilustración, vivió en su tiempo, lo que no le impidió enfrentarse con el pensamiento de la época. Su mirada a la realidad social no le deja indiferente, sino que se encumbra más allá de la situación que le aparece. Es innegable el progreso de artes y ciencias en su tiempo, habiendo superado con mucho el de tiempos anteriores. El problema es si paralelamente se da un progreso moral, o la sociedad sigue actuando con las mismas ambiciones y deseos de poder milenario. Porque si esto es así, queda poco espacio para la esperanza en el futuro.

Hay que cambiar el rumbo, acudiendo a la naturaleza humana original en lugar de actuar según la naturaleza

⁵ Bayle, P., *Dictionnaire historique et critique*, VIII. Desoer, 16 vols., París 1820 (Hipparquia, rem. D, página 143). (Está a punto de aparecer la traducción al castellano del Diccionario en Ediciones KRK, de Oviedo. El primer volumen, en el que llevan tiempo trabajando un equipo de profesores entre los que me encuentro, podría salir antes de la aparición del presente artículo).

⁶ Cassirer, E., *Filosofía de la Ilustración*. F.C.E., México 1975, página 190.

⁷ Pascal, *Pensées*, art VII. Espasa Calpe, Madrid 1995.

⁸ Véase: Kant, I., *Cómo orientarse en el pensamiento*. Leviatán, Buenos Aires 1982.

⁹ Véase: Voltaire, *Le monde comme il va, vision de Babouc*. Gallimard, París 2001.

¹⁰ Véase *Cándido*. Orbis, Barcelona 1984.

social, porque es precisamente en la sociedad donde ha degenerado lo natural. Lo que era bueno ha empeorado, porque la sociedad no nació de un impulso moral, sino por la necesidad de controlar deseos arbitrarios llenos de codicia y de dominio.

Rousseau luchó con su época, aunque sucumbiera en ello, convirtiéndose en un *promeneur solitaire*¹¹. Esto le hizo sufrir intelectual y humanamente. El siglo del progreso no le dio la felicidad.

Kant emprendió un camino nuevo en la afirmación de las luces ilustradas (por lo que Habermas dice de él que "inaugura el discurso filosófico de la modernidad"¹²), que muchas veces perturban y por eso había que redefinir, encaminándolas en otra dirección con el fin de que fueran desvaneciéndose. El mayor de los ilustrados, en palabras de Habermas, "la mente más preclara y certera de la ilustración alemana"¹³, se atrevió a superar la Ilustración, pero mediante su justificación en perspectiva de futuro. No sería posible ya vivir sin las luces racionales, es decir, en minoría de edad. La propia razón tiene que ser la guía de las acciones humanas, porque sólo ella es la soberana que tiene capacidad para alumbrar el camino humano. Con todo, siempre tendrá que ser una *razón crítica* ante la realidad.

Si todavía no se hubieran realizado los ideales de la Ilustración, no cabe renunciar a los mismos, sino intensificar las orientaciones de racionalidad, porque la modernidad sigue siendo "un proyecto inacabado"¹⁴. Si los *modernos* nos perturban es porque las aportaciones humanas son vulnerables con el peligro de caer de nuevo en los abismos. Ante esto, sólo cabe una intensa llamada a la lucidez en el intento de volver a superar otra vez las fallas, sin dejarse rebasar por situaciones y disidencias.

La herencia intelectual tiene que ser preservada, reactualizando las orientaciones ilustradas de racionalidad. En este proyecto, a la vez teórico y práctico, las dos respuestas, la ilustrada y la romántica, tienen que ser superadas para confirmarlo. Así nos lo enseñó Kant, un modelo indiscutible.

Del fortalecimiento de la mejor ideología ilustrada depende mucho el desarrollo del humanismo del siglo XXI, que el proyecto filosófico no puede desatender como su ámbito más propio en el espacio de finitud radical en el que transcurre la existencia. ¿Acaso el mundo se nos ha convertido de nuevo en fábula, incluso después de haber superado la muerte de Dios y del mismo hombre? Entonces necesitamos emprender otra vez el camino de la voluntad de poder, con la que Nietzsche nos sigue interpelando desde la idea de que todo es ya interpretación.

La razón en tiempos confusos

Al siglo XX se le puede caracterizar de "civilización" y "barbarie". *Civilización*, porque en él se encuentran logros de saber nunca alcanzados en ciencias, historia, conocimiento social y toda clase de artes. Desde el ámbito social, en Europa se ha dado el mayor bienestar material y espiritual, especialmente en niveles de libertad, igualdad y solidaridad. ¿De dónde procede todo este potencial integrador si no es del hecho de que nos encontramos en la edad de la razón?¹⁵

La *barbarie* es igualmente un componente esencial del siglo XX. Acontecieron dos guerras mundiales en Europa, varias guerras civiles muy localizadas y dos regímenes políticos marcados por el odio y la absoluta tiranía, como el nazismo

¹¹ Véase: Rousseau, J. J., *Las ensoñaciones de un paseante solitario*. Alianza, Madrid 1979.

¹² Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*. Taurus, Madrid 1984, páginas 312, 352.

¹³ Habermas, J., *Fragmentos filosófico-teológicos*. Trotta, Madrid 1999, página 84.

¹⁴ Habermas, J., *Ensayos políticos*. Península, Barcelona 1988, páginas 265-83. Ver también Berstein, R. J., *Habermas y la modernidad*. Cátedra, Madrid 1988.

¹⁵ Véase: Arroyo, J., *Europa, casa de la razón y de la libertad*. Acento Editorial, Madrid 1999, especialmente los capítulos 2, 3 y 4.

y los fascismos de uno y otro signo. Por último, la situación de la denominada Guerra Fría se prolongó, de momento, hasta 1990, en que cayó el régimen soviético.

A las mayores capacidades tecnológicas se unió la presencia de grandes convulsiones sociales. Situaciones de hambre y hambrunas en continentes enteros fueron contempladas sin pestañear por poderes de dominio que propiciaron las más radicales injusticias con la única finalidad de aumentar cada vez más los beneficios económicos y empresariales.

Se trata de unos tiempos convulsos y revueltos, en los que la razón ha sido asaltada¹⁶ otra vez. La filosofía, como razón crítica, tiene que hacerse cargo de estas situaciones, analizándolas en profundidad. Todas las lacras precedentes de la barbarie tienen que ser combatidas. El filósofo argentino Sebreli apunta una gran paradoja, porque, si Occidente las ha producido, sólo "los propios valores de Occidente"¹⁷ podrán hacerles frente hasta superarlas. Todavía la modernidad es un valor de emancipación de ideas trastornadas. Y esto no es obstáculo para apreciar y valorar el mundo del Oriente, cuyos valores se muestran como arco iris que puede iluminar la modorra vespertina del destino de una civilización en la que el malestar cultural materializa su evidente presencia. El poeta y pensador español, Machado, dejó tres versos que pueden dar que pensar: "Hombre occidental, / tu miedo al Oriente ¿es miedo / a dormir o a despertar?"¹⁸.

¿Sigue siendo la razón nuestro agarradero único, por más que se vayan tambaleando cada vez más las esperanzas¹⁹? Acaso sea necesario tener en cuenta las posiciones de los denominados antimodernos que alertaron de algunos peligros incrustados en los profundos pliegues de sus orígenes.

En tiempos revueltos han vivido muchos de los pensadores que compusieron sus obras a lo largo del siglo y, especialmente, en su segunda mitad. Algunos sucumbirían a la tentación. Quizás el ejemplo más expresivo se encuentre en la figura de Heidegger, quien, según el profesor francés Conche, vivió en *gros temps*²⁰, en un temporal muy alborotado a causa del nazismo. En la última etapa de su vida arreció fuertemente el temporal, que, ciertamente, le amargó la existencia ya consagrada, por más que Conche trate de comprenderlo y hasta de salvarlo.

Otros se mantuvieron con firmeza ante el huracán, cumpliendo con sus compromisos teóricos y prácticos, sin necesidad de adecuar sus ideas a la realidad establecida y comportarse con corrección política. Esto hace que hayan tenido que vivir enfrentándose a cuantos huracanes puedan surgir y pagando un precio por ello. Rudinesco los denomina filósofos en la tormenta²¹, recogiendo una buena nómina de los mismos. Cree que es necesario aceptar críticamente su herencia para poder seguir pensando en tiempos mejores e incluso en el proceloso mar del pensamiento actual.

Es precisamente en esta época cuando la razón ilustrada ha quedado seriamente "tocada", aunque, quizás precisamente por ello, se resiste a desaparecer. Por causa de la misma razón ilustrada hemos sido conducidos hasta aquí, proclaman sus enemigos, pero es precisamente en este momento cuando hay que afianzar su presencia para superar el bache y esperar a que amaine el provocador temporal y sus presas.

Pues bien, en este marco resuenan todavía con fuerza en la lejanía las palabras de Nietzsche al finalizar la segunda parte de su tratado juvenil acerca de la verdad. Hacia el año 1873 concluye así su trabajo en referencia al hombre

¹⁶ Véase: Lukaacs, G., *El asalto a la razón*. Traducción de W. Roces. Grijalbo, Barcelona 1976.

¹⁷ Sebreli, J. J., *El asedio a la modernidad. Crítica del relativismo cultural*. Ariel, Barcelona 1992, página 64.

¹⁸ Machado, A., *Obras completas*. Espasa Calpe, Madrid 1998, tomo I, página 787.

¹⁹ Véase: Muguerza, J., *La razón sin esperanza*. Taurus, Madrid 1977.

²⁰ Conche, M., *Heidegger en la tormenta*. Traducción de Pilar Sánchez Orozco. Melusina, Barcelona 2006. Véase también: Quesada, J., *Heidegger camino del Holocausto*. Biblioteca Nueva, Madrid 2008.

²¹ Véase: Rudinesco, É., *Filósofos en la tormenta*. Traducción de Sandra Garzonio. F.C.E., Buenos Aires 2007.

estoico: "Cuando un genuino nubarrón de tormenta descarga sobre él, entonces se envuelve en su manto y se va bajo la tempestad a paso lento"²². Esto aparece en una obra que acostumbra a situarse dentro del "periodo romántico" de Nietzsche.

Igualmente audibles en la lejanía siguen las llamadas de alerta de tiempos anteriores. Habrá que evaluar si, al menos algunas, deberán ser tenidas más en cuenta en adelante. De este modo la razón puede ir modulando su proceso, deteniendo, a veces, el avance para responder a los posibles asaltantes, sin retroceder en su orientación de referencia permanente.

2. Pierre Bayle o los prolegómenos de la encrucijada ilustrada

Los ilustrados percibieron en el *Diccionario* de Bayle un halo de pensamiento nuevo con el que sustituir la antigua filosofía por una *filosofía nueva* y actual. De una parte, la insatisfacción permanente cubre el territorio bayleano en el empleo de la razón. De otra, la creencia religiosa carecía de credibilidad científica y práctica. Por eso, dejar una instancia para caer en otra no libera tampoco sus escrúpulos de conciencia.

Religión y/o razón

En la segunda mitad del siglo XVII transcurre la vida de Bayle. Tres años después de nacer, Descartes había abandonado esta vida, dejando las semillas de sus obras. Construyó su sistema en un contexto histórico-cultural caracterizado por los conflictos religiosos, cuya raíz fue la Reforma protestante, que desde el siglo XVI se extendió de Alemania a otros países europeos. La respuesta católica planteó la Contrarreforma y los conflictos entre católicos y reformados crecían sin cesar. En Francia, el Edicto de Nantes de 1598 paralizó las guerras de religión y garantizó la libertad religiosa, pero tuvo una corta vigencia. En 1685, Luis XIV de Francia se decidió a restablecer la unidad para lo que el edicto constituía un impedimento, por lo que su revocación era necesaria.

Bayle adolescente se encontró con una situación opresiva. Escribe con serenidad sobre la abolición, pero no oculta su profunda decepción: "perdamos, si es posible, el recuerdo de la desgraciada y funesta revocación del edicto de Nantes, que ha ido acompañada de tantas injusticias"²³. Sintió la presión desde sus primeros años de formación. Los jesuitas le convirtieron al catolicismo, mientras estudiada en su colegio de Toulousse, en 1669, pero al año siguiente retorna al protestantismo, como la opción menos mala: "¿Dónde queréis que fuera? ¿Acaso no se encuentran en la comunión romana muchas más cosas condenables, más violencia, más opresión de conciencia?"²⁴. Y también: "... me creí obligado a volver a la religión en la que había nacido"²⁵.

Al dejar de ser católico, la sociedad francesa de aquel tiempo lo convierte en un *relapsus*, es decir, un apóstata y renegado por haber abjurado, desdiciéndose de la confesión católica. El brazo civil le persigue por rebelión contra la nación, viéndose obligado a huir y recalando en Ginebra, un país protestante de espíritu liberal.

La filosofía cartesiana prevalecía entonces en Ginebra y Bayle aprovecha su deseo de conocer para analizar sus

²² Nietzsche, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Ediciones Diálogo, Valencia 2003, página 63.

²³ Bayle, P., *Dictionnaire historique et critique*, art. Ancillon, XVI, p. 71.

²⁴ Bayle, P., *Dictionnaire* ..., X, p. 386

²⁵ Bayle, P., *Dictionnaire* ..., XVI, p. 263, rem A.

contenidos. Asimismo se interesó por la Escolástica. Comparando los dos sistemas, optaría por la *filosofía nueva*, sin dejarse llevar por las sutilezas de los que se consideraban seguidores de la filosofía aristotélico-escolástica. Sin embargo, en las discusiones y polémicas se nota la nervatura argumentativa de las prácticas escolásticas.

Tampoco se queda con el cartesianismo, salvo en el punto de partida: el instrumento racional será una de las claves de su obra, así como su tono y orientación, pero sin ninguna clase de servilismo. Las estrategias discursivas escolásticas y cartesianas pueden ser de utilidad, pero Bayle quiere ser él mismo. No es un cartesiano de segunda fila, como a veces se ha escrito, ni tampoco contribuye a la supervivencia de tal espíritu. Su razón es siempre crítica y dispuesta a pulverizar todo lo que no se corresponda con los hechos históricos. Entre la tradición reformadora religiosa y la soberanía de la razón, establece su campo en la ciencia histórica.

El otro contexto de su tiempo era la *revolución científica* y las consecuencias para la concepción del mundo. El siglo XVI es el de la revolución copernicana en astronomía y el nuevo modelo de física, iniciado por Galileo. Todo esto produjo gradualmente una mentalidad nueva. La contribución de Bayle al ámbito científico se sitúa en el campo de la historia. El libro que más fama le ha proporcionado es el *Diccionario histórico y crítico*. Primero se hace la historia, de la que procede inmediatamente la crítica, que nace de la historia misma.

Mediante la historia Bayle examina hechos y datos, seleccionando lo que considera fundamental. Luego extiende sus observaciones críticas, con las que hace una valoración propia del autor examinado. La crítica no será posible sin la historia, por lo que no debe despistar la consideración de la brevedad y la extensión. La conclusión es alcanzar el conocimiento, único instrumento que libera a los seres humanos de tantos errores, supersticiones, credulidad y falsedades producidas a lo largo del tiempo.

Spinoza dedicó su vida a la defensa de la libertad²⁶ contra toda clase de servidumbre. Bayle conoció su pensamiento y llegó a trazarse un camino, en el que la libertad del conocimiento aparece siempre como el referente final. Quizás por eso admiraba tanto a este ateo virtuoso, que tenía "la religión en su corazón y no en su razón"²⁷, por lo que no se le encuentra con la sutileza dialéctica de los razonamientos, sino adentrándose en sus sentimientos y en su corazón.

En cambio Bayle y Spinoza no coinciden ni en los principios, ni en la metodología, ni en las conclusiones, aunque vivieron en unos tiempos similares (Spinoza nació quince años antes que Bayle y murió también antes). Bayle no parte de la inmanencia, ni da a su pensamiento un enfoque político. Disfruta del recurso dialéctico propio de la cadena escolástica, que aprendió bien y empleó con éxito en las disputas, mientras que Spinoza es partidario de las sentencias axiomáticas, en las que condensa un pensamiento profundo. Sin embargo, los dos eran sabios, trabajaron con esfuerzo y sin descanso, y disfrutaban con la tranquilidad y la libertad.

Un estilo monumental

Bayle es el *Diccionario*. Su trabajo fue descomunal y en él se dejó una parte de su vida. Comenzó con dos volúmenes *in folio* en la primera edición de 1696, la segunda de 1701 aumenta a tres y la tercera de 1720 tiene cuatro volúmenes. Por último, la edición francesa de 1820, que ya es definitiva, alcanza dieciséis volúmenes, en los que escribió 2035 artículos. Tomemos uno de ellos como muestra para ver su estilo *singular*.

²⁶ Véase: García del Campo, P., *Spinoza o la libertad*. Montesinos, Barcelona 2008.

²⁷ Bayle, P., *Dictionnaire...*, XIII, art. Spinoza, rem. M, p. 438.

Cada uno de los artículos tiene dos partes, la histórica y la crítica: "He organizado mi obra en dos partes. Una es puramente histórica, una narración breve de los hechos; la otra, un amplio comentario, mezcla de pruebas y de discusiones, en la que introduzco la censura de muchas faltas e incluso una serie de reflexiones filosóficas..."²⁸. El artículo Pyrron del volumen XII ocupa las páginas 99 a 112. Lo histórico tiene dos páginas y cuarto, las demás son comentarios.

La *parte histórica* cuenta quién fue Pirrón de Elis, siguiendo a Diógenes Laercio, cuyas opiniones eran parecidas a las de Arcesilao (A). Su objetivo fue la búsqueda de la verdad, mediante la metodología de la disputa, que afirma y niega por considerar el pro y el contra, lo que se denomina *pirronismo*. Detestan este método las escuelas de teología (B), pero puede ser útil para impulsar la fe (C). Es falso que no se decidió por nada (D), pues aceptaba las leyes humanas y la costumbre en las acciones de los hombres. Sin embargo, sorprendía su indiferencia (E) ante la vida y la muerte, que son iguales (F), y ante la vanidad de las cosas. Compartía con su hermana las tareas domésticas (G). Moréri (I) ha cometido algunos errores al respecto.

La parte de *comentarios* viene fijada en letras mayúsculas, a saber:

(A) Arcesilao y Pirrón tienen coincidencias y diferencias.

(B) Detestan el pirronismo las escuelas de teología. La vida civil no tienen nada que temer del pirronismo, pero la religión sí, pues se apoya en la certeza de sus dogmas; tampoco la moral. Ahora bien, las poderosas razones de los pirrónicos pueden hacer ver la imperfección de la misma razón y guiarnos así a la fe, con lo que el pirronismo podrá ser considerado también de modo positivo.

(C) En cuanto a pirronismo y fe, la razón no es una guía segura, por eso los que desconfían de ella tienen una puerta abierta en la vía de la fe.

(D) Pirrón no fue un loco estafalario, que no se decidía por nada. Bayle acude a La Mothe Le Vayer en su obra *De la virtud de los paganos* para refutar esta opinión.

(E) Refiere ejemplos de la vida de Pirrón en los que aparece esta indiferencia, que resultan admirables humana y razonablemente.

(F) Respecto a la vanidad de las cosas, la naturaleza humana es como hojas, que revolotean, caen y mueren. Los humanos son inconstantes, débiles y pueriles, tornadizos e inseguros, contradictorios, varían según las circunstancias. Confirmar tales opiniones Homero, Gassendi, Diógenes y Cicerón.

(G) Compartía todo: iba al mercado o limpiaba de la casa, por considerar que todo era valioso.

(I) A Moréri le adjudica confusiones, inexactitudes y errores: que Pirrón se guiara sólo por costumbres y no por leyes, que hubiera obtenido la ciudadanía ateniense y que juzgara por prejuicios.

En definitiva, *pensar* la historia desde la *crítica* racional conduce a dudas y destrucciones. Acaso sea ésta una cierta anticipación del cercano talante ilustrado.

La razón, una guía insuficiente

Con los recursos de la razón uno puede acabar incluso cansando a Dios, como reprochaba Leibniz a Bayle, lo que provocaría la carcajada de Voltaire. Dejar campar a la razón puede hacer imposible pedir que se calme. Para Kant la razón

²⁸ Bayle, P., *Dictionnaire...*, XVI, Prefacio a la primera edición de 1696, p. 2.

sólo podía seguir el camino de la crítica. Bayle había descubierto la *razón crítica* cien años antes, anticipándose a las luces.

Ciertamente, el testimonio de la razón es el más valioso, pero la razón es vulnerable y nunca suficiente. La razón en acción aparece ya en su primera obra escrita, *Pensamientos sobre el cometa*. Es un escrito ocasional, con motivo de la aparición de un cometa en los cielos parisinos los últimos días de noviembre y primeros de diciembre de 1681. A Bayle se le enciende su espíritu crítico, que pone en marcha su pluma.

Los cometas estaban considerados *signos* de Dios, según la tradición, que Bayle quiere iluminar, como profesor de filosofía de la academia protestante de Sedán. Se ve obligado a explicar el acontecimiento, lo que le introduce plenamente en el combate intelectual de la época con polémicas interminables.

Bayle deseaba ofrecer su explicación desde una filosofía apoyada en la experiencia. ¿Cuestionaba, por tanto, a la teología para tales explicaciones? Los teólogos de su tiempo se sintieron interpelados. Además, quería explicárselo a todos, a la gente del pueblo, que sufría, como siempre, las consecuencias.

¿Son los cometas señales divinas o esto es simple superstición? La tesis de las señales divinas estaba avalada, en primer lugar, por los *poetas*, de los que Bayle cuestiona su autoridad para intervenir en un hecho físico.

También mediaban los *historiadores*, poniendo de manifiesto el paralelismo entre la aparición de un cometa y los desórdenes de toda clase que inundaban los pueblos. ¿En virtud de que, se pregunta Bayle, una cosa es causa de la otra? Si una mujer aparece en la ventana de su casa y a continuación pasan carrozas desfilando por la calle y alguien interpreta que esa mujer es la causa del desfile, habría que calificarle de ridículo.

Otra razón es la *tradición*, que siempre lo ha mantenido. A esto alega que es cómodo acudir a ésta en lugar de hacer el esfuerzo para analizar un fenómeno. Que siempre fuera así sólo demuestra la credulidad de los humanos. Ni la antigüedad, ni la tradición son infalibles, ni tampoco paradigmas de verdad: "Quien desee investigar todas las causas que fomentan todos los errores populares jamás lo conseguirá"²⁹.

Por fin, los poderosos *teólogos*, que alcanzan el misterio y ya no pueden "consultar el oráculo de la razón"³⁰. Todas estas pruebas carecen de solidez, por no venir confirmadas en la experiencia.

Lo que más preocupa a los teólogos es el *ateísmo*, al que contraponen Bayle la idolatría como el mayor y más abominable de los males. Una sociedad de ateos es tan posible, como otra de cristianos. En aquella también hay leyes y comportamientos morales, porque para fundamentar la conducta no hay que acudir a la religión, sino a la autonomía moral del propio sujeto. En una sociedad cristiana hay desórdenes, vicios y violencias. La fe no es regla de conducta, por lo que podrían existir sociedades sin religión, con tal de seguir las luces de la conciencia: "... la corrupción de las costumbres no disminuirá, a no ser que se la ponga remedio, sustituyendo los catecismos ordinarios por un libro de profundos razonamientos que un doctor explicaría a todos los laicos"³¹.

Ahora bien, en las sociedades donde hay varias religiones o ninguna religión, la situación de *tolerancia* es imprescindible para que puedan subsistir. En tiempos de Bayle tolerancia había poca, mientras que superstición e idolatría aumentaban progresivamente. Qué bien se entiende la tolerancia cuando su carencia la hace absolutamente necesaria. En otros tiempos parece que la idea lo inunda todo y es entonces cuando se reblandece y degenera su contenido. Sánchez

²⁹ Bayle, P., *Pensées diverses...*, en *Oeuvres Diverses*, III, p. 68.

³⁰ Bayle, P., *Pensées diverses...*, en *Oeuvres Diverses*, III, p. 12.

³¹ Bayle, P., *Pensées diverses...*, en *Oeuvres Diverses*, III, p. 1054.

Ferlosio lo expresa así, con el humor cáustico que le caracteriza, en uno de sus *pecios*: “¡Que peste de tolerancia, que se te acerca suavemente con sus zapatillas cargadas de razón!”³²

El universo bayleano

En su primera obra Bayle deja diseñado un universo que presenta características de un *giro* en casi todos los campos.

a/ Hay un modo de pensar *nuevo*, aunque, a veces, permanezcan los cauces clásicos. El aroma es diferente, ya no tiene olor de absoluto, queda mucho más abierto y entran aspectos marginales que pujan por un lugar en el que manifestarse. Se trata del mundo moderno con esquivas y rayos lumínicos ilustrados³³.

b/ Lo *religioso* queda rebajado en su estatuto teórico, ya no fundamentará las vertientes de moralidad, la política, lo económico, lo social, lo científico y lo convivencial. Tendrá su ámbito propio, pero no lo reunirá todo en un sistema unificador, que tendía a la monopolización.

c/ Decae igualmente la *metafísica*, que estuvo respaldada por la fe y la teología. Ahora llega su descrédito, que el camino crítico tratará de recuperar en nuevos moldes. No era la metafísica de entonces “sano entendimiento humano”³⁴, como Hegel reivindicaría después, pidiendo para ello tal revestimiento.

d/ Florecimiento del *escepticismo* como arma de combate. La atmósfera escéptica dominaba la época y envolvió, casi sin esfuerzo, la generalidad, empujada por las pretensiones absolutas de las religiones predominantes en Europa que culminaban en fanatismos y violencias, al reclamarse legítimas. Forzar la conciencia, obligando a la conversión por el terror que producía la amenaza del exilio y la pérdida de todos los bienes, era una conducta corrupta y criminal y rechazable.

e/ Propuesta de la *razón práctica*. La razón como instancia impulsora del conocimiento y búsqueda de la verdad tiene también sus limitaciones. El temperamento y las pasiones son muy fuertes y, a veces, la razón sucumbe. Es más apropiada para destruir que para construir: “es una buscona que no sabe dónde detenerse y como otra Penélope destruye su propia obra”³⁵.

Tales limitaciones sitúan a Bayle fuera del racionalismo dogmático y cerca del escepticismo crítico. Las dudas e incertidumbres no obligan al abandono de la razón, pero sí a pensar que no constituye el único horizonte de seguridad y confianza. ¿Acaso sugiere esto una puerta abierta al mundo de la fe? “En cierto sentido no hay fe mejor implantada sobre la razón que la erigida sobre las ruinas de la misma razón”³⁶.

Nuestra razón es, ciertamente, paradójica: a mayor lucidez nacen mayores dudas e incertidumbres. Es el destino de la condición humana y su conciencia desgraciada³⁷.

También cabe restituir la capacidad de la razón, pero en la esfera práctica. Bayle lo hace y lega esta propuesta a los pensadores posteriores. “Sabéis que los paganos se precian de que el estudio de la filosofía les había dado la ventaja de hacer por sí mismos lo que los demás hacían sólo por el miedo a las leyes”³⁸, escribe, después de sugerir la recta razón como

³² Sánchez Ferlosio, R., “Pecios. El mal es un comodín ideológico”, en *El País* 22 de enero de 2009, página 33.

³³ Véase Arroyo, J., *Bayle o la Ilustración anticipada*. Ediciones Pedagógicas, Madrid 1995.

³⁴ Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la Historia universal*. Traducción de J. Gaos. Alianza, Madrid 1982, p. 687.

³⁵ Bayle, P., *Réponse aux questions d'un Provincial*, en *Œuvres Diverses*, III, p. 778.

³⁶ Bayle, P., *Réponse aux questions d'un Provincial*, en *Œuvres Diverses*, III, p. 836.

³⁷ Véase Raymond, M., “Pierre Bayle et la conscience malheureuse”, en *Verité et Poésie. Études littéraires*. Neuchâtel, 1964.

³⁸ Bayle, P., *Continuation des Pensées Diverses*, en *Œuvres Diverses*, III, p. 1679.

fundamentación del bien moral.

Bayle es igualmente un anticipador insatisfecho de la mentalidad ilustrada. Apostó por la razón, pero percibió igualmente sus debilidades, incapacidades, apuros y falta de solidez. Las "ilusiones" de la razón no le impiden explicar una realidad tan compleja en la que no sería extraño la apertura al *misterio*. Destruir el misterio sería como abatir una muralla, golpeándola con nuestra cabeza: "¿Veis algo más serio que decir que la razón misma reconoce que es incapaz de juzgar sobre nuestros misterios y que se equivoca respecto a ellos?"³⁹.

f/ La conducta individual se explica con la razón autónoma como justificación moral. Sólo aquí cabe la *tolerancia* como actitud de respecto a la conciencia. La "razón teórica" lleva a Bayle a una concepción pesimista de la naturaleza humana de raíz calvinista, que la fe puede superar. Mas la "razón práctica" puede justificar suficientemente las acciones humanas, sin tener que acudir a la religión. De aquí se deduce la exigencia de tolerancia social. Lucidez de un pensador que se sitúa ante los límites de la razón, pero que perfilaba paralelamente un horizonte de modernidad⁴⁰. Actitud bifronte de la que Bayle nunca se liberó.

El desafío entre la fe y la razón

En el pensamiento de Bayle se produce un encuentro entre los dos universos, la razón y la fe, nunca definitivamente resuelto. Se parece a un desafío entre las luces y las sombras, sabiendo de antemano que ambas situaciones se dan realmente, lo mismo que el énfasis de una a otra. La tensión razón-fe forma parte del mundo moderno, al menos, y quizás se prolongue más. Así lo cree Ortega y Gasset: "No coceemos contra el destino: es inútil. El ser del hombre moderno y contemporáneo consiste, entre otras cosas, en arrastrar esa dualidad íntima y tener que atender al doble y opuesto imperativo de la fe y la razón"⁴¹.

Bayle se ha encontrado con tantas dificultades que la razón terminaba superada. Esto le abrió la puerta al signo de la fe. El tribunal de la razón no tiene la infalibilidad. En Bayle se da la insatisfacción propia de cualquier ser humano lúcido. Un profundo esfuerzo de búsqueda de la verdad no apaga perplejidades que vuelven a nacer, porque la razón es crítica. En esto Bayle se combate a sí mismo, como escribiera de él Voltaire en su *Poema sobre el desastre de Lisboa*. Entonces sólo queda un descanso posible: "Ninguna razón, he aquí la verdadera religión; ninguna razón, esta es, señor mío, la verdadera gracia que Dios nos ha dado"⁴².

Quizás la educación protestante, de la que se nutrió, le hace permanecer amarrado a la fe: este cordón umbilical cultural ata a Bayle. Al mismo tiempo, esta situación no deja de ser paradójica para el *filósofo* que es Bayle, aunque previamente sea hombre creyente: "Un filósofo no se somete a la autoridad de nadie; es un hombre libre que no jura sobre las palabras de ningún maestro"⁴³. Por eso la filosofía es sólo para unos pocos que sean capaces de llegar hasta el tuétano de las cosas, sin detenerse tampoco ahí, con peligro de horadar la verdad misma, si no se la detiene. En este caso, la razón es una gran luz, que produce paralelamente sombras por la colocación del foco. Sombras que son sus propias limitaciones.

Una razón potente, sin embargo, a cuyo examen han de someterse las creencias mismas, que pertenecen a un

³⁹ Bayle, P., en *Œuvres Diverses*, IV, p. 1679.

⁴⁰ Arroyo, J., *Bayle (1647-1706)*. Ediciones del Orto, Madrid 1997 (véase especialmente el epígrafe "El insatisfecho anticipador de Ilustración", páginas 33 a 50).

⁴¹ Ortega y Gasset, J., *Obras completas*, V ("En torno a Galileo"). Alianza-Revista de Occidente, Madrid 1983, p. 153.

⁴² Bayle, P., *Dictionnaire...*, IV ("Éclaircissement sur les pyrrhoniens"), p. 645.

⁴³ Bayle, P., *Dictionnaire...*, XII, art. Réinésius, rem. C.

ámbito distinto. Hasta los propios teólogos lo saben, aunque no quieran actuar en consecuencia, ni limitar el ámbito de la religión-creencia: "¿Queréis que os diga... por qué caéis en una opinión común sin consultar el oráculo de la razón?... Porque estáis acostumbrados por vuestro carácter de teólogo a no pensar, en cuanto creéis que hay misterio"⁴⁴.

Es digno de admiración tal acto de lealtad, pero sólo a condición de mantener los derechos de la razón misma. Por otra parte, el ser humano integra en sí pasiones y razón y no es perfecto, esta característica queda reservada, en todo caso, al mismo Dios.

3. Rousseau, un antípoda de la modernidad: dificultades anticipatorias.

Bayle murió en los albores de la Ilustración. Rousseau perteneció al siglo XVIII. Su vida transcurrió entre Ginebra y París, también lugares de Bayle. Desde París a Ginebra, donde Rousseau pensaba triunfar a los treinta años, pero sucedió lo contrario. Vuelta a París, huyendo de la persecución en Ginebra y en situación de crisis mental de paranoia. Unos cien años antes, Bayle consideró que Ginebra era un país de libertad y allí se refugió, por haber conocido la opresión de la comunión romana. También sabía de las violencias de las confesiones protestantes. En torno a 1689 escribía así: "Dios nos guarde de la inquisición protestante; dentro de cinco o seis años será tan temible que suspiraremos por la romana como por un bien"⁴⁵.

En cuanto a la religión, también hay cierto paralelismo entre Bayle y Rousseau. Igualmente éste se convirtió al catolicismo, influido no por los jesuitas, en este caso, sino por Madame de Warens, que luego sería su amante, volviendo de nuevo al calvinismo en 1754 y posteriormente a la religión natural.

Conoce en París a los mejores intelectuales del siglo, disfrutando de su amistad, especialmente de la de Diderot. Pero Rousseau no se llevaba bien con la sociedad en que vivía, ni con la civilización de su tiempo. La no integración en ella influyó fuertemente en su salud física y mental. El siglo XVIII no fue el de Rousseau, a cuyos intelectuales criticó sin piedad, siendo correspondido de parecida manera. Esto hace decir al vicario saboyano: "Consulté a los filósofos, examiné sus libros, estudié sus distintas opiniones; los encontré arrogantes, afirmativos y dogmáticos hasta en su pretendido escepticismo; no ignoraban nada, no probaban nada, y se burlaban unos de otros"⁴⁶. Se puede ser hombre sin ser sabio. *Discurso sobre las ciencias y las artes* tiene una entrada expresiva con unos versos de Ovidio: *Barbarus hic ego sum, quia non intelligor illis*.

Se da perfecta cuenta del impacto que va a producir su escrito en la época: "Preveo que difícilmente se me perdonará el partido que me he atrevido a tomar. Repudiando de frente todo lo que constituye hoy en día la admiración de los hombres, no puedo esperar otra cosa que la censura universal"⁴⁷.

¿Qué producía admiración entonces? El progreso científico, distintivo de la cultura de la modernidad. Tal progreso es innegable, pero cultiva una sola vertiente y no garantiza paralelamente el avance moral, ni proporciona la felicidad a todos. Se opta, pues, por un tipo de progreso, pero no por el progreso en conjunto: ¿hay que apoyarlo, mientras crece todavía más el nivel de miseria y opresión para muchos seres humanos?

⁴⁴ Bayle, P., *Pensées diverses*, en *Oeuvres Diverses*, III, p. 12.

⁴⁵ Bayle, P., *Réponse aux questions d'un provincial*, en *Oeuvres Diverses*, IV, p. 667.

⁴⁶ Rousseau, J. J., *Emilio o la educación*. Bruguera, Barcelona 1979, p. 24.

⁴⁷ Rousseau, J. J., *Discurso a la Academia de Dijon*. Paulinas, Madrid 1977, p. 36.

La civilización de la época ilustrada ha sustituido la "realidad" por la "apariencia". La cultura de los salones de París rezuma magnificencia en su ostentoso ropaje, grandes pelucas empolvadas, blusas y toda clase de lujos artificiales e innecesarios. En otro orden, se ofrecen pomposos discursos y debates eruditos sobre las grandes cuestiones, mientras que el pueblo cada vez tiene más necesidades que no puede atender y subsiste miserablemente. Exceso de lujos, vicios y esclavitud parecen conformar la felicidad de unos pocos. Así el desarrollo carece de armonía y el *progreso* anhelado no es real, sino aparente. Esta es la contribución de las artes y las ciencias.

Los seres humanos buscan alcanzar metas artificiales, porque sin fortaleza moral se encuentran descentrados. Les ofusca la vida urbana y viven en un interno conflicto consigo mismos, ya que sus ambiciones personales no se corresponden con su naturaleza, que sólo puede desarrollarse en armonía con el medio y con uno mismo.

Todas estas costumbres deterioradas y corrompidas tienen su mejor expresión en el teatro y en los salones. El *teatro* busca entretener a los espectadores, describiendo las ambiciones y pasiones de la sociedad artificial en que se vive para que los asistentes puedan jugar con sus forzadas apariencias. En los *salones* todo el mundo se exhibe públicamente como los más penosos esclavos, especialmente las mujeres, convirtiéndose en puro espectáculo de sí mismos, aparentando lujo y molice.

Las fracturas deberán restaurarse con la educación y la política. Oponer la virtud a la corrupción de costumbres, la austeridad y simplicidad a lujos y ostentaciones, la vida del campo por oposición a la de las ciudades es volver a la naturaleza *original* frente a la corrupción producida en la sociedad moderna, donde lo natural se hace máscara.

El segundo discurso parte del *estado natural* por el que el ser humano se encontraba en perfecta armonía con la naturaleza. Todos eran iguales y coincidían con los demás en el amor a sí mismos (*amour de soi*) y por eso buscaban lo necesario para seguir en la existencia. Eran sanos, fuertes, libres y capaces de perfeccionarse.

Más adelante surgió el amor propio (*amour propre*). El ser humano se consideró como algo peculiar, es decir específico, privativo y diferente de los otros. Por eso necesitaba el reconocimiento de los demás, el prestigio ante ellos y la subordinación. Esta primera desigualdad da origen al *estado civil*. Con la propiedad el hombre pierde su libertad y se esclaviza. Así pues, la naturaleza ha dado a los hombres igualdad, pero ellos han establecido la desigualdad: cruel paradoja. La igualdad es natural, mientras que la desigualdad es artificial y convencional.

En primer lugar, la *educación* ha de contribuir al desarrollo de las capacidades naturales del educando para lo que es necesario situarle en un ambiente en el que pueda fortalecer su voluntad mediante la práctica de las virtudes en lugar de meter conocimientos desde fuera. Su desarrollo moral tiene que avanzar en concordancia con la naturaleza, lo mismo que el sentimiento religioso, orientado hacia la religión natural y no presionado desde las religiones históricas. Particularmente, importa, entre las virtudes, la virtud civil del amor a la patria, que implica energía y orgullo para defender el país y practicar sus costumbres por un impulso moral y no de simple nacionalismo, que divide y destruye en lugar de ampliarse a toda la humanidad. No es un puro sentimiento emotivo exacerbado, sino una actitud moral para colaborar en la resolución de las dificultades que se presentan. Esto es importante, dado que Emilio no está destinado a pasar su vida en un desierto como un salvaje y a cuatro patas, según el reproche de Voltaire, sino "a vivir en las ciudades"⁴⁸.

Igualmente la *política* tiene una orientación natural. Los seres humanos que viven en sociedades urbanas

⁴⁸ Rousseau, J. J., *Emilio o la educación*. Bruguera, Barcelona 1979, p. 297.

necesitan un gobernante, que les ofrezca seguridad y garantice sus derechos naturales, nunca absorbibles por nadie. El pueblo es el único soberano que contrata voluntariamente con una voluntad general, cuyo interés es universal y no particular, para establecer leyes y poder ejecutarlas. La soberanía popular impide que el Estado se convierta en totalitario.

Así queda organizada la *sociedad civil* que es libre dentro del Estado, que le garantiza tal derecho, pero que no se subordina al Estado, porque entonces caería en esclavitud. Para conseguir igualdad y libertad, sólo hay un único referente, las leyes, sólo a ellas obedece y, en el fondo, lo hace a sí mismo. La soberanía es inalienable. Los siglos siguientes confirmarán, en parte, las paradojas del Rousseau ilustrado.

4. Modernidad acaso *in parenthesis*, pero sin retorno.

El proyecto de modernidad se construye limando aristas y perfeccionando aspectos, aunque manteniendo su núcleo central, la *autonomía* del ser humano. En la historia de este proyecto, los humanos se liberaron de situaciones oscuras en un primer momento negativo. Después, positivamente, superaron su minoría, con la razón y la ciencia dirigidas al *progreso*. En la actualidad, la educación tiene que seguir liberando al individuo de visiones estrechas e irracionales para que pueda vivir y participar en una sociedad que ha de estar organizada racionalmente.

Dos autores expresaron estas ideas. Kant lo dijo así: "*La Ilustración es la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad*. La minoría de edad significa la incapacidad de servirse de su propio entendimiento sin la guía de otro. Uno mismo es culpable de esta minoría de edad cuando la causa de ella no reside en la carencia de entendimiento, sino en la falta de decisión y valor para servirse por sí mismo de él sin la guía de otro. ¡*Sapere aude!* ¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento!, he aquí el lema de la Ilustración"⁴⁹. Lessing, por su parte, ha dejado, igualmente, otro texto: "El valor del hombre no se define, simplemente, por la verdad en cuya posesión cualquiera está o puede estar, sino en el esfuerzo honrado que ha realizado por llegar hasta ella. Así pues, no es por la posesión de la verdad sino por la constante investigación en pro de la verdad como se amplían sus fuerzas, y sólo en ellas consiste su siempre creciente perfeccionamiento. La posesión hace apático, perezoso y orgulloso.

Si Dios tuviera encerrada en su mano derecha toda la verdad y en su izquierda el único impulso que mueve a ella, y me dijera: '¡Elige!', yo pediría, aun en el supuesto de que me equivocase siempre y eternamente, su mano izquierda, y le diría: '¡Dámela, Padre!' ¡La verdad pura es únicamente para ti!"⁵⁰.

Desde el romanticismo, el marco ilustrado se ve cuestionado. Particularmente, en literatura y arte se lanza la idea de la *antimodernidad*, por la incomodidad que causa la etapa moderna. La crítica principal se ha prolongado hasta la actualidad: la razón ha de integrarse en el sentimiento para no convertirse en una razón instrumental o unidimensional, que ya no es la razón humana. Aparecerán otros argumentos más secundarios, como el peligro de la uniformidad de todos los seres humanos, por ser iguales, frente a la riqueza y pluralidad de cada individuo. La razón no tiene la misma capacidad ni iguales efectos en todos. El optimismo de la idea del progreso general puede hacernos perezosos y trancar ambiciones personales y acciones prácticas, aunque no puede olvidarse que el optimismo ilustrado, en dirección de progreso, está muchas veces mediatizado por la crítica. Ilustración es superar la pereza, destruir los miedos y asumir lo incierto bajo la

⁴⁹ Kant, I., *¿Qué es la Ilustración?* Tecnos, Madrid 1993, p. 17.

⁵⁰ Lessing, G. E., *La educación del género humano*. Editora Nacional, Madrid 1977, pp. 67-8.

dirección de la razón.

Las situaciones de desigualdad son reales y van aumentando, de donde surge el pesimismo y la melancolía. ¿No serán, pues, más modernos quienes niegan la modernidad por lucidez en lugar de quienes la radicalizan *in infinitum*, sin cuestionar nada, como establece la tesis de Compagnon⁵¹? En este caso, no será preciso ser moderno, ni ceder a sus engañosos cantos de sirena.

Ante esto, otros consideran continuar este proyecto todavía no acabado. Tal retorno se hace precisamente para "reconstruir paso por paso el discurso filosófico de la modernidad"⁵², según Habermas. Su sentido más hondo fue el perfeccionamiento de las capacidades humanas a fin de que no se diera el desfase entre las ciencias y la conciencia ética, que desarmonizaría todo lo que era natural y originario en la vida humana. Ante esto cabe preguntar por dónde ha de caminar la transformación de la sociedad, porque no todas las rutas son lícitas.

Kant había percibido la necesidad de conciliación entre el conocimiento y los sentimientos, este es el sentido de su *Crítica del juicio*. Entre la facultad cognoscitiva o teórica y la práctica o moral, la facultad de juicio analiza el sentimiento, estableciendo una mediación entre los dos ámbitos anteriores. El sentimiento tiene un fin subjetivo y, por tanto, particular, útil y agradable, pero también universal. El juicio estético no se limita ni a lo agradable, ni a lo útil. Lo bello resulta de la armonía de todas las facultades del espíritu humano y, especialmente, entre lo intelectual y lo sentimental. También aquí se necesita de un *a priori*: "La universal comunicabilidad de un placer llevaría consigo, en su concepto, la condición de que no debe ser un placer del goce nacido de la mera sensación, sino de la reflexión, y así, el arte estético, como arte bello, es de tal índole que tiene por medida el Juicio reflexionante y no la sensación de los sentidos"⁵³.

La racionalidad estética está por encima de la racionalidad científica y hasta la supera. Por otra parte, aquí no hay ninguna frialdad, ni tan siquiera objetividad técnica. Rousseau reclamaba igualmente, la exigencia de educar intelectual y emotivamente o cultivar el pensamiento y la moralidad, sin fracturar la inteligencia y la sensibilidad.

Con tales orientaciones superaremos el estado de barbarie, del que se queja Schiller: "El espíritu de la libre investigación ha diluido las fantasmagorías que impidieron, durante largo tiempo, el acceso a la verdad, y ha socavado la base sobre la que se construyeron su trono el fanatismo y el engaño; la razón se ha purificado de las ilusiones de los sentidos, de una sofística engañosa; y la propia filosofía, que en principio nos hizo renegar de la naturaleza, nos llama a veces y urgentemente para que retornemos al seno de la misma. ¿A qué se debe, pues, que aun continuemos siendo bárbaros?"⁵⁴.

La confrontación estimula la finalización del proyecto.

Según Habermas, Hegel concibe la razón "como un *poder* unificador"⁵⁵ del sistema de vida y "abrió el discurso de la modernidad"⁵⁶, es decir, la discusión filosófica sobre la misma. Considera tres rasgos irrenunciables de la modernidad: la libertad, la autonomía y autorrealización éticas y una cultura reflexiva.

⁵¹ Véase: Compagnon, A., *Los antimodernos*. Traducción española de M. Arranz. Acantilado, Barcelona 2007.

⁵² Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*. Traducción de M. Jiménez Redondo. Katz, Buenos Aires-Madrid 2008, p. 9.

⁵³ Kant, I., *Crítica del juicio*. Traducción de M. García Morente. Espasa, Madrid 1977, p. 211.

⁵⁴ Erhard, J. B., *¿Qué es la Ilustración?* (Schiller, *Acerca de las fronteras de la razón*). Tecnos, Madrid 1993, p. 108

⁵⁵ Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*. Traducción de M. Jiménez Redondo. Katz, Buenos Aires-Madrid 2008, p. 35.

⁵⁶ Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*. Traducción de M. Jiménez Redondo. Katz, Buenos Aires-Madrid 2008, p. 63.

Sin embargo, la Ilustración puede encontrarse en peligro: hay quien ha dado el "adiós a la modernidad"⁵⁷, existe una confrontación, aunque no haya coincidencia en las causas.

Unos dicen que lo que se ha hecho añicos es la razón en su modalidad de *crítica*, o, dicho de otra manera, se ha impuesto la razón *técnica*, que ha traicionado la raíces de la Ilustración. En este sentido, Adela Cortina aboga por "una razón íntegramente humana"⁵⁸, que impediría que la injusticia fuera la palabra final. Para otros, además está en juego la *construcción inmanente de la historia*. En tal base no puede estar su sentido, es necesario atender a otras referencias de muy distinto signo.

Para algunos lo que está en entredicho es el *progreso*. ¿Qué progreso queda cuando la historia ha llegado a su fin? Lo que interesa cada vez más ahora es lo individual y particular, no lo universal, que permanece lejano. No se perciben utopías que realizar en el mundo cotidiano de la vida.

Todo parece realmente ralentizado y como en paréntesis, pero lo que hay que analizar es si los antiguos ideales se han realizado. Si no fuera así, sería incoherente dejar el proceso a medias. Recordemos que Kant se planteaba si existen disposiciones en nuestra naturaleza para poder pensar que la especie humana camina hacia mejor, es decir, al bien y no al mal. Si respondiéramos que esto es posible (*in praxi*), entonces tenemos derecho a amar y no a despreciar nuestra especie, y contribuir a la realización de tales ideales, que, presumiblemente no se agotarán nunca. Tenemos autores que pueden seguir siendo útiles para impulsar la reflexión acerca de todo esto, frente a la osadía de la antimodernidad.

Para Sebreli, el pensamiento racional y crítico "confía, aunque sin certezas absolutas, en la capacidad del hombre -ser contradictorio, libre y condicionado, individual y social, sujeto y objeto- para comprender, elegir entre las posibles alternativas, transformar su situación en el mundo y conferir un sentido racional al devenir histórico y a su propia existencia"⁵⁹.

La herencia de la Ilustración nos ha transmitido el ideal de progreso para dar así sentido a la realidad y a nuestra existencia desde la razón, que no puede ir contra sí misma. "¡Haceos duros!"⁶⁰, predicaba Nietzsche, para poder resistir al mal, la flojedad y la extenuación, que no pueden dar sentido a la vida. El destino ha de ser proyectado desde el 'bronce' creador y el diamante inquebrantable.

Magris se inclina igualmente a favor de la razón: "No se trata de dudar por ello de la razón. Precisamente debido a que ésta, como decían los ilustrados, es una tenue luz en la noche, es tanto más valiosa; es menester protegerla y no apagarla por cierto por coquetería con las tinieblas o el misterio, de los que nos percatamos sólo gracias a esa pequeña llama". Y a renglón seguido mantiene su apuesta por los ilustrados: "no nos queda más remedio que seguir siendo ilustrados..., fieles empedernidos de la fe en la razón, en la libertad y la posibilidad de incidir, modestamente desde luego, en el curso del mundo y de trabajar por un progreso real de la humanidad"⁶¹.

⁵⁷ Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*. Traducción de M. Jiménez Redondo. Katz, Buenos Aires-Madrid 2008, p. 328.

⁵⁸ Cortina, A., *Crítica y utopía: la escuela de Francfort*. Cincel, Madrid 1985, p. 178. Hay una nueva edición, con el título de *La escuela de Francfort. Crítica y utopía*, En Síntesis, Madrid 2008.

⁵⁹ Sebreli, J. J., *El olvido de la razón. Un recorrido crítico por la filosofía contemporánea*. Mondadori, Barcelona 2007, p. 383.

⁶⁰ Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*. Traducción de A. Sánchez Pascual. Alianza, Madrid 1981, página 295.

⁶¹ Magris, C., *La historia no ha terminado. Ética, política, laicidad*. Traducción de J. A. González Sainz. Anagrama, Barcelona 2008, página 27.

Cassirer, Habermas y el problema de la unidad de la razón

Álvaro Peláez Cedrés

Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa

Resumen

En este artículo, se considera el proyecto de reconstrucción de la unidad de la razón de Ernst Cassirer. Se inicia con algunas observaciones sobre la interpretación de Cassirer del problema de la distinción sensibilidad-entendimiento en Kant. En un segundo momento, se exponen los lineamientos generales de su primer intento unificacionista, restringido a las matemáticas y la física, expuesto en su gran obra epistemológica de 1910, *Concepto-sustancia y concepto-función*. Posteriormente, el trabajo se centra en algunos aspectos de la *Filosofía de las formas simbólicas*, intentando mostrar la continuidad con el proyecto de 1910. Para finalizar se discuten críticamente algunas de las opiniones de Habermas sobre la concepción de Cassirer.

Abstract

In this paper it is consider the Cassirer's project of reconstruction of the unity of reason.

Starts with some remarks on Cassirer's interpretation about the Kantian distinction between sensibility and understanding. In a second place, it is exposed the outlines of his first attempt of unification, restricted to mathematics and physics, exhibited in his great epistemological work of 1910, *Substance and Function*. Then, the work it is focused on some aspects of the *Philosophy of Symbolic Forms*, trying to show the continuity with the early project. To finish, it is critically discussed some of Habermas's opinions on Cassirer's conception.

Cassirer, Habermas y el problema de la unidad de la razón

Álvaro Peláez Cedrés

Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa

1 Introducción

En la primera de las lecciones que constituyen *El discurso filosófico de la modernidad*, Habermas, en su discusión con las lecturas neoconservadora y postmoderna de la modernidad, las cuales, cada una a su manera pretenden ignorar y romper con los presupuestos racionalistas de aquella, pone en el centro de la discusión el concepto hegeliano de modernidad. En su opinión, Hegel es el primer filósofo que articula un concepto claro de ese período, - en la medida en que es consciente de la necesidad por la autocomprensión de la propia modernidad-, y es clave para entender cabalmente la pretensión de la postmodernidad de verse a sí misma como trascendiendo completamente los rasgos categoriales de aquella.

Desde el punto de vista de Habermas, el principio fundamental que, según Hegel, caracteriza la Edad Moderna, es la subjetividad, esto es, un modo de relación del sujeto consigo mismo caracterizado por la libertad y la reflexión. En este sentido, el concepto de subjetividad posee cuatro connotaciones: a) el reclamo por la validez de las pretensiones del individuo; b) la exigencia por la justificación de todo lo que se le presente al sujeto; c) la responsabilidad práctica; y d) la filosofía idealista misma como expresión autoconsciente de la época¹.

De acuerdo con Hegel, este principio de la subjetividad se manifiesta históricamente en tres acontecimientos, a saber, la Reforma, la Ilustración, y la Revolución francesa. Es con Lutero que la religiosidad se torna reflexiva, el mundo divino es algo que se constituye a través de la reflexión de un sujeto que se opone a la autoridad de la tradición y que reclama insistentemente la capacidad de atenerse a sus propias intelecciones. Por su parte, los derechos del hombre y el código de Napoleón hicieron valer, contra el derecho históricamente existente entendido como mandato de Dios, el principio de la libertad de la voluntad como fundamento sustancial del Estado.

De manera semejante, el principio de la subjetividad determina las manifestaciones culturales de la época moderna: la ciencia, la moral, el arte y la filosofía. El desencantamiento de la naturaleza por obra de la ciencia natural objetivadora, que al negar todos los milagros y concebir a la naturaleza como un sistema de leyes familiares, coloca al hombre como eje de una explicación no misteriosa del mundo. Los sistemas morales, en tanto erigidos sobre la libertad subjetiva del hombre, se fundan, por una parte, en la capacidad y el derecho del individuo a justificar por sí mismo sus acciones, y por otra, que las mismas se realicen en consonancia con el bienestar común. El arte moderno, por su parte, manifiesta el principio de la subjetividad en el Romanticismo, en la forma de un arte que representa la realidad sólo en tanto mediada por la experiencia subjetiva. Finalmente, la filosofía se piensa a sí misma bajo la idea de una labor de elucidación de la estructura y condición última del principio de la subjetividad, que toma forma en el *cogito* de Descartes, y en el concepto de autoconciencia de Kant.

¹ Vid. Habermas, J., “La modernidad: su conciencia del tiempo y su necesidad de autocercioramiento”, en *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989.

Es en la filosofía de Kant donde, en opinión de Habermas, Hegel ve reflejado como en un espejo el principio de la modernidad. Pero lo ve reflejado no sólo en relación a que en su idea de autoconciencia se explicitan las condiciones de esa razón subjetiva reflexiva y autónoma, sino en la forma en que esa razón se encarga de fragmentar la vida del espíritu en función de una distinción fundamental entre sus dominios de investigación. Asimismo, a través de un análisis de las capacidades potenciales de esa razón, Kant cree mostrar cuáles son los límites de la misma y deslinda entre sí las diferentes esferas culturales que son la ciencia y la técnica, el derecho y la moral, el arte y la crítica del arte. Sin embargo, Hegel sostiene que Kant no se percató de las consecuencias que este desgarramiento trae para el concepto de una época que se ve a sí misma como rompiendo con lo anterior a la vez que como fuente normativa de su propia evaluación crítica. Y es frente a la carencia de un principio unificador de las diferentes manifestaciones del espíritu, que Hegel introduce el concepto de lo Absoluto.

Desde el punto de vista de Habermas, Hegel fue el primero que dio pasos importantes en el camino de la recuperación de la razón como poder unificador, e independientemente de que considere que Hegel cayó en un dilema que finalmente le condujo a asumir presupuestos subjetivistas, constituye el héroe de su historia. Asimismo, todos aquellos que posteriormente hicieron algo por recuperar la unidad perdida, lo hicieron bajo la influencia de Hegel o “podrían haber sido influidos por él” (Habermas 2002: 181)². Habermas dedica una parte sustancial de sus obras principales a filósofos como Humboldt, Peirce, Dilthey, y Heidegger³, como aquellos que realizaron esfuerzos denodados hacia la detranscendentalización. Entre los nombres que figuran sólo marginalmente en sus escritos, llama la atención el de Cassirer, a quien Habermas dedica meras notas al pie a lo largo de sus escritos. Las razones para ello no son, tal vez, difíciles de ensayar: desde el comienzo mismo de su carrera filosófica, Cassirer demostró un interés por la lógica, las matemáticas y la ciencia empírica, que deben haberle parecido a Habermas un compromiso positivista consistente, como sostiene en su crítica al positivismo al comienzo de *Conocimiento e interés*, en escoger al azar entre los diferentes principios que dominan la producción cultural humana uno de ellos, y elevarlo a principio universal. En tiempos más recientes⁴, Habermas ha dirigido su atención a Cassirer, especialmente a su monumental *Filosofía de las formas simbólicas*. Sin embargo, desde mi punto de vista, al rechazar las ideas tempranas de Cassirer, que emanan de su interpretación de la filosofía kantiana, la lectura de Habermas está condenada de antemano a malentender el proyecto de unidad de la razón propuesto por el ilustre filósofo de Marburgo.

En lo que sigue, trataré de reconstruir el camino recorrido por Cassirer para recuperar la unidad perdida. La tesis que defenderé es que Cassirer identificó en la idea kantiana de unidad sintética de apercepción el principio general de la síntesis que haría posible el conocimiento empírico y matemático. En un primer paso, donde se aprovecha de manera magistral, a mi modo de ver, de los resultados de la lógica y las matemáticas de finales del siglo XIX y comienzos del XX, propuso reconstruir esa vieja noción kantiana sobre la base del concepto de función, sosteniendo que tanto las matemáticas como la ciencia empírica tienen en su base una misma síntesis fundacional cuya naturaleza formal coincide con la del concepto de función. Sin embargo, las aspiraciones unificacionistas de Cassirer no quedaron satisfechas con esa primera tarea, sino que

² Esto lo dice Habermas respecto de Wittgenstein.

³ Según Habermas, es claro que existe una diferencia profunda entre Hegel y los autores mencionados, diferencia que estriba en el racionalismo del primero. No obstante, independientemente de que el pragmatismo, el historicismo, y la filosofía lingüística socavan la posición de un sujeto nouménico más allá del espacio y el tiempo, eso no los condujo a posiciones contextualistas en relación a los patrones de racionalidad. Vid. su (2000).

⁴ Me refiero a su artículo “The Liberating Power of Symbols. Ernst Cassirer’s Humanistic Legacy and the Warburg Library”, en *The Liberating Power of Symbols. Philosophical Essays*, The MIT Press, Cambridge, (2001).

buscó extenderla a la totalidad de la producción simbólica humana. Este constituye el proyecto de la *Filosofía de las formas simbólicas*. Su idea allí será que es posible identificar, a través de la diversas manifestaciones simbólicas humanas, una estructura subyacente común que se manifiesta en la construcción de mundos cuyo rasgo fundamental es la objetividad.

Inicio mi exposición con algunas observaciones sobre la interpretación de Cassirer del problema de la distinción sensibilidad-entendimiento en Kant. En un segundo momento, expondré los lineamientos generales de su primer intento unificacionista, restringido a las matemáticas y la física, expuesto en su gran obra epistemológica de 1910, *Concepto-sustancia y concepto-función*. Posteriormente, me centraré en algunos aspectos de la *Filosofía de las formas simbólicas*. Para finalizar discuto algunas de las opiniones de Habermas sobre la concepción de Cassirer.

2 Objetividad y razón unificada

2.1 Sensibilidad y entendimiento en Kant y el principio de la unidad sintética de la apercepción

Desde el punto de vista de Cassirer, la característica más fundamental del pensamiento kantiano estriba en su distanciamiento de la metafísica tradicional, lo cual se articula mediante la idea de que la mente humana se encuentra constituida por dos facultades fundamentales, sensibilidad y entendimiento. Siendo la primera una facultad de receptividad, ello aseguraba un límite a las pretensiones de la razón, un límite consistente en que, en relación al contenido de nuestras representaciones, la última palabra la tendrá la propia sensibilidad, suministrando el entendimiento meras formas de organización del material proporcionado a través de aquélla. Sin embargo, considera Cassirer, la primera versión de esta distinción, que se encuentra explícita en la *Dissertatio* de 1770, no hace completa justicia a la pretensión del propio Kant, puesto que descansa en la asunción de que los dos tipos y métodos de obtención de conocimiento se orientaban a dos mundos distintos, explicándose por tanto, y expresándose la diversidad de su vigencia por medio de una diferencia fundamental en cuanto al ser de las cosas. Esto no podía mantenerse a la luz del propio concepto de objetividad que Kant mismo se encontraba concibiendo, el cual partía de un análisis de las condiciones lógicas de obtención del conocimiento. Todavía en la primera edición de la *Crítica de la razón pura* (en adelante, *Crítica*), la distinción entre sensibilidad y entendimiento refleja esa doble realidad que estaba supuesta en la *Dissertatio*. Sin embargo, es claro por algunos comentarios contenidos en la *Reflexiones*, que datan de una época inmediatamente posterior a aquella obra, que Kant ya estaba concibiendo que sensibilidad y entendimiento no difieren de manera tan radical como para no referirse a una y la misma clase de objetos. Si esto así, afirma Cassirer, entonces se hace imprescindible para Kant encontrar un principio en el que ambas facultades coincidan, aunque puedan distinguirse claramente la una de la otra, y que asigne a ambas, como un concepto superior común, su lugar respectivo y su ordenación. Y este principio es, por supuesto, el que la *Crítica* formula como el concepto de la síntesis. Dice a propósito Cassirer: “Las intuiciones puras del espacio y el tiempo, al igual que los conceptos del entendimiento puro, no son más que otras tantas maneras diferentes en que se despliega y se plasma la forma fundamental de la función sintética de unidad” (Cassirer 1956: 636).

De esta manera, espacio y tiempo, como formas de la sensibilidad, sólo constituyen un primer paso en la constitución del objeto de conocimiento. Pero, enfatiza Cassirer, la determinación del objeto desde el punto de vista de la

síntesis espacio-temporal ya se encuentra dominada por el entendimiento, dado que ese objeto individual que surge de la síntesis posibilitada por las formas de la intuición, no es un mero individuo, sino que se encuentra determinado por las leyes generales que dicta el entendimiento. Desde este punto de vista, según Cassirer, la capacidad sensitiva pierde su carácter puramente receptivo para convertirse en activa operación. Desde su punto de vista, la disociación entre sensibilidad y entendimiento sólo puede operarse dentro de los límites del concepto superior y común de la síntesis, por el cual: “existe, por tanto, desde el primer momento, una unidad superior, que abarca los dos términos de la antítesis y determina su mutua posición” (Ibíd.: 644).

Ahora bien, desde el punto de vista de Cassirer, la colaboración entre sensibilidad y entendimiento que Kant concibe, tiene como objetivo condicionar y hacer posible el concepto del objeto. Eran las unidades sintéticas bajo las que había que encuadrar la diversidad de las impresiones de los sentidos, para que pudiera pensarse con ellas un objeto. Tratábase, por tanto, de establecer ante todo, en un análisis abstracto, las condiciones puras sin las cuales no es posible llegar a convertir la *apariencia* en *experiencia*. Sin embargo, Kant también consideró que no alcanzaba con preguntarse por el origen lógico del objeto empírico, sino también cómo el mismo puede ser pensado en cuanto tal, es decir, cómo puede incorporarse a la unidad de la conciencia psicológica. En opinión de Cassirer, Kant planteó la necesidad de enfrentar este problema como reacción al empirismo, que trataba de responder a la pregunta acerca de las leyes del acaecer recurriendo a la pura capacidad de asociación. Desde su punto de vista, se olvida que el ejercicio de dicha capacidad de asociación presupone necesariamente cierta constancia en el modo como las impresiones aisladas le son ofrecidas a la conciencia. El enlace psicológico sólo puede darse sobre la base de una conexión lógica existente en el material mismo en que aquél se opere, sobre la base de una “afinidad trascendental” que hay que dar por supuesta entre los elementos. Y es en el principio de la *unidad de la apercepción* donde hace descansar Kant el fundamento de la síntesis objetiva.

Basta, según esto, con analizar la forma general de la “conciencia en general”, para descubrir en ella algo más que la simple agrupación caprichosa, para encontrar allí la condición para una conexión necesaria y generalmente valedera de los fenómenos. “Asociación” es una palabra vaga y oscura, que abarca por igual las más diversas formas de la síntesis, por cuanto no indica para nada en qué sentido específico se lleva a cabo la agrupación de lo múltiple para convertirlo en unidad. En el principio de unidad sintética de apercepción encontramos esa función de unidad que, primero en la síntesis de aprehensión, y luego en la fase del reconocimiento en el concepto, constituye todo objeto posible de conocimiento. Así, por ejemplo, para que nazca el número, no basta con que, al postular los números más altos nos limitemos a repetir y conservar los más bajos, sino que tiene que imperar, al mismo tiempo, la conciencia de que la función del proceso de unos miembros es siempre y donde quiera una y la misma. Por donde, a fin de cuentas, un contenido, por muy complejo que sea, no nace nunca si no lo construimos a base de contenidos simples y con arreglo a una determinada ley permanente.

Así, Kant, opina Cassirer, articula por vez primera la idea de que la facultad racional se expresa bajo la forma de un principio productivo que somete la variedad a un orden que permite ir destacando y delimitando unidades fijas en el fluir constante de la producción de representaciones. Esas unidades son los números, las figuras geométricas, los objetos empíricos. A todas ellas les subyace una misma síntesis fundacional objetiva.

De esta forma, la tarea de la filosofía crítica consiste en desarrollar, según Cassirer, una lógica del conocimiento objetivo, esto es, una reconstrucción racional de las leyes que rigen la unidad sintética responsable del conocimiento empírico y matemático. En este sentido, el desarrollo moderno de la lógica formal y de los fundamentos de las matemáticas

tienen una profunda significación filosófica para Cassirer, pues allí se exhiben los rasgos de la función formal que posibilita la construcción del conocimiento. Mostrar que esto es así es el propósito de *Concepto-sustancia y concepto-función*, de lo que me ocupo de inmediato.

2.2 El proyecto de unificación de las matemáticas y la ciencia empírica en *Concepto-sustancia y concepto-función*

Cassirer observa en el prefacio a esta obra de 1910⁵, que la investigación que allí desarrolla tuvo origen en su interés por la filosofía de las matemáticas, entendida esta desde el punto de vista logicista⁶. Al preguntarse por la naturaleza del procedimiento formal que se encuentra en la base de las matemáticas, encontró que el viejo principio de formación de conceptos de la lógica aristotélica se mostraba insuficiente. Asimismo, el problema se le manifestó de la misma forma en relación al conocimiento empírico. En función de ello, asumió el estudio de la estructura de las diferentes disciplinas científicas, con el fin de que “la relación unitaria fundamental mediante la cual esas estructuras se unifican pudiera ser revelada más distintamente” (Cassirer 1923: iii). Es claro que Cassirer ha optado por un punto de vista metodológico muy diferente del característico en la filosofía kantiana. A diferencia de Kant, quien intentó encontrar la unidad de la razón teórica por medios *a priori*, a través de una investigación de tipo trascendental, Cassirer prefiere investigar las manifestaciones del espíritu y encontrar *a posteriori* la estructura subyacente buscada. Este último punto debe ser enfatizado: si bien debemos entender esta estrategia en el camino de una detranscendentalización⁷ del conocimiento, esto no significa que Cassirer haya abandonado el propósito de encontrar un principio para la unidad de la razón. En la *Filosofía de las formas simbólicas* y ensayos posteriores aparecerá siempre como motivación fundamental, al lado de una investigación de las diferentes versiones del mundo, la búsqueda de una forma de organización común a todas ellas.

Pero permítaseme ahora centrar mi atención en el proyecto de unificación de las matemáticas y la ciencia empírica en 1910. Poco antes de la publicación de este libro, en una reseña que Cassirer escribió de *Los principios de las matemáticas* de Russell, expresa su desconformidad con el proyecto logicista de reducción de las matemáticas a la lógica por no ser lo suficientemente ambicioso y extender sus pretensiones también al campo de la ciencia empírica. Dice allí: “Sólo cuando hemos entendido que la misma síntesis fundacional sobre la cual descansa la lógica y las matemáticas también gobierna la construcción científica del conocimiento empírico, se hace posible que podamos hablar de un orden estricto y legaliforme entre las apariencias y de este modo de su significado objetivo: sólo entonces se obtiene la verdadera justificación de los principios” (Cassirer 1907: 44). Al igual que Kant, Cassirer está preocupado por explicar cómo las matemáticas se aplican exitosamente a la naturaleza, haciendo posible el reino fenoménico. No obstante, a diferencia de Kant, en la medida en que se reveló la posibilidad de reducir las matemáticas a la lógica, se torna evidente que en esta puede encontrarse la clave de la objetividad. Por ello, el idealismo crítico se convierte para Cassirer en una “lógica del conocimiento objetivo” en tanto se propone investigar y exponer de una manera sistemática los principios formales constitutivos del conocimiento.

⁵ Se cita por la edición inglesa de esta obra que data de 1923.

⁶ “Logicismo” debe ser entendido en el sentido del proyecto de reducción de las matemáticas a la lógica común a Frege y Russell. Asimismo, como veremos dentro de un momento, Cassirer intentó extenderlo al campo de la ciencia empírica.

⁷ Este término, por supuesto, pertenece a Habermas, y tiene que ver con la tendencia filosófica, presente tanto en la tradición analítica como continental, a “situar la razón” en contextos históricos o pragmáticos. Para una discusión reciente de estos temas, véase su (2002b).

No voy a detenerme, por razones de espacio, en la crítica pormenorizada que Cassirer realiza de la teoría tradicional de formación de conceptos de cuño aristotélico. Me basta decir que en su opinión, dado que lo que domina dicha teoría es el concepto de “sustancia”, limitándose la actividad del pensar a aislar los tipos específicos, los factores activos que determinan inmanentemente la realidad individual concreta, se excluye hablar de categorías como las de cantidad, cualidad o relación si no es como propiedades de una realidad absoluta que existe por sí misma. La categoría de relación es especialmente forzada a una posición dependiente y subordinada por esta doctrina metafísica fundamental. La relación no es independiente del concepto del ser real; sólo puede agregar modificaciones externas y complementarias al último sin que afecte su “naturaleza” real. Surge entonces, según Cassirer, una distinción metodológica de gran significación: “Las dos formas clave de la lógica, que se oponen especialmente una a otra en el moderno desarrollo científico, son distinguidas –como será más claro– por el valor diferente que le es dado al concepto-cosa o al concepto-relación” (Cassirer 1923: 9).

Ahora bien, en orden a hacer una valoración de esta concepción sustancialista del concepto, Cassirer se pregunta: “¿Es la teoría del concepto, tal como es aquí desarrollada, una imagen adecuada y fiel del procedimiento de las ciencias concretas?” (Ibíd.: 11), y responde: “Con relación a la teoría aristotélica, al menos, esta pregunta debe ser respondida negativamente” (Ibíd.: 12). En su opinión, esta teoría a lo sumo podía ser efectiva en la explicación de la naturaleza y formación de los conceptos en las ciencias empíricas, por ejemplo, en la biología, que era el campo de interés de Aristóteles. Pero en cuanto dejaba esas ciencias y pasaba, por ejemplo, a la geometría, la teoría dejaba de desarrollarse natural y libremente. Así, no es tan fácil ver que conceptos como el de punto, línea o plano surgen como abstracción de diferentes cosas o representaciones individuales dadas. Antes bien, para Cassirer, los conceptos matemáticos, al igual que para Kant, “surgen a través de la definición genética, a través del establecimiento de una conexión constructiva” (Ibíd.: 12), y son, por lo tanto, producto de una actividad sintética creativa y constructiva. Surge aquí, como opuesto a la mera “abstracción”, un acto de pensamiento mismo, una libre producción de un cierto sistema relacional. El proceso de “abstracción” no cambia la constitución de la realidad objetiva, sino que se limita a instituir en ella ciertos límites y distinciones, no agrega ningún dato nuevo a la corriente de impresiones sensoriales. En las definiciones de la ciencia matemática pura, en cambio el mundo de las cosas o representaciones sensibles no es simplemente reproducido sino transformado y suplantado por un orden de otra suerte. Si este método de transformación es exhibido, presentará ciertas formas de relación o “un sistema ordenado de funciones intelectuales estrictamente diferenciadas” (14), las cuales no pueden ser justificadas por el esquema de la abstracción. Sin embargo, enfatiza Cassirer, este proceso de transformación de los datos no es privativo de la ciencia matemática, pues si ahondamos en la formación de conceptos en la física teórica encontraremos el mismo proceso de transformación de la realidad sensible concreta. Los conceptos de la física tampoco intentan meramente reproducir el múltiple sensorial, sino que colocan en su lugar otro múltiple que coincide con ciertas condiciones teóricas.

La teoría abstraccionista de la formación de conceptos tiene en su base una idea simple, a saber, la predominancia gradual de las semejanzas de las cosas sobre sus diferencias. Esta predominancia se explica por la idea de que las semejanzas solas, en virtud de sus variadas apariciones, se imprimen sobre la mente, mientras que las diferencias individuales, que cambian de caso a caso, fallan en obtener fijación y permanencia. No obstante, para que esta relación sea posible, la concepción abstraccionista la postula la necesidad de una función del pensamiento que relaciona un contenido presente con uno pasado y los reconoce a ambos como idénticos. Sin embargo, la crítica de Cassirer se orienta a mostrar que esta función de recolección de semejanzas no es suficiente para la conformación de un concepto. Dado que la síntesis que conecta

las dos condiciones temporalmente separadas no posee un correlato sensible inmediato en dichos contenidos, se sigue que el mismo material sensorial puede ser aprehendido bajo formas conceptuales muy diferentes. Esto es, aquello que une los elementos de una serie $a, b, c \dots$, no es en sí mismo un nuevo elemento que está mezclado tácticamente con ellos, sino que es una regla de progresión que permanece idéntica a través de los cambios en contenido. Por ello, la psicología de la abstracción necesitaría postular, además, que las percepciones pueden ser ordenadas en “series de similares”, donde se supone una relación intrínseca entre cada miembro de la serie. Sin esa relación entre cada miembro de la serie, nunca podría concebirse la idea de una conexión genérica y, por ende, la idea misma de objeto abstracto. Esta transición de miembro a miembro presupone manifiestamente un principio de acuerdo con el cual dicha transición toma lugar, y por el cual se determina la forma de la dependencia entre cada miembro y el siguiente. De esta forma, parece que toda construcción de conceptos supone una forma definida de construcción de series.

Otro elemento importante en la crítica de Cassirer a la concepción abstraccionista de la formación de conceptos es el siguiente: si aceptamos esta concepción, dice Cassirer, aceptamos con ella la doctrina básica, ya mencionada con anterioridad, de que el proceso de construcción de un concepto descansa en la incapacidad de la mente humana para representarse con absoluta fidelidad las imágenes de la memoria que permanecen en ella desde experiencias anteriores. Si esta condición no se siguiera, la idea misma de una comparación sería absurda, pues si se recordaran con toda vivacidad y detalle esos contenidos, éstos no podrían ser tomados como completamente semejantes a una nueva impresión. Lo que se sigue de esta visión de las cosas es el “resultado paradójico de que el pensamiento crece desde conceptos más bajos a más altos e inclusivos, se mueve a partir de meras negaciones” (Ibíd.: 18), esto es, que toda la labor lógica que aplicamos a un concepto sensorial sólo nos sirve para separarnos más y más de ese contenido. Aquí se ve claramente que el nombre de “abstracción” hace honor a su idea central, a saber, que el proceso nos obliga a separarnos de lo propio que caracteriza a un contenido dado.

Según Cassirer, el ejemplo de los conceptos matemáticos nos enseña que esta separación no es inevitable, que podemos decir con propiedad que los conceptos generales no cancelan las determinaciones de los casos particulares, sino que las retiene completamente. Para él, “El concepto genuino no ignora las peculiaridades y particularidades que sostiene bajo él, sino que busca mostrar la necesidad de la ocurrencia y conexión de esas particularidades” (Ibíd.: 19). Dado que el concepto no es más que la regla universal para la conexión de particulares, lo que proporciona es precisamente una caracterización de los particulares que pertenecen a la serie, i.e., muestra la necesidad del lugar que ocupa cada caso específico dentro de dicha relación.

Según Cassirer, la lógica moderna ha intentado dar cuenta de la naturaleza dual del concepto matemático, oponiendo su universalidad abstracta a su universalidad concreta. La universalidad abstracta pertenece al género en la medida en que, considerada en y por sí misma, excluye toda diferencia específica; la universalidad concreta, por el contrario, pertenece al todo sistemático que adopta en su interior las peculiaridades de todas las especies y las desarrolla según una regla. Cassirer acude a un ejemplo tomado de Drobisch para ilustrar el punto:

Cuando, por ejemplo, el álgebra resuelve el problema de encontrar dos números enteros cuya suma es igual a 25, y de los cuales uno es divisible por 2 y otro por 3, expresando el segundo mediante la fórmula $6z + 3$, en la cual z sólo puede tener los

valores 0,1,2,3, y desde la cual se sigue $22 - 6z$ como una fórmula de la primera, esas fórmulas poseen universalidad concreta. Ellas son universales debido a que representan la ley que determina todos los números buscados; son también concretas debido a que, cuando se le da a z los anteriores cuatro valores, los números buscados se siguen de esas fórmulas como especies de las mismas (Ibíd.: 21).

El ejemplo ilustra que toda función matemática representa una ley universal que, en virtud de los valores sucesivos que la variable pueda asumir, contiene dentro de sí misma todos los casos particulares para los cuales se sostiene.

El reconocimiento de la naturaleza funcional del concepto matemático es de enorme importancia para Cassirer, pero encuentra que aquellos que han enfatizado esta imagen de los conceptos matemáticos no se han percatado de que el campo de aplicación de este modo de entender las cosas no está confinado a la ciencia matemática, sino que “se extiende al campo del conocimiento de la naturaleza; porque el concepto de función constituye el esquema general y el modelo de acuerdo con el cual el concepto moderno de la naturaleza ha sido moldeado en su desarrollo histórico progresivo” (Ibíd.: 21).

Por ejemplo, desde este punto de vista, el concepto de átomo puede ser entendido como un concepto relacional. Nosotros hablamos de un número de átomos contenido en un volumen definido de una sustancia gaseosa, y desde allí expresamos una relación que, de acuerdo a la ley de Gay Lussac, subsiste entre el valor numérico de la densidad del gas y el valor de su volumen de combinación. Adscribimos al átomo de todos los cuerpos simples la misma capacidad de calor y de allí expresamos el hecho de que, si ordenamos los volúmenes de combinación de los elementos químicos en una serie a, a', a'', \dots , y los valores de sus calores específicos en otra serie b, b', b'', \dots , entonces hay una correlación definida entre esas dos series, en la medida en que los productos $ab, a'b', a''b'', \dots$, etc, poseen el mismo valor constante.

La función lógica característica del concepto de átomo aparece claramente en estos ejemplos, podemos hacer abstracción de todas las afirmaciones metafísicas en relación a la existencia de los átomos. El átomo funciona aquí como el centro unitario de un sistema de coordenadas en el cual concebimos todas las aserciones concernientes a los diversos grupos de propiedades químicas ordenadas. La diversa y originalmente heterogénea variedad de determinaciones obtiene una conexión fija cuando las relacionamos a este centro común. La propiedad particular se conecta sólo aparentemente con el átomo como su portador absoluto con el fin de que el sistema de relaciones sea perfeccionado. En verdad, estamos interesados no tanto en relacionar las diversas series al átomo, sino en relacionarlas recíprocamente a través de la mediación del concepto de átomo. Aquí aparece de nuevo, como en el ejemplo de los conceptos matemáticos, el mismo proceso intelectual: las relaciones entre ciertos sistemas no son expresadas mediante la comparación de cada sistema individualmente con los demás, sino colocándolos todos en relación a uno y el mismo término.

Así, tanto los conceptos matemáticos como los empíricos muestran un diseño formal consistente en producir unidad en una cierta diversidad. Su función estriba en conectar una serie de fenómenos particulares mediante el señalamiento de una propiedad común compartida. En esta designación, lo particular no desaparece, como en la doctrina tradicional del concepto, sino que entra de una manera sustantiva. Y aquí tal vez podamos comenzar a pensar qué tanto podría, esta manera de entender los conceptos, servir para estudiar la naturaleza de los conceptos en las ciencias no-matemáticas y no-empíricas. Eso me ocupa en la siguiente sección.

2.3 Unidad y objetividad en la producción simbólica: el proyecto de la *Filosofía de las formas simbólicas*

El volumen I de la *Filosofía de las formas simbólicas* comienza con una referencia explícita al proyecto de 1910: “El primer bosquejo de la obra cuyo primer volumen aquí presento, se remonta a las investigaciones reunidas en mi libro *Concepto-sustancia y concepto-función*. En el empeño de hacer fructificar para el tratamiento de las *ciencias del espíritu* el resultado de estas investigaciones, que en lo esencial se referían a la estructura del pensamiento matemático y científico-natural, me resulta cada vez más claro que la teoría general del conocimiento, dentro de la concepción y delimitación tradicionales, no bastaba para una fundamentación metódica de las ciencias del espíritu” (Cassirer 2003: 7). Resulta interesante notar que en este párrafo se ve una intención doble, por un lado, señalar la vigencia del punto de vista anterior, por el otro, apuntar la necesidad de reformularlo de modo de hacerlo fructífero para las ciencias del espíritu. Esta reformulación significaba, como apunta Cassirer a continuación, llevar a cabo un análisis cuidadoso de las diversas manifestaciones espirituales que caen por fuera del campo de la ciencia empírica y matemática, con el fin de encontrar para ellas “una perspectiva más clara y metódica y un principio de fundamentación más seguro” (Ibíd: 7). El plan de su investigación fue el siguiente: un estudio filosófico del lenguaje, un análisis fenomenológico del pensamiento mítico y religioso, y una fundamentación del conocimiento científico.

Dado que carezco de espacio para trazar siquiera una semblanza de cada uno de estas partes de la investigación de Cassirer, me alcanzaré con realizar algunos comentarios sobre el planteamiento general del problema que Cassirer presenta al comienzo de su libro.

Desde el punto de vista de Cassirer, la especulación filosófica, desde sus orígenes, estuvo tras la búsqueda de una caracterización del ser en general. Sin embargo, esta caracterización procedió eligiendo casi caprichosamente un elemento entre la totalidad de los entes individuales y lo elevó a la categoría de principio universal. Ejemplo de ello lo fue la concepción pitagórica de la sustancia numérica y el atomismo de Demócrito. Sin embargo, el camino abierto por Platón mediante su consideración del problema del ser desde el punto de vista del concepto de “idea”, fue revirtiendo aquél error original hacia una comprensión del mismo que abandonó todo intento por aprehenderlo de manera directa, sustituyéndolo por su mero concepto. En su opinión, el camino recorrido por el idealismo en su intento por sacudirse la doctrina reproductiva del conocimiento, encontró su expresión tardía en la teoría de los signos de Helmholtz y en su desarrollo por parte de Hertz. Aquí, la realidad es sustituida por un conjunto de símbolos que puestos dentro de un sistema de relaciones formales, preservan las que se dan en la realidad. La semejanza del sistema simbólico con la realidad es ahora únicamente una semejanza estructural. Pero, en opinión de Cassirer, esta perspectiva plantea un nuevo problema a la cuestión de la búsqueda de la unidad del objeto de conocimiento, pues si la determinación de este sólo puede realizarse por medio de una estructura conceptual lógica particular, entonces se sigue directamente de que si existe una diversidad de tales medios habrá también una diversidad de estructuras de objetos. Si la química, la física o la biología entrañan cada una un punto de vista particular en la determinación de su objeto, entonces el objeto físico no coincidirá con el químico ni con el biológico. Quedamos así nuevamente enfrentados a una realidad fragmentada.

Sin embargo, enfatiza Cassirer, si bien debemos rechazar la doctrina tradicional de la unidad basada en un sustrato metafísico último, no debemos rechazar toda concepción de la unidad. Dice: “En lugar de ello surge la otra exigencia: la de

comprender las diferentes direcciones metódicas del saber, en toda su genuina peculiaridad y autonomía, en un sistema cuyos miembros aislados, precisamente en su necesaria diversidad, se condicionen y exijan mutuamente” (Ibíd: 16). Y es la crítica del conocimiento la llamada a estudiar e iluminar estas dependencias entre las diversas manifestaciones del espíritu. Ella debe plantear la cuestión de si los símbolos con los cuales examinan y describen la realidad las disciplinas particulares, pueden pensarse como un simple agregado o pueden concebirse como diversas manifestaciones de una y la misma función espiritual fundamental. En lugar de preguntarse, como lo hace la metafísica dogmática, por la unidad absoluta de la sustancia: “se pregunta ahora por una regla que rija la multiplicidad concreta y la diversidad de las funciones cognoscitivas y que, sin interferirlas ni destruirlas, las comprenda en un operar unitario y en una acción espiritual contenida en sí misma” (17). Es decir, Cassirer no abandona su anterior concepción de la unidad como fundada en una función conceptual básica, pero es consciente de que la misma debe ser entendida de una manera tan peculiar como para ser compatible con manifestaciones simbólicas tan diferentes como la ciencia matemática y el mito. ¿En qué consiste esta función básica, esta dirección del espíritu presente en todas sus manifestaciones? Consiste en un sometimiento de la pluralidad de los fenómenos a la unidad de una “proposición fundamental”. Lo individual no debe permanecer aislado sino que debe insertarse en una conexión en la que aparezca como miembro de una “estructura” lógica, teleológica o causal. El conocimiento permanece esencialmente dirigido a este objetivo: a la inserción de lo particular en una forma universal legal y ordenadora. Claro está, el mito, la religión, el arte, persiguen esta búsqueda de la objetividad por medios diferentes, creando sus propios sistemas simbólicos, pero como lo expresa claramente Cassirer: “Cada auténtica función espiritual fundamental tiene en común con el conocimiento el rasgo común decisivo de serles inherente una fuerza originariamente constitutiva y no meramente reproductiva” (Ibíd: 18). Es decir, las diferentes creaciones de la cultura espiritual- el lenguaje, el conocimiento científico, el mito, el arte, la religión- en toda su diversidad interna, vuélvense parte de un único gran complejo de problemas, vuélvense impulsos múltiples referidos todos a la miasma meta: transformar el mundo pasivo de las meras impresiones en un mundo de la pura expresión espiritual.

La filosofía, la crítica del conocimiento, tendrá la tarea de investigar lo que sea la “forma interna” de las diferentes manifestaciones simbólicas, esto es, la ley que condiciona su estructuración. Y la única forma de hacer esto, de acuerdo con Cassirer, es “mostrarla en los fenómenos mismos y “abstraerla” de ellos” (Ibíd: 21). Esto no entraña el riesgo de perderse en un pluralismo o relativismo que coloca las formas particulares de representación del mundo como insalvablemente carentes de alguna conexión funcional, todo lo contrario, el propósito es encontrar a través de ellas “un factor siempre presente en cada forma espiritual fundamental” (Ibíd.: 25), aunque reconociendo que cada una de ellas reviste a esa forma básica con un ropaje único y peculiar⁸.

⁸ En la reseña que Wilfrid Sellars hizo de *Lenguaje y mito*, escrito desde el corazón del periodo en el que Cassirer estaba elaborando su Filosofía de las formas simbólicas, y que puede ser visto como un pequeño resumen de esta obra, recrimina a Cassirer, entre otras cosas, la necesidad de haber planteado una distinción entre el estudio filosófico y no filosófico del simbolismo, pues desde su punto de vista, si esta distinción no se explicita, podríamos llegar a concebir a la filosofía como un mero estudio inductivo de las formas simbólicas. Véase su “Review of Language and Myth” en *Philosophy and Phenomenological Research*, 9, (1948-49), 326-29. En el apartado final diré algo sobre este punto.

3 Habermas sobre Cassirer

A lo largo de estas páginas, he propuesto una lectura de la obra de Cassirer, y en especial de sus ideas acerca de la unidad de la razón que hace énfasis en su búsqueda continuada por fundar esa unidad en un principio objetivador consistente en llevar lo individual a lo universal. Esta idea, de inspiración decididamente kantiana, se restringe al comienzo de su obra al conocimiento empírico y matemático, y luego se extiende a la totalidad de la producción simbólica humana. Aun con posterioridad a la *Filosofía de las formas simbólicas*, Cassirer continuó preocupado por articular una caracterización apropiada de esa función básica de la mente. En un trabajo publicado originalmente en francés en 1938 y luego traducido al inglés en 1944, titulado “El concepto de grupo y la teoría de la percepción”, Cassirer caracteriza a la función conceptual constitutiva de la producción simbólica humana como un factor “que se manifiesta en la posibilidad de formar invariantes” (Cassirer 1944: 34). Y Aquí, la clave para la reconstrucción de dicha función, es el concepto algebraico de grupo⁹.

Ahora bien, en un ensayo relativamente reciente¹⁰, Habermas ha considerado el que llama “el legado humanista de Cassirer” a través de, como es habitual en él, una reconstrucción erudita y profunda de su filosofía. Sin embargo, como anunciaba ya en la introducción de este trabajo, su interpretación, en la medida en que rechaza las pretensiones objetivistas de Cassirer, redundaba en una imagen de su filosofía que, desde mi punto de vista, no es la correcta. Quiero referirme a un punto de su interpretación que me parece especialmente controversial, a saber, la atribución a Cassirer de una cierta clase de relativismo o pluralismo.

En mi opinión, Habermas, consciente o inconscientemente, hace un énfasis desmedido sobre las afirmaciones de Cassirer acerca del valor intrínseco de las diversas manifestaciones espirituales, olvidando sus también importantes comentarios sobre la existencia de una conexión funcional entre ellas. Pero esta atribución tiene resultados aún más desgraciados, dice Habermas: “Este perspectivismo enfrenta objeciones familiares. En el caso de Cassirer aparece de nuevo la problemática de la “cosa en sí misma”, que él asumió haber superado” (Habermas 2001: 20). La crítica es clara y ha tenido en la filosofía contemporánea otros objetivos más claros¹¹: si sostenemos que hay una pluralidad de mundos, esto parece entrañar el compromiso con una realidad “neutral” que los diferentes sistemas conceptuales organizarán de maneras diferentes. Es claro que no voy a discutir este argumento, con el que estoy básicamente de acuerdo, lo que quiero discutir es que se aplique a alguien como a Cassirer. Podrían citarse innumerables pasajes de la obra de Cassirer que invaliden esta interpretación, sin embargo, creo que es suficiente mencionar dos puntos: el primero, de carácter más general, tiene que ver con la lectura que Cassirer hizo de Kant y que he comentado en las primeras partes de este trabajo. Cassirer interpreta la distinción entre sensibilidad y entendimiento que Kant plantea en la *Crítica de la razón pura*, como dos momentos de un único proceso sintético de constitución del conocimiento, que encuentra su expresión formal en la idea de la unidad sintética de apercepción. Como también he dicho antes, esta es la idea tras la cual Cassirer se dirige, una vez que reconoció que los

⁹ Ya en 1910 Cassirer se encontraba fuertemente influido por la aplicación que la teoría de grupos había tenido en la geometría, en el famoso Programa de Erlanger de Felix Klein, donde las diferentes geometrías se caracterizan por las propiedades que permanecen invariantes a través de un cierto grupo de transformaciones. En *Concepto-sustancia y concepto-función*, Cassirer articula su teoría de lo a priori bajo esas líneas, llamando al elemento a priori del conocimiento los “invariantes lógicos de la experiencia”, en clara referencia a Klein. Para una elucidación de estas relaciones, véase mi (2008).

¹⁰ Citado en la nota 4.

¹¹ Me refiero, claro, está al ataque de Donald Davidson al relativismo conceptual en su famoso artículo “Sobre la idea misma de un esquema conceptual” en *De la verdad y la interpretación*, Barcelona, Gedisa (1995).

cambios profundos ocurridos en el conocimiento no dejaban esperanzas más que para la búsqueda de una única categoría de pensamiento¹². Esta categoría de pensamiento, que en 1910 se identifica con el moderno concepto de función, y luego se caracteriza como una función constituidora de objetividad, en la medida en que se eleva lo individual a lo universal, opera de una manera fundamental a través de todos esos mundos que Cassirer cree que son irreductibles. Esto es, todos esos mundos plurales de los que habla Habermas poseen, al lado de sus propios rasgos, uno común consistente en presentarnos un mundo ordenado en relaciones permanentes, estables y universales. Por otro lado, y en relación con este punto, como también he señalado en alguna parte de mi exposición, Cassirer rechaza abierta y explícitamente el concepto de una realidad metafísica que constituya el punto de referencia sobre el cual fundar la unidad de la razón. Esa unidad debe buscarse en una forma de organización común a todas ellas. Este es el sentido de la revolución copernicana de Kant que Cassirer nunca abandonaría¹³.

Asimismo, desde el punto de vista de Habermas, la cuestión de la incommensurabilidad entre visiones del mundo, siempre y cuando el cargo anterior del supuesto compromiso de Cassirer con alguna versión de lo dado funcione, tiene otro aspecto negativo que tiene que ver con el lugar que la filosofía tendría en este contexto. En opinión de Habermas, el pluralismo imposibilitaría a Cassirer plantear la posibilidad de un lenguaje filosófico capaz de colocarse por encima de cualquier sistema simbólico. Sin embargo, en la medida en que, como intenté mostrar, Cassirer no sostiene un pluralismo de las dimensiones que Habermas le atribuye, y tiene sentido todavía para él “obtener una visión sistemática de conjunto sobre las diversas direcciones de este tipo de expresión, y conseguir mostrar sus rasgos típicos y generales, así como sus matices particulares y sus diferencias internas” (Cassirer 2003:28), entonces el ideal de la “característica universal” que Leibniz formuló para el conocimiento se realizaría para la totalidad de la actividad espiritual. Dice Cassirer: “Entonces poseeríamos una especie de gramática de la función simbólica en cuanto tal a través de la cual se abarcaría y en general se codeterminaría sus particulares expresiones e idiomas tal como nos los encontramos en el lenguaje y en el arte, en el mito y en la religión” (Ibíd: 28). La filosofía sería, entonces una especie de disciplina de segundo orden encargada de reconstruir y exponer la sintaxis de la producción simbólica humana.

Bibliografía

Cassirer, E., (1923), *Substance and Function and Einstein's Theory of Relativity*, Chicago-Londres, Open Court.

Cassirer, E., (1956), *El problema del conocimiento en la filosofía y la ciencia modernas, Vol. II. Desarrollo y culminación del racionalismo. El problema del conocimiento en el sistema del empirismo. De Newton a Kant- La filosofía Crítica*, México, FCE.

Cassirer, E., (2003), *Filosofía de las formas simbólicas, I: el lenguaje*, México, FCE.

Goodman, N., (1990), *Maneras de hacer mundos*, Madrid, Visor.

¹² Resulta interesante notar que Carnap, en *La construcción lógica del mundo*, también sostiene que las categorías, entendidas como principios de la síntesis de lo dado en la sensibilidad, podrían ser reducidas a una sola, lo que llama en su libro las “relaciones básicas”.

¹³ Nelson Goodman, quien ha sido también acusado de relativista, al comienzo de su *Maneras de hacer mundos*, señala su concordancia con Cassirer acerca de la pluralidad de mundos, pero deja claro que: “En la medida en que seamos proclives a la idea de que existe una pluralidad de versiones correctas, que son irreductibles a una sola y que entran en mutuo contraste, no deberemos buscar su unidad tanto en un algo, ambivalente o neutral, que subyace a tales versiones cuanto en una organización global que las pueda abarcar a todas ellas” (Goodman 1990:22-23).

- Habermas, J., (1989), *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus.
- Habermas, J., (1990), *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus.
- Habermas, J., (2000), “Concepciones de la modernidad. Una mirada retrospectiva a dos tradiciones”, en *La constelación posnacional*, Paidós, Barcelona.
- Habermas, J., (2001), *The Liberating Power of Symbols. Philosophical Essays*, The MIT Press, Cambridge.
- Habermas, J., (2002a), *Verdad y justificación*, Madrid, Trotta.
- Habermas, J., (2002b), *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*, Barcelona, Paidós.
- Munk, R., (ed.) (2005), *Hermann Cohen's Critical Idealism*, Springer, Dordrecht.
- Peláez, A., (2008), *Lo a priori constitutivo: historia y prospectiva*, Barcelona, Ánthropos-UAM.
- Poma, A., (1988), *La Filosofia critica di Hermann Cohen*, Milán, Ugo Mursia Ed.
- Sellars, W., (1948-49), “Review of Language and Myth”, en *Philosophy and Phenomenological Research*, 9, 326-29.

La ética de Lévinas, un pensamiento de la responsabilidad.

Domingo Fernández Agis

Facultad de Filosofía

Universidad de La Laguna

La línea expositiva que vamos a seguir en este breve ensayo partirá de la explicitación de las razones de la ruptura levinasiana con el individualismo característico de la modernidad, proponiendo como alternativa una ética centrada en la responsabilidad frente al otro. A continuación nos haremos eco de su crítica al atenimiento a la finitud, propio asimismo del pensamiento moderno, viendo cómo, frente a ello, propone una arriesgada apertura a pensar la infinitud. Al hilo de ello, señalaremos en qué forma plantea Lévinas la exclusión de toda forma de violencia, ya se produzca ésta en el plano de la teoría o en el de la praxis política. Todo ello nos permitirá hacer palpable la hondura de su distanciamiento crítico con respecto a lo que son los rasgos definitorios del pensamiento moderno.

Como es bien sabido, Lévinas establece que la relación con la alteridad es una determinación originaria¹, pretendiendo con ello caracterizar la vinculación con el otro como una forma de interacción que antecede a cualquier análisis y en la que no puede hablarse en ningún caso de posibilidad real de negación de la identidad ni cabría concebir tampoco ninguna forma de supresión completa de la diferencia². En definitiva, para él, "la alteridad del otro no depende de cualquier cualidad que le distinguiera de mí, porque una distinción de esta naturaleza implicaría precisamente entre nosotros esta comunidad de género que anula de por sí la alteridad.

Y sin embargo, el otro no niega pura y simplemente el Yo; la negación total de la que el asesinato es la tentación y la tentativa, remite a una relación existente de antemano"³.

Con esa alusión tan dramática, haciendo referencia al intento más extremado de negación del otro que es el asesinato, Lévinas quiere subrayar ese carácter originario que mencionábamos al principio de estas páginas. En dicha relación, el otro afirma su trascendencia, su irreducible diferencia. La naturaleza insuperable de ella se hace evidente a través de la asimetría de mi relación con él, una asimetría que hay que entender en términos de responsabilidad absoluta: "nada puede amortiguar la exigencia de mi responsabilidad hacia el otro". Tanto es así, que "esta responsabilidad infinita, es interpretada por Lévinas a partir de la responsabilidad mesiánica, del Mesías"⁴.

Por otra parte, aun considerando la tarea de aproximación que el rostro facilita, no ha de olvidarse el insalvable distanciamiento que su presencia marca⁵. Si bien, tampoco ha de dejar de considerarse que dicha relación ofrece de igual manera a los antagonistas la posibilidad de ver los ángulos desde los que podrían afianzar su aproximación respectiva. En todo caso, la dialéctica entre proximidad y lejanía, en relación al otro, no alcanza jamás una definitiva resolución. Más bien

¹ Frente a la visión propia de la tradición filosófica occidental, en la que, "definiéndose como totalidad y como unidad, la verdad se ha privado para siempre del acceso a la profundidad de la alteridad". PETROSINO, S., *Jacques Derrida et la loi du possible*, Paris, Cerf, 1994, p. 65.

² La alteridad remite a una temporalidad que no es ya la del Uno. Rompe la unidad del tiempo y hace de la existencia del sujeto algo que tan sólo puede conquistar alguna certeza a partir de una experiencia abierta y llena de incertidumbre. Ver, por ejemplo, HOUSSET, E., "La patience des mains", en FONTAINE, PH. - SIMHON, A. (Dir.), *Emmanuel Lévinas. Phénoménologie, éthique, esthétique et herméneutique*, Argenteuil, Le Cercle Herméneutique, 2007, pp. 45 y ss.

³ LÉVINAS, E., *Totalité et infini*, Paris, Kluwer, 1990, p. 211.

⁴ MIES, F., "Asymétrie et réciprocité", en DUPUIS, M. (Edit.), *Lévinas en contrastes*, Bruxelles, De Boeck, 1994, p. 123. Cada cual puede decidirse a "tomar sobre sí el sufrimiento del mundo". FÈVRE, L., *Penser avec Lévinas*, Lyon, Cronique Sociale, 2006, p. 234.

⁵ PETROSINO, S., *Jacques Derrida et la loi du possible*, Edic. Cit., p. 65.

podría afirmarse que entre ambos extremos la tensión que existe es tan vivificadora como permanente. Lévinas lo expresa de forma magistral cuando sostiene que "el otro permanece infinitamente trascendente, infinitamente extranjero, - pero su rostro, que es donde se produce su epifanía y que me llama a mí, rompe con el mundo que puede sermos común y, por tanto, con las virtualidades que se inscriben en nuestra *naturaleza* y que desarrollamos también por nuestra existencia". Y, refiriéndose al papel del lenguaje en la relación con la alteridad, añade que "la palabra procede de la diferencia absoluta. O, más exactamente, una diferencia absoluta no se produce en un proceso de especificación donde, descendiendo de género a especie, el orden de las relaciones lógicas choca contra lo dado, el cual no se reduce a relaciones; la diferencia así reencontrada permanece solidaria de la jerarquía lógica sobre la cual se recorta y aparece sobre el fondo del género común". Concluyendo, a este respecto, que "la diferencia absoluta, inconcebible en términos de lógica formal, no se instaura sino por el lenguaje. El lenguaje permite una relación entre términos que rompen la unidad de un género. Los términos, los interlocutores, se absuelven de la relación o permanecen absolutos en la relación. El lenguaje podría definirse como el poder mismo de romper la continuidad del ser o de la historia"⁶.

En efecto, es el lenguaje el que ofrece el terreno originario en el que someter a consideración las bases de la heterogeneidad. De tal forma que, en la misma medida en que posibilita la búsqueda y el establecimiento de semejanzas, permite ahondar en la senda de la diferencia, no sólo explorando su realidad ya construida sino también constituyendo el soporte necesario para su invención. Pero, sin la posibilidad de ruptura con lo dado, con la "continuidad del ser o de la historia" como dice Lévinas, no podría el pensamiento hacerse cargo o crear la diferencia y no hay que olvidar que esa posibilidad descansa en el lenguaje. Por otra parte, dicha posibilidad no implica necesariamente ruptura o distanciamiento en relación a lo diferente, por el contrario, puede proporcionar la ocasión para un conocimiento y una comprensión que nos aproximen a la heterogeneidad.

Pese a ello, el poder de subsunción, de asimilación o de identificación no resultan suficientes para anular la distancia que nos separa del otro. "El rostro escapa a la posesión, a mis poderes. En su epifanía, en la expresión, lo sensible todavía aprehensible se muda en resistencia total a ser aprehendido"⁷. El rostro nos hace descubrir la posibilidad infinita en la que se convierte la tarea de la aprehensión. La problematicidad del conocimiento del otro se hace evidente desde el momento en que se mira su rostro. El rostro, también mi propio rostro cuando me detengo a *verlo* reflejado en un espejo, revela, por sí mismo, la insondable profundidad de nuestro desconocimiento de lo Otro. Ausencia de conocimiento que se proyecta y transmuta en ignorancia de lo que constituye nuestro propio ser.

Adentrándonos en este terreno es fácil encontrar una proyección, desde la relación dual hasta las formas más complejas de interacción colectiva. Una elocuente demostración de ello la encontramos en la dedicatoria que aparece en *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Esas breves palabras merecen ser tomadas en la más detenida consideración, puesto que, además de lo ya apuntado, revelan un contenido lo suficientemente iluminador como para arrojar luz sobre otros muchos, que determina la densidad de la sensibilidad ética y la orientación primaria del pensamiento de Lévinas. La dedicatoria dice así:

"A la memoria de los seres más próximos entre los seis millones de asesinados por los nacional-socialistas, al lado de millones y millones de humanos de todas las confesiones y de todas las naciones, víctimas del mismo odio del otro"

⁶ Ibídem, pp. 211-2.

⁷ Ibídem, p. 215.

hombre, del mismo antisemitismo".

Esta obra, tan relevante dentro de la producción de Lévinas y tan reveladora de los aspectos cruciales de su pensamiento, fue editada por primera vez en 1978, siendo reeditada en 1996 por Ediciones Kluwer. En relación a lo que hemos expuesto hasta aquí, resulta primordial la correlación que hace en su dedicatoria entre el antisemitismo y la tendencia que éste presupone a la negación aniquiladora de la diferencia. En efecto, para él, el odio al judío es ante todo el odio al diferente; por eso puede afirmarse que tiene la misma raíz y similares efectos que cualquier otra forma de odio en relación a una raza o frente a una creencia religiosa diferentes de aquellas en las que se reconoce a sí mismo y apoya su sentimiento de identidad el agresor.

Se trata sin duda de un texto directo, sincero y desgarrador, dotado de una gran fuerza. No es extraño, por ello, que, como Hélène Van Camp ha comentado, las palabras de esta dedicatoria se convirtieran en una auténtica obsesión para Maurice Blanchot, quien fue gran amigo de Emmanuel Lévinas desde sus años de juventud⁸.

En esta misma obra hace notar algo que se encuentra en relación directa con el sentido de esas profundas palabras que hemos podido leer hace un momento. Nos indica, en efecto, que

"la recurrencia del sujeto no es así ni la libertad de la posesión de sí por sí en la reflexión, ni la libertad del juego donde me tomo por esto o por aquello, atravesando los avatares bajo las máscaras del carnaval de la historia. Se trata de una exigencia que proviene del otro, más allá del *activo* de mis poderes, para abrir un 'déficit' sin límites, donde se gasta sin contar -libremente- el Sí. Todo el sufrimiento y la crueldad de la esencia presente en un punto que la soporta y la expía.

La esencia, en su seriedad de *persistencia en la esencia*, colma todo intervalo de nada que vendría a interrumpirla. Es una rigurosa contabilidad donde, según una expresión banal, nada se pierde ni se crea. La libertad se compromete en este equilibrio de cuentas en un orden donde las responsabilidades corresponden exactamente a las libertades tomadas, donde ellas las compensan, donde el tiempo se detiene y, de nuevo se tiende, después de haber permitido una decisión en un intervalo entreabierto. La libertad, en su verdadero sentido, no puede ser nada más que una contestación a esta contabilidad, por una gratuidad. Esta gratuidad podría ser la *distracción* absoluta del juego sin consecuencias, sin huellas ni recuerdos, de un puro perdón. O, al contrario, responsabilidad por el otro y expiación"⁹.

Estas palabras parecen responder a determinadas objeciones, de una forma bastante ponderada, aunque no por ello deje de ser firme. Me refiero a ciertos reparos, como los que podríamos hacer en relación al uso que en otros pasajes de su obra hace Lévinas del lenguaje del perdón. Pero, en todo caso, se trata de una respuesta peculiar, que deja el asunto abierto, que lo piensa desde la libertad y nos dice que podemos elegir una u otra opción, que no hay sendero intermedio. Así pues, hemos de elegir entre la distracción, la dispersión sin objetivo, y el compromiso, la responsabilidad sin límite.

Interesante resulta también advertir que, como puede apreciarse, Lévinas no hace nunca proselitismo; expone, explica, desarrolla sus ideas y deja al lector el espacio reflexivo que éste puede necesitar para pensar y decidir por sí solo.

⁸ VAN CAMP, H., *Chemin faisant avec Jacques Derrida*, Paris, L'Harmattan, 1996, p. 127. Ver también, HANSEL, G., "Maurice Blanchot, son ami, son allié", en HOPPENOT, É. - MILON, A. (Dir.), *Emmanuel Lévinas - Maurice Blanchot, penser la différence*, Paris, Presses Universitaires de Paris, 2007, pp. 286 y ss.

A este respecto, es preciso leer también con atención las reflexiones de Derrida a propósito de la relación entre la muerte y la escritura en "Maurice Blanchot est mort", en DERRIDA, J., *Parages*, Paris, Galilée, 2003, pp. 271 y ss.

⁹ LÉVINAS, E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Kluwer, 1996, pp. 199-200.

Este es uno de los rasgos más llamativos de lo que podríamos considerar su *estilo*: jamás encontraremos en sus escritos muestra alguna de esa voluntad de imponer sus puntos de vista, tan característica del modo de producirse de otros autores. Antes al contrario, su manera de ver las cosas, su personalidad en suma, le lleva a mostrar cuál ha sido su recorrido, qué camino ha seguido para llegar a donde está, sin imponer nunca sus conclusiones ni pretender que nadie haga suyo, sin pensar y sentir íntimamente que debe hacerlo, el recorrido que él ha seguido. Raíces y trayectoria hacen del ser humano lo que es. Cuando pensamos en el significado profundo de esta obviedad nos convencemos de lo absurda que resulta toda imposición. En efecto, bien sabemos que ni siquiera el ejercicio de la libertad puede imponerse.

Una inflexión en su discurso, que tiene para nosotros una gran relevancia, la encontramos en *Alterité et transcendance*, donde Lévinas se muestra dispuesto a bucear, desde un ángulo de nuevo peculiar, en la relación entre alteridad y sentido. Allí el sustrato de la apertura al otro se rastrea hasta llegar al más profundo de los desgarramientos, en el interior mismo de la mente humana. Habla entonces de la interioridad de lo mental como "reserva de lo no invertido, de lo no justificado, del 'extranjero en la tierra', según la expresión del salmista, del sin patria o del 'sin domicilio' que no se atreve a entrar". Y añade, a continuación, que "la interioridad de lo mental es posible que sea originariamente esto, esta falta de audacia para afirmarse en el ser y en la piel. No el ser-en-el-mundo, sino el ser-interrogado"¹⁰.

Es difícil encontrar una reflexión más honda, una reivindicación más pura de la doble necesidad que el ser humano tiene de "afirmarse en el ser y en la piel". Tal vez, una intensidad teórica semejante, tan sólo pueda vislumbrarse cuando se va desde la más profunda interioridad humana hasta el planteamiento de la cuestión de la muerte, que de manera indefectible hace allí su aparición. En efecto, una delgada línea, apenas disimulada entre los objetos con los que pretendemos ocultarla, conecta ambas cuestiones. Por decirlo evocando unas palabras que anotara el cineasta René Allio en su diario, "hacemos como si no hubiera otra cosa que la muerte, como si fuera el gran misterio absurdo que fundamenta todo y lo destruye todo al mismo tiempo. Pero esto es también la muerte, es la misma cosa"¹¹.

Puede afirmarse sin lugar a dudas que, para Lévinas, la relación con el otro no cesa ni siquiera al producirse su muerte puesto que, de alguna manera, estamos obligados a hacernos cargo de la muerte del otro, a tomar posición frente a ella y a prolongar en nosotros la vida de quien ha abandonado ya la vida. Así lo apreciamos cuando, hablando de la experiencia de la muerte del otro, señala que "la muerte del otro hombre me pone en causa y me cuestiona como si, de esta muerte invisible al otro que se expone a ella, yo me convirtiera, en parte por mi eventual indiferencia, en el cómplice; y como si, antes incluso de que me lo haya confesado a mí mismo, hubiera respondido a esta muerte del otro, y a no dejar al otro solo en su soledad mortal. Es precisamente en esta llamada de mi responsabilidad por el rostro que me asigna, que me pregunta, que me reclama, es en esta puesta en cuestión que el otro es próximo"¹².

La responsabilidad, la reclamación de mi presencia y ayuda, así como la puesta en cuestión de mi identidad, se perfilan como posibilidades que se abren de forma radical en mi existencia ante el estar frente a mí del otro. Pero yendo algo más lejos, Lévinas cita como ejemplo de apertura hacia la infinitud, a partir de la relación con el otro, el contenido de la tercera de las *Meditaciones Metafísicas* de Descartes, en la que ve la "revelación de la trascendencia detrás de todo

¹⁰ LÉVINAS, E., *Alterité et transcendance*, Montpellier, Fata Morgana, 1995, pp. 42-3. Se refiere al Salmo 137, del que hablaremos en el capítulo 10.

¹¹ ALLIO, R., *Carnets*, Paris, Lieu Commun, 1991, p. 301.

¹² LÉVINAS, E., Op. Cit., p. 46.

desvelamiento de las verdades"¹³. El desvelamiento no sólo alcanza a la verdad concreta sino que apunta en la dirección de aquello que es, a juicio de Descartes, su soporte último. En esos pasajes, se plantea la relación entre la naturaleza humana y la infinitud, llevando ese planteamiento tanto a la afirmación de Dios, entendido como "la idea más clara y distinta de cuantas se encuentran en mi espíritu"¹⁴, cuanto a la constatación del peso que la tendencia a la infinitud tiene en el alma humana¹⁵.

Para Lévinas, el autor de las *Meditaciones Metafísicas* nos ha mostrado las paradojas que encierra la idea de infinito¹⁶. Nos ha hecho concebir el infinito en un movimiento del pensar que es contrario al que funda el imperativo categórico kantiano, "inspirado por un Dios desconocido", que nos impulsa a aceptar responsabilidades imposibles de cumplir, como requisito para consagrar nuestra unicidad personal, nuestra primogenitura, nuestra equívoca condición de elegidos frente al otro¹⁷. Aún así, como señala en otro lugar, "el imperativo categórico sería el principio último del derecho del hombre"¹⁸.

Como vemos, la hospitalidad, la capacidad de acoger al otro respetándolo en su diferencia y más allá de las diferencias es lo que, en última instancia, está permanentemente en cuestión¹⁹. No hemos de pensar "los derechos del hombre a partir de un Dios desconocido"; por el contrario, es posible, a su entender, "aproximar la idea de Dios partiendo del absoluto que se manifiesta en la relación con el otro"²⁰. La trascendencia de Dios implica ante todo, a su entender, el redoblamiento de nuestras obligaciones frente al otro²¹. En este sentido, su posición traspasa ampliamente la relación entre voluntad y razón que puede establecerse a la luz del kantismo pues, para Lévinas, la "incoercible espontaneidad del querer" no sería otra cosa que la bondad misma que, siendo la "sensibilidad por excelencia, sería también la infinita universalidad de la razón que requiere el imperativo categórico"²².

En *Alterité et transcendence*, señala Lévinas con una simplicidad que mundaniza lo sublime que "este rostro del otro, sin recursos, sin seguridad, expuesto a mi mirada en su debilidad y en su mortalidad es el que me ordena: 'No matarás'. En el rostro se encuentra la suprema autoridad que me ordena, y lo digo siempre, es la palabra de Dios. El rostro es el lugar de la palabra de Dios. Ahí está la palabra de Dios en otro, palabra no tematizada"²³.

En el rostro del otro podemos, pues, encontrar el elemento transmisor del mensaje y lo dicho en el mensaje, la voluntad de decir, nunca plegada por completo al sujeto, y la primera articulación que abre el camino a la palabra. Es allí donde hemos de volver para recuperar la autenticidad de lo contenido en el discurso, para verificar la veracidad de lo expresado²⁴. Sin embargo, no es esta la única forma en que el impulso y el recorrido del pensamiento de Lévinas se detienen

¹³ Ibidem, p. 55.

¹⁴ DESCARTES, R., *Méditations métaphysiques*, Paris, Flammarion, 1979, p. 119.

¹⁵ Ibidem, pp. 119 y ss.

¹⁶ Como ha señalado José María Aguilar, "para Lévinas, si Dios tiene algún sentido para el hombre, éste está unido a la relación con el Otro (a la carga ética que tiene esta relación)". AGUILAR LÓPEZ, J. M., *Trascendencia y alteridad. Estudio sobre E. Lévinas*, Pamplona, EUNSA, 1992, p. 278.

¹⁷ LÉVINAS, E., *Alterité et transcendence*, Edic. Cit., p. 56.

¹⁸ LÉVINAS, E., *Entre nous*, Paris, Grasset & Frasnelle, 1991, p. 217.

¹⁹ Sobre la naturaleza del imperativo categórico resulta extraordinariamente esclarecedor el trabajo de Javier Echeverría, "¿Qué puedo hacer, y no debo?" Ver, ECHEVERRÍA, J., "¿Qué puedo hacer, y no debo?", en ARAMAYO, R. R. - ÁLVAREZ, J. F. (Edits.), *Disenso e incertidumbre*, Madrid, CSIC - Plaza y Valdes, 2006, pp. 478 y ss.

²⁰ LÉVINAS, E., *Entre nous*, Edic. Cit., p. 218. Ver también, NDAYIZIGIYE, T., *Réexamen éthique des droits de l'homme sous l'éclairage de la pensée d'Emmanuel Lévinas*, Bern, Peter Lang, 1997, pp. 417 y ss.

²¹ GUIBAL, F., *Emmanuel Lévinas ou les intrigues du sens*, Paris, PUF, 2005, pp. 296-7.

²² LÉVINAS, E. Op. Cit., p. 217.

²³ LÉVINAS, E., *Alterité et transcendence*, Edic. Cit., p. 114.

²⁴ "Si Dios habla, entonces habla solamente a través de los hombre, por el sujeto, en caso de que 'invada' su pensar, mediante el sujeto, pero afectado por el apuro del otro y en esa medida sujeto en marcha, que va infinitamente en busca del otro, sin divisar suficiente satisfacción y

en lo concreto. Así, en una de sus poco frecuentes alusiones no veladas a los sucesos políticos que, de forma más o menos directa, había vivido, refiriéndose al descrédito, creciente ya en aquel momento, del sistema soviético, sostiene que "la condenación del estalinismo por la misma sociedad que él ha construido marca el final de una cierta idea de infalibilidad doctrinal, que se había instalado en las conciencias". Y, de forma lapidaria y premonitoria, añade además que, "por inmediata y dogmática que fuera todavía ayer, la certidumbre socialista -que impresionaba hasta a sus adversarios por su poder de expansión- se considera ahora más crítica y más difícil"²⁵.

Sin duda hoy puede costarnos cierto esfuerzo captar la importancia real de estas palabras. El tiempo ha pasado y ya hasta los más dogmáticos de entonces han realizado un reparador balance autocrítico en relación a sus antiguas posiciones. Sea como fuere, no hay que ver otra cosa en el rechazo de Lévinas de la ideología y formas políticas vinculadas al marxismo que una reacción frente al materialismo y el antihumanismo, que en aquella doctrina han sido los pilares básicos de la interpretación del ser humano y la historia²⁶. En clara confrontación con todo ello, él interpreta el sentido del ideal moral kantiano como ejemplo de una aceptación y respeto del otro²⁷, hasta el punto de concederle prioridad sobre uno mismo²⁸. Se definen así los dos extremos de la confrontación existente entre las formas totalitarias de poder, en las que el desprecio por la singularidad humana, por el rostro del otro y lo que el rostro expresa, es mayúsculo y, en el otro lado, las concepciones éticas y políticas que sitúan en lugar prioritario la relación con la alteridad.

Se trata, entonces, de replantear las grandes cuestiones, las que enunciamos con las ideas de trascendencia, infinitud, libertad, o por medio de los entramados conceptuales contruidos en torno a sus diferentes interpretaciones, a la luz de una filosofía en la que la obligación contraída con el otro se convierte en piedra angular²⁹. En esa misma dirección habría que entender ciertos pasajes de *Transcendence et intelligibilité*, donde analiza la posición cartesiana en relación al problema de la infinitud y señala que "el pensamiento finito del hombre no sabría sacar de sí mismo la idea del Infinito, después de Descartes, que lo identifica con la idea de lo perfecto y la idea de Dios. Sería necesario que Dios la hubiera puesto él mismo en nosotros. Y todo el interés de Descartes se concentra sobre este problema de la existencia de Dios. ¡Retorno incesante de la Metafísica! Pero, ¿cómo esta idea de lo infinito puede sostenerse en un pensamiento finito?"³⁰.

Como vemos, una vez más el pensamiento de Descartes es tomado a modo de referente a partir del cual resituar en el espacio teórico de la filosofía contemporánea la reflexión en torno a la relación entre finitud e infinitud. De manera más o menos explícita, Lévinas nos está revelando la importancia que concede a una filosofía que no ha dado la espalda, pese a lo que cabría esperar teniendo en cuenta sus propios presupuestos, a la cuestión de la infinitud.

En todo caso, puesto que los resultados de la meditación cartesiana en torno a las figuras en las que se presenta al pensamiento humano la divinidad no son satisfactorios, se impone rastrear desde diferentes presupuestos la relación de

llegada". HALDER, A., "Heidegger y Lévinas, uno en la pregunta del otro", *La lámpara de Diógenes*, nº 12 y 13, 2006, p. 60.

²⁵ LÉVINAS, E., *Alterité et transcendance*, Edic. Cit., p. 120.

²⁶ No en vano, Lévinas entiende la filosofía y en particular, la filosofía política, como una actividad de resistencia. Para él, es ante todo, "un pensamiento de la resistencia. Resistencia ética que no se expresa en términos de fuerza -o de fuerzas- sino de 'debilidad', no de apropiación sino de 'desprendimiento'". REY, J. F., *La Mesure de l'homme. La idée d'humanité dans la philosophie d'Emmanuel Lévinas*, Paris, Michalon, 2001, p. 44.

²⁷ En términos más generales, es interesante ver la conexión que establece Stephen Watson entre las interpretaciones de Kant de Derrida y Lévinas. Ver, WATSON, S., "Regulations: Kant and Derrida at the End of Metaphysics", en SALLIS, J. (Edit.), *Deconstruction and Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press, 1985, p. 81.

²⁸ LÉVINAS, E., *Alterité et transcendance*, Edic. Cit., p. 155.

²⁹ Aunque esto no significa que no seamos libres para ser o no consecuentes con tal "obligación". Ver, TORNAY, A., *L'oubli du bien. La réponse de Lévinas*, Genève, Éditions Slatkine, 1999, p. 390.

³⁰ LÉVINAS, E., *Transcendence et intelligibilité*, Genève, Labor et Fides, 1996, pp. 24-5.

finitud e infinitud. Ésta se ha convertido, querámoslo o no, en una tarea primordial. En primer lugar, porque no podemos ni ignorarla por considerarla un sinsentido ni tampoco entender que ha quedado resuelta a través del innatismo que está a la base del planteamiento cartesiano. Hay que decir, al hilo de esta última afirmación, que hacer frente a ese reto sería, precisamente, uno de los impulsos mayores que mueven el pensamiento del propio Lévinas³¹. Para ello tendrá que abordar la cuestión de la validez del discurso que intenta reflejar esa aproximación a lo infinito, y habrá de desarrollar de forma análoga una interpretación del lenguaje, redefiniendo su relación con el pensamiento. De ese modo, en *Difficile liberté*, considera que "razón y lenguaje son exteriores a la violencia. ¡El orden espiritual está en ellos! Y si la moral debe en verdad excluir la violencia, es preciso que una profunda ligazón vincule razón, lenguaje y moral. Y si la religión coincide con la vida espiritual, es preciso que sea esencialmente ética. Inevitablemente, un espiritualismo de lo irracional es una contradicción"³².

Pero la racionalidad, tal como Lévinas la concibe, está vinculada a la vida, es razón vital -diríamos recordando la atinada y feliz expresión de Ortega- porque es, a través de la ética, pensamiento vinculado a la acción real. Constatar esto debería bastar para conjurar el recurrente empeño que algunos tienen en considerar a Lévinas como un pensador encerrado en la especulación metafísica y alejado de todo compromiso concreto. De cualquier modo, aunque hemos hecho hasta aquí un esfuerzo para mostrar los lazos que vinculan su labor reflexiva a la praxis, es necesario ahondar aún un poco más siguiendo esta misma orientación. Para ello habría que adentrarse decididamente en su concepción del discurso. En ese sentido, es preciso constatar cómo, a su juicio, "hablar y escuchar no son sino una misma cosa, no se suceden. Hablar instituye así la relación moral de igualdad y, en consecuencia, reconoce la justicia. Incluso cuando se habla a un esclavo, se habla a un igual. Lo que uno le dice, el contenido comunicado, no es posible sino gracias a esta relación cara a cara en la que el otro cuenta como interlocutor incluso antes de ser conocido. Se mira una mirada"³³. El discurso trasciende sus límites intrínsecos desde el momento en que contribuye a ampliar las inflexiones de nuestra relación con el otro.

Es a esto a lo que Lévinas se refiere cuando habla de mirar un rostro: desde el momento en que miramos una mirada, vemos un rostro y desde él alguien se abre a nosotros, nos habla, deja ver algo que va más allá de lo que agota su ser en el hacerse visible. Pues no olvidemos que un rostro no es una máscara, que ser persona es tener un rostro, lo que es tanto como ser uno para poder ser otro para el otro³⁴.

Habría que evocar aquí el contenido del *Menón*, diálogo platónico en el que el reconocimiento de esa igualdad sobre la que reflexiona Lévinas es esencial y se da en el hecho mismo de hablar, en concreto de hablar griego. Pero, sobrepasando la interpretación inmediata del papel que juega el esclavo en el diálogo, y aún reconociendo la importancia que tiene la asunción de su humanidad implícita en el hecho de manejar el *logos* con tanto o más acierto además que algunos hombres libres, hemos de plantearnos también ciertas interrogantes con respecto al tema de fondo³⁵. En efecto, este diálogo arranca con una pregunta que Menón dirige a Sócrates:

³¹ No olvidemos que "la relación ética con el otro es el 'lugar' en el que Dios viene a la idea". AGUILAR LÓPEZ, J. M. Op. Cit., p. 281.

³² LÉVINAS, E., *Difficile liberté*, Paris, Albin Michel, 1995, p. 20.

Como acertadamente señala Jean-François Mattéi, "la ética es, por tanto, menos el coronamiento que la inversión de la ontología, no es un enraizamiento en el ser, sino una salida hacia el Bien". MATTÉI, J. F., "La rame et le couteau: la question de l'autre chez Lévinas", *Revue Philosophique*, nº 2, Paris, PUF, avril - juin, 2005, p. 209.

³³ LÉVINAS, E., *Difficile liberté*, Paris, Albin Michel, 1995, p. 21.

³⁴ Esta lectura lévinasiana de la mirada se opone a la interpretación superficial de Michel Onfray en su *Politique du rebelle*. Ver, ONFRAY, M., *Politique du rebelle*, Paris, Grasset, 1997, p. 38. Cfr. RICOEUR, P., *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris, 1990, pp. 47 y ss.

³⁵ Resulta esclarecedor, a este respecto, el análisis de la relación entre logos y tiempo en Heidegger y Lévinas que realiza Étienne Feron. Ver, FÉRON, É., *De l'idée de transcendance à la question du langage. L'itinéraire philosophique d'Emmanuel Lévinas*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 1992, pp. 187 y ss.

*"Me puedes decir, Sócrates: ¿es enseñable la virtud?, ¿o no es enseñable, sino que sólo se alcanza con la práctica?, ¿o ni se alcanza con la práctica ni puede aprenderse, sino que se da en los hombres naturalmente o de algún otro modo?"*³⁶

Quedan así expuestas las disyuntivas que, a juicio de Platón, se presentan al problema de si es posible aprender a ser virtuoso, lo que es tanto como arribar a una situación en la cual la ética del individuo alcanza una proyección y una realización políticas. Claro que también, al propio tiempo, se nos plantean las diferentes opciones que son pensables con respecto al origen y fundamento de la virtud. En definitiva, es el estatuto epistemológico y político del discurso moral lo que se está poniendo sobre el tapete a través del reto que Menón lanza al viejo maestro ateniense. Ése es también, de una manera precisa, el punto en que Lévinas pretende situar sus reflexiones, rompiendo así con toda concepción que, siguiendo una de las líneas más características del pensamiento moderno, insiste en encontrar continuidad y progreso allí donde el pensador lituano ve la necesidad de un retorno a la posición originaria.

En un pasaje posterior del diálogo platónico que estamos comentando, Sócrates alude a la unidad de la virtud, señalando que, "aunque sean muchas y de todo tipo, todas tienen una única y misma forma"³⁷. A partir de este momento, la discusión se hará más ardua todavía, pues se tratará de determinar en qué consiste esa forma. Para conseguirlo, siguiendo el método platónico habitual, se irán presentando y descartando diferentes opciones, desde la belleza al poder, pasando por la utilidad o la capacidad de discernir lo bueno y lo malo. Con esto último se llega a plantear una cuestión no menos crucial, cuando Sócrates dice que "si la virtud fuese un conocimiento, evidentemente sería enseñable"³⁸. Si bien, tal hipotética apertura encontrará pronto un cierre dogmático y antidemocrático, pues Sócrates acaba concluyendo que no es la virtud un mero conocimiento sino algo previo al conocimiento, algo que "no se daría ni por naturaleza ni sería enseñable, sino que resultaría de un don divino"³⁹. Conclusión que nos introduce en un sendero que, como poco, se puede calificar de peligroso.

En efecto, pongamos por caso, si la virtud es un don divino y no es enseñable, ¿para qué utilizar los medios técnicos actuales para formar moralmente al individuo, para enseñarle a ser virtuoso? Mejor sería -tal vez acabará concluyendo esto quien en el momento actual siga el razonamiento platónico y arribe a su misma conclusión- olvidarse de todo esfuerzo educador, poner todo el empeño en la seducción y la subyugación, buscando con ahínco aquello que cause pasmo en el educando-espectador, que lo deje sobrecogido, que venza su pereza emocional y se imponga a las inercias provenientes de su más que probable escasez de virtudes. Subyace a esta línea interpretativa una valoración pesimista que, no por tener de sobra acreditado un fundamento real, deja de llevarnos por otros derroteros que están plagados de dificultades, tanto de orden teórico como de tipo práctico.

Con certeza, el asunto clave sigue siendo el de las relaciones de poder que se consagran a través de esos procedimientos, en los que la relación entre lengua y dominación muestra para el observador atento su importancia vital. Por ejemplo, tal como la plantea Derrida, el dominio de una lengua no es equivalente a la apropiación de la misma. Tanto al tener una lengua, una única lengua, que paradójicamente, Derrida nos dice haber sentido como si no fuera la suya al verse excluido

³⁶ PLATÓN, *Menón*, en PLATÓN, *Diálogos*, vol. II, Madrid, Gredos, 1983, p. 283.

³⁷ *Ibidem*, p. 286.

³⁸ *Ibidem*, p. 315.

³⁹ *Ibidem*, p. 337.

de la sociedad que la tiene como fundamento y referente privilegiado, como en lo que tiene que ver con la relación de poder establecida en la filosofía a través del dominio de una lengua sobre otras, sea el griego, el hebreo, el alemán o el francés.

Pero volvamos ahora de nuevo a Lévinas, preguntémonos con él acerca de la ética del discurso y rescatemos ciertos contenidos, a su juicio de capital importancia, del discurso de la ética para llegar, al fin, a la que sin lugar a dudas es una cuestión de capital importancia: ¿en qué política, a la postre, podemos reconocernos? Y de nuevo, para ello, hay que volver al asunto clave en la ética lévinasiana, enfocado ahora desde un ángulo diferente⁴⁰. Ya lo hemos señalado con anterioridad, pero insistamos en este momento en el contenido de un *dictum* que caracteriza como pocos la interpretación de este autor:

"Ver un rostro es ya oír: 'No matarás'. Y oír: 'No matarás', es oír: 'Justicia social'. Y todo lo que puedo oír de Dios y a Dios, que es invisible, debe venir a mí por la misma voz, única"⁴¹.

El rostro, por tanto, aparece aquí como modo de decir e incitación a la palabra. Pero también como un decir lo indecible, un decirse de lo absoluto que no puede ser expresado con la misma claridad y profundidad en ningún otro lenguaje. En este mismo libro que ahora mencionamos, *Difficile liberté*, se recoge el texto, "Etat d'Israël et religion d'Israël", de 1951. En él defiende Lévinas, a partir de su confesado y entusiasta apoyo a la existencia del Estado de Israel, que éste debe convertirse en modélico, considerado desde el punto de vista ético⁴². Para ello plantea que en él se debe impulsar el estudio de la religión judía, de forma muy particular, en el sentido en que él se ha esforzado durante tantos años en presentarla, definiéndola a partir de su identificación con ciertos presupuestos éticos que, a su juicio, son claramente universales, por más que se encuentren profundamente vinculados a una tradición cultural y religiosa concreta⁴³. Pero no olvida recalcar que todo esto tan sólo adquiere sentido si la praxis política está a la altura de ese sustrato cultural⁴⁴.

Podemos apreciar cómo, siempre que la insistencia de Lévinas en la vinculación con lo infinito parece alejar su reflexión de lo concreto, reaparece el problema de la responsabilidad⁴⁵, considerada a manera de elemento de conexión directa de los aspectos más especulativos de su pensamiento con las exigencias de la realidad⁴⁶. Ya hemos visto que ni siquiera la dialéctica del perdón puede suponer la extinción de la responsabilidad. Como ha señalado Rolland,

"tomada en serio, entendida de otra manera que como simple moral, la ética significa ante todo el pasaje mismo de lo humano en el hombre, a la manera de una apertura del Yo, como Mismidad, al Otro en su alteridad. Y es en esa relación donde se construye el sentido del ser, que se denomina, porque el otro no está solo y es ya de antemano, y

⁴⁰ "Son numerosos los pensadores que han puesto el énfasis sobre la primacía de la ética, que han destacado la prioridad del obrar sobre el conocer. Lévinas no se detiene ahí, sino que sitúa en la ética el origen de todo sentido. La verdadera comprensión de lo real sólo se alcanza a partir de la relación ética con el Otro". AGUILAR LÓPEZ, J. M., Op. Cit., p. 285.

⁴¹ LÉVINAS, E., *Difficile liberté*, Edic. Cit., p. 22.

⁴² Ver, MALKA, S., *Emmanuel Lévinas, la vie et la trace*, Paris, Jean-Claude Lattès, 2002, pp. 295 y ss.

⁴³ LÉVINAS, E., *Difficile liberté*, Edic. Cit., pp. 279 y ss.

⁴⁴ Habría que evocar, a este respecto, la tarea universalista y cosmopolita que Derrida atribuye a la filosofía. Ver, por ejemplo, DERRIDA, J., *Le droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique*, Paris, UNESCO/Verdier, 1997, pp. 33-4.

⁴⁵ Recordemos que, como señala Étienne Féron, "Autrement qu'être, a pesar de su recorrido abrupto y sinuoso, podría resumirse en una sola tesis, incluso quizá reducirse a una sola palabra: responsabilidad". FÉRON, É., "Respiration et Action chez Lévinas", en *Études phénoménologiques*, III, 1987, nº 5-6, p. 193.

⁴⁶ RICOEUR, P., "Emmanuel Lévinas, penseur du témoignage", en, RICOEUR, P. (et alii), *Répondre d'Autrui. Emmanuel Lévinas*, Boudry-Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, 1989, p. 36.

necesariamente, dos (...), el ser que unifica los existentes en su poder. Es en este sentido que el hombre, aquí, reemplaza al ser. Pero esto no es posible si no es porque el psiquismo humano es, en su sentido más profundo, otra cosa que saber fundado en la representación"⁴⁷.

En definitiva, la ética será considerada por Lévinas como "el régimen mismo de lo humano, como la forma de su ser en el mundo"⁴⁸. En ninguna otra fórmula se resume mejor que en ésta la prevalencia que la ética adquiere sobre la metafísica en el pensamiento de Lévinas⁴⁹. El discurso de la anomía, el de la alienación, la referencia freudiana al malestar del ser humano en el interior de la cultura, no habían hecho sino apuntar con mayor o menor acierto, de una manera más tímida o, por el contrario, más abierta y explícita, hacia esta idea que ahora vemos expresarse con toda su fuerza y contundencia. También la política ha de quedar supeditada a la ética. En efecto, podría decirse, en conclusión que en él, el discurso político se valida y adquiere su más profundo sentido a través de su anclaje en la ética⁵⁰. Pero, como vemos, una vez resituado en la perspectiva originaria en la que Platón ubica el corazón del debate ético, Lévinas evita toda forma de trascendentalismo al modo platónico, planteando, como alternativa, una vinculación entre ética y trascendencia a través del valor de referencia absoluta que concede a la alteridad.

⁴⁷ ROLLAND, J., "L'humain dans l'homme", *Sprit*, Paris, juillet 1997, p. 114.

⁴⁸ ROLLAND, J., "L'humain dans l'homme", *Sprit*, Paris, juillet 1997, p. 116.

⁴⁹ Frente a ello, "la ontología sería un discurso de la violencia, una racionalización de la expansión del ser". BAUW, C. De, *L'envers du sujet. Lire autrement Emmanuel Lévinas*, Bruxelles, Ousia, 1997 Bruxelles, Ousia, 1997, p. 29.

⁵⁰ Como señala Gabriel Bello, "desde movimientos como estos se ponen en juego, como organizadoras y articuladoras de la significación, del discurso y de la cultura, categorías como la diferencia, la alteridad, la heterogeneidad, la hibridación y el mestizaje, cuyo discurso no excluye la identidad sino que la transforma en dos sentidos radicales. Primero, democratizándola (...). Segundo, desontologizándola". BELLO REGUERA, G., *El valor de los otros*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006, p. 165.

El a priori lingüístico de la razón

Adriana Rodríguez Barraza

Universidad Veracruzana

Resumen

El lenguaje y la razón, son los ejes conceptuales del presente texto. Del debate y confrontación filosófica que sostuvieron Johann Gottfried Herder e Immanuel Kant respecto al *a priori* y la humana capacidad del lenguaje, surge una de las piedras angulares de la filosofía del lenguaje: *Metacrítica*, texto analítico de Herder en respuesta al sistema filosófico propuesto por su maestro Kant. La forma en como se da la percepción del lenguaje, la distinción entre fondo y forma, la importancia del concepto *humanidad*, así como la evolución histórica, entre otros, constituyen los temas focales de la discusión y del presente texto. La propuesta Herderiana, inaugura nuevos horizontes con su tratamiento de las lenguas nacionales, el proceso del pensamiento, el multiculturalismo, la Hermenéutica; en fin, hace del suyo un pensamiento renovador de una razón que considera enajenada por el vacío de lo trascendental al alumbrar la unicidad en la multiplicidad.

El a priori lingüístico de la razón

Adriana Rodríguez Barraza

Universidad Veracruzana

En el campo intelectual del siglo XVIII encontramos dos contiendas que bien pudiera decirse toman cuerpo en los postulados, por un lado de Immanuel Kant (1724-1804) y por otro de Johann Gottfried Herder (1744-1803); ambos autores, aunque no convergen, se criaron en el más puro y estricto pietismo –ambiente espiritual que los engendró–; pero su oposición pudiera partir de la escisión entre el intelecto y el sentimiento, entre la percepción y el lenguaje, entre la civilización y cultura.

Se pretende dar cuenta en general, de las relaciones y discusiones argumentales entre ambos autores y como se refleja en el derrotero que perfila su respectiva Obra, tratándose de Herder especialmente en la *Metacrítica*.

Gran parte de la crítica de Herder a Kant se debe a la cuestión del lenguaje y su relación de fondo y forma irreversible con el pensamiento. Igual que no hay vista sin ojo tampoco puede haber categorías filosóficas sin el *a priori* del lenguaje, por eso, consideramos que Herder es un antecedente del “giro lingüístico” de la filosofía contemporánea. Una de las conclusiones más claras que podemos sacar, es que toda obra filosófica hubiera sido imposible sin el lenguaje; con Herder la reflexión adquiere de manera definitiva e irreversible una “forma verbal”.

La relación de Herder con otros personajes de la época tuvo sus variaciones y Kant no escapa de ello, es uno de los autores que marcaron su vida. En una primera etapa, encontramos la juvenil admiración del alumno por su maestro 20 años mayor que él y que le motiva a escribir sobre sus cualidades y el impacto que esto produjo en su sensible alma¹. Herder asiste a las clases de Kant en 1762, a la edad de 18 años, lo que nos muestra en su correspondencia.

A Herder impactan varias cosas de su profesor que veremos cristalizadas posteriormente en sus textos, tales como ser un maestro en humanidad pues su estudiante procuró “*introducir en la escuela el concepto de la humanidad y hacer de él una estrella conductora en la formación de la juventud*”²; desde la temprana época de Riga se puede ver este propósito. Así mismo, ese despertar el pensamiento propio y evitar convertirse en “*el aprendiz de papagayo e ignorante que no hace más que repetir*”³ y que Herder modelará en sus planes educativos. Respecto a la temática que después desarrollará en sus escritos se inclina por la parte de la historia natural;⁴ lo relacionado con la antropología y los pueblos;⁵ las matemáticas y más

¹ «Yo tuve la dicha de conocer a un filósofo, que fue mi maestro. En los años más florecientes de su vida tenía la jovialidad de un mancebo y creo que siempre la tuvo hasta en su edad madura. Su ancha frente, que indicaba la fuerza del pensamiento, era morada de permanente jovialidad; salía de sus labios la palabra más abundante en pensamientos; disponía a su antojo del chiste, del humor y de la broma, de suerte que sus lecciones, a la par que científicas, eran el entretenimiento más agradable. Con el mismo interés examinaba a Leibniz, Wolf, Baumgarten, Crusius, Hume, estudiaba las leyes de Newton, de Kepler y otros físicos; daba entrada a los escritos de Rousseau, Emilio y la Eloisa, que entonces acababan de publicarse, así como también a cuantos descubrimientos científicos ocurrían, viniendo a parar siempre en el conocimiento imparcial de la naturaleza y en el valor moral del hombre. La historia de la humanidad, de los pueblos, de la naturaleza, de las ciencias naturales y la experiencia eran siempre las fuentes de que se valía para dar animación a sus explicaciones: nada digno de ser sabido le era indiferente; buscando siempre la verdad y su propagación, no conocía cábalas, ni sectas, ni prejuicios. Animaba y hasta obligaba a sus oyentes a pensar por propia cuenta. Ignoraba lo que era el despotismo. Ese hombre, que con el mayor respeto, que con el más vivo agradecimiento nombro, es Immanuel Kant: tengo ante mis ojos su agradable imagen.» Cfr. Herder's, *Werke Philosophie und Geschichte*, bd. XIV.

² R. Fuentes: *Herder y su ideal de humanidad*. Ediciones de la lectura. Madrid 1930. p. 101.

³ J.G Herder: *Werke*, I, p. 39.

⁴ J.G. Herder: *Werke*, I, p. 43. “*¡He aquí cómo el principio de la geografía se convierte, de modo natural en geografía física! Aquí se juntan ciencia natural, historia natural, algo de matemáticas y muchos datos, muchos fenómenos, muchos relatos.*”

que nada el conocimiento siempre unido a la experiencia⁶. Este influjo se ve claramente en los planteamientos pedagógicos del *Diario* que llega a dar forma en Weimar cuando tiene a su cargo la dirección y renovación del *Gimnasio* y funda la Normal o seminario dirigido a los futuros formadores⁷.

La afectuosa relación maestro-alumno fue recíproca y se comprueba gracias al intercambio de cartas⁸ donde nos hacemos una idea bastante aproximada de que ambos mantenían una relación y confianza mutua, lo que lleva a Kant a expresarle sus dudas, pensamientos y proyectos intelectuales.

El vínculo no siempre fue así y de ello da cuenta la *Metacrítica* de 1799 escrita en tono cáustico y avinagrado; el cambio forma parte de una segunda etapa en las relaciones Herder-Kant y la variación de ideas y opiniones tan radical llega a transformarse, con el tiempo, en franca enemistad en la que ambos autores con los recursos intelectuales tan diferentes con los que cuentan, refutan las teorías del contrario.

Kant, invitado por la revista *Neue allgemeine Literaturzeitung* de Jena, colabora con una reseña de las *Ideas sobre la filosofía de la historia de la humanidad*⁹ (1784) de su antiguo educando¹⁰. El contenido de esta reseña, que se refiere a la primera parte de *Ideas*¹¹, pretende indicar lo más importante, incluso empleando las propias nociones del autor y después incluir ciertas notas¹². Con sus declaraciones, el carácter susceptible de Herder se ve afectado a tal grado que su respuesta no

⁵ J.G. Herder: *Werke*, I, p. 43. “Aquí se extiende la anterior historia natural: descubro que cada país tiene sus propios hombres y criaturas; en todas partes trabajo conocimiento con ellos; aprendo a situar a cada uno en su sitio y a comprender el conjunto entero del que todo forma parte, el cuerpo entero de la Tierra”.

⁶ J.G. Herder: *Werke*, I, p. 118. “...ni una palabra sin concepto ni un concepto anticipado; nada más que aquello que una alma humana sea capaz de entender por sí misma según su edad; en los primeros años ello no quiere decir otra cosa que **conceptos pasados por los sentidos**”. Negritas nuestras.

⁷ Johann Gottfried Herder: *De la gracia en la escuela*. Ediciones de la lectura. Madrid P 13-14

⁸ Este admirado profesor es el mismo que el 7 de mayo de 1768, hacia el final del periodo precrítico, le escribe a nuestro autor: “Con profunda indiferencia respecto a mis propias opiniones y a las de los otros, subvierto a menudo la entera estructura del pensamiento y lo considero desde varios puntos de vista a fin de dar quizá finalmente con la posición que me permita diseñar el sistema correcto (...) Desde que nos separamos, he procurado dejar espacio en muchas partes para otras perspectivas. Mientras mi atención ha estado dirigida a reconocer el verdadero fin y los límites de las capacidades e inclinaciones humanas, creo haber alcanzado finalmente el éxito en gran medida en lo que a la moral se refiere. Ahora trabajo sobre una metafísica de las costumbres. Y me parece que estoy en posición de poder indicar los evidentes y fructíferos principios de ésta, como también el método que los esfuerzos viables deben seguir en este tipo de conocimiento, incluso aunque tales esfuerzos se muestren a menudo inútiles”. Citado por Manfred Kuehn: *Kant*, Traducción de Carmen García-Trevijano Forte. Madrid, Acento Editorial 2003 p. 263.

⁹ *Ideas sobre la filosofía de la historia de la humanidad*, está constituida por cuatro partes donde la primera es de 1784, (y corresponde a la recensión) la segunda la escribe en ese mismo año, la tercera data de 1787 y la cuarta de 1791. El editor es el mismo de la *Crítica de la razón pura* (1781).

¹⁰ Kant emplea la copia que poseía de Hamann. La reseña se publicó el 6 de enero de 1785 y según los usos de ese momento tenía un carácter anónimo (Herder supo de la autoría de Kant al leer la recensión y posteriormente lo confirmó al recibir una carta de Hamann quien le pedía discreción por el dato). Al leer la recensión de 29 páginas nos podemos dar cuenta de la opinión poco favorable que tenía en esos momentos Kant de la obra de Herder a diferencia del mundo culto que los recibe positivamente

¹¹ I. Kant: *En defensa de la Ilustración*. “Recensión de las Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad de Johann Gottfried Herder” *Recensión zu Johann Gottfried Herders <<Ideen zur Geschichte der Menschheit>>*. (1785) pp. 115-144.

¹² Por un lado las críticas negativas que se dan desde el inicio: respecto al título Filosofía de la historia de la humanidad, para Kant parecería algo lógico y con conceptos claros, precisos, pero no es así. Se encuentra con una obra llena de sensaciones, sentimientos, estímulos, impresiones donde la intensa imaginación y fantasía de su autor, oscurecía continuamente lo sustancial. Cuando Herder afirma que el hombre puede llegar a un futuro de vida más elevado y así al infinito, Kant no puede entender en todo su sentido como llega a esa premisa con tales proposiciones en la argumentación y lo menciona del siguiente modo: “El censor debe confesar que tampoco comprende esta conclusión que se sigue de la analogía con la naturaleza, aún cuando concediera aquella continua gradación de sus criaturas, además de su propia regla; a saber: el acercamiento del hombre.” De igual modo, señala que Herder quiere explicar lo que no se comprende a partir de lo que se entiende aún menos y lo invita a que deje de cultivar exuberantes retoños y más bien ponde y delimite las cuestiones; a que no use insinuaciones sino conceptos, a que no se deje llevar por el ánimo, la imaginación o los sentimientos, sino sobre todo por la razón, que procure evitar el empleo de sinónimos como explicaciones y alegorías por verdades, puesto que no es lo más correcto, así mismo le advierte que al emplear atrevidas metáforas poéticas y usar continuas alusiones mitológicas sólo consigue empañar y desdibujar los pensamientos y, finalmente, comenta que posee ante todo un torrente de elocuencia con lo que trata de persuadir, no de comprobar. Kant echa de menos una cabeza histórico-crítica. Le parece que reúne datos dispersos en un solo punto de vista y que emplea un peculiar camino de pensamiento. Encuentra a Herder antagónico con lo que en la época se denomina filosofía en estricto sentido. Por el otro lado las críticas positivas aunque muy pocas sí existen y se refieren básicamente a que es una obra rica en singulares ideas, libertad de pensamiento, que posee una cabeza fructífera, así como juicios agudos y también una poética elocuencia.

se hace esperar y en una carta a Hamann le escribe dolorosamente¹³ el efecto tan perjudicial y devastador que produjeron los comentarios negativos de un hombre al que tenía en alta estima y considerado de talla intelectual mayor.

Al parecer, Herder también responsabiliza a Kant por haber plagiado en su *Ideas para la historia universal en clave cosmopolita* los conceptos básicos de su *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, ambas del mismo año. Cabe mencionar que sí encontramos una similitud y probablemente Kant tomara ciertos puntos como contraste a sus argumentaciones, pero en su conjunto es fundamentalmente distinto.

En el *Allgemeine Literaturzeitung* Kant criticó la Segunda parte de *Ideas* el 15 de noviembre de 1785¹⁴.

Queremos mencionar que Kant ya no continuó con críticas de los siguientes dos volúmenes de *Ideas*. Redacta *Probable inicio de la historia humana* (1786), donde una de las tesis que propone expresa que las cosas evolucionan de lo peor a lo mejor. Herder, por su parte, piensa que lo que Kant considera como una época que ha ido a mejor realmente empobrecía a la humanidad y se encontraban en un momento crítico. Existen varios ejemplos de características negativas que Herder advierte y emplea para hacer un dibujo agríndice de su tiempo¹⁵.

Años más tarde, en 1787 Herder escribe *Dios, algunas conversaciones*, donde trata de rehabilitar a Spinoza (1632-1677) y no deja pasar la oportunidad para dirigir algunas indirectas a Kant.

Como podemos observar, es una disputa que se prolonga en el tiempo, y Herder da un gran cambio acerca de la idea que tenía de su profesor. El alumno toma la contienda más bien como un asunto personal y Kant, por lo que a él respecta, como un asunto de deber. Estas polémicas acabaron en hostilidad debido a la personalidad suspicaz e insegura de Herder.

Consideramos que la espinosa relación Herder-Kant va más allá de las meras críticas entre uno y otro, como mencionábamos, e influyó también en la orientación que tomó por esos años la obra de Kant, es decir, que el menos popular,

¹³ “El año pasado anunciaron con gran pompa en Jena la aparición de una nueva revista literaria, y Kant fue mencionado como uno de sus primeros colaboradores. Y efectivamente y en los números 4 y 5 me encontré con una recensión de mis *Ideas*, que es tan maliciosa, distorsionante, metafísica y tan completamente alejada desde el principio al fin del espíritu del libro, que me dejó estupefacto. Nunca habría esperado yo que Kant, mi maestro, a quien nunca he insultado, fuera capaz de tan mezquino acto. Me pregunté una y mil veces quien podría escribir en Alemania de manera tan completamente ajena al horizonte de nuestro país y del libro, hasta que empezaron a correr los rumores y finalmente se dijo abiertamente: era el gran metaphysicus Kant de Königsberg, Prusia. Al mismo tiempo leía su “*Idea para una historia universal de la humanidad*, [que se suponía escrita] en clave cosmopolita” y a medida que leía este ensayo fui aprendiendo también algo sobre el carácter del recensor, pero nada sobre el carácter del hombre. Porque cuán malicioso e infantil resulta contemplar desde su Prefacio el plan de un libro incompleto y apenas empezado, tomarlo y utilizarlo a la manera de un libro acabado, mientras su autor se muestra como si no hubiera ningún otro libro de este tipo en el mundo... Por fortuna, ahora sólo que puedo esperar del Magistro VII. Artium; feliz yo por no necesitar ese infantil plan creado por él al servicio de la especie y de la más perfecta máquina gubernamental (*Staatsmaaschine*) del final de los tiempos. Lo que yo le pido, mi querido amigo, es que no continúe usted enseñándole en el futuro mis escritos *prima manu* y no vuelva a transmitirle mis recuerdos. Dejo el tono metafísico-crítico del juicio al Sr. Apolo, que él desea escalar, porque para mí está lleno de niebla y de confusas vocingleras nubes. No le diga usted que yo conozco la recensión y al recensor... Me sentiré muy contento si alarmo a su ídolo de la razón o lo reduzco a cenizas. Sus profesorales instrucciones me resultan decididamente indecentes. Tengo cuarenta años y no me siento ya en el banco de la escuela metafísica. La fistula causada por mi negativa al seguir al Herr profesor en su trillada senda de fantasías conceptuales (*Wortgaukelein*)... El orgullo [del metafísico] y su insoportable autoimportancia, que queda también demostrada por las cartas de Kant a Lambert, es sencillamente algo cómico”. Hamann, *Briefwechsel*, V, pp. 362 y ss.

¹⁴ De esta crítica destacamos algún sentido positivo cuando se refiere a los libros 6 y 7. Menciona que están “seleccionados con acierto”, “dispuestos con maestría”, “acompañados en todo momento por opiniones propias e ingeniosas” y “llenos de bellos pasajes”. Como contrapartida y dado que Kant procuraría ser objetivo, no podía faltar el juicio negativo donde surge la pregunta de si el espíritu poético tan socorrido por Herder no hacía más que encubrir la verdadera filosofía del autor; con ese espíritu lo que se lograba era oscurecer, confundir, perder el todo por la parte y además le faltaba el más mínimo orden necesario en la pretendida evidencia que supuestamente quería mostrar.

¹⁵ En Otra filosofía escribe: “su vida se alimenta de librepensamiento. Caro, agotado, fastidioso, inútil librepensamiento, sustituto de lo único que quizá les haría falta: ¡corazón, calor, sangre, humanidad, vida!” Cfr. J.G. Herder: *Werke*, II; y más adelante: “Libertad, vida social e igualdad, tal como brotan ahora por todas partes: han causado daños en mil abusos y lo seguirán causando” Cfr. J.G. Herder: *Werke*, II, p. 98. Y al referirse a la Ilustración menciona: “...junto a la Ilustración ha tenido que extenderse, por una ley natural de la imperfección de los actos humanos, una voluptuosa fatiga del corazón; junto a la economía su signo y su consecuencia, la pobreza; junto a la filosofía, la ciega y miope incredulidad; junto a la libertad de pensamiento, la esclavitud de los actos, el despotismo sobre las almas bajo cadenas de flores...”. Cfr. J.G. Herder: *Werke*, II, pp. 103-104.

casi olvidado y relegado al baúl de los recuerdos Herder, a pesar de su peculiar y poco ortodoxo camino de pensamiento, juega un papel decisivo, nada más y nada menos que en la tercera crítica, obra ésta de un filósofo de primer orden como lo era Kant. Zammito no tiene dudas de que se escribe la *Crítica del juicio*, 1790¹⁶ motivado en gran parte por las teorías de su alumno y, es más, llega a afirmar que *esta crítica fue casi un continuado ataque a Herder*. Considera que en la mayor parte del texto se debe ver a Herder como un *innominado antagonista*¹⁷, y esta oposición es el trasfondo contextual más importante de la Obra. Kant debía refutar el exacerbado particularismo, así como el dogmatismo de su alumno, el hiloísmo¹⁸, y finalmente la captación artística de la ciencia. Recordemos que esto no reduce para nada a mera polémica la obra¹⁹.

Para Kant, Herder *deseaba ser dictador y buscaba tener apóstoles*²⁰. No olvidemos que fue miembro de la masonería²¹ junto con Goethe, Lessing, Fichte y otros intelectuales y monarcas como Federico II.

Herder no siempre estuvo de acuerdo con los procedimientos de la organización, lo que lleva a escribir desilusionadamente, el 9 de enero de 1786, veinte años después de haber ingresado en ella al famoso Hermano filólogo Heyne; *sostengo un odio mortal a las sociedades secretas y, como resultado de mi experiencia, tanto dentro de sus círculos más íntimos y fuera de ellos, las mando a todas al demonio. Por las constantes conspiraciones para dominar y el espíritu de intriga que se arrastra bajo la cubierta*²². El que haya renegado de la sociedad no significa que terminara con la repercusión del pensamiento masónico sobre sus escritos pues lo seguimos observando tardíamente en *Cartas para el progreso de la humanidad* (1793) e incluso hasta su muerte en *Adrastea* (1801-1803)²³.

Opinamos que el pensamiento masónico se deja ver en su cosmovisión y fue un antecedente de las derivaciones posteriores de su pensamiento, lo que no lo limita simplemente a la masonería. No es el caso desarrollarlo en este escrito simplemente dejaremos señalado lo siguiente: Los tres principios esenciales –sabiduría, fuerza y belleza– sobre los cuales se asienta la masonería, son transformados en Herder por la tríada poesía-filosofía-historia, que representan, a su vez, los mismos principios espiritualizados y que se corresponden de la siguiente manera:

Filosofía-sabiduría,

Historia-dinamismo de la evolución humana y por último

La poesía, ésa que consideraba como la lengua materna de la raza humana y que es valorada y reivindicada constantemente, que en este caso equivaldría a la belleza²⁴.

Esta tríada llevaría la luz a todas las naciones, religiones y razas. Esto sin tomar en cuenta el constante énfasis

¹⁶ *La Crítica del juicio* se encuentra dividida en: 1. La crítica del juicio estético que trata de la validez de los juicios estéticos y 2. Crítica del juicio teleológico donde Kant analiza el panteísmo y el teísmo –entre otras cosas– como soluciones al problema de la teleología y su tesis que las dos posturas son falsas.

¹⁷ Citado por Kuehn: o.c. pp. 479-80. Tomado de Zammito, *The Genesis of Kant's Critique of Judgment*, p. 7.

¹⁸ El hiloísmo concibe a la materia activa, viviente, dotada de espontaneidad.

¹⁹ Kuehn: o.c. p. 480.

²⁰ Citado por Kuehn: o.c. p. 539 tomado de Hasse, *Ansichten*, p. 29.

²¹ Herder se inicia en la logia de la Espada en su estancia en Riga en 1766.

²² Lo que le lleva a escribir desilusionadamente, el 9 de enero de 1786 dos años después de la primera y segunda parte de *Ideas* y un año antes de la tercera, al famoso Hermano filólogo Heyne; "sostengo un odio mortal a las sociedades secretas y, como resultado de mi experiencia, tanto dentro de sus círculos más íntimos y fuera de ellas, las mando a todas al demonio. Por las constantes conspiraciones para dominar y el espíritu de intriga que se arrastra bajo la cubierta". (Boos, *Gesch. der Freimaurerei* (1896) p. 326. y Cfr. GRUBER, Mazzini; *Massoneria e Rivoluzione* (1901) pp. 141-236.).

²³ Cfr. E. Lennhoff: *Los masones ante la Historia*. México. Diana, 1971 pp 131-133.

²⁴ H. Plard: *La place de Lessing dans la franc-maçonnerie allemande de son temps*. Revue de l'université de Bruxelles. Bruxelles No. 3-4 pp. 345-371.

pedagógico por la educación de la humanidad y la filantropía.

Antes de su desencanto sintió simpatía por esa sociedad secreta, muy al contrario de su profesor, que se situaba muy lejos de cualquier grupo de estas características. Kant dedica parte de su tiempo en rebatir a Herder fundamentalmente por el peligroso, nocivo y persuasivo influjo que pudiera tener sobre todo con los más jóvenes. Herder, por su parte, seguía los escritos y proyectos de Kant a través de las cartas con Hamann y de las discusiones del momento y, del mismo modo, se encontraba angustiado pues se daba cuenta de la repercusión de la filosofía de Kant y lo peor que iba en aumento; esto lo constataba continuamente en sus desconcertados alumnos y feligreses. La amenaza se potenciaba pues la filosofía no se quedaba en su creador sino que contaba con algunos seguidores radicales como Fichte.

Continuando con nuestro tema, En las *Cartas para el fomento de la humanidad* (1793-1797), formada por diez recopilaciones, nos topamos con una censura más velada del empleo que se hacía del criticismo kantiano, pero a diferencia de la *Metacrítica* no se metía con la obra de Kant. En su siguiente escrito, *Kalligone* (1800), tres años antes de su muerte, la embestida se refiere esta vez a la *Crítica del juicio* (1790) de Kant. Descubre puntos vulnerables, como por ejemplo “*la falta de atención y valoración al lenguaje*”²⁵. El lenguaje para Herder fue un tema vertebral hasta el final de sus días.

Le sucedía a Herder lo mismo que a otros alumnos del Kant precrítico que no llegaron a compartir sus posteriores ideas.

Crítica de la Crítica

Cuatro años antes de su muerte, Herder publica la *Metacrítica*²⁶. En estos momentos su vertiginosa fama había declinado y era un autor aislado que se encontraba al final de su vida, para su desgracia, a la sombra de la popularidad de Goethe y Schiller.

Respecto al título ya encontramos años antes en Hamann una *Metacrítica sobre el purismo de la razón pura* (1784) que se refiere de igual modo a la obra de Kant. De aquí, Herder recoge ideas y continua desarrollando ciertas tesis, recordemos que Hamann fue uno de los principales autores que influyeron en él y con quien compartía el rechazo a las teorías de Kant.

Podríamos decir al referirnos a la *Crítica de la razón pura*, que tiene como objetivo tres cuestiones medulares, a saber, la primera se refiere a en qué basa la validez el conocimiento científico donde podemos incluir la matemática, la física, etc.; en segundo lugar, cuáles son sus limitaciones y por qué no es posible la metafísica tradicional como ciencia; y finalmente de qué manera se puede dar el verdadero conocimiento filosófico²⁷.

Frente a las obras de Kant, Herder defiende su postura de igual manera que el protestantismo se había definido frente al papismo dogmático, por lo que en esta sutil contextualización histórica, Kant jugaría el papel de Roma y Herder el

²⁵ Cfr. *Obra Selecta*. Prólogo, traducción y notas de Pedro Ribas. Madrid. Alfaguara, 1982. Introducción p. XL.

²⁶ J. G. Herder: *Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*. Werke Vol 8 Editado por M Bollach, M Deutschen Klassier Verlag 1997. pp. 303-64J. G. Herder: *Una metacrítica de la <<Crítica de la razón pura>>* (*Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*) En *Obra Selecta*. Prólogo, traducción y notas de Pedro Ribas. Madrid. Alfaguara, 1982, pp. 371-421.

²⁷ Para ese análisis nos basamos, fundamentalmente, en la obra traducida por el profesor Ribas J. G. Herder: *Obra Selecta*. Que mencionamos anteriormente. Particularmente la *Metacrítica* se refiere a fragmentos tomados a su vez por Ribas de la Antología de Erich Heintel. Queremos agradecer al profesor Ribas que haya incluido en su edición notas que nos explican a autores casi desconocidos, así como las citas mencionadas y parágrafos o frases tachadas por el propio Herder lo que hace que se comprenda mejor la lectura. A su vez, la toma de Suphan (33 volúmenes) y, para el original alemán utilizamos a Johann Gottfried Herder: Werke. Editado por M Bollach, M Deutschen Klassier Verlag 1997. Se encuentra por salir esta obra del profesor Ribas en una nueva edición a cargo de la Editorial Gredos.

de Lutero. Sólo que aquí, la clave de la libertad de conciencia y de poder leer las escrituras personalmente, muestra una crítica general a la filosofía de Kant por no tener en cuenta el significativo y vertebral valor del lenguaje, ni tampoco el deseo de afirmarlo en su contexto nacional²⁸.

Por esta razón, la primera serie de aclaraciones de esta Obra que intentamos comentar comienza criticando el refinamiento excesivo de la lengua de una nación porque “*mutila el órgano más noble de multitud de jóvenes, haciendo extraviar su entendimiento mismo, cuyo ámbito nunca puede cerrarse a las especulaciones*”.²⁹

Metacrítica quiere decir “crítica de la crítica” y parte de la imposibilidad que tenemos de juzgar desde la razón del hombre una razón superior. No hay más razón que la humana y aunque podamos aislarla mental y verbalmente nunca, expone Herder, subsiste por sí misma separada de otras facultades. Pero la crítica más acertada es la que el propio Herder pone en tercer lugar: *el alma humana piensa con palabras. Mediante el lenguaje no sólo se exterioriza, sino que se caracteriza a sí misma y sus pensamientos*. Uno de los fundamentos filosóficos lo recoge Herder de la teoría que Leibniz tiene sobre el lenguaje como espejo del entendimiento humano, aquí la metáfora del espejo quiere decir que el lenguaje es *una fuente de sus conceptos, un instrumento de su razón, no sólo habitual sino imprescindible*.

Herder avanza más lejos al poner en claro que única y exclusivamente podemos aprender a pensar a través del lenguaje. La siguiente cita es contundente:

“Gran parte pues de los malentendidos, contradicciones y absurdos atribuidos a la razón no se deberán seguramente, a ella misma, sino al defectuoso instrumento del lenguaje o a su incorrecto uso como indica la misma palabra <<contradicciones>>”.³⁰

La noble crítica de la razón pura, advierte Herder, no se debería pensar que se rebaja, ni que la especulación más fina se convierta en gramática³¹. Aquí se acusa que Kant no haya tenido en cuenta lo que ya conocían los griegos: “que expresaba con una misma palabra la razón y el lenguaje.

Nuestra lectura de la *Metacrítica*, se centra por consiguiente, en la cuestión del lenguaje. Herder duda que la filosofía pueda establecer una ciencia que determine los principios y la extensión de los conocimientos *a priori*. Consecuente con su forma de pensar, advertirá:

“ahora bien, dado que un mismo entendimiento humano constituye sus conceptos, es decir, los enlaza, separa e indica de modo diferente en *distintas lenguas*; (...) se complica esa fácil ciencia que determina la posibilidad, los principios y la amplitud de todos los conocimientos *a priori*”.³²

Hay juicios sintéticos *a priori* y constituyen un error en el uso del lenguaje. Herder llama a estas patologías de la razón “metátesis”, que es el metaplasmo³³ consistente en el cambio de lugar de los sonidos dentro de la palabra, atraídos o

²⁸ Desde sus primeros escritos Herder apunta la importancia de la lengua materna y su carácter nacional, en *Sobre la literatura alemana reciente de 1767* afirma que “quien escribe sobre la literatura de un país, no debe dejar de la mano su lenguaje materno”. Cfr. J.G Herder: *Werke*, 1, p. 170

²⁹ J.G Herder: *Werke*, 8, p. 305.

³⁰ J.G Herder: *Werke*, 8, p. 320.

³¹ Cfr. Fr. Nietzsche: *El crepúsculo de los ídolos*. “Creo que no vamos a desembarazarnos de la idea de Dios porque aún seguimos creyendo en la gramática”.

³² J.G Herder: *Werke*, 8, p. 326.

³³ Son los cambios que pueden sufrir los vocablos en su estructura. Existen varios tipos como son: por aumento (prótesis, epéntesis, paragoge), o

repelidos unos por otros. Estos juicios se habrían introducido sintéticamente en el lenguaje y, como son juicios carentes de fundamento, hay que retirarlos³⁴. Siguiendo esta línea argumentativa se pregunta “¿es, por tanto, posible sanar, corregir o llevar adelante la metafísica por medio de una estética trascendental, de una analítica trascendental, de una dialéctica trascendental?” Y contesta que esto sería lo mismo que curar el mal con un mal mayor.

La terminología usada por Herder nos lleva, utilizando el trabajo de R. Fourny³⁵, a hablar de una patología de la razón que habría que curar. El diagnóstico es el siguiente: “que la razón haya extraviado y perdido en ámbitos vacíos por trascenderse así misma”³⁶. La filosofía crítica, la filosofía trascendental, sólo sería a juicio de Herder “un no-concepto”, “una síntesis que va antes y es independiente de todo lo dado” en fin, “puros absurdos (...) de una razón previa a la experiencia de la razón”; por lo que corremos el peligro de “sofisticar enteramente, desde el comienzo, el verdadero uso de la razón”. La dialéctica trascendental reafirmaría el colmo de todos estos males, al convertirse en el puro arte de la polémica y de la disputa dialéctica. No habría camino más favorable ni más medicina que el camino opuesto:

“El único camino favorable es precisamente el opuesto. En efecto, en lugar de *trascender*, vuelva la razón al origen de su obsesión, esto es, así misma, con las preguntas: <<¿Cómo llegaste a ti y a tus conceptos? ¿Cómo los has expresado y empleado, encadenado y enlazado? ¿A qué se debe el que les atribuyas certeza universal, necesaria?>>. Si la razón prescinde de estas preguntas y se aísla de toda *experiencia* **convendría que se aislara igualmente del lenguaje**. En efecto, si lo posee es sólo gracias a la *experiencia*. Si cayera, en fin, tan de lleno en el reino de la ilusión, que atribuyera universalidad y necesidad a sus juicios antes de toda experiencia por ser tales juicios “a priori” (**conforme a un erróneo empleo de esta expresión**), es decir, por ser anteriores a toda experiencia e independientes de ella, entonces, existiría antes que la razón, la cual debe ser posibilitada, justamente con la experiencia, gracias a ella, inventándola sintéticamente “a priori” difícilmente puede hacerse un uso peor del lenguaje. A base de **disfraces verbales** se construye una **suprarazón** que secciona toda filosofía y únicamente permite ficciones, *ex nullis ad nulla*, o un *a priori* que se crea así mismo antes de existir, separado de sí y sin ninguna experiencia”.³⁷

Insiste la *Metacrítica* en la existencia concreta de los propios pensamientos, ideas y sistemas filosóficos cuyo verdadero *a priori* sería el lenguaje utilizado por los hombres que piensan, pero estos hombres no son universales abstractos, sino singulares concretos, que dependen de una existencia, de una lengua, de una nación, en fin, de unas costumbres y formas de ser determinadas que los hace estar unidos íntimamente a su suelo-raíz.

De esta manera, Herder abre el horizonte de la hermenéutica y del multiculturalismo, por lo que entendemos que, y a pesar del continuo zigzag de su obra, tenemos ante nosotros indudables hilos conductores de un pensamiento renovador, vivificador de una razón completamente enajenada por el vacío de lo trascendental. El camino opuesto que se abre al romanticismo y nacionalismo cultural es tomar seriamente el punto del que parte la razón, que de ninguna forma

por supresión (aféresis, síncope, apócope, elisión), por transposición de letras (metátesis), o por contracción de dos de ellas (contracción, sínéresis). El metaplasmo se empleaba en la lengua poética; de lo contrario si se daba en la lengua corriente, se llamaba barbarismo. Hay una segunda acepción y así el metaplasmo es el cambio de género, por ejemplo, en centinela, o puente, que son femeninos en la lengua antigua y masculinos hoy; concretamente, se suele denominar también con la palabra metaplasmo al distinto género de una palabra en singular y en plural (latín locus, masculino; neutro).

³⁴ J.G Herder: *Werke*, 8, p. 342.

³⁵ R. Fourny de Jorge: *La sana razón humana y su génesis natural. Crítica de Herder a la filosofía trascendental*. Nº 1 diciembre de 2002.

³⁶ J.G Herder: *Werke*, 8, p. 342.

³⁷ J.G. Herder: *Werke*, 8, p. 343.

podemos aislarla del lenguaje porque forma parte integrante de nuestra propia experiencia.

Sólo el nombre *Crítica de la razón* tiene un radio de acción trascendental que va más allá de nuestra especie. Esto recuerda la caracterización monádica del pensamiento herderiano cuando nos señalaba las limitaciones a las que estaban sometidas cada forma de ser o de existencia. Recordemos la definición clásica de sustancia: “*es lo que es en sí mismo y no necesita de nada para existir*”, definición que nadie como Leibniz reafirmaría metafísicamente mediante su noción de “mónada”, la unidad que encierra en sí misma todas sus características sin posibilidad de que las demás mónadas intervengan en esa dinámica interna. Por esto, si son el entendimiento y la razón las facultades que constituyen el distintivo de nuestra especie, el grandilocuente título de *Crítica de la razón pura* debería cambiarse por uno más aceptable y auténtico: “*fisiología de las facultades cognitivas del hombre*”³⁸. La *Crítica de la razón* sería un disfraz verbal que trasciende tanto el espacio como el tiempo de la especie que lo está pensando, como si ésta especie tuviera la facultad supra perfecta de pensar y expresar lo pensado desde la nada, o desde el más allá inventado por la propia especie.

Para Herder, al contrario, todo nuestro ser, actuar y padecer, todo nuestro lenguaje estaría lleno de expresiones relativas al espacio; pero no como una condición trascendental, sino lingüística. Es interesante destacar los ejemplos del propio Herder. Las palabras “delante”, “detrás”, “a”, “en”, “junto a”, “encima”, “debajo”, tienen que ver con el discurso entero, como con el mundo de los conceptos contenido en tal discurso. Llamando la atención de los pequeños prefijos alemanes como “er-, ent-, gen-, ab-, zu-“, que tanto dicen al entendimiento y que originariamente eran localizaciones o designaciones del lugar en el espacio. Nuestra percepción del espacio queda atado sin remedio al lenguaje, donde son estas denominaciones las que “*ordenan y examinan, por así decirlo, las “percepciones del universo*”. Percepción y lenguaje es un territorio fenomenológico descubierto por Herder como si de un pionero se tratara.

Respecto al “*tiempo*” ocurre lo mismo: “*se adueña de todo el conjunto lingüístico*”, de tal forma que lo rige todo y ordena también “*la secuencia de los pensamientos humanos*”. Como todo actuar y padecer sucede en el tiempo, “se añadió el tiempo a todos los verbos activos y pasivos (*Verba*). Al principio, escribe Herder, las diferencias eran escasas, observándose de forma tosca las del pasado y futuro. Poco a poco se fueron introduciendo “*distinciones más finas*” como ocurrió en la lengua griega y en ambas determinaciones temporales. Se añadieron determinaciones “*locales y temporales*” a los verbos a través de partículas; así mismo, se mezclaron adverbios y preposiciones en el discurso y, finalmente, “*las conjunciones encauzaron y guiaron toda su corriente conforme al tiempo*”. En nota a pie de página del propio Herder, dice que las palabras que en alemán señalan, la semana, el día y la hora, “*significan genéticamente los conceptos aquí indicados*”; en otras lenguas se muestra lo mismo de manera distinta, pero siempre siguiendo “*esa misma ley de un entendimiento que forma conceptos*”.

La metodología de la *Metacrítica*, como un camino distinto al de la razón pura y su trascendentalidad, queda expresada con esta breve nota:

“Partiendo de los verbos y nombres y *bajando* hasta las partículas más pequeñas, se puede demostrar que todos han sido formados desde objetos reales y sensibles, a saber desde los más comunes y frecuentes. No se ha inventado ningún lenguaje previo a la experiencia, *a priori* y prescindiendo de ellas”.³⁹

³⁸ J.G Herder: *Werke*, 8, p. 343.

³⁹ J.G Herder: *Werke*, 8, p. 359. Las primeras cursivas son nuestras.

Resulta respecto al <<ser>>, que es el concepto básico de la razón y de su “copia” el lenguaje humano. No podríamos pensar ninguna percepción, como ningún concepto, ya sea en lo concerniente a la cosa o bien a su condición al tiempo o al lugar, ni al actuar o al padecer, sin que tengamos como fundamento un ser que mostramos o presuponemos. “*El ser enlaza todo juicio del entendimiento; sin el no puede pensarse ninguna regla de la razón (...)*”.

La influencia de Leibniz vuelve a aparecer, cuando Herder asevera que el ser se manifiesta a través de la “fuerza”, porque de lo contrario no sería “nada”. La fuerza de sí mismo, “venga de donde sea”, continúa Herder, está *ahí y perdura*. De ahí que “*Existencia (Dasein)* significa estar en su lugar, confirmarlo”. Mientras que “*Esencia (Wesen)* quiere decir permanecer en su lugar, durar. Finalmente, “*Verdadero (Wahr)* es lo que perdura y responde a las esperanzas depositadas en ello”⁴⁰. Estas consideraciones con respecto al ser como fuerza que va de dentro hacia fuera resultando ser algo completamente inherente, es lo que facilita la comprensión de la metáfora del lenguaje como espejo del mundo.

Así, “pensar” quiere decir “*hablar interiormente*”. Hablar, significa pensar en voz alta. Si realmente pienso un objeto, ya estoy pensando en alguna de sus propiedades. Y si ponemos en conexión Ser, Fuerza y Lenguaje, como están dimensionados en Leibniz y en Herder, aceptamos la recreación de nuestra alma por medio del pensamiento, ya que a través del pensar es como el alma se va creando continuamente así misma (unidad) a partir de la pluralidad.⁴¹

Se puede ver la conexión entre Leibniz y Herder cuando Dios crea de forma substancial en la diferencia y multiplicidad internas de modo que el movimiento o la dinámica histórica tiene como ejemplo la fuerza activa (Kraft) de cada sustancia, entendida como de cada pueblo o nación. A su vez, la comprensión de esta dinámica histórica extraerá los diferentes rostros de cada fuerza vital como manifestación cultural o lingüística propia e insustituible. Cada fuerza vital es la expresión de una vida. Todo esto nos lleva al perspectivismo.

A su vez la noción de mónada como unidad substancial, que en su famosa metáfora “carece de ventanas”, indica para la metafísica una subjetividad dinámica del nuevo concepto de sujeto como agente único de su despliegue. Esta misma tesis, aplicada al curso del movimiento de la historia, le proporciona a Herder, el fundamento teórico para la ilustración universalista y cosmopolita que desprecia todo prejuicio, revalorizar lo nacional y lo propio como agente histórico, que hunde su potencial dinámico cultural en sus propias raíces.

En la nota número cuatro que hace el traductor, el profesor Pedro Ribas, nos rescata un texto que Herder habría tachado y que es importante para nuestro análisis:

“De ahí que la utilidad de esta ciencia resida, las más de las veces, en las acepciones, convirtiéndose la metafísica, por consiguiente, *una filosofía del lenguaje humano*. ¡Qué campo más grande! ¡Cuánto queda en el aun por observar, ordenar, sembrar y cosechar! Después de la matemática, no hay otra filosofía que ilustre tanto el entendimiento que determine tanto los conceptos. Esta filosofía es la verdadera crítica de la razón pura y de la fantasía; sólo ella contiene en sí los criterios de los sentidos del entendimiento”.⁴²

Nos preguntamos: ¿Por qué sería tan instructivo que comparásemos la designación, la sustantivización, en las lenguas de diversos pueblos? Porque tal comparación nos mostraría la variedad de caracteres de sus diversos inventores, y al

⁴⁰ J.G Herder: *Werke*, 8, pp. 364-365.

⁴¹ J.G Herder: *Werke*, 8, *MV* p. 365.

⁴² P. Ribas: o.c. p. 458. N del T No. 4. En el escrito original se encontraba tachado en Herder: *Werke*, 8, p. 326.

mismo tiempo la pluralidad de aspectos que podemos observar en las cosas y, por lo tanto, “la circunstancia de la denominación misma”.

Estas propiedades reflejadas en la lengua no siempre serán las más esenciales, dado que los motivos de su designación dependerán de “las circunstancias de la existencia”. A pesar de todo no se perdería el carácter esencial de la lengua en tanto “expresión del entendimiento, ya que ninguna caracterización humana designa de forma esencial y completa”. La *Metacrítica* entiende que el significado genuino de las palabras se constituiría, en todo caso, como una barrera contra su propio abuso. De tal modo que “el lenguaje es y sigue siendo el libro-depósito del entendimiento humano”⁴³. El lenguaje es el mapa del mundo y nosotros, seres pensantes y hablantes, somos parte de él. Por esta razón, considera Herder, que la mayor parte del lenguaje del entendimiento llega también a ser un índice del actuar y del padecer. Los verbos activos y pasivos son las “ruedas motrices del habla humana”. Es más, los principales sustantivos se forman a partir de ellos. Por lo tanto, del actuar y del padecer, llegándose a la conclusión, advertida anteriormente en esa filosofía del lenguaje humano, de que en la configuración de las palabras de acción y pasión mediante “género, modo, persona y tiempo, se contiene un tesoro de denominaciones del entendimiento expresivo”. A esta última razón se debe que en todas las lenguas los verbos son, precisamente, los que más han sufrido transformaciones a lo largo del tiempo. “Han sido perfeccionados de la forma más variada, ya que la lectura y el padecer constituyen toda la naturaleza, toda la vida, y, en consecuencia, la vida del hombre”. Unidad-multiplicidad. Es importante recordar esta tensión para recalcar que para Isaiah Berlin el nacionalismo de Herder no pasa de ser un nacionalismo cultural que, señalando las características propias y singulares de una determinada lengua, como la lengua en la que hablan Kant y su crítico Herder, nos indica al mismo tiempo la pluralidad y singularidad y necesidad de otras lenguas.

Respecto al análisis de las palabras activas y pasivas, Herder afirma que a pesar de su cantidad tan grande, “se reducen a unas pocas clases principales”. Unas indicarán un movimiento hacia nosotros o desde nosotros, bien de subida o de bajada, ya lenta o veloz, brusca o suave. Están designando su efecto sobre nosotros o que parte de nosotros, con amor o sufrimiento, con simpatía o alejamiento. “Hay una profunda intimidad en este aspecto del lenguaje, siendo expresada a su manera por cada lengua”.⁴⁴

El lenguaje refleja la unidad-multiplicidad cuando observamos el comportamiento lingüístico tan singular a la hora de designar el “devenir” de las cosas. Seguimos el ejemplo que nos da nuestro autor. El que algo exista posibilita una contemplación tranquila, pero el que algo nazca, el que una cosa surja de otra, constituye la gran maravilla diaria e instantánea de la naturaleza: “la expresión lingüística resulta aquí, claro está, recortada y rápida, (...) también en el campo de la expresión de la fuerza se muestra por doquier el mismo genio humano que no pudo avanzar sino reconociendo la causa en los efectos e imprimiendo sobre ella su distintivo, es decir un nombre”.

Para Herder, uno de los más grandes méritos de Leibniz consistió en haber introducido lo infinito en el campo de la metafísica, lo que significa que se habría podido introducir lo infinito en las facultades mismas del alma. De nuevo encontramos el hilo pensamiento y lenguaje, ser y lenguaje, fuerza y lenguaje. El universo no es un todo acabado, “sino que avanza hacia lo ilimitado”. Estamos de acuerdo con Herder cuando afirma que “Nunca le interesó al hombre un universo absoluto y terminado”. Para Herder el acto del entendimiento, como para Leibniz, consiste en “el reconocimiento de la

⁴³ J.G Herder: *Werke*, 8, p. 404.

⁴⁴ J.G. Herder: *Werke*, 8, p. 407.

unidad dentro de la multiplicidad”⁴⁵. Si la ontología es la base de todo, lo es en la medida en que todos tienen necesidad de su lenguaje, aunque aquí se refiera nuestro autor a la filosofía del lenguaje universal del entendimiento. Atendiendo a su naturaleza, la ontología ya no puede ser otra cosa “que la más pura *Filosofía del lenguaje del entendimiento y la razón*”.⁴⁶ Por lo tanto, la relación entre Ontología y Lenguaje sería una consecuencia del análisis metacrítico de Herder del binomio unidad-multiplicidad.

En el lenguaje humano también se adelanta lo universal a lo particular, “*a pesar de que aquel sólo fue conocido a través de éste*”. Cómo fue posible ver la unidad dentro de la multiplicidad no fue debido ni a la prisa ni a la evocación, sino al entendimiento mismo y a su forma de designar. “*Al designar se incluía lo particular en lo universal, la parte en el todo. Sólo de esta manera se formó el lenguaje humano*” y esto no obedece únicamente a la necesidad que tenemos de crearnos, dentro del enorme e inmenso universo, un mundo que nos perteneciera en cuanto horizonte humano (son palabras del propio Herder), “*sino porque ese acto era la sustancia misma del entendimiento reconocedor*”. El universo se refleja en nuestro entendimiento y lo hace a través del lenguaje. Un entendimiento reconocedor quiere decir que “*no puede hacer otra cosa que encontrar dentro de lo universal lo particular y dentro de lo particular lo universal, para unir ambos*”.⁴⁷

En la temática de las palabras como “alma”, “espíritu”, “persona”, “sustancia”, “materia”, etc., la *Metacrítica* se hace más tajante. Ahí nos señala Herder que todo lenguaje, sobre todo el lenguaje metafísico recibido de los escolásticos, se encuentra lleno de palabras repletas, a su vez, de conceptos indeterminados y toscos. El alumno las debe aprender de memoria, por lo que se acostumbra a ellas empleándolas de forma automática. “*En la mayoría de los casos, cada nuevo fundador de una secta ha inventado gran número de tales palabras oscuras. ¡Cuántas ha inventado, por ejemplo, la <<filosofía crítica>>!*”. Por eso si quisiéramos guardar la razón verdadera “*de la dialéctica ilusión trascendental*” sería necesario limpiar el lenguaje con el que se presenta mediante “*la aguja más cortante*”.⁴⁸

Es importante para nosotros, entender que el lenguaje es el instrumento de la razón; pero no como una herramienta intercambiable por otra, sino del propio reconocimiento creador del entendimiento ante la increíble e incommensurable e infinita variedad del universo. A nuestro entender, la genialidad de Herder, esta vez, consiste en haber relacionado el radio de acción de la fuerza de cada mónada con la creatividad artística de cada lengua. Si Kant alumbró el denominado “giro copernicano” correspondiente a que el universo solamente puede responder bajo el interrogante físico-matemático, por su parte, Herder ha alumbrado el denominado “giro lingüístico”. Porque es cierto, que a pesar del gran obstáculo que ofrece el lenguaje, cuando intenta hacer que la filosofía entre por el seguro camino de la ciencia, y el límite lingüístico esté a punto de engañar a nuestra razón como parte de la dinámica de la filosofía que construye sus propios conceptos mediante palabras indeterminadas y cambiables.

A pesar de ello, la filosofía también habría avanzado, aunque no por cuestiones copernicanas, sino logrando conocerse así misma a través del lenguaje.

“¿Cómo? Logrando, al igual que las matemáticas, un nuevo calculo, los *idiomas nacionales*. Mientras se emplea

⁴⁵ J.G Herder: *Werke*, 8, p. 406.

⁴⁶ J.G. Herder: *Werke*, 8, p. 412.

⁴⁷ J.G. Herder: *Werke*, 8, p. 509.

⁴⁸ J.G Herder: *Werke*, 8, p. 521.

en la filosofía una lengua greco latina que ni Aristóteles ni Cicerón hubiesen querido entender, se siguieron arrastrando las viejas baratijas de las abstracciones mal entendidas y forzando al espíritu dentro de esas formas verbales decrepitas. Pero, tan pronto como alguien se atrevió a pensar en *su propia* lengua, el entendimiento sano no se dejó dominar; desechó las envolturas de palabras extrañas reconociendo *sus* conceptos dentro de *su* lengua”.⁴⁹

Consideramos que esto representa una crítica a la modernidad; y a su vez, nos preguntamos ¿no se aleja Herder tanto del binomio euclidiano Descartes-Leibniz como del binomio mecanicista Newton-Kant, al considerar que el uso exclusivo y sistemático de la metodología filosófico-matemática es la “forma exterior” con la que la filosofía se habría relacionado hasta ese momento?

«Yo tuve la dicha de conocer a un filósofo, que fue mi maestro. En los años más florecientes de su vida tenía la jovialidad de un mancebo y creo que siempre la tuvo hasta en su edad madura. Su ancha frente, que indicaba la fuerza del pensamiento, era morada de permanente jovialidad; salía de sus labios la palabra más abundante en pensamientos; disponía a su antojo del chiste, del humor y de la broma, de suerte que sus lecciones, a la par que científicas, eran el entretenimiento más agradable. Con el mismo interés examinaba a Leibniz, Wolf, Baumgarten, Crusius, Hume, estudiaba las leyes de Newton, de Kepler y otros físicos; daba entrada a los escritos de Rousseau, Emilio y la Eloisa, que entonces acababan de publicarse, así como también a cuantos descubrimientos científicos ocurrían, viniendo a parar siempre en el conocimiento imparcial de la naturaleza y en el valor moral del hombre. La historia de la humanidad, de los pueblos, de la naturaleza, de las ciencias naturales y la experiencia eran siempre las fuentes de que se valía para dar animación a sus explicaciones: nada digno de ser sabido le era indiferente; buscando siempre la verdad y su propagación, no conocía cábalas, ni sectas, ni prejuicios. Animaba y hasta obligaba a sus oyentes a pensar por propia cuenta. Ignoraba lo que era el despotismo. Ese hombre, que con el mayor respeto, que con el más vivo agradecimiento nombro, es Immanuel Kant: tengo ante mis ojos su agradable imagen.» Cft. Herder's, *Werke Philosophie und Geschichte*, bd. XIV.

<<De mis años juveniles recuerdo con gratitud y alegría el conocimiento y las clases de un filósofo que era para mi el auténtico maestro de humanidad. Entonces, en la plenitud de sus años, poseía la feliz agilidad de un adolescente, agilidad que creo le acompañará hasta su más avanzada edad. Su frente abierta, hecha para el pensamiento, era el asiento de la amenidad, y de su boca locuaz fluía el discurso más agradable y más denso de pensamientos. La broma, el ingenio, el buen humor, se hallan, a su disposición, en el momento oportuno, de forma que si alguien reía, el permanecía serio. Su exposición pública era como un trato conversacional. Hablaba sobre su autor, pensando por sí mismo, a menudo yendo más allá de él. Pero, durante los tres años en los que le oí a diario y acerca de todas las ciencias filosóficas, nunca advertí en él el menor grado de arrogancia.(...) Oí de él sus juicios sobre Leibniz, Newton, Wolff, Crusius, Baumgarten, Helvetius, Hume, Rosseau, algunos de los cuales eran escritores recientes; observé el uso que hacía de ellos y no encontré en él sino un noble celo por la verdad, el más bello entusiasmo por los descubrimientos importantes para el bien de la humanidad, la más desinteresada emulación de todo lo grande y bueno. No sabía de cábalas, y el espíritu de partido o de secta le era completamente extraño; el ganar discípulos o el dar incluso su nombre a algún grupo de seguidores no era la corona a la que aspiraba. Su filosofía

⁴⁹ J.G Herder: *Werke*, 8, p. 586.

despertaba el pensamiento propio, y no puedo imaginarme nada más exquisito y eficaz, a este respecto, que su exposición: sus pensamientos parecían manar de él al instante; había de seguir pensando con él; el dictar, adoctrinar y dogmatizar, le eran desconocidos. La historia natural, la teoría de la naturaleza, la historia humana y la de los pueblos, las matemáticas y la experiencia, eran las fuentes preferidas de su saber humano, de las que extraía, a partir de las que vivificaba todo. A ellas remitía. Su alma vivía en la sociedad, y todavía recuerdo las amables palabras que me dijo sobre ello al despedirme. Ese hombre, amigo mío, se llamaba Immanuel Kant; tal es su imagen delante de mí>>>”. Citado por Ribas pp. XXXVII-XXXVIII. Tomado de *Breve zur Beförderung der Humanität*, Berlín y Weimar, Aufbau Verlag, 1971 (2vols.), Vol 2 pp. 350-35

“La imaginación no es un estado: es la existencia humana en sí misma”

Rodolfo López Isern

Catedrático de Filosofía de Bachillerato en el IES «La Serna», de Fuenlabrada (Madrid)

Resumen

El objetivo de este ensayo es comparar la concepción opuesta que la literatura y algunas creaciones del arte romántico tuvieron sobre algunos temas centrales del pensamiento ilustrado: el concepto de razón, la experiencia religiosa, el significado de la ciencia y la naturaleza.

En cada apartado, por evidentes razones de espacio, dedico una breve introducción al tema ilustrado y después presento, desde el ámbito de la estética, la correspondiente tesis romántica. En cada caso, muestro la inversión de las ideas y los valores ilustrados mediante la reflexión sobre varios géneros, a saber, el cuento de terror, la pintura, la música e incluso la fotografía.

Abstract

The aim of this paper is to compare the opposite view that literature and some creations of romantic art had on some central themes of Enlightenment thought: the concept of reason, religious experience, the meaning of science and nature. In each section, for obvious reasons of space, I spend a brief introduction and then presents illustrated from the field of aesthetics, for romantic thesis. In each case, show the investment of ideas and values illustrated by reflecting on various genres, namely, the horror story, painting, music and even photography.

“La imaginación no es un estado: es la existencia humana en sí misma”

Rodolfo López Isern

Catedrático de Filosofía de Bachillerato en el IES «La Serna», de Fuenlabrada (Madrid)

No resulta aceptable que sólo se pueda reflexionar dentro de un enjambre de conceptos rigurosamente articulados, sometidos a un orden intelectual plomizo, una especie de sistema menor, mientras que las ideas fragmentarias son rechazadas como secuela marginal, divagación diletante o mero esteticismo.

En este breve artículo no trato de caer en una versión renovada, pero acuática (como un mal cocido madrileño) de un perspectivismo aligerado de carnes y, en el fondo, insustancial. Trato, ante todo, de reivindicar ese género a veces maltratado y desacreditado por algunos sectores, demasiado serios, de la comunidad filosófica, que es el ensayo creador. Nada mejor que las palabras de Adorno¹ para expresar mi punto de partida:

Ni siquiera en el modo de presentación puede actuar el ensayo como si hubiera deducido el objeto y no quedara nada más que decir. A su forma le es inmanente su propia relativización: tiene que estructurarse como si pudiera interrumpirse en cualquier momento. Piensa en fragmentos lo mismo que la realidad es fragmentaria, y encuentra su unidad a través de los fragmentos, no pegándolos. La armonía del orden lógico engaña sobre la esencia antagónica de aquello a que se la impuesto. La discontinuidad es esencial al ensayo, su asunto siempre es un conflicto detenido. Mientras armoniza los conceptos entre sí gracias al paralelogramo de fuerzas de las cosas, retrocede con espanto ante el superconcepto al que habría que subordinarlos a todos; lo que este meramente finge conseguir, su método sabe que es irresoluble, y sin embargo trata de conseguirlo...

El objetivo de este ensayo es presentar la concepción radicalmente opuesta que la literatura y algunas creaciones del arte romántico sostuvieron de tres problemas centrales del pensamiento ilustrado, a saber, el concepto de razón, la visión de la ciencia y la naturaleza, y la experiencia religiosa.

En cada apartado, por evidentes razones de espacio, dedico una somera introducción (acaso excesivamente académica) al tema ilustrado, de sobra conocido por el lector, y aprovecho la ocasión después para desarrollar a mi manera la correspondiente tesis romántica. En cada caso, expongo la inversión de las ideas y los valores ilustrados mediante el uso reflexivo de varios géneros, a saber, el cuento de terror, la pintura, la música e incluso la fotografía (todavía en sus albores).

No se trata, en ningún caso, de una fugaz aproximación a la historia de las ideas, sino de una reflexión puntual y fragmentaria, hecha a golpes de martillo, desde el ámbito de la estética. Y, antes que otra cosa, es una invitación urgente a desatender lo que “de peso” el lector tenga entre manos y compartir sin demora los intensos placeres que tales creaciones pueden depararle (en el sentido preciso que diera Epicuro a esta norma de acción).

¹ Th. W. Adorno, Notas sobre literatura. Obra Completa 11, (El ensayo como forma). 2003, Madrid, Akal. Traducción de Alfredo Brotons Muñoz, pág. 26

El Romanticismo, empeñado en la creación de “un nuevo estilo de pensamiento”, reivindicará la posibilidad de un conocimiento irracional de la realidad basado en el sentimiento y la intuición (Rousseau, Fichte), la exposición de lo concreto (Hegel), la endopatía o comprensión de los motivos y fines de la acción (Herder) o las limitaciones del conocimiento científico para captar la verdad del mundo (Nietzsche).

El pensamiento romántico contrapondrá, asimismo, la razón y la vida como dimensiones irreconciliables. Como consecuencia de esto, a mediados del siglo XIX surgieron en Europa algunas corrientes filosóficas contrarias al espíritu ilustrado, entre otras el vitalismo. El significado del término, sin más matices, resulta excesivamente ambiguo y abarcador. Fue una corriente de pensamiento (incluso una moda intelectual) tan celebrada en su época que prácticamente todas las manifestaciones de la cultura europea recibieron de un modo u otro la denominación de vitalistas: la filosofía, la biología, la literatura, la historia, la psicología... Estas variantes ideológicas coinciden en la consideración del mundo de la vida (*lebenswelt*) como un ámbito de realidad autónomo e irreductible.

El vitalismo filosófico se enfrentó a las escuelas positivistas, mecanicistas y, en general, naturalistas del momento que pretendían explicar la vida en términos rigidamente científicos. La metafísica de la vida exploró las posibilidades del nuevo concepto a través de distintas manifestaciones culturales, como los géneros literarios, la historia, el sistema, la música o las artes plásticas.

La exposición romántica del concepto de vida está plenamente realizada en el pensamiento del primer Nietzsche. Los arquetipos de dionisiaco (símbolo de la vida) y apolíneo (símbolo de la razón) son los ejemplos más evidentes de esta nueva interpretación. Las grandes ideas apolíneas tienen para Nietzsche la función de fijar y detener el movimiento real de la vida (la pluralidad, el azar, la dispersión, la diferencia, el carácter fragmentario de lo real, el devenir amoral e inocente o el eterno retorno), así como proteger al sujeto del sentido trágico de la vida (el riesgo, la pérdida, la disolución, el dolor cósmico, la voluntad de poder) mediante el adormecimiento, la insensibilización y la construcción de mundos ficticios.

Para Nietzsche², sólo el artista trágico, el individuo creador de valores, tiene la osadía de contemplar la vida sin temblor, el instinto de no renunciar al árbol de la ciencia, la fortaleza de asomarse, como Empédocles, a la sima ardiente del volcán y transmutar su visión sobrecogida en amor al destino (*amor fati*): en no querer nada distinto de lo que es, ni en el futuro ni en el pasado, ni por toda la eternidad.

El arte dionisiaco, en cambio, descansa en el juego con la embriaguez, con el éxtasis. Dos poderes sobre todo son los que al ingenuo hombre natural lo elevan hasta el olvido de sí que es propio de la embriaguez, el instinto primaveral y la bebida narcótica. Sus efectos están simbolizados en la figura de Dioniso. En ambos estados el principium individuationis queda roto, lo subjetivo desaparece totalmente ante la eruptiva violencia de lo general-humano, más aún, de lo universal-natural. Las fiestas de Dioniso, no solo establecen un pacto entre los hombres, también reconcilian al ser humano con la naturaleza. De manera espontánea ofrece la tierra sus dones, pacíficamente se acercan los animales más salvajes: panteras y tigres arrastran el carro, adornado con flores, de Dioniso. Todas las delimitaciones de casta que la necesidad y la arbitrariedad han establecido entre los seres humanos desaparecen: el esclavo es hombre libre, el noble y el de humilde cuna se unen para formar los mismos coros báquicos. En muchedumbres cada vez mayores va rodando de un lugar a otro el evangelio de la “armonía de los mundos”: cantando y bailando manifiéstase el ser humano como miembro de una comunidad superior, más

² Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*, Madrid, 1973, El Libro de Bolsillo, Alianza Editorial. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, pág. 232.

ideal: ha desaprendido a andar y hablar. Más aún: se siente mágicamente transformado, y en realidad se ha convertido en otra cosa. Al igual que los animales hablan y la tierra da leche y miel, también en el resuena algo sobrenatural.

La metafísica de la vida tuvo una especial repercusión en la ópera romántica, cuyo representante más genuino es Richard Wagner³ (1813-1883).

El personaje que da nombre a su obra Tannhäuser y el torneo de cantores de Wartburg, estrenada en París en 1861, presenta, en palabras del autor, “a un artista sediento de vida hasta lo más profundo de su corazón”.

Las escenas I y II del primer acto se sitúan en la gruta del Venusberg, la morada de la diosa, donde se suceden las delirantes bacanales mientras suenan los motivos arrebatadores de la obertura. Un ardiente cuadro de desenfreno en el que un cortejo de bacantes invita a los placeres sensuales a un séquito de ninfas, faunos, jóvenes, gracias y cupidos. En Venusberg permanece desde hace tiempo el noble Tannhäuser, embriagado por el dulce yugo del amor, retenido por el hechizo irresistible de la más bella de las diosas... Favorito de la vida, el poeta y trovador canta agradecido las estrofas del himno a su inmortal amante, en las que finalmente se vislumbra el funesto destino de Tannhäuser, la maldición divina, el pecado original al que ningún hombre puede escapar: el ansia de dolor, la añoranza de finitud, la voluntad de aflicción para la que no existe consuelo; al fin, la traición a la diosa y el tránsito de su existencia hacia la ortodoxia cristiana.

*¡Qué suenen tus alabanzas! ¡Loado sea el milagro
de tu poder que me hizo dichoso!
¡Mi canción se eleva jubilosa
por el dulce placer que tu favor me otorga!
Mi corazón ansiaba la alegría, ¡ay!,
mis sentidos deseaban el gozo más espléndido;
lo que en otros tiempos se concedía sólo a los dioses
me lo diste graciosamente a mí, que soy mortal.
Pero ¡ay!, mortal sigo siendo,
Y tu amor me resulta excesivo;
Aunque un dios pueda gozarte sin pausa,
yo soy mortal y estoy sometido al cambio;
no solo el placer me llena el corazón
sino que mientras gozo suspiro por el dolor.
He de huir de tu reino,
¡oh reina, diosa, dejame partir!*

El talento poético de Tannhäuser, que le permitió traspasar los umbrales del templo de la vida, se desvanece abrumado por los ropajes sombríos de la teología (expresado en el triunfo del amor sacro sobre el amor profano) y le lleva a la negación de sí mismo y de la verdad dionisiaca del arte⁴.

La verdadera naturaleza de este cambio de rumbo se percibe al comparar el Tannhäuser de Wagner con una de sus fuentes principales, el poema que Heinrich Heine había publicado en Espíritus elementales en 1837. En esta irónica versión de la leyenda, Heine presenta a un Tannhäuser que pasa felizmente siete años en el Venusberg hasta que siente un anhelo de

³ WAGNER, **TANNHÄUSER**, BAYREUTHER FESTPIELE, GIUSEPPE SINOPOLI. 2DVD, 2006, EUROARTS MUSIC.

⁴ ROSA Sala Rose, Tannhäuser y el arte, Teatro Real, Ópera, Patronato de la Fundación Teatro Real. Pág. 94

“lágrimas y espinas” (un aspecto fundamental que Wagner retomaría con el “ansia de dolor” de su personaje). En la versión de Heine, cuando Tannhäuser acude a Roma, le describe al Papa los placeres experimentados en compañía de la dulce Venus y, como en la versión operística, el Papa le condena para toda la eternidad; sin embargo, Heine permite que Tannhäuser regrese tranquilamente a los brazos de Venus, quien lo recibe con una sopa caliente mientras él le envía los saludos del pontífice y le cuenta las aventuras que ha tenido en su largo viaje. La opción de Heine es clara: su Tannhäuser no necesita redención alguna. El conflicto entre el universo pagano de Venus y el cristiano de Roma se resuelve sin mayores conflictos a favor del primero, en una perspectiva muy propia del vitalismo característico de la Joven Alemania.

La exacerbación de la idea romántica de la vida como plenitud dionisiaca y abismo insondable tiene su expresión magistral en el relato de Arthur Machen⁵ (1863-1947) *El polvo blanco* (*Vinum Sabbati*).

Este cuento inimitable, tallado en roca volcánica, es una perfecta traslación literaria del concepto romántico de vida. Machen, escritor galés de perfil ecléctico, es el creador de un relato de terror renovado, con elementos naturalistas (el llamado terror a pleno sol o la naturaleza como ámbito de teofanías), misterios paganos cuyos ecos resuenan en ciertas tradiciones olvidadas (el dios Pan, ondinas, faunos y sátiros obscenos) y estilemas procedentes de la novela gótica (experiencias místicas, ominosas mansiones y fantasmas justicieros).

La narración se sitúa en Londres. El centro del relato es un aventajado joven Francis Leicester, graduado en leyes. Se trata de un individuo cuya existencia resulta indiferente a todo lo que llamamos disipación; tras terminar su licenciatura decide aislarse como un ermitaño en la casa paterna, junto a su hermana, para completar su formación y convertirse en un estimado jurista (el derecho es todo un símbolo de la razón escrita, del orden social, de lo justo y de lo injusto). Pero el sobreesfuerzo del estudio, el encierro persistente y la vida sedentaria acaban por minar su salud. La hermana advierte el cambio y decide consultar al médico de familia, el doctor Haberdon, quien receta al agotado Francis un específico que preparará por casualidad el fámulo de una vieja farmacia. A partir de ese momento el joven mejora a ojos vistas, sus síntomas desaparecen y su estilo de vida cambia por completo: sale al atardecer y vuelve puntualmente al alba. Tal y como le comenta a su hermana... *creo que daré una vuelta; parece que tendremos una noche agradable. Mira el resplandor del crepúsculo. Es como si se estuviera incendiando una gran ciudad y, allá abajo, entre las casas en sombras, diluviara sangre.*

Una de las confidencias insoportables que hace a su hermana es que ha reconocido en la ciudad a un compañero de carrera, un tal Oxford, que le ha mostrado, noche tras noche, los senderos sin tránsito de una felicidad que no conoce límites ni condiciones...

Sin embargo, el exceso de una dicha prohibida (acaso la única pensable) no conducirá a Francis a las estancias luminosas de la sabiduría, sino a las sombras oscuras de la corrupción. Aparecen los primeros estigmas del mal en forma de manchas negras en las manos; después se trastorna su mirada en un destello maligno y, finalmente, pierde su identidad y se transforma en alguien (¿algo?) imposible de definir. A partir de esa fase sin retorno en el ocaso de su perdición, Francis o quienquiera que sea se refugia en su estancia para no ser nunca visto, oído, olido ni tocado.

La investigación del médico, la hermana, el farmacéutico y un químico, amigo del doctor, revela que por un azar irrepetible del tiempo, que todo lo confunde, los polvos inocuos que se utilizaron en la receta, contenidos en un frasco perdido en los

⁵ Arthur Machen, *El gran Dios Pan y otros relatos de terror*. Madrid 2004, Valdemar (El club Diógenes), Traducción de Juan Antonio Molina Foix.

anaqueles de la farmacia, se transmutaron por causas incomprensibles en el llamado *Vinum Sabbati* o vino del aquelarre con el cual se preparaba la pócima fantástica que bebían las brujas antes de iniciar sus ritos execrables...

Todo aquel que lo había bebido encontraba a su lado a un compañero, una figura seductora de atractivo ultraterreno, que le llamaba a aparte para compartir goces más exquisitos, más sutiles que el estremecimiento de cualquier sueño, y así consumar e matrimonio del aquelarre. Es difícil escribir sobre estas cosas, sobre todo porque esa figura que atraía con sus encantos no era una alucinación, sino por espantoso que resulte decirlo, el propio hombre. Mediante el poder de aquel vino del aquelarre, unos cuantos granos de polvo blanco en un vaso de agua, el tabernáculo de la vida se partía en pedazos y la trinidad humana se disolvía, y la serpiente que nunca muere, que duerme en el interior de cada uno de nosotros, se hacía intangible, se exteriorizaba, revestida de un envoltorio carnal. Y luego, a media noche, se repetía y volvía a presentar la caída original, y se representaba de nuevo el acto atroz encubierto tras el mito Del Árbol del Conocimiento del Bien y del Mal. Tales eran las nuptiae sabbati.

El final del joven es atroz. La visión fugaz de su rostro, que se vislumbra de perfil en la ventana del piso superior donde mora, lleva a su hermana a los límites de la desesperación. Al final, el engendro maligno se convierte en una masa viscosa en la que se adivinan unos ojos llameantes, una criatura del infierno que se desploma sin vida terrena, golpeado por la azada benevolente del doctor, entre negros y humeantes borbotones

El final del joven es atroz. La visión fugaz de su rostro, que se vislumbra de perfil en la ventana del piso superior donde habita, lleva a su hermana a los mismos límites de la desesperación. Al final, el engendro maligno se transforma en una masa viscosa, en la que se adivinan unos ojos llameantes, que se desploma sin vida terrena entre borbotones...



Las primeras fotografías fueron hechas en 1827 por el científico francés Nicéphore Niépce. Unos años después el pintor francés Louis Jacques Mandé Daguerre realizó fotografías en planchas recubiertas con una capa sensible a la luz de yoduro

de plata: el daguerrotipo. En 1861, el físico británico James Clerk Maxwell logró con éxito la primera fotografía en color. Pero la fijación permanente, resistente y flexible de la imagen se logró en 1869 con la invención del celuloide. Hacia fines del siglo XIX los materiales fotográficos fueron fabricados a escala comercial y la fotografía fue incluida como un nuevo género en la división general de las artes.

La excelente fotografía del artista japonés A. K. Kimbei, *Gheisas*, c. 1885, es un ejemplo notable de esa armonía de los contrarios que constituye en ocasiones la esencia del arte. La composición refleja admirablemente la copertenencia entre el elemento apolíneo y dionisiaco, en gran medida por lo acertado de la elección temática.

En primer lugar, la legendaria figura de la gheisa y su forma de vida, muy superior al de la prostituta occidental. De hecho, las gheisas en la actualidad prácticamente han desaparecido. En su momento, eran profesionales del entretenimiento, estaban destinadas a satisfacer los refinados deseos de las clases más altas; recibían una esmerada educación tanto en su lenguaje como en el modo de vida de la alta sociedad japonesa y disponían para complacer a sus clientes de un amplio repertorio de destrezas, como la música, la danza o la narración. Las relaciones sexuales no eran el objetivo prioritario de su actividad, aunque, por supuesto, no eran descartables. La gheisa representa, en resumen, la unidad oriental entre la espiritualidad del alma y la belleza del cuerpo.

La fotografía de Kimbey es una composición vertical, sin que tal puesta en escena refleje ninguna jerarquía. Cuatro atractivas jóvenes muestran sus encantos tras despojarse de la mitad de su elaborado atuendo. Se encuentran, sin duda, en el salón principal de la casa que comparten y donde reciben a sus exigentes compañeros. A pesar del intenso clima erótico que transmite el cuadro, la fotografía recuerda formalmente un retrato convencional de familia e incluso a un grupo de altos cargos políticos posando para la prensa. Las tres gheisas forman una perfecta simetría cuyo eje son los pechos de la que está en el centro. La cuarta rompe con los efectos excesivos de la armonía y evita así los efectos demoledores de un orden insustancial. Por lo demás, cada uno de los rostros orientales refleja una personalidad única que invita a soñar plácidamente con la promesa inagotable de un mundo de delicias...

La racionalización de la experiencia religiosa por el pensamiento ilustrado conducirá, como es sabido, a la religión natural y el deísmo, consideradas las auténticas manifestaciones de la razón humana ante el problema religioso. Además, uno de los aspectos más significativos de la Ilustración es la crítica sistemática a las manifestaciones más irracionales de la religiosidad, sometidas a la revisión depurada del análisis; entre otras, las innumerables supersticiones (más perjudiciales aun que la propia incredulidad), las reliquias y sus falsos efectos, los milagros, que suponen una detención inaceptable de la ley natural, y, en lugar eminente, la realidad del infierno y la figura de Satán, el ángel caído, señor de las tinieblas y funesto hacedor de todos los males... sin duda, uno de los temas más sugestivos y recurrentes de la estética romántica.



El *Pandemónium*, una obra maestra del “romanticismo negro”, es un lienzo del pintor inglés John Martin (1789-1854) inspirado en un pasaje de la primera parte de *El paraíso perdido* de Milton⁶ que representa el momento inenarrable del ascenso del Pandemónium, el palacio de Satanás, desde las profundidades del infierno.

*Mientras tanto los alados heraldos,
Por mandato del poder soberano,
Con un ceremonial aparatoso
Y al son de las trompetas proclamaban
Por todo aquel ejército un consejo
Solemne en Pandemonio, el capitolio
Supremo de Satán y de sus pares.
Los bandos reclamaban los mejores,
Por rango o elección, de cada grupo
Y regimiento en formación: al punto
Vinieron en tropel acompañados
De cientos y de miles...*

El cuadro tiene una suave perspectiva diagonal y muestra un imponente complejo arquitectónico que se extiende a lo largo de un río de fuego. Su solida estructura recuerda los edificios administrativos de un Estado totalitario. El cielo eternamente oscuro, los resplandores de una plasticidad sonora, el centinela imperial en actitud de saludo, las luces de las arcadas inferiores que semejan ardientes ojos... A las puertas de la fortaleza se extienden las legiones de Satán, los ángeles caídos convocados al cónclave supremo por el más poderoso de los príncipes, cuya decisión irrenunciable será enfrentarse a su creador en un postrero intento por recuperar la grandeza perdida.

Acaso el mayor acierto de Martin sea la apelación directa a la facultad evocadora de la imaginación para completar el misterio tremendo que nos presenta la pintura... La visión de la fachada principal nos traslada de inmediato a su distribución interior, sus estancias de un lujo indescifrable, sus oscuros salones, los repletos anaqueles de la biblioteca, sus títulos impensables, el comedor de Lucifer o las siniestras mazmorras de los condenados.

Un precedente, sin duda, de la torre de Sauron, el señor oscuro que reina en el Monte del Destino, del conocido libro de

⁶ John Milton, *El paraíso perdido*. Edición de Esteban Pujals. Madrid, Cátedra (letras Universales), pág. 99.

Tolkien *El señor de los anillos*.

Comparado con Pandemónium, el castillo transilvano del conde Drácula es la mansión decadente de un servidor del ángel caído, un lugar abandonado de la mano de Dios, con sus habitaciones en ruinas pobladas de telarañas espesas y cadenas oxidadas que rechinan al mover el puente levadizo. Tan solo un lugar frecuentado por las ratas y los lobos.



Sin embargo los moradores de Pandemónium, en la tradición de la pintura romántica, no son siempre demonios polimorfos y bestiales surgidos del Apocalipsis de San Juan y los delirantes bestiarios medievales. Tampoco representan los demonios animalizados y deformes que pueblan los lienzos del Juicio Universal de maestros como Hans Memling, Fra Angelico o El Bosco. William Blake (1757-1827) los representó en sus cuadros de un modo completamente distinto. En sus visiones místicas, los ángeles del infierno son plasmados como criaturas hermosas, de unas proporciones perfectas, de rostros bellos y agraciados. Se ha dicho con razón que Blake se inspiró en los desnudos de Miguel Ángel y su obsesión por la perfección corporal. En el cuadro titulado *Satan going forth from the presence of the Lord* (c. 1805-06), como en otros muchos de tema similar, el ángel caído es la criatura más esbelta entre la legión de almas perdidas que le siguen al abismo donde no cabe esperanza. El propio Blake en *El matrimonio del cielo y el infierno* (1790)⁷ expresa con lucidez profética la síntesis realizable entre el bien y el mal:

VISIÓN MEMORABLE

Mientras paseaba entre las llamas del infierno y me deleitaba con los goces del genio que a los ángeles parecen tormento y locura, recogí algunos de sus proverbios, pensando que, así como los dichos de un pueblo llevan el sello de su carácter, los proverbios del Infierno muestran la naturaleza de la Sabiduría Infernal mejor que cualquier descripción de edificios o vestiduras.

Al regresar a mi casa, sobre el abismo de los cinco sentidos, allá donde un despeñadero de liso muro se desploma sobre el

⁷ William Blake, *El matrimonio del cielo y el infierno*, incluido en el volumen *Poemas proféticos y prosas*. Barcelona 1971, Barral Editores, Versión y prólogo de Cristobal Serra. Pág. 97

presente mundo, vi, envuelto en negras nubes, un poderoso Demonio que aleteaba contra los lados de la roca; con llamas corrosivas escribió la sentencia siguiente, comprendida por el cerebro de los hombres y leída por ellos en la Tierra:

¿No queréis comprender que cada pájaro que hiende lo aires es un mundo inmenso de delicias cerrado para tus cinco sentidos?

No se trata de admitir la existencia incuestionable de Satán, sino de invertir el sentido de su esencia; Blake presenta, con toda su crudeza, los errores y mentiras de la tradicional cosmovisión celestial; entre otras, las contraposiciones entre el cuerpo y el alma (*los cinco sentidos son las antenas del alma*), la razón y la vida (*la Razón no es más que el confin o circunferencia exterior de la energía*); la realidad y el deseo (*Reprimen el deseo sólo quienes lo tienen tan débil como para poderlo ahogar*), y finalmente, la identidad entre Satán y Dios, síntesis última de la totalidad de lo real, superior a la misma existencia del Ser Supremo y más allá de la cual nada es pensable. Según Blake, sin la armonía de los contrarios no se revela la verdad: Atracción y Repulsión, Razón y Energía, Amor y Odio son necesarios a la existencia humana. De la unidad de los seis conflictos deriva lo que el hombre religioso llama el Bien y el Mal. El Bien es la pasividad que obedece a la Razón. El Mal es la actividad que nace de la Energía.

Resulta paradigmático de ese estado del ánimo morbosos y sobrecogedor, causado por la presencia del infausto, el relato titulado *Un extraño suceso en la vida de Schalken el pintor*⁸, escrita por uno de los maestros del género, el irlandés Sheridan Le Fanu (1814-1873).

La narración no se sitúa en el tiempo primordial de la rebelión de una parte de las huestes celestiales, sino en la llamada edad de oro de los Países Bajos, a finales del siglo XVII, un periodo de gran prosperidad económica; ni estamos ante la figura gallarda de Lucifer, el ángel vencido pero hermoso, sino ante la encarnación de Satán, el gran tentador y enemigo del hombre. El relato de Le Fanu es, en el fondo, una alegoría de la avaricia burguesa y sus nefastas consecuencias.

El narrador ha conocido los “curiosos hechos” a través de un amigo íntimo, capitán del ejército holandés y hombre poco propenso a dar pábulo a chismes fantasmales. Todo comienza por la atracción irresistible que le produce la visión de un cuadro que el capitán Vandael heredó de su padre y este, a su vez, de Shalken, un pintor de notables cualidades, quien vivió y representó en el lienzo una parte del drama:

- Hay cuadros - dije a mi amigo-, que le dan a uno, no sé por qué, la impresión de que representan no sólo las meras formas ideales que hayan cruzado por la imaginación del artista, sino escenas, caras y situaciones que han tenido algún día existencia real. Cuando miro ese cuadro tengo la certeza de que estoy contemplando la representación de una realidad. Vandael sonrió, y, fijando su vista en la pintura, musitó:

- Su fantasía no le engaña, mi buen amigo, pues ese cuadro es testimonio, y creo que muy fiel, de un suceso notable y misterioso.

Schalken, un aprendiz aventajado del “inmortal Gerard Dow” (acaso un remedo de Rembrandt), “estaba tan enamorado como puede estarlo un holandés” de la adorable sobrina y pupila del maestro, Rose Velderkaust; amor al que la joven corresponde

⁸ Joseph Sheridan Le Fanu, *Un extraño suceso en la vida de Schalken el pintor*, en Antología de cuentos de terror II: de Dickens a M.R. James. Madrid, 1981, Alianza / Taurus. Selección y traducción de Rafael LLopis. Págs. 89-115

con similar ternura. Sin embargo, Shalken decide no solicitar su mano hasta haber alcanzado fortuna y fama, y ser aceptado entonces por el tutor de la joven como un pretendiente a la altura de las circunstancias. Sin embargo, quien se adelanta a la petición es un turbio personaje, una sombra con visos de caballero que se hace llamar Minheer Vanderhausen de Rotterdam, quien a cambio del contrato matrimonial ofrece abundante oro, ropas, ornamentos y una cuantiosa dote.

El tutor acaba por aceptar el ventajoso trato y durante la ceremonia de la firma en su propia casa comparece de nuevo el novio y esta vez sí pueden contemplar su rostro. La descripción del aspecto de Minheer Vanderhausen es decididamente magistral (sin duda una de las representaciones literarias más logradas del maligno).

Una masa de cabellos grises le descendía en largas mechas y sus extremos descansaban sobre los pliegues de un agola almidonada que le ocultaba totalmente el cuello. Hasta aquí todo iba bien; ¡pero la cara...! Toda la carne del rostro tenía ese color azulado, plomizo, que a veces se produce por acción de medicinas metálicas administradas en excesiva cantidad, los ojos eran enormes, y lo blanco aparecía tanto por arriba como por debajo del iris,, lo que le daba una expresión de locura aumentada por su fijeza vítrea. La nariz no era notable, pero la boca estaba considerablemente retorcida por uno de sus lados, donde se abría con objeto de dar salida a dos largos, descoloridos colmillos de bestia que se proyectaban desde la mandíbula superior hasta por muy por debajo del labio inferior. El color de los labios mantenía su habitual relación con el de la cara y era, por consiguiente, casi negro; y ciertamente, apenas se podía concebir tal cúmulo de horrores sino en el cadáver de algún atroz malhechor que hubiese colgado largo tiempo, ennegreciéndose, de la horca, hasta haberse convertido al cabo en morada de un demonio, espantoso objeto de posesión satánica. Era muy notorio que el importante forastero procuraba que su carne se viese lo menos posible, por lo que durante su visita, no se quitó ni una vez los guantes. Habiendo permanecido durante unos momentos ante la puerta, Gerard Douw consiguió al fin hallar ánimo y aliento para darle la bienvenida, y, con una muda inclinación de cabeza, el forastero entró en la habitación. Había algo indescriptiblemente extraño e incluso horrible en sus movimientos, algo indefinible, pero antinatural, inhumano, como si sus miembros fuesen guiados y dirigidos por un espíritu no habituado a manejar la maquinaria del cuerpo.

El demonio de Le Fanu arrastrará a los personajes del cuento a su perdición del modo más cruel, envueltos en un torbellino de desdichas. En primera lugar, perderá a la joven sobrina, a la que, sin ninguna justificación religiosa o moral, la ambición del tutor la convierte en víctima de un destino insoportable. No es posible, incluso desde la óptica protestante, aceptar la condena de Rose como un designio misterioso pero finalmente consentido por Dios; más bien su desamparo es un argumento irrefutable de la ausencia de Dios en el mundo. El caso de Schalken el pintor –que ni siquiera tiene un final feliz– recuerda la inaudita complacencia de Dios con el demonio en el relato bíblico de la destrucción de Job y su familia (pintada una y otra vez por William Blake). Sin duda, la naturalidad con que el autor presenta la inconsistencia moral de los hechos obedece a la férrea situación de dependencia jurídica y social de la mujer durante la época en que sucede la historia y también en la que fue escrita.

En segundo lugar, la desdicha alcanza al joven enamorado, que se ve privado cruelmente de su amada y sus honestas ilusiones. Su falta grave, que aprovecha hábilmente el oscuro, consiste en aceptar resignado y obediente las absurdas convenciones de la época sobre el amor y el matrimonio.

Finalmente alcanza al tutor, quien sufrirá lo indecible al comprender las consecuencias de sus actos avarientos que por dos veces hundirán a su pupila.

Como una invitación a su inaplazable lectura, no desvelaremos más detalles de las nupcias funestas de la bella y la bestia, la escalofriante huída de Rose y el retorno a la casa de su tío, su caída mortal y su aparición final en forma de espectro vaporoso ante su antiguo amor. El cuadro al que antes nos hemos referido representa precisamente la última escena del extraño suceso en la vida de Shalken el pintor... *Fausto*⁹, es una ópera en cinco actos basada en el inmortal arquetipo de Goethe, con música del compositor romántico Charles Gounod (1818-1893), y un espléndido libreto de Jules Barbier y Michel Carré. Se estrenó en el Théâtre Lyrique de París el 19 de marzo de 1859.

Mientras que el romanticismo del relato de Le Fanu es resueltamente protestante (la joven se condena sin otro argumento teológico que la culpa de otro), el planteamiento ideológico de la ópera de Gounod es, inversamente, católico.

En el drama musical del compositor francés se plantea el tema de la salvación unido a la libertad irrenunciable del individuo para decidir su destino, ante cuyo desafío permanece solo, recluso en el espacio interior de la conciencia. Igual que en la obra de Goethe, el diablo es más bien el medio de que se sirve Dios para que el hombre afronte sin condiciones teológicas el ejercicio del entendimiento y la voluntad, con la garantía de que sus decisiones serán ponderadas por Dios en su justa intención moral.

En la obra de Gounod, fiel al original, se plantea el tema de la salvación personal a escala humana, sin mediaciones inescrutables, lo que permite a la criatura escoger su salvación o su condena al margen de los designios insondables de un Dios oculto y misterioso. Si en el relato de Le Fanu el mal se impone a causa del pecado capital de la avaricia, en el drama musical de Gounod el bien triunfa finalmente con alarde de trompetería gracias a la virtud irreprochable de Margarita, que prevalece frente a los alardes del indigno. La escena III con la cual concluye la ópera expresa esta idea de salvación luminosa y el fracaso humillante de Satán.

Scène III

Les Mêmes, Méphistophélès

Méphistophélès

Alerte! alerte! ou vous êtes perdus!

Si vous tardez encor, je ne m'en mêle plus!

Marguerite

Le démon! le démon! -- Le vois-tu?... là... dans l'ombre

Fixant sur nous son oeil de feu!

Que nous veut-il? -- Chasse-le du saint lieu!

Méphistophélès

L'aube depuis longtemps a percé la nuit sombre

Le jour est levé;

De leur pied sonore

J'entends nos chevaux frapper le pavé.

[Cherchant à entraîner Faust]

⁹ Charles Gounod, *Faust*, Symphonie-Orchester and Chor des Bayerischen Rundfunks. Kiri Te Kanawa. Francisco Araiza, Evgeny Nesterenko, Andreas Schmidt, Pamela Coburn, Marjana Lipovsek, Gilles Cachemaille. Dirigent Sir Colin Davis. 1986, Philips, München.

Viens! sauvons-la. Peut-être il en est temps encore!

Marguerite

Mon Dieu, protégez-moi! -- Mon Dieu, je vous implore!

[Tombant à genoux]

Anges purs! anges radieux!

Portez mon âme au sein des cieux!

Dieu juste, à toi je m'abandonne!

Dieu bon, je suis à toi! pardonne!

Faust

Viens, suis-moi! je le veux!

Marguerite

Anges purs, anges radieux!

Portez mon âme au sein des cieux!.

Méphistophélès

Hâte-toi! l'heure sonne!

Marguerite

Dieu juste, à toi je m'abandonne!

Dieu bon, je suis à toi! -- pardonne!

Faust

Viens, Marguerite, je le veux!

Viens!... le jour envahit les cieux

Méphistophélès

Hâte-toi de quitter ces lieux!

Fuis!... le jour envahit les cieux!

Marguerite

Anges purs, anges radieux!

Portez mon âme au sein des cieux!. [Bruit au dehors]

Méphistophélès

Écoute!

Faust

Dieu!

Marguerite

Par vous que je sois préservée!

Faust

Marguerite!

Marguerite

Pourquoi ce regard menaçant?

Faust

Marguerite?

Marguerite

Pourquoi! ces mains rouges de sang?

[Le repoussant]

Va!... tu me fais horreur! [Elle tombe sans mouvement.]

Faust

Ah!

Méphistophélès

Maudite!

Voix d'en Haut

Sauvée!

[Sons de cloches et chants de Pâques]

Choeur des Anges

Christ est ressuscité!

Christ vient de naître!

Paix et félicité

Aux disciples du Maître!

Christ vient de naître!

Christ est ressuscité!

Choeur des Saintes Femmes

L'univers racheté

A tressailli de joie!

Choeur des Disciples

Il écrase, il foudroie

L'hydre d'iniquité!

Choeur Général

Christ est ressuscité!

Les murs de la prison se sont ouverts. L'âme de Marguerite s'élève dans les cieux. Faust la suit des yeux avec désespoir; il tombe à genoux et prie. Méphistophélès est à demi renversé sous l'épée lumineuse de l'archange

Es sabido que la ciencia ilustrada alcanza su logro más espectacular mediante la aplicación del método analítico descubierto por Galileo al estudio de la naturaleza. A partir de ese momento, la integración de los datos empíricos en un esquema racional será el procedimiento exclusivo de la ciencia. La aplicación rigurosa del método científico al conocimiento de los fenómenos físicos tendrá su logro más espectacular en la mecánica de Isaac Newton (1642-1727), posiblemente el científico más grande de la historia del pensamiento.

La ley de gravitación universal de Newton permitió explicar de modo unificado los movimientos planetarios y la caída de los

cuerpos en la Tierra, y constituye la más eficaz demostración de la capacidad del método científico para expresar las leyes de la naturaleza en lenguaje matemático. Los decisivos avances de la física-matemática supusieron la sustitución paradigma de la Revolución Científica, que se inicia en el Renacimiento, por el llamado paradigma de la Física Clásica.

Asimismo, la visión científica de la naturaleza durante la época del iluminismo, heredera de la filosofía racionalista y la ciencia del siglo XVII, es rigurosamente mecanicista. El mundo es concebido como una inmensa maquinaria de relojería regida por leyes inexorables dictadas por la inteligencia de Dios y sometido al principio determinista de causalidad universal. Un cosmos eterno, ilimitado en el espacio y en el tiempo, isotópico, extenso, tridimensional y homogéneo, ya que las leyes físicas son necesariamente las mismas en todos los lugares del universo.

Por supuesto, la visión de la ciencia y la naturaleza en la estética romántica y sus creaciones es muy peculiar y totalmente ajena a cualquier consideración ilustrada.

Es muy popular y, por tanto, insoslayable, la arquetípica narración de Mary Shelley, *Frankenstein*, que si bien plantea algunos universales de la ciencia, como su esencial proyección técnica, el concepto de progreso científico o las inevitables consecuencias éticas de los grandes descubrimientos, también se adentra en territorios propios de la estética romántica, como el desafío a la muerte, la voluntad de poder, el destino fatal del doctor Frankenstein o los límites difusos entre el bien y el mal.

Sin embargo, a pesar del magnético poder de la novela de Mary Shelley (lo mismo que sucede con el excepcional *Drácula* de Bram Stoker) aquí nos ocuparemos, para mostrar la visión de la ciencia en el cuento de terror romántico, de un breve pero original relato de Fitz-James O'Brian (1828-1862) titulado *La lente de diamante*¹⁰.

La narración nos sitúa desde las primeras líneas *in media res*: la vida del protagonista, un americano de Nueva Inglaterra, está dominada desde su más tierna infancia por una pasión absorbente: las investigaciones microscópicas; hasta el punto de que es capaz de escamotear las gafas de su anciana tía para romperlas con saña y construir una ineficaz pero divertida lente.

Los seres de proporciones normales le producen un tedio insoportable. Desde el primer e imperfecto microscopio que le regala un primo suyo, con un aumento de unos cincuenta diámetros, sólo el mundo de los seres minúsculos es capaz de estimular sus sentidos, educar su sensibilidad, excitar su imaginación, despertar su intelecto...

Donde ellos sólo veían una gota de lluvia descendiendo por el cristal de la ventana, yo contemplaba un universo de seres animados con todas las pasiones comunes a la vida física, su diminuta esfera convulsionada con luchas tan feroces y dilatadas como las de los hombres. En los puntos normales de moho, que mi madre como buena ama de casa que era eliminaba de sus frascos de mermelada, había para mí, bajo el nombre de moho, jardines encantados, llenos de cañadas y avenidas del follaje más denso y del verdor más asombroso, mientras que de esos bosques microscópicos colgaban frutas extrañas que centelleaban de verde, plata y oro.

Cuando llega el momento oportuno, el extraordinario joven decide irse a estudiar medicina a la Academia de Nueva York, más por complacer a sus padres que por afición al noble arte de la cura. Una generosa herencia, precisamente de la bondadosa tía a la que le hurtaba las gafas, le permite una cómoda independencia y una dedicación exclusiva al microcosmos

¹⁰ Fitz-James O'Brian, *La lente de diamante y otras historias de terror y fantasía*. Madrid 1998, Valdemar (El Club Diógenes). Traducción de Elías Sarhan.

que le atrae. Gasta su herencia en amueblar su apartamento experimental, adquirir los tratados de microscopía más prolijos y los artilugios ópticos más avanzados del momento. Allí se recluye como un topo en su rincón y para abismarse aun más en su labor, elude cualquier contacto con sus colegas, incluso con sus congéneres (en las antípodas de los actuales programas interdisciplinarios de investigación, donde están implicados hasta los políticos del barrio). Pero la cosa no para aquí obviamente, no se trata de pergeñar un proyecto cosido sin hilos para cobrar la subvención, sino que un imparable afán de perfección le lleva a desear lo inalcanzable: un microscopio tan potente que sea capaz de captar, por expresamos en términos filosóficos, lo que está más allá de los sentidos corporales, es decir, la visión de las cosas en sí mismas.

Lo primero es conocer si el nouménico artefacto es posible, por lo que contacta, a través de una reconocida médium, con el espíritu del más grande microscopista que en el mundo ha sido, el profesor Leeuwenhoek, quien le comunica en una sesión memorable que no sólo es factible construir tal maravilla, sino que el afortunado mortal al que le está reservado el privilegio no es otro que él mismo.

El problema estriba en que para fabricar ese incomparable cristal (que hubiera soñado pulir el gran Spinoza en su rincón del barrio judío de Ámsterdam) es preciso tallar un diamante de innumerables quilates y someterlo a un (disparatado) proceso de adaptación que durante la comunicación sobrenatural el profesor Leeuwenhoek le detalla.

Yo: ¿Puede perfeccionarse el microscopio?

Espíritu. Sí.

Yo: ¿Estoy destinado a conseguir esta gran misión?

Espíritu: Lo está.

Yo: Deseo saber cómo proceder para conseguir tal fin. ¡Por el amor que siente usted por la ciencia, ayúdeme!

Espíritu: Un diamante de ciento cuarenta quilates, sometido a las corrientes electromagnéticas durante un largo período de tiempo, experimentará una redistribución de sus átomos inter-se, y de esa piedra usted formará la lente universal.

Yo: ¿Se producirán grandes descubrimientos con el uso de semejante lente?

Espíritu: Tan grandes que todos los conseguidos antes carecerían de importancia.

Por fin, se hace con la preciosa gema tras asesinar para conseguirla a un marchante judío (etapa del método científico poco recomendable), y, mediante un esfuerzo prometeico, semejante a la forja del anillo mágico por el nibelungo Alberich, concluye la máquina del bien y del mal que le permitirá vislumbrar el aleph en todo su esplendor. La primera mirada a través del ojo de Dios es sencillamente asombrosa.

En todos los rincones contemple hermosas formas inorgánicas de textura desconocida y coloreadas de las tonalidades más atractivas. Estas formas presentaban la apariencia de lo que podría llamarse, ante la falta de una definición más específica, nubes foliadas de la más elevada rareza; es decir, ondulaban y se rompían en formaciones vegetales, y estaban teñidas con esplendores que si se comparaban con el dorado de nuestros bosques otoñales era como la escoria al oro. A lo lejos, en la distancia ilimitada, se extendían largas avenidas de esos bosques gaseosos, levemente transparentes, pintadas con tonalidades prismáticas de inimaginable brillo. Las ramas colgantes oscilaban a lo largo de los claros fluidos hasta que todo el paisaje pareció romperse en rangos medio transparentes de estandartes de seda multicolor. De las coronas de este follaje mágico caían en burbujas lo que parecían ser frutas o flores, tocadas de mil colores, lustrosas y de increíble

variedad. No se veían ni colinas ni lagos, ni ríos ni formas animadas o inanimadas, salvo la de esos bosques vastos que flotaban con serenidad en la luminosa quietud, con hojas y frutos y flores que centelleaban con fuegos desconocidos, imposibles de ser creados por la simple imaginación.

A lo lejos, sumido en el éxtasis de la sobrenatural visión, se acerca deslizándose entre gráciles armonías una figura humana. Se trata de una esbelta y gentil joven, una ondina danzante de tal hermosura que nuestro anhelante observador está al borde de perder la poca razón que le queda. La admiración inefable se convierte al punto en amor eterno y, a partir de ese momento solo existe para el joven el arrobó y el dolor intolerable que le produce contemplar lo increíblemente cerca y lo infinitamente lejos que se encuentra la fuente de aguas cristalinas que apagaría su sed.

La obsesión crece por minutos y, el lamentable final de la fábula es fácil de adelantar. De pronto, la bella ondina languidece, enferma por momentos, se desvanece lentamente y ¡muerte de las muertes! por fin se extingue en el vacío de un paisaje tenebroso. La gota de agua con trementina, puesta bajo la lente del ojo que todo lo ve, se ha evaporado sin remedio (¡al fin ha triunfado lo positivo sobre los sueños!), y con ella el único destino que hacía la vida digna de ser vivida... El desdichado joven pierde el sentido, enloquece ante su obra, destroza el microscopio diamantino y pasa el resto de sus días viviendo de la caridad, mientras narra una y otra vez, con voraz obsesión, su historia ante gentes crueles que se ríen sin compasión de su dudosa aventura...

También la naturaleza es objeto de un tratamiento peculiar en la estética romántica, radicalmente distante de la concepción mecanicista de la ciencia ilustrada.

Comenzaremos por el renombrado cuadro del pintor alemán Caspar David Friedrich (1774-1840) *El viajero contemplando un mar de nubes*. La pintura contiene dos elementos contrapuestos de cuya armonía surge su belleza plástica y su verdad conceptual: son la realidad objetiva, universal, de la naturaleza, por un lado, y las ideas y sentimientos del personaje que la contempla, por otro; con este último, por contigüidad espacial y continuidad psicológica, se identifica el espectador de cuadro.



La obra muestra un grandioso paisaje de montaña al atardecer, un lugar de amplios horizontes y cielos luminosos visto desde el saliente de unas masas rocosas. Por debajo se contemplan las nubes y los bancos de niebla que envuelven el abrupto entorno. Un caminante, de espaldas, ataviado con un traje alemán tradicional y bastón, ha hecho un alto en el camino y observa reflexivo la inmensidad natural que se muestra a sus sentidos.

Friedrich fue, además de pintor, filósofo. Se ha identificado la dualidad naturaleza-hombre de sus composiciones paisajísticas con la contraposición simbólica, arquetípica, entre los dos componentes antropológicos, platónicos o cristianos, de la existencia humana: cuerpo y alma, lo terreno y lo espiritual, el reino de la naturaleza y el reino de la libertad. Esta contraposición, buscada expresamente en la obra, también puede ser interpretada con total corrección en términos de la filosofía romántica postkantiana: el yo y el no-yo del sistema idealista de Fichte o la naturaleza y el espíritu en la filosofía de Schelling y Hegel.

El cuadro está penetrado por la categoría estética de lo sublime, desarrollado, entre otros, por la filosofía del arte de importantes pensadores (Burke, Kant, Schopenhauer) y escritores (Victor Hugo o Lord Byron); un sentimiento extremo, distinto a la belleza, en el que los afectos y las facultades del hombre se tensan hasta el límite de sus posibilidades y finalmente, o bien se anonadan en un éxtasis intenso pero improductivo, o bien se alimentan del fuego sagrado de las verdades eternas.

¿Quién es el caminante y en qué está pensando? Algunas expertas interpretaciones lo identifican con un combatiente caído durante las guerras napoleónicas. El sentido del cuadro, en esta visión preñada de nacionalismo, cambia radicalmente y se convierte en un homenaje al honor militar y al amor a la patria.

Otra interpretación, posiblemente más certera, en todo caso más sugerente, lo identifica con el propio autor y, por extensión, con el anónimo espectador, símbolo de los atributos del hombre. En esta versión hay que imaginarse, a partir del aura de misticismo que rodea la obra, que el caminante (la vida no es sino un viaje) reflexiona sobre la idea panteísta de un Dios infinito que está en todos los seres, consecuencia última de su amor por existir, y del cual la naturaleza y el hombre son dos

de sus innumerables máscaras.

El escritor inglés Algernon Henry Blackwood (1869-1951) es uno de los grandes creadores del género de terror postromántico. Sus relatos se apartan de las clásicas historias de fantasmas y se inspiran en la fascinación que nos produce una naturaleza prehumana, poblada de espíritus ancestrales y misterios insondables.

Para entender su concepto de naturaleza hay que remontarse a los albores de la conciencia mítica e incluso antes, a un cosmos primordial en el que las fuerzas elementales vagan a sus anchas sin que todavía otros seres y otros dioses irrumpen perturbadores en sus vastos dominios; cuando por fin esto ocurre, estas fuerzas, extrañas a cualquier determinación antropomórfica, son sutilmente hostiles a una raza humana a la que consideran usurpadora de ciertos espacios prohibidos. Por suerte para el destino del género humano, los espíritus elementales subsisten en mundos paralelos, aunque en ocasiones – y este es el núcleo argumental del cuento– surgen, sin razón aparente, ventanas que los ponen en contacto con el nuestro...

En mi opinión, el mejor cuento de Blackwood es *El Wendigo*, una obra maestra del género en la que se juega con el tema recurrente de una realidad aparte; sin embargo, aquí no ocuparemos de otra de sus memorables creaciones, *Los sauces*¹¹.

Dos jóvenes amigos, expertos aventureros, uno inglés y otro danés, se disponen durante el mes de Julio a recorrer el Danubio en canoa desde sus fuentes en la Selva Negra hasta la desembocadura en el Mar Negro. La historia comienza, más o menos, a mitad del camino, con una evocadora descripción del paisaje que nos introduce de lleno en el misterio.

Después de atravesar Viena y mucho antes de llegar a Budapest, el Danubio penetra en una región singularmente desierta y desolada, donde sus aguas se esparcen y ensanchan, faltas de un único cauce principal, transformándose la planicie en un pantano de millas y millas de extensión, cubierto por un vasto mar de sauces enanos. En los mapas de gran tamaño aparece esta área desierta pintada de color azul suave que se va difuminando a medida que se aleja de las orillas del río; y en ella se puede leer, en letras grandes muy separadas, la palabra Sümpfe, que significa marismas.

En las grandes crecidas del río, todas esta enorme extensión de arena, pedruscos e islotes cubiertos de sauces, es casi arrasada por las aguas, pero normalmente los arbustos se mecen y susurran bajo el viento y ondean al sol sus hojas plateadas en la llanura siempre inquieta y de fascinante belleza. Estos sauces nunca alcanzan la dignidad de árboles; sus troncos no son rígidos; quedan en humildes arbustos de copa redondeada y suave contorno, que se cimbrean sobre sus tallos gráciles en respuesta a la más leve insinuación del viento; flexibles como espigas y siempre agitados, dan la impresión de que toda la llanura se mueve y está viva.

Los dos jóvenes se adentran a toda velocidad en una de los parajes más desolados del cauce medio del río. A pesar de las advertencias inquietantes de las autoridades húngaras deciden mantener su proyecto.

En esta región, las marismas del Danubio son un territorio agreste, un espacio sobrenatural en el que se superponen en tensión inestable dos mundos paralelos que corresponden a dos formas de evolución extrañas y normalmente incomunicadas: la de la raza de los hombres y la de ciertas fuerzas naturales cuyos orígenes se pierden en la noche de los tiempos. Estas entidades primordiales existen mucho antes que nuestra especie y, hostiles a su presencia, han optado por confinarse en ciertas regiones todavía no holladas por pie humano.

La primera señal de alarma que perciben, una vez que han traspasado los límites prohibidos, es la sensación aplastante del poder inmenso de la naturaleza; de la insignificancia del hombre en esta inmensa llanura de aguas desbordadas que inundan un desierto poblado de sauces enanos movidos por el viento.

¹¹ Algernon Blackwood, Los sauces, en Antología de cuentos de terror, 3. De Arthur Machen a H.P. Lovecraft. Madrid, 1982. Selección y traducción de Rafael Llopis.

Los nuevos avisos que reciben confirman la evidencia de estar alejados definitivamente del mundo de los hombres, la amenaza de esta masa inabarcable de agua y árboles, la advertencia interior, que congela el alma, de haber penetrado en un lugar donde no son bien recibidos.

Con las sombras de la noche comienzan a mostrarse los signos visibles del error que han cometido: una masa negra, parecida a una nutria gigante gira sobre sí misma en medio del río mirándoles con ojos de fuego. Una barca fantasma recorre la otra orilla con una silueta indefinida a bordo que les hace señas.

Tras acampar en una isla arenosa poblada de sauces en medio del río, los acontecimientos internos y externos se precipitan. Se les impone la revelación de que las fuerzas elementales que les acechan, utilizan los sauces para escapar de su dimensión y hacerse presentes. Pero lo más aterrador es la total seguridad de que las fuerzas primordiales, aunque todavía no han dado con ellos, los buscan; que el ataque fatal se producirá a través de la mente y que si lo consiguen serán arrastradas a un destino peor que la misma muerte... A partir de este momento comienza un combate renovado, pero siempre desigual, entre los dioses y el hombre.

Ya hemos dicho más de lo debido. Sería imperdonable privar al lector del placer de esta historia insuperable con la exposición de tan extraños sucesos y su sorprendente final. No obstante, no me resisto a incluir otro texto ambivalente en el que los seres ominosos, que utilizan los sauces para manifestarse, se deslizan en el espejo, entre mágico y alucinado, de la mente de uno de los protagonistas.

Lejos de sentir miedo estaba poseído de una sensación de asombro y maravilla como nunca he conocido. Era como si estuviese contemplando la personificación de las fuerzas elementales de esta región primitiva y encantada. Nuestra intrusión había despertado y activado los poderes del lugar. Éramos nosotros la causa de la perturbación; mi cerebro se llenó hasta rebosar con las historias y leyendas de espíritus y deidades que habitan ciertos lugares de la historia. Pero, antes de poder llegar a ninguna posible explicación, algo me impulsó a salir completamente al exterior [de la tienda de acampar] y me arrastré por la arena, poniéndome por fin en pie. El suelo estaba aun caliente bajo mis pies desnudos; el viento me abofeteaba el cabello y la cara; y los sonidos del río llegaron a mí como un súbito bramido. Yo sabía que estas cosas eran reales y mis sentidos funcionaban normalmente. Y, sin embargo, las figuras seguían elevándose al cielo desde la tierra, silenciosa, majestuosamente, en una gran espiral llena de gracia y fuerza que me sumergió por fin en un profundo y auténtico sentimiento de adoración. Sentí que tenía que caer al suelo y adorar, adorar por completo.

Acaso lo más opuesto a la explicación físico-matemática de la naturaleza, propia de ciencia positiva, es su representación o figuración musical. En la filosofía de Schopenhauer uno de los grandes filósofos románticos junto con Hegel y Nietzsche, la primera descripción de la naturaleza corresponde al denominado “mundo como representación” (en sentido típicamente kantiano), mientras que la segunda es la expresión más pura del “mundo como voluntad”. La música, afirma Schopenhauer, es el lenguaje mismo de la voluntad, la objetivación de la voluntad¹².

Al esforzarme yo en todo este estudio de la música para hacer patente que lo que expresa en un alto grado de generalidad es la esencia del mundo, el “en sí” del mundo que pensamos como voluntad, por ser esta su voluntad más clara, y lo expresa por medios propios que son los sonidos y con la mayor precisión y verdad.

Ahora bien, la sustitución de los conceptos por notas -en general la supresión del lenguaje- supone de entrada la enorme dificultad de una representación melódica del mundo. Sin embargo, es indudable que la música no renuncia jamás a su intención comprensiva y emocional, ni siquiera en concepciones supuestamente vacías de contenido como el impresionismo,

¹² Arthur Schopenhauer, *El Mundo como Voluntad y Representación*. México, 1983, Editorial Porrúa, Traducción de Eduardo Ovejero y Maury. LII, pág. 208

una reacción antirromántica surgida a finales del siglo XIX.

Sin embargo, la semejanza entre la música y el mundo, el aspecto bajo el cual la música puede ser una imitación o reproducción del mundo, es algo profundamente oculto... en todos los tiempos se ha cultivado la música sin adquirir conciencia clara de esta relación; contentándose con comprenderla inmediatamente y renunciando a comprender en abstracto la raíz de esta comprensión inmediata.

Cuando yo abandonaba mi alma a la impresión del arte de los sonidos y volvía luego a la reflexión, recordando el curso de las ideas desarrolladas en esta obra, encontraba pronto un rayo de luz sobre su esencia secreta y sobre la índole de sus relaciones imitativas con el mundo, supuestas por analogía, rayo de luz suficiente para mí y para mi investigación y aun, para aquellos que hasta aquí me hayan seguido con atención y compartan conmigo cierta concepción del mundo. Pero comunicar yo mismo esta explicación es cosa que considero absolutamente imposible. En efecto, esta explicación supone una relación de la música como representación, que es con algo que nunca puede ser representación y considera a la música como imitación de un modelo que no puede ser representado inmediatamente.

Precisamente por esta dificultad de traducir dos códigos heterogéneos, algunas creaciones musicales del romanticismo con una decidida intención figurativa, como la Sexta Sinfonía de Beethoven¹³ (1770-1827) o la Sinfonía Fantástica¹⁴ de Hector Berlioz (1803-1869), añadieron a cada uno de los movimientos sinfónicos unas aclaraciones suplementarias.

Así, el primer movimiento de la Pastoral, *Allegro ma non troppo*, se titula “Despertar de alegres sentimientos con la llegada al campo” y el cuarto de la Fantástica, *Allegretto ma non troppo*, es el “La marcha al suplicio”.

Podemos afirmar, en términos generales, que la música figurativa suele recurrir a diversos efectos estéticos para lograr sus complejos objetivos:

La imitación onomatopéyica de la naturaleza, como sucede en el tercer movimiento (*Allegro*) de la Pastoral cuando las secciones de la orquesta reproducen fielmente una tormenta, o bien en el segundo movimiento (*Andante*) al imitar los instrumentos de madera el canto armonioso de los pájaros.

La evocación mediante motivos musicales de sentimientos aislados, emociones intensas o estados de ánimo sutiles, que el compositor romántico, con frecuencia, asocia a ciertos entornos naturales como la abrumadora soledad de un paisaje, el espanto ante la furia de los elementos o el misterio sobrecogedor de un bosque impenetrable. Así deben ser escuchados los densos pasajes orquestales que sirven de introducción al argumento en las óperas de Wagner.

La expresión de motivos generales, ideas platónicas, temas universales propios de la condición humana (el amor, la amistad, la patria, el espíritu del pueblo, la dicha o la melancolía) a través de una frase, fragmento, momento musical o pieza completa. Muchas de las delicadas composiciones de Chopin (polonesas, mazurcas o nocturnos) o las inmortales sonatas de Beethoven deben ser entendidas dentro de esta tradición alusiva del Romanticismo.

Por fin, la narración de acontecimientos biográficos o históricos, personajes inmortales, ideas o visiones del mundo, mediante una traducción sin clave al lenguaje de la música. En este caso, estamos ante un género musical que puede considerarse subjetivo o privado (en ambos casos como expresión emergente de un estilo único), siempre en función del grado de empatía entre la obra y quien la escucha. Esto es lo que pretenden los poemas sinfónicos del compositor posromántico Richard Strauss (1864-1949), entre otros, *Don Juan* (1889), *Las travesuras de Till Eulenspiegel* (1895), *Así hablo Zarathustra* (1896), *Don Quijote* (1897) o la autobiográfica *Una vida de héroe* (1898).

¹³ Ludwig Van Beethoven, *Die Symphonien*, Berliner Philharmoniker, Claudio Abbado. 2000 Deutsche Grammophon, Hamburg

¹⁴ Hector Berlioz, *Symphonie fantastique*, Wiener Philharmoniker, Sir Colin Davis. 1990, Philips, Vienna

Valéry anti-moderno: de la "poesía pura" al yo posible.

Roberto Sánchez Benítez

Universidad Autónoma de Ciudad Juárez

Juan Carlos Orejudo Pedrosa

Universidad Autónoma de Zacatecas

El hombre universal comienza, él también, por contemplar simplemente, y vuelve siempre a impregnarse de espectáculos. Retorna a las embriagueces del instante particular y a la emoción que ofrece la mínima cosa real, cuando se las contempla a las dos juntas, si bien cercado por todas sus cualidades y concentrando de todas maneras tantos efectos.

Paul Valéry

Resumen

Paul Valéry, uno de los grandes representantes de la poesía simbolista francesa, junto a Mallarmé, crea una "poesía pura" que contiene elementos de un pensamiento anti-moderno, una crítica respecto a los valores de la modernidad, como la novedad, el igualitarismo democrático, y la subjetividad moderna en cuyo origen está Descartes. Poesía minoritaria y aristocrática, el espiritualismo y el intelectualismo de la poesía de Valéry, se enfrenta a la experiencia del cogito, a la filosofía del sujeto de Descartes, desde una postura anti-moderna.

Summary

Paul Valéry, one of the most important French symbolist poets, along with Mallarmé, creates a "Pure poetry" that contains elements of an anti-modern thought, a criticism of modern values, such as novelty, democratic issues, and modern subjectivity in Descartes' thought. Aristocratic poetry, Valéry's spiritualist and intellectualist poetry faces the cogito experience of Descartes' philosophy, from an anti-modern point of view.

Valéry anti-moderno: de la "poesía pura" al yo posible.

Roberto Sánchez Benítez

Universidad Autónoma de Ciudad Juárez

Juan Carlos Orejudo Pedrosa

Universidad Autónoma de Zacatecas

El poeta francés Paul Valéry intentó establecer un diálogo entre la intuición, la imaginación y la inteligencia. Es muy conocido su interés por la química, las matemáticas, la física y la biología. Su libro *Introducción al método de Leonardo de Vinci* (1894) fue saludado como uno de los más importantes manifiestos simbolistas en la medida en que reivindicó la creación poética como un asunto de la lógica y del intelecto. De manera específica, Valéry quiso dejar constancia de la ruptura, a sus ojos determinante, que en nuestra época existe entre la intuición (el "uso universal" de las imágenes de la experiencia inmediata) y la notación cuantitativa y lógica de los fenómenos (concordancia entre leyes y relaciones). En la primera parte de este ensayo se abordan algunas cuestiones conocidas de la poética valeriana, su ubicación y diálogo con el simbolismo, su versión poco popular de la "poesía pura". Al final, la versión valeriana sobre Descartes pareciera ser la de un anti-moderno que des-moderniza a un moderno. El "yo" cartesiano fue el pretexto para que Valéry ahondara en una propuesta anti-metafísica del sujeto, a saber, la del "yo posible" y sobre el cual hará aportaciones anti-modernas en la figura del artista, sus procesos creativos y resultados.

Valéry Anti-moderno: la conciencia de las palabras (la poesía pura).

Paul Valéry (1871-1945) es un poeta francés que dedicó toda su vida a la poesía como un drama intelectual (un drama de la inteligencia)¹ del yo consigo mismo, en un sentido que podríamos denominar anti-moderno, en la medida en que el yo opuesto a sí mismo, para Valéry, ya no ofrece un fundamento absoluto al conocimiento ni a la vida práctica. Los valores eternos y universales de la Ilustración, los cuales se situaban más allá del tiempo y de la historia, se derrumban trágicamente en la época que le tocó vivir a Valéry, una época marcada por las dos guerras mundiales, la destrucción de los valores y de los derechos humanos a raíz de los totalitarismos europeos. Los ideales de la modernidad, como el progreso y el perfeccionamiento continuo de la humanidad, la idea de hombre (de la Ilustración) en un sentido universal, cuyos valores estéticos y morales se realizan *necesariamente* en la historia, serán puestos en cuestión por los pensadores anti-modernos como Valéry, y otros autores como él desencantados con la modernidad, conscientes de sus peligros e ilusiones:

"Para Adorno, como para Valéry, si la autoridad de lo nuevo es históricamente ineluctable en la sociedad burguesa, de igual modo que la aceleración de la renovación, ninguna instancia de lo nuevo posee, por otra parte, una necesidad histórica".²

La oposición anti-moderna a los ideales modernos, no sólo prolonga la querrela entre antiguos y modernos, sino que también refleja la modernidad de los anti-modernos, en otras palabras, una tradición anti-moderna en la modernidad-como sostiene

¹ Véase, Sánchez Benítez, Roberto, *El Drama de la inteligencia en Paul Valéry*, Universidad Autónoma del Estado de México, 1997.

² Compagnon, Antoine, *Les Cinq paradoxes de la modernité*, Seuil, 1990, p. 85-86.

Antoine Compagnon- que desarrolla una crítica a la modernidad asumiendo algunos de los presupuestos de la modernidad, y que sin embargo, retrocede ante algunos imperativos de la modernidad, sus anhelos de novedad ("la superstición de la novedad" como lo denomina Valéry), de superación absoluta del pasado y de la tradición, su afirmación de unos valores universales que se inscriben en el sujeto metafísico. Valéry se sitúa en la corriente de los anti-modernos: "Casi toda la literatura francesa de los siglos XIX y XX preferida por la posteridad es, si no de derecha, al menos anti-moderna. Con el paso del tiempo, Chateaubriand triunfa frente a Lamartine, Baudelaire frente a Víctor Hugo, Flaubert frente a Zola, Proust frente a Anatole France, o Valéry, Gide, Claudel, Colette- la maravillosa generación de los clásicos de 1870- frente a las vanguardias históricas de principios del siglo XX, y quizás Julien Cracq frente al *Nouveau Roman*".³ Valéry pertenece a la inmensa generación de los "clásicos del modernismo": Gide, Claudel y Proust.⁴ Valéry es considerado por Marcel Raymond como "el clásico del simbolismo" en su obra *De Baudelaire al Surrealismo*. Valéry se sitúa en la línea de los artistas como Mallarmé, en oposición a los *videntes* como Rimbaud, y a todos los buscadores de aventuras.⁵ Valéry se distingue de los poetas videntes e iluminados, inspirados o embriagados por los sentidos y las pulsiones dionisiacas sin límites, por el hecho de optar por Apolo, el dios de la belleza formal y espiritual: "Paul Valéry pretende remontarse a la tradición del poeta hiperconsciente y *fabricador*. Se inclina por Apolo contra Dionisos".⁶

Por otra parte, Valéry como clásico del simbolismo, al igual que Mallarmé, considera la música como un elemento esencial de la poesía.⁷ La estrecha relación entre impresionismo (Verlaine) y simbolismo (Mallarmé) es hasta cierto punto innegable⁸, aunque el simbolismo en el cual se sitúa Valéry (y Mallarmé) se opone totalmente al sensualismo y al materialismo del impresionismo con el fin de acceder a la esfera espiritual del arte, con "una aproximación irracionalista y espiritualista".⁹ A finales de siglo, el impresionismo imprime una nueva sensibilidad en Europa: "Lo indeciso, lo vago, lo que se mueve en los límites más bajos de la percepción sensible (...) todo se vuelve episódico, o periferia de una vida que carece de centro".¹⁰ Por otra parte, el simbolismo de Mallarmé es "el heredero del "trovar oscuro" (...) Busca lo indefinido, lo enigmático y lo oscuro no sólo porque sabe que la expresión parece más ampliamente alusiva cuanto más vaga es, sino también porque en su opinión un poema debe *ser algo misterioso cuya llave tiene que buscar el lector*".¹¹ Valéry se hace eco de esta concepción

³ Compagnon, Antoine, *Les Antimodernes, de Joseph de Maistre à Roland Barthes*, Éd. Gallimard, 2005, p. 11.

⁴ *Ibid.*, p. 254.

⁵ Raymond, Marcel, *De Baudelaire al Surrealismo*, FCE, 2002, p. 9.

⁶ *Ibid.*, p. 130. Jorge Luis Borges, en *Otras Inquisiciones*, compara a Valéry con Whitman, véase Borges, Jorge Luis, "Valéry como símbolo", en *Obras Completas II*, Emecé Editores, 1996, p. 64: "Valéry es símbolo de infinitas destrezas pero asimismo de infinitos escrúpulos; Whitman, de una casi incoherente pero titánica vocación de felicidad; Valéry ilustremente personifica los laberintos del espíritu; Whitman, las interjecciones del cuerpo. Valéry es símbolo de Europa y de su delicado escrúpulo; Whitman de la mañana en América. El Orbe entero de la literatura parece no admitir dos aplicaciones más antagónicas de la palabra poeta".

⁷ Hauser, Arnold, *Historia Social de la literatura y del arte*, 3, Labor, 1988, p. 226: "El simbolismo con sus efectos ópticos y acústicos, así como con la mezcla y combinación de los distintos datos de los sentidos y la acción recíproca entre las varias formas de arte, sobre todo, lo que Mallarmé entendía como recuperación por la poesía de sus propios valores, quitándoselos de nuevo a la música, es *impresionista*".

⁸ *Ibid.*, p. 241: "Pensando sólo en la literatura francesa, se está tentado fácilmente de identificar el impresionismo con el simbolismo. Así, incluso Víctor Hugo llamaba al joven Mallarmé *mon cher poète impressioniste*. Pero las diferencias son innegables en un examen más detenido. El impresionismo es materialista y sensualista, por delicados que sean sus motivos, mientras el simbolismo es idealista y espiritualista aunque su mundo de ideas es sólo un mundo de los sentidos sublimados".

⁹ *Ibid.*, p. 227.

¹⁰ *Ibid.*, p. 240-241.

¹¹ *Ibid.*, p. 232.

simbolista de la poesía al afirmar: “mes vers ont le sens qu’ont leur prêtre”¹² (mis versos tienen el sentido que se les atribuye). Llevando hasta sus últimas consecuencias *La filosofía de la composición* (1846) de Edgar Allan Poe, Paul Valéry involucra al propio observador o lector (el receptor de la obra) en la creación del objeto estético.¹³ La belleza no es algo determinado por el objeto, sino que hace referencia a algo incomprensible e incommensurable, que queda excluido de cualquier comprensión objetiva y racional: “Después de encontrar la nada encontré la belleza”-afirmó Mallarmé.¹⁴ Según Hauser, nadie mejor que Mallarmé siguió el camino de Flaubert, no sólo por su culto al arte (al artificio) sino también por encarnar un ideal que es de algún modo irrealizable en este mundo, lo cual dará lugar a la “poesía pura” de Mallarmé y de Valéry:

“Mallarmé era un platónico que miraba la ordinaria realidad empírica como la forma corrompida de un ser absoluto ideal e intemporal, pero que quería realizar el mundo de las ideas, al menos parcialmente, en la vida terrenal. Vivió en el vacío de su intelectualismo, completamente separado de la vida práctica ordinaria, y casi no tuvo en absoluto relaciones con el mundo fuera de la literatura. Destruyó toda espontaneidad dentro de sí mismo y se convirtió en algo así como el autor anónimo de sus obras. Nunca nadie siguió el ejemplo de Flaubert con más lealtad. *Tout au monde existe pour aboutir à un livre*: el propio maestro no lo hubiera dicho más flaubertianamente (...) Flaubert había pensado ya en escribir un libro sin tema, que hubiera sido *pura* forma, puro estilo, mero ornamento, y fue en él en quien surgió por primera vez la idea de la *poésie pure*.”¹⁵

Estamos en condiciones de poder constatar la distancia que separa al impresionismo de la “poesía pura” de Mallarmé y de Valéry: “El concepto de “poesía pura” contiene rasgos que no están necesariamente contenidos en el del impresionismo. Ella representa la forma de esteticismo más pura y más intransigente, y expresa la idea básica de que un mundo poético completamente independiente de la realidad ordinaria, práctica y racional, un microcosmos autónomo, estéticamente completo en sí mismo, y que gire sobre su propio eje, es perfectamente posible”.¹⁶ Valéry extraía esta conclusión, en su “Curso de Poética”, que “*La literatura es, y no puede ser otra cosa que una forma de extensión y de aplicación de ciertas propiedades del lenguaje*”.¹⁷ He aquí, como subraya acertadamente Antoine Compagnon, “un retorno a los antiguos contra los modernos, a los clásicos contra los románticos, un intento de definición universal de la literatura, o de la poesía, como arte verbal”.¹⁸

El poeta creador se enfrenta con el abismo insalvable de la página en blanco, con la imposibilidad de unificar todos los aspectos de la realidad a través del lenguaje, y sin embargo, el simbolismo trata de superar el decadentismo, y el silencio del mundo, a través de la palabra y del lenguaje poético: “El abismo que era para el cristiano el pecado, para el caballero el deshonor y para el burgués la ilegalidad, es para el decadente todo aquello para lo que él no posee un concepto, una palabra y una formulación”.¹⁹ Los simbolistas, incluso los decadentes, luchan por la forma y sienten horror por todo lo informe, lo indomable y lo natural, y prefieren cualquier palabra convencional o artificial, por muy imprecisa que sea, al terrible silencio (o ausencia) de la naturaleza.²⁰ En el decenio de 1880 se designa al hedonismo estético de la época, que corresponde al momento de la conciencia del final de un proceso vital y de disolución de la civilización, con la palabra “decadencia”. Des

¹² Lugar citado, Jauss, Hans Robert, *Experiencia Estética y Hermenéutica literaria*, Taurus, 1992, p. 108.

¹³ *Ibid.*, p. 107-108.

¹⁴ Mallarmé, Carta a Henry Cazalis de Julio de 1866, Lugar citado, Taylor, Charles, *Las Fuentes del yo*, Paidós, 1996, p. 442.

¹⁵ Hauser, Arnold, *op. cit.*, p. 230-231.

¹⁶ *Ibid.*, p. 231-232.

¹⁷ Lugar citado, Compagnon, Antoine, *Le Démon de la Théorie, littérature et sens commun*, Seuil, 1998, p. 43: “La littérature est, et ne peut être autre chose qu’une sorte d’extension et d’application de certaines propriétés du Langage”.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ Hauser, Arnold, *op. cit.*, p. 218.

²⁰ *Ibidem*.

Esseintes, el personaje de la novela de Huysmans *À Rebours*, es considerado como un *décadent* exquisito.²¹ “Simbolismo” y “decadente” eran casi sinónimos hacia 1886, como señala Antoine Compagnon.²² Después de 1890, como señala Hauser, la palabra “decadencia” pierde su tono sugestivo y se comienza a hablar de simbolismo.²³ Para el simbolismo “la poesía no es otra cosa que la expresión de aquellas relaciones y correspondencias que el lenguaje, abandonado a sí mismo, crea entre lo concreto y lo abstracto, entre lo material y lo ideal, y entre las diferentes esferas de los sentidos. Mallarmé piensa que la poesía es la insinuación de imágenes que se ciernen y se evaporan siempre”.²⁴ La “poesía pura” tal como se define a partir de las propias posibilidades del lenguaje, se opone al yo soberano y racional de la ilustración, así como a la exaltación del yo romántico que trata de romper todos los límites de lo convencional para acceder a la naturaleza original. No solo repudia la visión materialista del impresionismo sino también al parnaso por su formalismo y su racionalismo, y en cierto sentido, el simbolismo es una reacción contra toda la poesía anterior: “descubre algo que ni había sido conocido ni había sido realizado antes: la *poésie pure*, la poesía que surge del espíritu irracional y no conceptual del lenguaje, que se opone a toda interpretación lógica”.²⁵ La poesía simbolista de Mallarmé y de Valéry ha sido analizada como una poesía anti-naturalista, y desde una conciencia creadora que está situada en el lenguaje como espacio insuperable de la experiencia poética:

“Mallarmé fue capaz de crear un lenguaje casi enteramente suyo mediante una elección refinada de las palabras, es decir, pudo comprender el lenguaje como si él mismo lo hubiera inventado”.²⁶

Valéry admiraba a Baudelaire y a Mallarmé, los cuales profundizaron en la vida del espíritu a través de la poesía. Valéry da culto a la forma poética al igual que Mallarmé. Ambos poetas se sitúan en la línea abierta por Baudelaire, el cual fue capaz de transformar su abismo interior en una obra de arte. Como afirma Compagnon, el poema “Correspondencias” de Baudelaire (incluido en *Las Flores del Mal*) es el poema ejemplar que anuncia el simbolismo.²⁷ Paul Valéry en una conferencia de 1924 titulada “La situación de Baudelaire” argumenta que el primer poeta moderno, Charles Baudelaire, es “una inteligencia crítica asociada a la virtud de la poesía.”²⁸ Como sostiene Compagnon, Valéry elogia a Baudelaire por su “inteligencia crítica”, por su “demonio de la lucidez”, por su “genio del análisis”, y lo felicitaba por haber sabido “construir un lenguaje en el lenguaje”.²⁹ El mérito de Baudelaire, la “mayor gloria” del autor de *Las Flores del Mal*, en palabras de Valéry, consistió

²¹ *Ibid.*, p. 217.

²² Compagnon, Antoine, *Baudelaire devant l'Innombrable*, Presses de L'Université de Paris-Sorbonne, 2003, p. 17: “Simbolista y *decadente* significaban aproximadamente lo mismo en torno a 1886- el gran año de la decadencia y el año del manifiesto simbolista de Jean Moréas. Los epítetos designaban a los mismos escritores, los cuales convirtieron la acusación de decadencia en título de gloria, antes de inclinarse por la apelación ambigua de “simbolista”.

²³ Hauser, Arnold, *op. cit.*, p. 226.

²⁴ *Ibid.*, p. 227.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Sánchez Benítez, Roberto, *op. cit.*, p. 48.

²⁷ Compagnon, Antoine, *Baudelaire devant l'Innombrable*, p. 18. El poema “Correspondencias” de Baudelaire comienza con los versos famosos: “La Naturaleza es un templo de vivientes pilares / que dejan salir a veces confusas palabras; / el hombre lo recorre a través de bosques de símbolos / que le observan con miradas familiares”, en Baudelaire, Charles, *Obras Selectas*, Estudio preliminar, traducción del francés y notas de Enrique López Castellón, Edimat Libros S.A., 2000, p. 66.

²⁸ Valéry, Paul, “Situation de Baudelaire, en *Variété II*, Gallimard, 1930, p. 143.

²⁹ Compagnon, Antoine, *Baudelaire devant l'Innombrable*, p. 31. Antoine Compagnon describe la filiación estricta entre Baudelaire y la “poesía pura” de Valéry (y Mallarmé), la cual se ha implantado como una consecuencia de la lectura de Valéry de la poesía moderna que se origina a partir de Baudelaire (“La situación de Baudelaire”, 1924), y que ha sido continuada y transmitida a través de Marcel Raymond (*De Baudelaire al Surrealismo*, 1933) y por Hugo Friedrich (*Estructura de la Poesía Moderna*, 1956). Compagnon se distancia de esta lectura de Baudelaire. Véase Compagnon, Antoine, *op. cit.*, p. 26-27: “Baudelaire, quien rechazaba la idea de progreso, se convirtió en el punto de partida de una historia de la poesía enteramente

“en haber engendrado a algunos grandes poetas”.³⁰ “Mientras que Verlaine y Rimbaud han continuado a Baudelaire en el orden del sentimiento y de la sensación- en palabras de Valéry- Mallarmé lo ha prolongado en el dominio de la perfección y de la pureza poética”.³¹

El carácter anti-moderno del pensamiento de Valéry se pone de manifiesto en el poder del lenguaje poético que rompe con el proyecto cartesiano de una construcción racional de la subjetividad, la cual implica el triunfo de la claridad de la razón (universal) sobre la oscuridad de la poesía y del simbolismo poético. La poesía moderna, sobre todo a partir de Baudelaire y más tarde Valéry, conecta con la corriente de los anti-modernos, con el pensamiento reaccionario, el cual se opone a la racionalidad moderna, al proyecto de un yo moderno desvinculado que se libera totalmente de las tradiciones y de los errores del pasado con el fin de establecer a partir de la razón universal los principios de la libertad de los individuos y de los pueblos. La libertad de los modernos deja de ser un privilegio de unos pocos para convertirse en un derecho de todos, en una conquista de las democracias modernas, las cuales hacen tabula rasa de las tradiciones del pasado, para representar la voluntad de los hombres en el presente, ya sea mediante la voluntad general de Rousseau o el sujeto trascendental de Kant, implicando, por otra parte, la superación del punto de vista de los hombres como seres particulares e individuales.

El pensamiento anti-moderno se caracteriza por su resistencia y oposición al igualitarismo de las democracias modernas que presuponen la igualdad fundamental entre los todos los hombres, una igualdad formal ante la ley, que pone en crisis la idea de diferencia individual, el pensamiento singular y diferente que no concuerda con la generalidad ni con la uniformidad del pensamiento moderno. La poética de Valéry, al igual que la poesía aristocrática de Baudelaire y de Mallarmé, se manifiesta por un rechazo casi instintivo por los valores democráticos:

“...La verdadera intención del poeta de aislarse de la masa y reducirse a un círculo tan pequeño como sea posible. A pesar de su aparente indiferencia por los asuntos políticos, los simbolistas eran en lo esencial de ideas reaccionarias; eran, como señala Barrés, los “Boulangistas” de la literatura. La poesía de hoy, en parte por la misma razón que la de Mallarmé, parece no democrática y esotérica, y como si deliberadamente se cerrase para el público”.³²

Valéry, y los poetas simbolistas se hacen eco de la actitud aristocrática del dandismo baudelaireano, anti-naturalista y anti-democrática: “Para Baudelaire el *dandy* es la acusación viviente contra una democracia igualitaria (...) el dandismo es la última revelación del heroísmo en una época de decadencia”.³³ La palabra “decadencia” define y sintetiza perfectamente la sensibilidad del fin de Siglo, las últimas décadas del siglo XIX, que dieron lugar a diversas tendencias estéticas y literarias, como el impresionismo y el simbolismo, las cuales estuvieron marcadas por una fuerte sensación de estar viviendo al final de una época vigorosa y llena de vida, y por tanto, con la sensación de estar presenciando un declive de los poderes creativos y sublimes del arte y de la cultura. Cada autor lo expresó a su manera, como Baudelaire dirigiéndose a Manet: “...*Vous n’êtes que le premier dans la décrépitude de votre art*”.³⁴ (“Sois únicamente el primero en la decrepitud de vuestro arte”). La

fundada en la idea de su progreso hacia el silencio”.

³⁰ Compagnon, Antoine, *op. cit.*, p. 26.

³¹ *Ibidem*.

³² p. 233.

³³ *Ibid.*, p. 237.

³⁴ Carta de Baudelaire a Manet de 11 de Mayo de 1865. Lugar citado Compagnon, Antoine, *Les cinq paradoxes de la modernité*, *op. cit.*, p. 38: “Por decrepitud, Baudelaire entendía verdaderamente la reducción de la pintura a la visión, la falta de imaginación, como decía en 1859: *Cada día el arte disminuye el respeto por sí mismo, se posterga ante la realidad exterior, y el*

decadencia es la otra cara, oculta y misteriosa, de la propia modernidad. El declive de la civilización, de la cultura, del hombre moderno, considerado en clave anti-moderna, es el tema que podemos encontrar en la poesía a partir de Baudelaire, Rimbaud, Mallarmé, Valéry, hasta nuestros días, y que refleja una corriente anti-moderna en el interior de la modernidad.

Valéry hizo de su espíritu su propio ídolo, y nunca superó el asombro que le provocaba el espectáculo de su propio espíritu, y su admiración sólo iba dirigida a aquellos hombres singulares como Baudelaire y Mallarmé que divinizaban el suyo propio.³⁵

Valéry convierte la creación "poética" en un acto de libertad, y en su *Introducción al Método de Leonardo da Vinci*, "hace del pintor un Monsieur Teste florentino, un monstruo de libertad, sin amante, sin acreedores, sin anécdotas, sin aventuras, un "hombre de espíritu" que habría sabido encontrar la "actitud central" en la que la vida, el conocimiento y el arte ya nunca más estarían separados".³⁶ Valéry sustituye la frase de Descartes "pienso luego existo", por otra que afirma "unas veces pienso, otras veces soy".³⁷ A continuación, analizaremos el "yo posible" en Valéry a partir de su lectura y apropiación de la experiencia del cogito de Descartes.

El creador de imágenes figuradas

Valéry consideró que el gran genio de Descartes fue haber proporcionado el medio de crear una infinidad de definiciones, es decir, de construcciones que culminarían siempre en un ser matemático. Ahí donde hubiera una construcción uniforme habría existencia matemática, coordinación de variaciones. De esta manera, por ejemplo, un espacio analítico es el conjunto de todas las construcciones uniformes posibles.³⁸ Descartes hizo posible la idea de un "lugar de los lugares", la traducción en una lengua homogénea de todas las propiedades de todos los lugares. En otras palabras, instituyó una relación recíproca entre figuras y escrituras: articular geoméricamente toda escritura algebraica.

Sin que ligue de manera directa las ideas sobre la razón, que a continuación mencionaremos, a Descartes, Valéry sostuvo que efectivamente si hay algo que se opone a ella es la singularidad de cada persona y del cúmulo de experiencias que tiene en la vida, las cuales lo confrontan con lo imprevisible, el azar, el accidente, lo inconcluso aún mismo de la acción humana y sus amplias repercusiones y consecuencias (a fin de cuentas, una motivación es diferente a una simple causa). En su memorable *Discurso sobre la Estética* (1937), "Valéry sostenía que mientras que la razón "nos sugiere, de un momento a otro, (pues la ley de estas apariciones de la razón en nuestra conciencia es completamente irracional), simular una perfecta igualdad de nuestros juicios, una distribución de previsión exenta de preferencias secretas, un bello equilibrio de argumentos; y todo esto exige de nosotros lo que más repugna a nuestra naturaleza,-nuestra ausencia"³⁹, es decir, que exige de nosotros una identificación con lo real para dominarlo, la persona, que es real por sí misma, introduce un principio de desigualdad, de "injusticia" en la acción, ya que ella conlleva ciertas tendencias, motivos y fines que con frecuencia asume la incertidumbre e

pintor se inclina cada vez más a pintar, no lo que sueña, sino lo que ve".

³⁵ Véase, Cioran, E.M., "Valéry frente a sus ídolos", en *Oeuvres*, Gallimard, 1995, p. 1561: "yo confieso que he hecho un ídolo de mi espíritu, pero no he encontrado otro".

³⁶ Lacoste, Jean, *La Philosophie de L'Art*, PUF, 1981, p. 117.

³⁷ "On en pourrait tirer toute une philosophie que je résumerais ainsi: *Tantôt je pense, tantôt je suis*" ("unas veces pienso, otras veces soy") Valéry, Paul, "Discours aux Chirugiens, en *Variété*, Paris, 1957, Vol. I, pag. 916 (Lugar citado, Arendt, Hannah, *La Vida del Espíritu*, Centro de Estudios Constitucionales, 1984, p. 97-98) (Trad. Cast. "Discurso a los cirujanos", en *Estudios filosóficos*, Visor, 1993, p. 174.)

³⁸ Valéry, Paul, *Cahiers*, Gallimard, Francia, 1974, vol. II, p. 782

³⁹ Valéry Paul, http://wikilivres.info/wiki/Discours_sur_1%E2%80%9999esth%C3%A9tique (consultada el 11-11-2011).

indeterminación como un valor a ser tomado en cuenta.

Pero sin duda lo que más desentona con esta razón, de matriz cartesiana, y que sólo se encarga, tal como el lenguaje preciso y estimulante valeriano lo señala, de "types et de comparaisons systématiques, de hiérarchies idéales des valeurs, d'énumération d'hypothèses symétriques, et tout ceci, dont la formation la définit" (Tipos y de comparaciones sistemáticas, de jerarquías ideales, de enumeraciones de hipótesis simétricas, y todo esto, cuya formación la define) sea el quehacer del artista, el cual no puede reducirse a operaciones de un pensamiento directriz. Partiendo de la materia con la que se edifica cada obra de arte, pasando por los procesos de creación, por el drama mismo que ahí se encuentra entre las múltiples decisiones que el artista debe tomar en cuenta desde los primeros momentos de concepción de la obra, hasta propiamente la recepción de la misma, nada pareciera estar en correspondencia con una razón esquemática, aunque sí quizás programática. Lo imprevisto, lo indeterminado, la incertidumbre, lo indefinido, en todo ello no permiten que sea una razón de tal tipo la que pudiera dar cuenta mejor de los procesos creativos. La lógica de la creación no es la del lógico, ya que

El artista no puede desprenderse totalmente del sentimiento de lo arbitrario. Procede de lo arbitrario hacia una cierta necesidad, y de un cierto desorden hacia un cierto orden; y no puede pasarse de la sensación constante de este arbitrario y de este desorden, que se oponen a lo que nace bajo sus manos y que le parece necesario y ordenado. Es este contraste lo que le hace sentir que crea, pues no puede deducir aquello que le viene de lo que tiene.⁴⁰

Las impresiones que ocasiona la obra de arte, las sensaciones que logra desprender de quien la observa o produce, son portadoras de contradicción e indeterminación, las que, con todo, se oponen al pensamiento lógico. Frente a la Verdad de éste, se planta lo Bello de aquella, la cual con frecuencia seduce y encanta, privándonos incluso del habla, por tanto, de toda categorización y representación mental. No tener nada que decir frente a una obra de arte excelsa es, con frecuencia, uno de los mejores homenajes que su espectador le rinde. Incluso morir frente a ella no ha sido una vana aspiración de los amantes y espíritus delicados. Es esta pasión por lo Bello lo que le permite a Valéry ir más allá de la Verdad en consideraciones sobre el arte y el pensamiento en general. Pasión creadora que resuelve en sí lo indeterminado e impreciso, y todas aquellas sensaciones de placer, dulzura, contentamiento con la existencia, la plenitud de las delicias sensibles, profundas, capaces de transformar nuestro estado interior: juntas permiten que lo que nos parece que hubiera podido no existir se imponga a nosotros "con la misma fuerza que aquello que no podía no existir, y que debía ser lo que es".⁴¹

Será la existencia de lo que Valéry llama "estados poéticos", lo que venga a cuestionar de manera directa al sujeto moderno. Nada más anti-moderno que un artista del siglo XX, más específicamente, de un poeta, quien terminará planteando la existencia de un "yo" que pareciera haber escapado a las formulaciones modernas, abriendo con ello la posibilidad de varias experiencias interiores de sí mismo. Al poeta lo caracteriza un cierto alejamiento de las cosas, pero para encontrarse con un "yo profundo" que termina por vincularlo con el mundo, con sus realidades posibles y no únicamente con lo que es de manera definitiva, según las categorizaciones que lleve a cabo la razón. Por medio de la obra de arte nos damos cuenta de la extensa gama de variaciones espirituales del sujeto, así como de las formas en que una misma idea puede ser presentada ante los sentidos y no solamente a la comprensión de su sentido. Es por ello, que una obra poética resulta ser una invitación a pensar y vivir bajo un régimen y leyes que no son las del orden práctico, ahí donde la palabra muere por su referencia a la

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*

cosa, a la vez que en la comunicación cotidiana. La poesía permite que el lenguaje tenga una cercanía más intensa con lo que somos en el plano del deseo y las emociones, en la propia arquitectura del espíritu, sostendrá Valéry.

Los "estados poéticos" se caracterizan por volver a percibir lo abolido, por rencontrar el "caos primitivo", la totalidad de la sensibilidad, de las sensaciones subjetivas, los "errores" del sentido, es decir, las sensaciones no corroboradas por los otros. Se trata de fases de la creación artística a los que corresponden emociones poéticas o "sensación del Universo", donde se tiende a concebir un mundo o "sistema completo de relaciones" en el que existen correspondencias, aunque indefinibles, maravillosamente justas entre los objetos, los seres, acontecimientos y actos, los modos y leyes de la sensibilidad en general, de tal forma que adquieren un valor diferenciado con relación al que tienen en la vida cotidiana. Se trata de estados que no pueden ser considerados como irracionales y que tampoco pueden ser juzgados de intrascendentes en razón de su fugacidad y accidentalidad. Para lograr una mayor claridad en su entendimiento, Valéry compara estos estados poéticos con el sueño. Ambos obedecen a la sensibilidad y nos dicen lo que es. Representan las fluctuaciones de lo sensible por medio de símbolos y alegorías. El estado poético, como el sueño, es incierto, indeterminado. Juntos representan una "ampliación" de la conciencia, la cual se encuentra constituida por un conjunto de producciones remarcablemente diferentes de las reacciones y percepciones ordinarias del espíritu. La poesía será, en conjunto, un estado a la vez productor y receptor de ficciones, lo que proporcionará a su vez, una imagen más "adecuada" al yo anti-moderno que somos: "No vivimos sino de ficciones, que son nuestros proyectos, nuestros espíritus, recuerdos, regresiones, etcétera, y no somos más que una invención perpetua"⁴²

Ya en la citada *Introduction à la méthode de Léonardo de Vinci*, Valéry había formulado una delicada y concisa versión de su poética a propósito del genio del renacimiento. Con una extraordinaria delicadeza, el poeta imagina los actos creadores del artista, la forma en la que su capacidad de concentración lo conduce a las formas puras y abstractas, el papel que el movimiento juega en la determinación de las mismas. Ante todo destaca la atracción por lo particular, la observación que capta los matices de luz y sombras, de acción y posición, de color y consistencia de las sustancias, cualidades de lo singular de los objetos que no podrían ser reproducidas en el sueño, por ejemplo; observación ésta que pareciera sacar de la somnolencia al debate clásico cartesiano. Todo está ahí para ser retenido dentro de la "confusión de lo que es", para ser fijado en las formas y ser trasladado a la obra, apropiándose de la naturaleza de manera espiritual, como también lo hubiera entendido Hegel en su *Estética*. El artista desciende en lo que es de todos, en lo que se encuentra al alcance de todos, aunque se aleja y detiene. Conquista las estructuras de lo que es no sin antes haber pasado por un drama, aventura, de pasiones, inteligencia, sensaciones, percepciones, dudas, realizaciones parciales, balbuceos imaginarios que tienen a la obra como una solución tentativa a esos devaneos internos, aunque no despojados de rigor, precisión y fuerza transformativa. La idea del pensar en Valéry se encontrará fuertemente ligada a la suposición de lo que sucede en este drama de la inteligencia:

Pensar consiste, casi todo el tiempo que nos consagramos a ello, a errar entre los motivos de los cuales sabemos, ante todo, que los conocemos más o menos bien. Las cosas podrían, por tanto, clasificarse según la facilidad o la dificultad que ofrecen a nuestra comprensión, según el grado de familiaridad que nosotros tenemos de ellas, y según las diversas resistencias que nos oponen su condición o sus partes para ser imaginadas conjuntamente.⁴³

Los actores de este drama serán las "imágenes mentales", las cuales están dotadas de una amplia plasticidad. Es en de estas

⁴² Valéry, Paul, "Nécessité de la poésie", *Oeuvres*, Francia, Gallimard, 1957, p. 1387.

⁴³ Valéry, Paul, *Introduction à la méthode de Leonardo de Vinci*, en (http://fr.wikisource.org/wiki/Introduction_%C3%A0_la_m%C3%A9thode_de_L%C3%A9onard_de_Vinci (consultada el 12-11-2011)).

imágenes, como personaje destacado, en donde Valéry encontrará nuevamente al "yo cartesiano", a ese sí mismo cuya confesión ha sido toda la filosofía moderna⁴⁴.

En efecto,, en las observaciones más penetrantes que hizo al autor de las *Reglas para la dirección del espíritu*⁴⁵ ya se encuentra mencionado un tema caro al propio Valéry, a saber, el "yo" y "lo posible". Descartes fue para Valéry el ejemplo de un "magnífico y memorable 'Yo'"; el "inventor de imágenes y de la precisión de la imagen --maestro en el uso de las representaciones figuradas."⁴⁶ De él, nos dice, aprendió a apreciar al individuo. Por ello es que la grandeza de Descartes debe verse en este sentido: por un lado representa, ante todo, una "voluntad". Fue un ser que, sobre todas las cosas buscó explotar el "tesoro del deseo y del vigor intelectual" que se encontraba en él, y que no pudo querer otra cosa que esto. A los ojos de Valéry este fue el punto central, la "clave" de la posición cartesiana. Por otro lado, Descartes inventó un "Universo" y un "Animal", imaginándose que los explicaba. Sean cuales hayan sido sus ilusiones al respecto, Valéry recuerda algunas consecuencias de todos conocidas. La más importantes: el mundo que ahora vivimos, al que pertenece esta civilización. Mundo penetrado por las aplicaciones de la medida; ordenado según las determinaciones numéricas y cuya característica prominente es la objetividad, la impersonalidad. Sin embargo, no son la Física, ni la Fisiología ni la Metafísica cartesianas lo que entusiasma a Valéry, sino

la conciencia de sí mismo, de su ser concentrado enteramente en su atención; conciencia penetrante de las operaciones de su pensamiento; conciencia tan voluntaria y precisa que hace de su Yo un instrumento cuya infalibilidad depende solamente del grado de esta conciencia que él tiene.⁴⁷

En el mismo *Discurso del método* no llama a Valéry la atención otra cosa que la presencia de Descartes en eso que constituye el "preludio" de una filosofía. Se trata del empleo de un "Yo", del "sonido" de cierta voz humana. Quizá sean estos rasgos los que se opongan decididamente a la "arquitectura escolástica": "El Yo explícitamente evocado debe introducirnos a maneras de pensar de una entera generalidad, he ahí a mi Descartes."⁴⁸ Por ello es que considera que lo esencial del *Discurso*

⁴⁴ Hannah Arendt ha formulado, en su obra *La vida del Espíritu*, una idea muy concisa de lo que podemos encontrar en la formulación de ese "yo" que viene desde San Agustín, pasa por Descartes y se reformula en las ideas valerianas. Ahí cita la famosa frase de que "Tantôt je pense et tantôt je suis": "Las auténticas experiencias del Yo pensante se manifiestan de diversas formas: entre éstas se encuentra la de las falacias metafísicas, como la teoría de los dos mundos y, en una imagen más interesante, las descripciones no teóricas del pensar como una especie de muerte o a la inversa, la idea de que mientras pensamos formamos partes de otro mundo noumenal - presente gracias a la intuición, incluso en la oscuridad del aquí-y-ahora real -, o la definición de Aristóteles del *bios theoretikos* como *bios xenikos*, como la vida de un extraño. Estas mismas experiencias se reflejan en la duda cartesiana de la realidad del mundo, en el "a veces pienso, a veces soy" de Valéry (como si ser real y pensamiento fueran opuestos), en la idea de Merleau-Ponty de que "no estamos auténticamente solos mientras no lo sepamos, esta misma ignorancia es lo que constituye nuestra soledad (la del filósofo) Y es cierto que el Yo Pensante, independientemente de lo que consiga, no será nunca capaz de alcanzar la realidad como tal, ni de convencerse de que algo existe en realidad, y que la vida, la vida humana, es algo más que un sueño" (Hannah Arendt; *La vida del Espíritu*, op. cit., p. 227-228).

⁴⁵ Valéry tiene cinco textos explícitos sobre el filósofo: "Fragment d'un Descartes" (1925); "Le retour de Hollande" (1926); "Descartes" (1937); "Une vue de Descartes" (1941) y "Seconde vue de Descartes" (1943).

⁴⁶ Valéry, Paul, *Cahiers*. Gallimard, Francia, 1973, vol. I, p. 485.

⁴⁷ Valéry, Paul, "Une vue de Descartes", *Oeuvres*. Gallimard, Francia, 1957, vol. I, p. 838.

⁴⁸ Valéry, Paul, "Une vue de Descartes", p. 839. De acuerdo con Heidegger, Descartes no abandona por completo la "dirección ontológica fundamental" de la escolástica: "Descartes no necesita plantear el problema del adecuado acceso a los entes intramundanos. Bajo el imperio no quebrantado de la ontología tradicional es cosa decidida de antemano la genuina forma de aprehender lo que verdaderamente es." (*El ser y el tiempo*, FCE, México, 1988, p. 111) Dicha forma radica en la "intuición", de la que el "pensar" es una forma de llevarla a cabo. Es partiendo de esta fundamental orientación ontológica que Descartes realiza la

no puede ser más que

el cuadro de las condiciones y de las consecuencias de un acontecimiento, que libera a este Yo de todas las dificultades y de todas las obsesiones o nociones parásitas a él, de las cuales está saturado sin haberlas deseado ni encontrado en sí mismo.⁴⁹

¿Cómo es esta presencia de Descartes en sus obras que tanto apasionó a Valéry al grado de haber pensado en él como modelo de las relaciones entre pensamiento y lenguaje, como creador de un gran estilo? ¿Por qué sostendrá, en suma, que el famoso *cogito ergo sum* carece de sentido en sí mismo, pero que tiene un gran valor, a saber, como tema de su "Yo"? Valéry escribió "Une vue de Descartes" como prefacio a una selección de textos del filósofo, escogidos y explicados por él, en la editorial Corrêa. Ahí cita la famosa parte cuando Descartes observa un trozo de cera y dice:

Tomemos por ejemplo este trozo de cera que recién cayó del panal; todavía no ha perdido la dulzura de la miel que contenía, retiene todavía algo del aroma de las flores de las que ha sido obtenido; su color, su figura, su grandeza son aparentes; es duro, frío; lo tocamos, y si lo golpeamos producirá algún sonido.⁵⁰

Valéry comenta la pureza del acento, la soledad en la que fueron redactadas estas líneas: no hay una palabra que no sea inevitable, que no parezca sin embargo haber sido delicadamente escogida. He ahí el modelo de adaptación de la palabra al pensamiento, algo parecido a lo que le ocurre al geómetra, de tal manera que es posible intuir, en la apariencia de "cierta gracia discretamente poética", el ritmo, el número, la estructura bien medida del fragmento.⁵¹ El Descartes de Valéry es un "yo" íntimo, confesional, al estilo de Montaigne o de Pascal, cuyos "testimonios" nos solicitan y en donde encontramos la exigencia de alejar toda definición prematura del sí mismo, de conquistar por todos los medios el desprecio del otro y conseguir el poder de despreciar no menos cada fase de sí mismo con vistas a preparar los momentos de cambio.⁵² La obra de Descartes permite comprendernos al hacer que repitamos su "voz"; su "monólogo" inspira el nuestro. De esta manera puede suceder que encontremos en nosotros lo que él encontró en sí mismo⁵³, a saber, un "yo filosófico" no alejado del

"crítica" de la otra forma intuitiva aún posible de acceso a los entes, a saber, de la *sentatio* por oposición a la *intelectio*.

⁴⁹ "Une vue de Descartes", p. 840.

⁵⁰ Citado por Valéry, *ibid.*, p. 826.

⁵¹ *Ibid.*, p. 827. En "Le retour de Hollande", un conjunto de impresiones del país donde cohabitaron Descartes y Rembrandt, Valéry emula este estilo sobrio y delicado, "puro" en la forma, más sin embargo obedeciendo a su propia mirada. Se muestra consciente de este tipo de impresiones o experiencias de las cuales los filósofos han extraído algunas tesis sobre la naturaleza del mundo, salvo que, confiesa, a él le faltaría el "exceso" propiamente filosófico de ello. Refiriéndose al reflejo de su rostro en el cristal de una estación de tren, comenta: "Los filósofos de todos los tiempos han gustado de estas mínimas experiencias. Un prestigio fortuito, algún efecto simple y remarcable de dióptrica o de acústica, un incidente singular de sus percepciones les inducen en sueños que organizan a placer en su meditación teórica. (...) Pero yo, no filósofo, no he podido desarrollar hasta el exceso, --ya que es necesario el exceso-- todos los pensamientos que arriesgaba sugerirme esta estación de mi cara esclarecida sobre una noche móvil y rota de bruscos fantasmas." (*Oeuvres*, vol. I, p. 846) Un análisis adicional sobre Valéry debería de mostrar los alcances de estas "visiones" con relación al panorama estético de este siglo, y de las cuales encontramos varios ejemplos en *Monsieur Teste*.

⁵² Para Valéry, Leonardo da Vinci, Pascal y Montaigne constituyen ciertas fronteras de la filosofía: figuran en la filosofía de la antigüedad. Sin embargo, por ejemplo, es más importante Descartes que Pascal. Este último es una suerte de "excitante violento y deprimente", mientras que el primero es "tónico".

⁵³ Esta frase, dicha en 1925, guarda estrecho parecido con la que sostuvo el propio Valéry cuando tuvo que argumentar la forma en la que apreció a Leonardo, en 1919: "Consiste en tratar de concebir lo que otro ha concebido, y no a figurarse, a partir de ciertos documentos, un personaje de novela" ("Note et Digression", *Introduction à la méthode de Léonard de Vinci*. Gallimard, Francia,

hombre común o *bon sens*. En este sentido, la versión de Valéry coincide parcialmente con la ofrecida, por ejemplo, por Merleau-Ponty. Para éste, no podemos leer a Descartes si antes no entramos en contacto con nuestra propia vida y pensamiento, y si el Cógito "parlé" (puesto en palabras) no reencuentra en nosotros un Cogito "tácito" el cual es la "presencia de sí a sí", la existencia misma que, siendo anterior a toda filosofía sólo se conoce en situaciones límite, amenazado, como por ejemplo en la angustia de la muerte o en la mirada del otro sobre mí.⁵⁴ Por razones diferentes a las sostenidas por Valéry, Merleau-Ponty encuentra que el Cogito cartesiano no consigue su fin ya que, al ser puesto en palabras, una parte de nuestra existencia, aquella que se ocupa de fijar conceptualmente la vida y al pensamiento como indubitable, escapa a la fijación y al pensamiento.

Valéry considera que la cualidad observada por él en Descartes no es menos importante que el hecho de habernos ofrecido los fundamentos de una visión "cuantificada" del mundo, de haber substituido el número por la figura, de someter todo conocimiento a una comparación de magnitudes y la consiguiente depreciación de todo aquel que no pueda traducirse a relaciones aritméticas, o de haber introducido la noción de "conservación" en lugar de la confusa noción escolástica de "causa". El "yo" que se crea en Descartes es deliberadamente un sistema de referencia del mundo que va a querer hacer o rehacer todo, de forma que lo que no venga de él no será más que palabras que se resuelven en opiniones, dudas, controversias, o simples "semejanzas". Es por ello que este "yo" se encontrará solo ante Dios... y la nada:

y advierto que soy como un término medio entre Dios y la nada, es decir, colocado de tal suerte entre el supremo ser y el no ser que, en cuanto el supremo ser me ha creado, nada hallo en mí que pueda llevarme al error, pero, si me considero como partícipe, en cierto modo, de la nada o del no ser (...) me veo expuesto a muchísimos defectos, y así no es de extrañar que yerre.⁵⁵

Sistema que será un "centro" de reformas creativas que se opondrá a la incoherencia, a la multiplicidad, a la complejidad de ese mundo como a la insuficiencia de las explicaciones recibidas. A su vez, este "yo" admirable se siente como alimentado por una sensación inexpresable, frente a la cual los medios del lenguaje expiran y las "similitudes" no valen más. Piedad cartesiana, anotada por Merleau-Ponty, a la que debemos "profundas descripciones del hombre como monstruo incomprensible y contradictorio, sin otra naturaleza que las viejas costumbres que ha adquirido y grande por su miseria y miserable por su grandeza."⁵⁶

Ningún filósofo hasta Descartes, considera Valéry, se había expuesto en el "teatro" de su pensamiento, esforzándose en comunicarnos, en un estilo inconfundible, el detalle de las discusiones y "maniobras" interiores, esforzándose en hacernos semejante a él, inciertos, y después "ciertos" como él, luego de haberlo seguido duda tras duda

1957, p. 114). Francis Scarfe, al momento de hablar de la importancia de la *Introduction...* ya refiere la influencia de Descartes y Poe en la manera en que Valéry estudió a Leonardo (cfr. *The Art of Paul Valéry. A Study in Dramatic Monologue*, William Heinemann, Londres, 1954). Por lo demás, se sigue poniendo énfasis en el "estilo" propio de Descartes en la medida en que intentó establecer una comunicación peculiar con sus lectores: "El asunto de aplicar los conocimientos para mejorarnos a nosotros mismos es también parte de las características generales del estilo filosófico cartesiano." (Myriam Rudoy, "Características del estilo filosófico cartesiano en el *Discurso del Método*", Laura Benítez (coord.), *De la filantropía a las pasiones. Ensayos sobre la filosofía cartesiana*. UNAM, México, 1994).

⁵⁴ Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception*. Gallimard, Francia, 1945, p. 462.

⁵⁵ Descartes, R., *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, p. 46.

⁵⁶ Merleau-Ponty, M., "La querella del existencialismo", *Sentido y sinsentido*. Península, Barcelona, 1977, p. 125.

hasta ese "yo", el más "puro", el menos personal, que debe ser "el mismo para todos, y lo universal en cada uno". Valéry admira este "lujo de libertad", el modo "elegante" y "voluptuoso" que Descartes tiene para ser él mismo, para "disiparse" entre las cosas⁵⁷. Es en la manera como Descartes fue "excitado" por lo accidental y lo "superficial y sus vivas variaciones" que Valéry constata su "elevado" destino espiritual. Libertad que se encuentra ligada al uso de lo que denomina "lo posible" y que corresponde a una conciencia organizada:

Todo la conserva, todo la restablece; no se niega a nada. Mientras más absorbe o padece relaciones, más se combina consigo misma, y más se libra y desata. Un espíritu enteramente unido sería, hacia este límite, un espíritu infinitamente libre, ya que la libertad no es en suma más que la consumación de lo posible, ya que la esencia del espíritu es un deseo de coincidir con su todo.⁵⁸

De esta manera es cómo Valéry interpreta, a su vez, la duda cartesiana, ya que ésta sólo puede entenderse dentro del uso de lo posible que existe en cada individuo. La duda relativiza todo sistema de referencias y certezas comunes. Con la duda, Descartes trató de *ser otro*⁵⁹. La duda es la impresión que tenemos, traducida a términos ordinarios, dando a las palabras "ser" y "existir" un gran valor intelectual, de que podemos ser capaces de "estados" e impresiones diferentes a los que tenemos en un momento dado y, en general, a todo momento posible. Es por ello que, y en una frase hermética, Valéry señala que Descartes opuso "el ser al hombre". Tal hermetismo puede quedar disipado si suponemos que por "ser" se refiere a lo "posible". Dicho en otras palabras: el hombre diferirá siempre de lo que es. Pero esta libertad de la que habla Valéry no es otra cosa que el trabajo propio del pensamiento.⁶⁰ He aquí la manera como lo supone en Descartes:

Son las substituciones y las transmutaciones que imagino que ahí tienen lugar, las vicisitudes de la lucidez y de la voluntad, las intervenciones e interferencias que ahí se producen, lo que encanta al amante de la vida propia del espíritu.⁶¹

⁵⁷ Caracterizar el pensamiento como "estilo" será una de las soluciones que la fenomenología al estilo de Merleau-Ponty tenga para superar la idea de la exterioridad del lenguaje con relación al mismo. El pensamiento no sabe existir, o al menos, no puede tener conciencia de sí, sin el lenguaje: no sabe formularse sin la existencia de éste. "la pensée tend vers l'expression comme vers son achèvement" (Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, p. 206). El encuentro de la palabra supone la posibilidad de contar con ideas, pero también con saber lo que somos en el descubrimiento permanente del mundo, en el encuentro circunstancial de sus hechos y acontecimientos. Autoconciencia de sí mismo, que es lo que finalmente el *cogito* cartiano habrá de testimoniar. Vivimos en una especie de ignorancia de nuestros pensamientos hasta en tanto no tenemos la oportunidad de formularlos por nosotros mismos, de manera verbal o escrita. Todo pensamiento o conciencia debe pasar por el tamiz de la palabra, o la comunicación, para ser conocido y entendido, lo demás cae en el fondo de la inconciencia, lo cual querría decir, en el sentir de Ponty, que ni siquiera existe para sí mismo. Es a través de la expresión, el lenguaje, que hacemos nuestra a la experiencia del pensamiento. De cualquier manera, Merleau-Ponty sostendrá la existencia de una palabra "auténtica" que será la que nos remita a los pensamientos más originarios. Una idea que, por cierto, frecuentó en reiteradas ocasiones la pensadora María Zambrano, llamándole "palabra auroral".

⁵⁸ Valéry, Paul, "Fragment d'un Descartes", *Oeuvres*, vol. I, p. 791.

⁵⁹ Husserl apreció a Descartes en términos análogos a los de Valéry (hemos visto en la nota 25, la forma en que la fenomenología merleau-pontiana a su vez nos permite apreciar el cogito cartesiano). Ambos ven en él la existencia de una conciencia real y posible, una conciencia del sí mismo sólo que, lo que en uno es "investigación eidética", en el otro es constatación, como vemos. Para Husserl, en las *Meditaciones* Descartes lleva a cabo un regreso hacia el "yo filosofante", hacia el "ego" de las puras cogitaciones, gracias al método de la duda (*Meditaciones cartesianas*. FCE, México, 1986, p. 39). El "ego trascendental" es, en Husserl, un residuo de evidencia absoluta.

⁶⁰ Para un análisis fino de la problemática de la libertad y sus relaciones con la voluntad y el conocimiento, véase Laura Benítez, "La voluntad en las *Meditaciones* y los *Principios* de René Descartes", en *De la filantropía a las pasiones. Ensayos sobre la filosofía cartesiana*, ed. cit.

⁶¹ Valéry, P., "Descartes", *Oeuvres*, vol. I, p. 796.

El trabajo del pensamiento es interminable y, en ello, el "principiante del espíritu" ve cómo, por ejemplo, el desorden engendra un orden momentáneo, o cómo una necesidad nace o se destruye a partir de cualquier disposición arbitraria; cómo lo incidente engendra la ley, o cómo lo accesorio disipa lo fundamental. En un fragmento notable, Valéry señala que el interesado en el espíritu puede llegar a la conclusión de que no hay materia poética del mundo que sea más rica que ésta; que la vida de la inteligencia constituye un universo lírico incomparable, un drama completo, donde no faltan ni la aventura, ni las pasiones, ni el dolor (que ahí encuentra una particular esencia), ni lo cómico, ni nada humano.⁶²

Conclusión

Valéry observó en Descartes el ejercicio de un arte o "poesía" del pensamiento⁶³. Arte que se presenta a través de una serie de instantes que preludian aquél en el que arribamos a una evidencia inmediata y que tiene que ver con el siguiente. La famosa definición cartesiana de "lo que piensa" no parece sino apuntar hacia esta caracterización valeriana: lo que piensa es "una cosa que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también, y que siente."⁶⁴ Se trata de las operaciones de la voluntad, del entendimiento, de la imaginación y los sentidos, como resumiera Spinoza: todo lo que es en nosotros y de lo cual tenemos conciencia.⁶⁵ He aquí la manera en la que la describe Valéry en una prosa inigualable:

la espera del don de una forma o de una idea; de la simple palabra que cambiará lo imposible en cosa hecha; los deseos y los sacrificios, las victorias y los desastres; y las sorpresas, lo infinito de la paciencia y la aurora de una verdad; y esos momentos extraordinarios como lo es por ejemplo, la brusca formación de cierta soledad que se declara repentinamente, aun en medio de la muchedumbre, y cae sobre un hombre como una viola bajo la cual va a operarse el misterio de una evidencia inmediata... ¿Qué sé yo?⁶⁶

Hemos mencionado que para Valéry el *cogito ergo sum* carecía de sentido, de tal manera que el verdadero pensamiento de Descartes debería buscarse más allá y a pesar de esta fórmula que, en realidad, es una conclusión que marca el paso del hombre al filósofo. La fórmula carece de sentido ya que la misma palabra "sum" no lo tiene. Para Valéry, nadie tiene ni puede tener la idea o necesidad de decir "soy", a menos que sea tomado por muerto y de que proteste que no lo está, para lo cual sería suficiente un grito o algún movimiento. El "Je suis" no dice nada a nadie y no responde a ninguna cuestión inteligible. Además, ¿qué sentido atribuir a una proposición de la cual la negación expresaría el contenido tanto como ella

⁶² *Ibid.*

⁶³ Una referencia final a Merleau-Ponty debería bastar para dejar de insistir en las aproximaciones entre ésta y las ideas valerianas sobre el pensamiento y el lenguaje y que emanan como variaciones del tema del "cogito" cartesiano. Para el primero, la palabra es pensamiento. Tanto al habla, como al escuchar, la palabra-pensamiento nos posee; somos uno con ella, en más de un sentido teológico o metafísico, más bien comunitario. Ser uno (Uno) con la palabra a través de su encanto. "La fin du discours ou du texte sera la fin d'un enchantement" (Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, p. 209). Es en al arte donde encontramos una relación intrínseca entre lo que se expresa y la expresión significante, como existe entre el lenguaje y pensamiento.

⁶⁴ Descartes, R., *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, p. 26.

⁶⁵ "Les principes de la philosophie de Descartes, démontrés selon la méthode géométrique", *Œuvres*. Flammarion, Francia, 1964, vol. I, p. 245.

⁶⁶ Valéry, Paul, "Descartes", p. 798.

misma? Si el "Yo soy" expresa cualquier cosa, el "Yo no soy" no dice ni más ni menos.⁶⁷

Es tal la exigencia del Cogito cartesiano que Valéry pudo intuir que, llevado a sus últimas consecuencias, desembocaría paradójicamente en un "no-pensamiento". La voluntad de conocimiento pierde el objeto que la refleja; se absorbe en sí misma, lo cual no puede ser más un pensamiento.

⁶⁷ Valéry, Paul, "Une vue de Descartes", p. 825.

¿Tiene algún futuro la religión?

Félix García Moriyón

Universidad Autónoma de Madrid

Introducción: con la iglesia hemos dado

Valga la célebre cita del capítulo IX de la segunda parte de El Quijote para iniciar una reflexión sobre un breve libro recientemente publicado de Luc Ferry y Marcel Gauchet, *Lo religioso después de la religión*¹. En la novela de Cervantes no parece tener esa frase ningún significado especial, pues simplemente menciona el hecho específico de dar con una iglesia en la oscuridad en lugar de dar con el alcázar donde el Quijote da por supuesto que vive su dama Dulcinea. La frase, no obstante, ha pasado a ser utilizada con un sentido diferente: los seres humanos deben andarse con cuidado cuando tratan los temas religiosos. No se trata de que, como dice Dawkins², lo sagrado goce de unos privilegios sociales injustificados en virtud de los cuales nadie puede meterse directamente con la religión como institución y como creencia personal sin incurrir en la infamia. De hecho la gente lleva diciendo cosas muy duras y muy críticas, en algunos casos sumamente “irreverentes” desde hace mucho, mucho tiempo contra todo lo que está relacionado con las creencias religiosas, en especial contra las instituciones religiosas, con la Iglesia Católica como blanco preferido de los ataques. Se trata más bien de que al hablar de la religión se están tocando fibras muy sensibles y muy profundas de la vida de los seres humanos; al fin y al cabo, la religión es tan antigua como la humanidad misma, incluso es una de sus prácticas más distintivas y específicas, y ha articulado la respuesta que estos han dado ante temas tan trascendentales como lo que tiene que ver con su origen y destino, con su vida y muerte

Luc Ferry y Marcel Gauchet, desde enfoques bien distintos que luego pasaré a analizar, abordan el tema religioso pero más bien en sentido contrario: con la iglesia ya no damos en ningún sitio social o personalmente relevantes, es uno de los supuestos aceptados por ambos autores. La religión y las iglesias ya no son lo que eran y afrontan un futuro complicado, aunque para ellos lo interesante no es el futuro de lo que han sido hasta el momento ambas, sino de lo que puede ser el futuro para unas sociedades y unos seres humanos que han perdido las referencias religiosas como claves orientadoras de su vida personal y social. Lejos se sitúan, por tanto, de una frase célebre atribuida a François Mauriac: el siglo XXI será religioso o no lo será en absoluto. En realidad Mauriac ya señaló que la frase no era suya, dado que no tenía ningún conocimiento del siglo XXI, pero sostenía en una entrevista posterior en la que aclaraba la frase que no excluía la posibilidad de un acontecimiento espiritual a escala planetaria³.

Sin entrar por el momento en el fondo de esta cuestión suscitada por la frase atribuida a Mauriac, no cabe la menor duda de que estamos en un momento interesante por lo que se refiere al tema de la religión. Lejos de haber desaparecido del foco de atención de la gente en general y de los intelectuales en particular, el hecho es que la religión goza de gran actualidad y son

1 Ferry, Luc y Gauchet, Marcel (2007): *Lo religioso después de la religión*. Prólogo y traducción de Esteban Molina. Barcelona: Anthropos

2 Dawkins, Richard (2006): *The God Delusion*. London: Bantam. Hay traducción español: *El espejismo de Dios* (Madrid: Espasa Calpe, 2007)

3 Martínez de la Fe, Eduardo (2002): «El siglo XXI ¿será religioso?» *Tendencias científicas* 28.01.2002, en http://www.webzinemaker.com/admi/m6/page.php3?num_web=1604&rubr=3&id=20220, consultada 12/08/2009

numerosas las publicaciones que de un modo u otro abordan la problemática de las creencias religiosas desde diferentes perspectivas. El libro que comento en este artículo no es más que uno de los muchos que se han escrito y publicado en los últimos años. Algunas obras han recibido un amplio tratamiento mediático, como la de Dawkins antes citada, obteniendo además importantes éxitos de ventas. Sólidos trabajos y escritos más bien panfletarios (en el mejor y el peor sentido de la palabra) pueblan los anaqueles de las librerías reflejando de ese modo tanto una demanda de lectura como una oferta de producción teórica. Incluso la mezcla de religión y política ha vuelto a primera línea con la presencia de la religión de una manera directa, como ocurre en muchos países musulmanes, o indirecta, como en algunos países occidentales con líderes políticos abiertamente practicantes (Bush, Blair, Aznar) y otros que defienden el importante papel que la doctrina religiosa debiera jugar en la vida de la sociedad (Sarkozy). Todo ello compatible también con datos sociológicos que señalan una fuerte caída de la práctica religiosa en algunos países⁴.

Las tesis de Ferry y Gauchet

El libro que comento es la publicación de un debate mantenido por los dos autores en el Colegio de Filosofía que tuvo lugar en la Universidad de la Sorbona el 9 de enero de 1999, hace ya 10 años. Fueron invitados para que dialogaran sobre las diferencias y puntos de encuentro de sus sugerentes análisis sobre la religión en la actualidad; dichos análisis habían sido publicados con anterioridad en diversas obras muy importantes, de manera especial en la obra de Ferry, *El hombre-Dios* (1996)⁵ y en dos obras de Gauchet, *El desencantamiento del mundo* (1985) y *La religión en la democracia* (1997)⁶. Dos breves introducciones, una de Esteban Molina para la edición española de la obra, y otra de Eric Deschavanne y Pierre Henri Tavoillot que iban ya en la edición francesa, centran el debate en las tesis generales previas de los autores, lo que facilita entender un diálogo, por más que los dos autores vuelven a resumir en esta ocasión lo fundamental de sus tesis. Una breve presentación de dichas tesis parece necesaria antes de pasar a un comentario crítico de las mismas.

Luc Ferry desarrolla su propuesta en *El hombre-Dios*. La esfera pública, según sus reflexiones, ya no está regida por un referente religioso y las leyes jurídicas han perdido completamente su carácter sagrado. La ética vivida que puede servir de última instancia legitimadora de esas leyes es una ética fundada en el ser humano. Ahora bien, se mantienen valores que trascienden la vida misma pues invitan a dar la vida por ellos, distinguiendo entre un aquí espacial y temporal y un más allá, lo que según Nietzsche, el teórico de la muerte de Dios, es un claro resto teológico. Se mantiene, por tanto, un orden de la trascendencia, del amor que va más allá del puro respeto a la ley y los procedimientos democráticos. De eso modo se apela a una trascendencia que reside en el corazón humano y no se apoya en ninguna autoridad. La comprensión que la fenomenología ofrece de la percepción nos lleva igualmente a una presencia de la trascendencia en la immanencia de nuestra conciencia, trascendencia que es posterior y nunca anterior. Haciéndose eco de las aportaciones de Levinas, destaca el hecho

4 Para el caso español, puede servir Brañas Garza, Pablo (2008): «Acciones y creencias religiosas. regularidades españolas» *Revista internacional de sociología* Vol. LXVI, N° 49, Enero-Abril, 33-45, 2008, o los libros de Pérez Agote, *Actitudes y creencias religiosas en España a principios del siglo XXI*. Madrid: CIS, 2005 y «La secularización de los españoles» en Pérez Ajote, J y Santiago, J. (Ed.) *Religión y política en la sociedad actual* (Madrid: Complutense, 2008)

5 Ferry, Luc: *El hombre Dios o el sentido de la vida*. Barcelona, Tusquets, 1997

6 Gauchet, Marcel: *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Paris : Gallimard, 1985 (Traducción española: *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión* (Madrid: Trotta, 2005; Esta edición española incluye un epílogo donde, en forma de conversación, el autor valora a partir de los acontecimientos históricos más recientes, incluidos los ataques terroristas del 11-S y del 11-M, la cuestión del «retorno de lo religioso» y el papel de las instituciones religiosas en las sociedades democráticas) y *La religión en la democracia* (Barcelona: El Cobre, 2003)

de que el rostro humano, el rostro del otro, porta un sentido que me supera y me llama, exigiendo de mí una respuesta. En todo caso es una trascendencia que aceptamos sin imposiciones autoritarias y este punto tiene especial relevancia para Ferry puesto que subraya el hecho de que la conciencia moderna rechaza toda autoridad y exige que la aceptación de las convicciones pase por el juicio crítico del propio yo. No rechaza la heteronomía ni la trascendencia o la tradición, por lo que admite criterios de referencia que van más allá de la propia conciencia, pero lo fundamental es que lo transmitido desde esas instancias exteriores sea aceptado desde la immanencia de la conciencia individual tras crítico análisis y deliberación. Tanto las antinomias kantianas como el inconsciente freudiano desvelan el sentido profundo de la razón autónoma y crítica de la modernidad: es al mismo tiempo un proyecto de dominación de sí misma y del mundo y la afirmación de la desposesión más radical posible, la de nuestro insondable vínculo con el pasado y la de la presencia de un más allá buscado sin alcanzarlo. El despliegue de la autonomía racional sigue topando con la pregunta radical ya planteada por Leibniz para la que no hay respuesta científica: «¿Por qué hay algo más bien que nada?», pues es una pregunta ineludible que escapa del dominio de la ciencia. Ahora bien, lo nuevo en realidad es que la religión y Dios ya no figuran como punto de partida, como un antes del que todo parte y en el que todo se sustenta, sino como algo que viene después de la ética humanista para darle sentido. Se trata, por tanto, de un doble movimiento de humanización de lo divino y de divinización de lo humano.

En el debate entre ambos, Ferry defiende nuevamente que ese es su enfoque del problema religioso, problema que aborda desde una perspectiva diferente de la de Marcel Gauchet, tan diferente que incluso se puede aceptar ambas a la vez sin excesivos problemas, si bien Ferry mantienen una posición más favorable a lo religioso que, según su propio itinerario intelectual, debe ser recuperado aunque de maneras muy distintas a las que esa religiosidad ha manifestado en la historia de la humanidad. Gauchet aborda el tema desde la política, continuando la línea de pensamiento seguida por sus principales mentores intelectuales y compañeros de empresas intelectuales, Pierre Clastres, Cornelius Castoriadis y, sobre todo, Claude Lefort⁷. Este pensador francés lo tiene claro: vivimos en una época en la que ha terminado definitivamente el papel central que lo religioso desempeñaba en la articulación del orden social. Lo sagrado está incorporado el núcleo de la vida social y no es aportado ya desde fuera por la religión. Es lo que se vienen llamando desde Weber el desencantamiento del mundo, que no tiene sus raíces en el protestantismo como indicaba el gran sociólogo alemán, sino en el cristianismo en general. De hecho, podemos considerar que esta religión es la que provoca la salida de la religión⁸. Gauchet no cuestiona la persistencia de las iglesias y de sus fieles y mucho menos la de las convicciones religiosas personales, por más que él se declare ateo; se limita a señalar la desaparición de lo que ha sido hasta el momento su función social, función que es, por otra parte, la que ha definido desde los orígenes el contenido de las religiones y de sus prácticas así como los cambios que ha ido experimentando. Puede permanecer en el registro personal con un anclaje puramente subjetivo, esto es, puede quedar reducida al ámbito de lo privado, pero lo que pierde completamente es lo que constituyó su razón de ser primordial, lo que le dio vida durante milenios: su contribución a la cohesión social y a la legitimación del orden político.

La historia de la humanidad puede ser entendida como el paso de una situación *padecida* a otra *querida*, esto es como un

⁷ Hace una buena exposición de su recorrido intelectual y su aportación teórica Tomás Valladolid Bueno: «La salida de la religión y la despolitización de la democracia» en pp.229-258 en Reyes Mate y José A. Zamora (Eds.): *Nuevas teologías políticas. Pablo de Tarso en la construcción de Occidente*. Rubí: Anthropos, 2006.

⁸ Este es un lugar común, con diversas interpretaciones. Algunas muy interesantes aparecen en los diferentes capítulos del libro anterior. Insisten también en la importancia de San Pablo, John Domini Crossan y Jonathan L. Reed: *En busca de Pablo: el Imperio de Roma y el reino de Dios frente a frente*. Otra importante aproximación es la de Girard, especialmente en *Veo a Satán caer como un relámpago* (Madrid: Anagrama, 2002.). Son variantes que enriquecen la perspectiva adoptada por Gauchet.

incremento de nuestro dominio sobre el universo material y social. La religión es un primer intento de ese dominio, pero anclado fundamentalmente en el reconocimiento del estado original y genuino de impotencia y dependencia. Siguiendo en esto a Pierre Clastres, establece un corte radical, una ruptura sísmica entre la sociedades sin Estado (mejor aún, sociedades antes del Estado), en las que la religión era el elemento básico de cohesión social, y las sociedades con Estado, que avanzan hacia una configuración diferente del orden social. En las primeras, los seres humanos distinguen entre un pasado fuente y un presente copia; es un modo de reconocer la exterioridad absoluta del fundamento social, vinculado con un pasado fijo que debe ser reproducido en el presente mediante rituales fijos e inmutables; solo cabe la obediencia sin imposición y se deja escaso margen para la acción política. La aparición del monoteísmo y de un Dios sujeto, que además tiene pretensiones de universalidad, supone una primera relativización de esa exterioridad religiosa absoluta y la introducción de un principio activo de interpretación del orden originario. Se aceptan así una tensión entre el tiempo pasado, en el que las cosas están decididas, y el tiempo futuro, que nos invita a hacer y cambiar las cosas. Esto es, existe algo trascendental en la historia cuya función es delimitar la amplitud de la relación reflexiva mediante la cual la especie humana escoge de hecho entre cierto número de formas posibles de ser lo que es.

La aparición del Estado es la primera revolución religiosa, pues rompe con lo anterior; el punto focal es que lo separado se encarna. Aparecen los representantes de la ley fundacional originaria que se hacen cargo de su interpretación y de su imposición al común de los seres humanos. Todo lo que viene después es consecuencia de esa contradicción entre los representantes de esa ley fundamental y las diversas formas que adopta su ejercicio. Y hay desde entonces dos grandes períodos. Uno en el que el Estado toma la delantera y un segundo período en el que la organización religiosa va por delante ofreciendo una específica comprensión de la ciudad terrenal. Esto ocurre, de formas bien distintas, tanto en Oriente, con Irán, China o la India, como en Occidente, con Grecia, Israel y luego el cristianismo que impera en Occidente desde la caída del Imperio Romano. Los dos modelos, el oriental y el occidental no se parecen demasiado, aunque sí parten de una misma matriz configuradora del ordenamiento político

Tras esos períodos, llegamos al tiempo moderno en el que ya no parece necesaria la religión, en el que cualquier apelación a la religión como legitimación del orden social y político queda excluida por principio. Los seres humanos aceptan el reto de darse a sí mismos el orden social y político, en un acto creativo en el que la invención se pone por delante de la recepción, en el que lo querido toma la primacía sobre lo padecido. Eso sí, esto implica reconocer cierta fragilidad a la opción democrática puesto que lo invisible, la trascendencia a la que hacía referencia la religión anterior, permanece como referente que escapa al control de los seres humanos que han apostado por la creación de un orden de convivencia democrático. Las religiones quedan de este modo reducidas al ámbito de lo privado y excluidas del ámbito público. No pretende Gauchet hacer una lectura reduccionista de la religión, pues considera que está arraigada en una estructura antropológica profunda, en un «dato» inmediato de la conciencia: el ser humano habla y se encuentra con lo invisible en sus palabras. El giro radical es que los seres humanos hacen frente a ese resto profundo de invisibilidad, de absoluto no manipulable, desde la autonomía sin ninguna referencia a lo sagrado o lo divino que son, por definición, la heteronomía pura.

Hay un último aspecto en las tesis del sociólogo francés que debe ser tenido en cuenta. Ofrece un enfoque interpretativo de la historia que intenta conjugar la unidad del ser humano y su devenir y al mismo tiempo las discontinuidades radicales. Hay configuraciones muy diversas, aleatorias e incomparables, resultado de decisiones libres que podrían no haberse dado. Nada determinó la aparición del Estado y nada obligó a que derivase a la situación actual en la que domina completamente lo

querido sobre lo recibido o padecido. Incluso nada garantiza que no se regrese a modelos de sumisión a lo dado. Pero al mismo tiempo, estas decisiones contingentes se producen en el interior de un círculo restringido de posibilidades definido según la necesidad. Responde, por tanto, a significaciones universales con las que es posible comunicarse y simpatizar. Son configuraciones variadas y contingentes, pero equivalentes desde un punto de vista lógico. Continuator de las tesis clásicas de la sociología de Weber y Durkheim entre otros, al mismo tiempo se distancia claramente de los supuestos materialistas o positivistas que creen detectar una evolución necesaria de la historia, entendida además en un sentido de progreso. Nada de eso en la obra de Gauchet. Además, intenta establecer un equilibrio entre la necesidad de mantener una visión global de la historia, una abstracción que nos ayude a dar sentido a la misma, con unas investigaciones próximas al espesor complejo de los datos que proporciona la investigación histórica. Su obra establece un equilibrio entre la filosofía de la historia, teoría pura que reflexiona sobre las condiciones de posibilidad del vivir juntos y de ser uno mismo, y el trabajo de investigación concreto aportado por las ciencias humanas.

Brevemente expuestas las tesis fundamentales paso a una valoración crítica de las mismas, teniendo en cuenta lo que comparten ambos y aquello en lo que divergen.

Las limitaciones de las tesis

Hay una tesis inicial que viene recogida en el título de la obra: ambos están haciendo referencia a un mundo después de la religión, esto es, a un mundo en el que la religión ha dejado de ser relevante. Es cierto que no lo entienden en el mismo sentido, pero sí comparten una interpretación del proceso de secularización y de la actual situación del mundo que no deja de ser discutible. De algún modo parecen dar por supuesta una concepción muy extendida del proceso de secularización que, sin embargo, no goza de tanta aceptación entre los estudiosos. Partiendo de Weber, quien destacaba que la racionalidad moderna se construía al margen de la que era propia de las religiones de salvación⁹, la teorías de la secularización auguraban una importancia menguante de la religión en la vida social, una fuerza decadente de las organizaciones religiosas y un debilitamiento de los compromisos religiosos individuales. Weber, al señalar la contradicción que existía entre la lógica capitalista y la religiosa, mantenía que el crecimiento de la primera implicaría el decrecimiento de la segunda, evolución que, por otra parte, no consideraba especialmente reconfortante; era una descripción, según sus planteamientos, libre de valores. No era eso lo que pensaban gran parte de los ilustres defensores del laicismo; para ellos, la secularización era un indiscutible progreso de la humanidad que se libraba de la superstición y la ignorancia y avanzaba hacia una sociedad mucho mejor guiada por la ciencia. Sin embargo, el hecho de que se haya producido un claro y notable resurgir de la religión que atrae la atención de creyentes y no creyentes, ha llevado a un nuevo interés de la sociología de la religión por una comprensión más adecuada del proceso de secularización, puesto que quizá no esté todo tan claro como se pensaba. En estos momentos podemos seguir diversas propuestas teóricas que enfocan el problema de manera diversa¹⁰ y que muestran la dificultad que plantea aceptar una interpretación simplificadora del problema.

La revisión no sólo procede del campo de la reflexión teórica, sino también de los datos. Tenemos, por un lado, la idea básica

9 José María Rubio Ferreres: "Racionalización y desencanto. El problema de la secularización en Max Weber" en http://www.ugr.es/~jmrubio/CFR/Secularizacion_Weber.htm#_ftn5

10 Muy aclarador el panorama ofrecido por Sherkat, Darren E.; Ellison, Christopher G.: «Recent Developments and Current Controversies in the Sociology of Religion» en *Annual Review of Sociology* (January 01, 1999.)

de que en estos momentos la religión goza de mejor salud de lo que preveían los partidarios del anterior paradigma de la secularización. Algunos datos parecen confirmarlo, si bien otros indican por el contrario que estamos asistiendo a una constante caída de la religiosidad, sobre todo la que está representada por las grandes religiones tradicionales¹¹. Resurge la práctica religiosa en diversos países y ámbitos culturales, pero en otros ocurre casi lo contrario, por lo que hay que ser muy cautos cuando se mantiene que la religión está a punto de convertirse en algo irrelevante. Es bastante posible que sea ese el caso de la mayor parte de los países europeos, pero no lo es tanto en el ámbito musulmán, en América, en especial Estados Unidos, pero no sólo, o la India, sin contar la proliferación de manifestaciones novedosas de la religión, o de la espiritualidad, algo que parece recoger Luc Ferry. Berger va algo más lejos y considera que el mundo es más furiosamente religioso ahora de lo que lo ha sido en otras épocas. Desde luego las cosas no ocurren igual en todos los sitios por lo que las generalizaciones son difíciles y las predicciones también lo son¹². Como argumento al contrario, la aparición de muchos libros que atacan directamente las religiones instituidas y las creencias religiosas parece indicar que es necesario un plus de esfuerzo propagandístico de quienes preveían que la religión terminaría cayendo como fruta madura por el puro proceso de difusión e implantación del espíritu Ilustrado.

Las reflexiones sobre el proceso de secularización son en estos momentos muy abundantes y muy sugerentes, si bien resulta imposible en el marco de este breve artículo hacerse eco de todas ellas. No obstante, merece la pena destacar algunas que entran en lo que puede ser el eje fundamental de mi valoración del libro que comento. Una es la expuesta por Charles Taylor quien en un excelente y voluminoso estudio¹³ continúa el trabajo desarrollado en *Las fuentes del yo*, aunque centrándose en este caso en la secularización. Distingue tres sentidos de la secularización. En un primer sentido, dice Taylor, significa lo que se suele entender en general en el lenguaje cotidiano, esto es, la ausencia de la religión de todos los espacios públicos; hacemos política, pero también ciencia, negocios o muchas otras actividades sin referencia alguna a la religión, y las creencias se ejercen en el ámbito de la vida privada, algo no sucedía antes de la modernidad. En segundo lugar, hace referencia al proceso de abandono de la religión y de las prácticas religiosas; la gente ni va a Misa ni tiene apenas en cuenta las creencias religiosas, mucho menos las enseñanzas morales de las iglesias instituidas. Por último, la religión se ha convertido en una opción entre otras, por lo que ni merece la pena ponerla en cuestión ni defenderla en exceso; son muchas las diferentes opciones que se presentan en estos momentos y cada persona, en los países occidentales claro está, puede elegir la que le parezca más conveniente.

Esta distinción le permite al autor mantener que, si bien entendida en los dos primeros sentidos podemos dar por consolidado el proceso iniciado a principios de la Edad Moderna, en el tercer sentido se mantiene durante todo este período una elevada

11 Recordemos las obras citadas anteriormente en la nota 4. Además, viene bien consultar las obras de Gilles Kepel, *La revancha de Dios : cristianos y judíos a la reconquista del mundo* (Madrid : Alianza, 2005, primera edición francesa de 1991); y el libro dirigido por Peter Berger, *The desecularization of the world : resurgent religion and world politics*, (Washington, D.C. : Ethics and Public Policy Center, 1991). Berger fue uno de los grandes teóricos del paradigma de la secularización. Suyo es otro libro que ilustra bien la complejidad del problema, centrándose en las diferencias entre Europa y Estados Unidos, *Religious America, secular Europe? A Theme and Variation*. (New York: Aghaste, 2008). Son relevantes los datos que publica <http://www.worldvaluessurvey.org/>

12 Es muy afortunado el título del artículo de Carmen Morán, “Los picos y los valles de Dios”, *El País* 13/8/2002, en el que se hace eco de los resultados de las encuestas realizadas por el World Values Survey. En la misma línea están los estudios sociológicos en España, como “La situación de la religión en España a principios del siglo XXI”, de los sociólogos Alfonso Pérez-Agote y José A. Santiago García, (CIS: Madrid, 2005) o los de Javier Elzo, resumidos en *Resumen del informe jóvenes españoles 2005*, accesible en Internet. Pueden servir también de referencia un estudio de Darren E. Sherkat, «Religion and Higher Education: The Good, the Bad, and the Ugly», Feb 06, 2007 (en <http://www.ssrc.org/>) y las recomendaciones resultado de un trabajo coordinado por Wolfram Weisse, «Religion in Education: Contribution to Dialogue» (en <http://www.redco.uni-hamburg.de>).

13 Taylor, Charles: *A secular Age* (Cambridge, MS: Harvard University Press, 2007)

presencia de la religiosidad, que sigue siendo un valor importante en la actualidad. Todo el libro supone un enorme esfuerzo intelectual para mostrar que no es sostenible un relato de lo acontecido que acepte la desaparición de la creencia como un rasgo universal del proceso histórico de la humanidad, puesto que el relato es más complejo sobre todo porque supone e implica a lo largo de los últimos siglos la configuración de múltiples y diversas maneras de articular la creencia religiosa. Es por eso por lo que Taylor, rompiendo con el discurso dominante, insiste en que la religión y la espiritualidad ha seguido y sigue muy presente en la vida de los seres humanos, si bien de maneras diversas que no siempre se ajustan a lo que entendemos por prácticas o creencias religiosas. De algún modo realiza una «deconstrucción» de la secularización habitualmente entendida en un sentido muy reduccionista; y nos recuerda que, incluso en los dos primeros sentidos antes mencionados, la secularización estaba vinculada a una profunda religiosidad interior individual. Puestas así las cosas, hay un punto de encuentro con Ferry en valorar la presencia de la religión en estos momentos y también hay un punto de encuentro con Gauchet al admitir que la división de funciones ha consumado una separación de la religión y de la política, que ha adquirido una clara independencia o autonomía. La historia contada por Taylor, sin embargo, no es la misma y tampoco el enfoque global de la misma.

Por otra parte, algunos historiadores están llamando la atención sobre ciertas lagunas en el relato dominante acerca del proceso de secularización. Enrique Luque, en un interesante trabajo, comenta tres obras importantes recientemente publicadas que nos llevan a ver la historia moderna y contemporánea de distinta manera¹⁴. De las tres comentadas, las que nos interesan son las de Fitzgerald y Kaplan. El primero analiza con cierto rigor las complejas relaciones entre los conceptos de religión y de política, un par de conceptos que guardan estrecha relación entre sí y están vinculados a los de civilización y barbarie. Durante toda la Edad Media, la religión era el ámbito de la civilización y la razón, mientras que lo no religioso lo era de la superstición y la barbarie. En el lento proceso de separación de la religión y la política, no aparecen distinciones claras hasta las obras de Locke y Rousseau, pero estos consideran el nuevo orden político, independiente de la religión, como algo sagrado, lo que les lleva a postular una religión civil. Por su parte, Kaplan vincula el desarrollo de la secularización al de la tolerancia, haciendo ver que la historia de esta última ha sido muy compleja, con enfrentamientos religiosos notables que todavía se siguen dando aunque quizá con menor virulencia. La tolerancia como ideal y como práctica efectiva de convivencia entre personas de diferentes religiones ha pasado por situaciones diversas en estos últimos siglos; según Kaplan, ese avance en la tolerancia, todavía frágil, se ha basado tanto en la labor de élites intelectuales y políticas como en el pueblo llano que ha tenido que aprender a tolerar a los vecinos que practicaban otra religión. Además, el impulso hacia una mayor tolerancia lo han aportado sobre todo los valores de la secularización, esto es, el individualismo, la privacidad, los derechos humanos, la igualdad..., valores que, por cierto, son de claro origen religioso, esto es, cristiano. Esta tesis, como ya expuse, la defiende también Gauchet, quien lo considera crucial para explicar el desarrollo específico de la convivencia política en Occidente.

Si tenemos en cuenta estos análisis críticos de lo ocurrido con la secularización en el mundo occidental, podemos llegar a unas conclusiones bastante distintas que muy brevemente menciono. Para empezar, debemos señalar que la aparición de una

14 Luque, Enrique: «Categorías mudadizas y mitos pertinaces», *Revista de libros* (2009), nº 150, pp. 17-20. Los tres libros son Benjamin J. Kaplan. *Divided by Faith. Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe* Harvard University Press, Cambridge; Frédéric Lenoir *Las metamorfosis de Dios. La nueva espiritualidad occidental*. Alianza: Madrid, 2005. Timothy Fitzgerald *Discourse on Civility and Barbarity. A Critical History of Religion and Related Categories* Oxford University Press, Nueva York

clara distinción entre el orden político y el religioso es el resultado del planteamiento cristiano y se puede ver en sus relaciones iniciales con el Imperio Romano y en las muy conflictivas relaciones que la religión (tanto la institucional como la individual) mantuvo con el poder político durante toda la Edad Media y el Renacimiento. Gran parte de las ideas matrices de la secularización contemporánea se fraguan más bien en la Edad Media, a lo largo de los numerosos conflictos entre el papado y el Imperio, o entre los diferentes reyes y sus respectivas jerarquías eclesiásticas, conflictos que pivotan con frecuencia en la exigencia de delimitar bien las respectivas zonas de influencia y los ámbitos de colaboración. Las aportaciones de Louis Dumont sobre el individualismo occidental y su vinculación al cristianismo son ejemplares¹⁵ y nos puede ayudar a no mantener ideas tan bien establecidas como poco respetuosas con los hechos¹⁶. Por otra parte, dentro del proceso de racionalización y de división de funciones que según Weber caracteriza la ilustración, debemos recordar un hecho de enorme importancia. La Real Academia inglesa, fundada en 1660, poco después de terminar las duras guerras civiles que asolaron Inglaterra, decidió evitar discusiones que pudieran provocar enfrentamientos y por eso en el proyecto de Estatutos escrito por Hooke se decía expresamente que su objetivo era «mejorar el conocimiento de los objetos naturales [...] sin tratar de Teología, Metafísica, Moral, Política, Gramática, Retórica y Lógica» (todavía en 2008, su Director de Educación Michale Reiss dimitió como consecuencia de un comentario sobre la presencia del creacionismo en las escuelas)¹⁷. El hecho es que se fue asentando la tesis entre los científicos de que sus métodos de investigación debían guiarse por un cierto ateísmo metodológico, no introduciendo hipótesis al decir de Newton o directamente prescindiendo como decía Laplace de la hipótesis de Dios. Como veremos más adelante, Rawls propone hacer política y no metafísica para poder fundamentar una teoría política genuinamente liberal. Pues bien, ese planteamiento del ateísmo metodológico tiene claros antecedentes en la tradición filosófica anterior, pudiendo repensar las sutiles y equilibradas distinciones que hizo Tomás de Aquino sobre las relaciones entre razón y fe como una formulación específica que procuraba deslindar claramente el campo de la razón en el que la fe debía limitar su intervención a lo sumo al papel de orientadora.

No es hasta el siglo XIX que el ateísmo metodológico se convierte en algunos sectores en un ateísmo ontológico o metafísico. A este giro contribuyó posiblemente más que nada la obra de Darwin, quien desmontó clara y conscientemente las tesis de William Paley, y su analogía del relojero, en *Natural Theology: or Evidences of the existence and Attributes of the Deity* (1802). El primero que mejor formuló ese ateísmo científico radical fue John William Draper, un importante científico inglés afincado en Estados Unidos. Escribió *Historia del conflicto entre la religión y la ciencia* (1875), una obra que tuvo una amplia difusión, también en España. Draper desarrolla todos los tópicos del papel negativo de la iglesia y la religión, incluyendo a Pío IX y su dura condena del liberalismo y el modernismo. El divorcio en estos momentos es total y Pío IX radicaliza su posición reaccionaria, con la afirmación de la infalibilidad y la publicación del *Syllabus* justo en el momento en el que las fuerzas italianas estaban conquistando los últimos reductos de los Estados Pontificios. En el ámbito de la filosofía, es también en estos años cuando Nietzsche propone una interpretación del sentido de la existencia humana y del mundo en el

15 Dumont, Louis: *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris :Seuil, 1983 (Traducción española en Alianza Editorial)

16 Ésta, insisto, parece ser una tesis comúnmente aceptada, y puede servir igualmente lo que dice en su libro el Jean Claude Guillebaud, *Cómo he vuelto a ser cristiano* (Madrid: PPC, 2008). No deja de ser chocante la polémica en torno al reconocimiento de las raíces cristianas de Europa y, por extensión de Occidente. Es algo tan obvio que sorprende que se ponga en discusión. Hay en este duro enfrentamiento entre la modernidad ilustrada y la religión algo de complejo de Edipo que puede ayudar a entender tanto la virulencia de los ataques del hijo como la desmesurada reacción negativa del padre.

17 John D. Bernal en *Historia social de la ciencia. Vol. 1 La ciencia en la historia* (Barcelona: Península, 1989) y la tesis mantenida por José Antonio Santiago García en «El proceso de secularización: Apuntes sobre el cambio histórico de la religión a la ciencia» en *Revista Internacional de Sociología*, nº. 31, 2002, Págs. 59-79.

que se prescinde radicalmente de la actitud genuinamente religiosa, negando de manera contundente cualquier más allá o trascendencia. No obstante, tomar esta etapa de enfrentamiento radical como característica definitiva y definitoria del proceso de secularización no parece ofrecer una adecuada comprensión de la complejidad de los problemas que están en juego. La posibilidad de compaginar fe y razón, de formas variadas y diversas, es un hecho que además goza de fundamentación teórica suficiente, lo cual no quita para que haya quienes piensen que no deja de ser una quimera pues en definitiva el ejercicio de la razón autónoma es incompatible con la creencia religiosa¹⁸.

Parece, por tanto, que los dos pivotes sobre los que se articula la secularización son, por un lado, la profundización del individualismo cristiano, acentuada en la Reforma religiosa, pues eso provoca la ruptura de la unidad religiosa lo que a su vez lleva a la tolerancia como segundo pivote que se convierte en condición de posibilidad de la convivencia social y, a su vez, de una clara división de funciones y la exigencia de un grado creciente de neutralidad estatal en materias religiosas, neutralidad que se extiende a todas las esferas de la vida humana, entre la que destaca el ámbito de la investigación científica. Ahora bien, y centrándonos en el ámbito de la política que es del que trata Marcel Gauchet, la evolución de los acontecimientos en la actualidad exige ser algo más sutiles en la manera de entender posibles configuraciones de las relaciones entre la religión y la política. Si bien se mantienen todavía retazos muy significativos y muy dañinos del antiguo enfrentamiento entre la democracia y la religión, muy claros en el caso de la Iglesia Católica, podemos considerar que ya no estamos en esa etapa. En el caso específico del catolicismo, desde el Concilio Vaticano II parece estar reconciliado plenamente con los principios de fondo de las sociedades democráticas: libertad religiosa individual, derechos humanos, democracia representativa... Por otra parte, parece igualmente claro que la religión no es un asunto privado, como bien señala Díez Salazar¹⁹. La difícil tarea que nos toca es la de articular la participación de la Iglesia en la vida pública; por lo que se refiere a la Iglesia como pueblo de Dios, no existe una opción unitaria, de tal modo que los cristianos mantienen como exigencia derivada de su fe el participar activamente en la vida pública, si bien lo hacen cada uno desde la opción que les parece más convincente. Por lo que se refiere a la Iglesia como la jerarquía, participa en el debate con sus propias opciones de sentido que arrojan luz sobre los problemas de convivencia. Consolidada la política como ámbito autónomo, los cristianos individualmente considerados participan en lo que Rawls denomina “el foro político público” en el que se ejerce la “razón pública”. Dado que estamos en una democracia representativa (y escasamente participativa), eso lo hacen a través de quienes están legítimamente autorizados a intervenir, los políticos que participan en la vida política parlamentaria. La Iglesia jerárquica tiene un discurso que, siguiendo a Rawls, no es público, pero tampoco es privado; es un discurso social que saca a la luz del debate público temas sustantivos que tienen relevancia para la vida política. La cuestión central radica en que no se mezclen los dos planos y que, cuando se incorporan esas ideas expuestas en el ámbito de la razón social, se haga traduciendo el discurso social a discurso político y admitiendo como argumentos solo aquellos que son válidos en la esfera de la discusión política. Es decir, cuando la Iglesia participa en esos debates debe atenerse a las reglas de la discusión política que

18 Esa es la tesis central de Dawkins, como ya vimos, repetida hasta la saciedad por muchos autores actuales. Una formulación muy clara de la misma nos la ofrece Josep Ramoneda en un artículo en *El País* que cito por ser ejemplar: “Las religiones son inefables —se sitúan fuera de toda posibilidad crítica—. Las religiones pretenden tener la exclusiva de la verdad e imponérsela a todos los hombres. “¿Qué puedo hacer para que otros se salven y para que surja también para ellos la estrella de la esperanza?”, es una pregunta imperativa que el Papa Ratzinger hace en la encíclica *Spe Salvi*. Las religiones entienden que la legitimidad del poder emana de Dios y no de los hombres. Estas tres características las hacen incompatibles con las bases del sistema democrático. Por eso deben mantenerse al margen de las decisiones políticas”. «La nueva alianza de la derecha y el altar», *El País*, 31/01/2008.

19 Díez Salazar, Rafael: *Democracia laica y religión pública* (Madrid: Taurus, 2007). Mantiene tesis muy sugerentes que en gran parte comparto. Las referencias a Rawls están tomadas de esta obra.

incluye el “ateísmo metodológico” y no permite, por tanto, hipótesis metafísicas.

Ciertamente se pueden introducir algunas matizaciones y distinciones en lo que sugiere Rawls, y eso hace Díez Salazar al comentarlo. No obstante, el planteamiento global es correcto y está en la misma línea que la que mantienen Habermas en sus últimas aportaciones²⁰ o José Casanova en un libro sumamente valioso para repensar el proceso de secularización²¹. En un debate famoso, Habermas y Ratzinger aceptan ese ámbito de confrontación y diálogo entre el discurso religioso y el discurso argumentativo propio de la autonomía de lo político. No se trata, ciertamente, de un diálogo sencillo, pero sí es un diálogo posible en el que los diferentes actores aprenden a respetarse mutuamente sin que eso exija renunciar a sus propias convicciones. Habermas añade algo que me parece muy sugerente, puesto que va más allá del problema estrictamente cognitivo o argumentativo y se adentra en el plano motivacional. Le ha preocupado desde hace ya tiempo cómo se garantizan o consolidan las virtudes públicas sin las que parece muy difícil la democracia como autodonación de sentido político. Su propuesta de patriotismo constitucional supone una interesante aportación, pero en este texto valora Habermas la posible contribución positiva que puede aportar el discurso religioso, sobre todo en el plano de la razón privada (siguiendo con las distinciones de Rawls), siempre y cuando la religión institucional complete y consolide definitivamente su compromiso moral con la democracia, algo que, añadido yo, no debiera costarle demasiado si tenemos en cuenta lo que ya decíamos de las raíces cristianas profundas de la aparición de la democracia moderna y occidental, pero que sí le puede costar en la medida en que su compromiso con opciones políticas premodernas fue muy profundo y beligerante y en cuanto tampoco acaba de encontrar la manera de aplicar los principios democráticos a su propia vida interna²². Estas observaciones no refutan las tesis de Gauchet; pretenden matizarlas y enriquecerlas para evitar sesgos y reduccionismos.

Para terminar, quiero abordar muy brevemente algo que está presente en las tesis de Ferry: la vigencia de la religiosidad en la actualidad. Ya he dicho que los estudios sociológicos no zanján claramente el tema. Hay, cierto es, una situación en la que proliferan diferentes ofertas religiosas, como la de Ferry, si bien algunas de ellas, entre otras las de este autor francés no parecen recoger lo que es genuino de la actitud religiosa tal y como viene definida por los expertos en fenomenología de la religión o en historia de las religiones²³. La religiosidad tiene que ver con la afirmación radical de la presencia de un más allá y de lo totalmente Otro, tesis que admite Ferry, aunque la diluye al apostar por una trascendencia inmanentes. La religión parte de la aceptación de la contingencia y finitud del ser humano que lleva a la trascendencia como posibilidad radical de dotar de sentido a la propia vida, y esta trascendencia se identifica más con el Misterio de lo inefable, en el sentido de la mística tradicional, y lo totalmente Otro, el infinito de Levinas. La secularización en el segundo sentido que planteaba Taylor parece estar en estos momentos muy arraigada, y eso se debe no tanto a problemas de convivencia política, cuanto a pautas de comportamiento y preferencias culturales difundidas, incluso impuestas, por los actuales modos de organización social y económica. Priman los bienes del más acá, del aquí y ahora, como bienes orientadores de las preferencias

20 Lo hace en su libro *Entre naturalismo y religión* (Barcelona, Paidós 2006), sobre todo en el cap. 5: “La religión en la esfera pública. Los presupuestos cognitivos para el uso «uso público de la razón» de los ciudadanos religiosos y seculares” (págs. 121-155) y en su diálogo con Ratzinger, que resulta profundamente ilustrativo. Para este último he utilizado un documento elaborado por Manuel Jiménez Redondo que puede encontrarse en Internet.

21 Casanova, José: *Religiones públicas en el mundo moderno*. Madrid: PPC, 2000

22 La actitud de los fundamentalistas cristianos en Estados Unidos, la de algunos sectores de la Iglesia Católica y todavía mucho más la actitud de los países en los que la religión musulmana es dominante, nos debe llevar a ser prudentes en nuestro optimismo respecto a la posibilidad de una modificación de la actitud de las grandes religiones. Por eso el enfoque de Mark Juergensmeyer: *Terrorismo Religioso: El auge global de la violencia religiosa*. (Madrid: Siglo Veintiuno de España Editores, 2002) debe ser tenido en cuenta, lo mismo que la posibilidad de una vuelta a etapas anteriores de imbricación total de lo religioso y lo político, tal y como dice el propio Gauchet.

23 Por lo que se refiere a lo fundamental de la actitud religiosa, me decanto más por lo que exponen José Gómez Cafarena y Juan Martín Velasco, *Filosofía de la Religión*. (Madrid: Revista de Occidente, 1973)

individuales; la mejora en las condiciones materiales de vida y la sociedad del consumo compulsivo lleva a ello inexorablemente. Por otro lado, la prolongación de la esperanza de vida unida a las pautas anteriores hace que las personas afronten la vida y sobre todo la muerte más bien en el sentido de Epicuro, o que la ignoren totalmente hasta convertir el tema de la muerte en algo de lo que no se habla apenas. Cierra el círculo una confianza excesiva en la capacidad de la ciencia y la técnica para resolver los problemas pendientes. Todo ello unido provoca un humus cultural y social que es muy poco favorable a la religiosidad, que, como acabo de mencionar, está vinculada al sentido del Misterio y a la percepción de la contingencia y finitud de la vida humana. En este sentido, no está claro cuál va a ser el futuro de la religión, por más que tanto Gauchet como Ferry la consideren como un existencial humano insuperable. Quizá conduzca a esa pluralidad de vivencias espirituales en la línea de Ferry; puede también que las Iglesias instituidas consigan tener éxito en sus esfuerzos de adaptación a este nuevo contexto social; del mismo modo puede avanzar al ateísmo al estilo de Dawkins o de Onfray. Lo más probable es que se mantengan todas esas posibilidades al mismo tiempo, lo cual exigirá seguir buscando articulaciones de la vida política que permitan la coexistencia de propuestas diferentes de sentido.

Blumenberg y el Debate sobre la Secularización

Antonio Rivera García

Universidad de Murcia

Resumen

Reseñamos la obra monumental de Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*. Primero exponemos la crítica de Blumenberg a los teoremas de secularización y su defensa de la continuidad funcional entre la Edad Media y la moderna. En segundo lugar exponemos la teoría de Blumenberg sobre la modernidad como segunda y exitosa superación del gnosticismo. Y, por último, la tesis de que tal superación de la gnosis ha sido provocada al final de la Edad Media por el *absolutismo teológico* del nominalismo.

Palabras clave: secularización, modernidad, gnosticismo, sustancia, función, absolutismo teológico, nominalismo.

Abstract

The main object of this paper is to examine Blumenberg's monumental work *Die Legitimität der Neuzeit*. We will first present Blumenberg's criticism of secularization theorems, and his own defense of the functional continuity between the Middle and Modern Ages. Secondly, we will display Blumenberg's view of modernity consisting in the second and successful overcoming of Gnosticism; a point we will finally complement with the thesis that such overcoming resulted at the end of the Middle Ages from the theological absolutism of Nominalism.

Key words: Secularization, Modernity, Gnosticism, Substance, Function, Theological Absolutism, Nominalism.

Blumenberg y el Debate sobre la Secularización

Antonio Rivera García

Universidad de Murcia

En esta reseña sobre la obra monumental de Blumenberg *Die Legitimität der Neuzeit*¹, abordaremos algunas de las principales tesis que contiene este libro a propósito del tema de la secularización. Hans Blumenberg es el autor que, en los últimos años, ha polarizado el debate filosófico en torno a la legitimidad y realidad de la ruptura moderna². En concreto, el origen de la disputa hay que remontarlo a su intervención en el VII congreso alemán de Filosofía celebrado en 1962 y consagrado a la idea de progreso. De su intervención extraeré un artículo titulado *Säkularisation. Kritik einer Kategorie historischer Illegitimität*, que se encuentra en el origen de *La legitimidad de los tiempos modernos*, cuya primera edición data de 1966 y la última de 1988.

La crítica de Blumenberg se ha dirigido principalmente contra lo que él denomina teorema de la secularización, según el cual una teoría moderna no sería más que teología secularizada. Los nombres de Weber (el éxito intramundano en la empresa capitalista como secularización de la *certitudo salutis* protestante), Schmitt (los conceptos políticos modernos como conceptos teológicos secularizados) y Löwith (las filosofías modernas de la historia como secularización de la escatología cristiana) suelen aparecer ligados a esta modalidad de secularización, aunque no siempre sean del todo conscientes, especialmente Weber, de la deslegitimación de la modernidad que se deriva de dicho teorema.

El filósofo alemán defiende la legitimidad de los tiempos modernos basándose principalmente en tres argumentos que desplegaremos en las siguientes páginas: la modernidad no es una transferencia, metamorfosis o, aún peor, deformación de la teología medieval; ha logrado superar con éxito la desvalorización gnóstica de las instituciones temporales; y constituye una respuesta adecuada al desafío del *absolutismo teológico* que lanza a fines de la Edad Media la teología nominalista.

1. Legitimidad de los tiempos modernos: crítica de los teoremas de secularización y defensa de la continuidad funcional

Los teoremas de la secularización nos dicen que toda novedad es en el fondo una transformación de una sustancia teológica que permanece a lo largo de la historia. La modernidad ha contraído así una deuda con respecto a la tradición teológica de la que pretende liberarse. Blumenberg, desde su nota aparecida en 1959 sobre la obra de Bultmann *Geschichte und Eschatologie*, ya apuntaba esta tesis. Advertía entonces que ni el historiador ni el filósofo están en condiciones de explicar plenamente el concepto de secularización. Sólo el teólogo puede reconocer el origen de las transformaciones, es decir, la sustancia teológica que subyace a los cambios o novedades modernas. Pues bien, el autor de la *Legitimidad de los tiempos*

¹ Hay una reciente traducción al español: *La legitimación de la Edad Moderna*, Pre-Textos, Valencia, 2008.

² Entre la extensa bibliografía sobre la secularización destacan: H. Lübbe, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Alber, Friburgo/Munich, 1965; G. Marramao, *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*, Paidós, Barcelona, 1998; y J.-C. Monod, *La querelle de la sécularisation. Théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg*, Vrin, París, 2002. Y de la bibliografía sobre Blumenberg destaco los siguientes libros: F. J. Wetz, *Hans Blumenberg. La modernidad y sus metáforas*, Valencia, Edicions Alfons El Magnànim-IVEI, 1996; A. Borsari (ed.), *Hans Blumenberg. Mito, metáfora, modernità*, Il Mulino, Bolonia, 1999; y J. C. Monod, *Hans Blumenberg*, Belin, París, 2007. En esta reseña tengo en cuenta sobre todo los libros de Monod y Wetz.

modernos se embarca en una crítica de los teoremas de la secularización, que le lleva a cuestionar la ontología de la historia sustancialista y el carácter fundamental de la teología. Los teoremas responden, ciertamente, a la necesidad de encontrar constantes, arquetipos, sustratos, etc. que permitan estabilizar el proceso de conocimiento. El problema es que de esta manera nunca comprenderemos la modernidad y su legítima pretensión de autonomía.

Un buen ejemplo del sustancialismo histórico es el teorema de la secularización construido por Löwith en *Meaning in History*, y que Blumenberg se esfuerza en desmontar en uno de los capítulos de su libro. Providencia y escatología son los dos conceptos de la teología cristiana que son transferidos a la filosofía de la historia. Especialmente problemática resulta la primera transferencia, la que nos lleva desde la providencia o fe en los decretos de la divinidad a la fe en el progreso y en un *Weltplan* inmanente. Hay varias razones que, según Blumenberg, hacen absurda dicha transferencia: en primer lugar, el progreso es el resultado de una previsión racional, y, sin embargo, los decretos de la providencia divina siempre permanecen opacos; en segundo lugar, el progreso genera confianza en las fuerzas de la humanidad y una concepción optimista del curso histórico, mientras que la fe en la providencia se halla a menudo en el origen de un marcado escepticismo y resignación sobre el poder del hombre para dar sentido, sin la ayuda del ser trascendente, al mundo y a su existencia. Por último, la providencia no es un concepto teológico genuino, sino el resultado de la transformación de una categoría filosófica que la literatura patrística ha tomado de las escuelas helenísticas y, en concreto, del estoicismo.

La escatología sí es una noción teológica original del cristianismo, y por ello tiene un papel más relevante en el teorema de la secularización. Joaquín de Fiore es el teólogo que, desde este punto de vista, ha hecho posible, con la historización de la propia escatología, esto es, con la afirmación de que la revelación del espíritu se produce de forma progresiva dentro de la misma historia de los hombres, la secularización del milenarismo cristiano en filosofía de la historia. La crítica histórica que Blumenberg formula contra este teorema tiene como objeto demostrar la incompatibilidad de la escatología con la teoría del progreso. La historia de la religión nos enseña que en la escatología medieval el temor al juicio final, a la consumación de los tiempos, se impone sobre la esperanza. La idea de un futuro temporal mejor, que está en el corazón del progreso, resulta en realidad extraña al cristianismo, a una religión para la que el paraíso no ha sido jamás atrayente, y sólo ha sido aceptado porque era lo contrario del infierno. Al teorema de la secularización de la escatología en filosofía de la historia, Blumenberg opone una secularización *por* –como consecuencia de– la escatología. Es decir, el filósofo alemán sostiene que sobre la mundanización o institucionalización del cristianismo en una Iglesia influye decisivamente la intención de superar el temor producido por el milenarismo.

Todas las observaciones críticas formuladas por Blumenberg contra el teorema de la secularización favorecen la tesis de la novedad y legitimidad de la filosofía de la historia. Esto no significa que los tiempos modernos supongan una ruptura absoluta con la Edad Media. La crítica de Blumenberg no puede ser fácilmente incluida dentro del par continuidad/discontinuidad. Aunque domine la dimensión de la discontinuidad, en la *Legitimidad* matiza esta ruptura con la ayuda de dos conceptos: *Umsetzung* (transferencia, transposición, desplazamiento) y *Umbesetzung* (reocupación, redistribución en un sistema de funciones). Lo que a veces se piensa en términos de transferencia o desplazamiento (*Umsetzung*) de una misma sustancia, como hacen los teoremas de la secularización, debería, a juicio de Blumenberg, pensarse como la reocupación (*Umbesetzung*) de ciertas *funciones* o de ciertos papeles. Los dos conceptos mencionados se corresponden, por lo demás, con la distinción que establece Ernst Cassirer entre sustancia y función.

La crítica del sustancialismo histórico no debe impedirnos hablar de una cierta continuidad *funcional* entre la Edad Media y

la Edad Moderna. Esta última sigue intentado dar respuesta a las preguntas y problemas que en la época anterior fueron solucionados por el saber teológico. Blumenberg habla en este contexto de una “hipoteca de preguntas” con respecto a la tradición, o de unas preguntas o problemas que una época lega a otra. Por ejemplo, el cristianismo de los Padres de la Iglesia se desarrolla en un contexto en el que predomina la cultura griega, y por ello los teólogos cristianos se ven obligados a responder a preguntas similares a las planteadas por los filósofos antiguos. Lo mismo sucede con las comentadas filosofías modernas de la historia, las cuales ejercen la función de dar sentido a la Creación que durante la Edad Media había desempeñado la historia cristiana de la salvación. La respuesta es distinta a la medieval, pero lo relevante es que los modernos asumen el deber de responder una cuestión legada por la época anterior. En suma, las respuestas dadas en los tiempos modernos, aun siendo muy diversas de las medievales, y por eso no podemos hablar de una continuidad sustancial, sí tienen una función similar³.

A juicio de Blumenberg, si fueran ciertas todas las secularizaciones descubiertas en el último siglo, la modernidad, en la medida que conservaría la sustancia del saber medieval, debería ser juzgada inevitablemente como un proceso de deformación y alienación de los significados teológicos medievales. Se trataría de una época que llevaría la impronta de la ilegitimidad, como muy bien habían advertido los católicos contrarrevolucionarios del XIX. Blumenberg difícilmente podría defender la legitimidad de la ciencia moderna si ésta, por ser el resultado de una secularización de contenidos teológicos, no implicara una clara ruptura con el saber medieval. Löwith considera, por el contrario, que la auténtica ruptura se produjo entre la antigüedad greco-romana y el cristianismo, mientras que la ciencia y la técnica modernas tan sólo son el resultado de la transformación de la teología cristiana. Desde este enfoque, el dominio científico de la naturaleza se realiza a imagen del señorío del Creador sobre el cosmos. El autor de *Meaning in History* acusa asimismo a la ciencia moderna de romper con la actitud teórico-contemplativa de los griegos, de arruinar el sentimiento de admiración y reverencia hacia el cosmos eterno, de rebajar la relación del hombre con la naturaleza a una simple relación instrumental, y, finalmente, de degradar la teoría al nivel de simple curiosidad. Todo ello da la razón a Blumenberg cuando concluye que Löwith deslegitima tanto la modernidad como el Schmitt más católico.

Este último, a propósito del concepto de legitimidad, mantuvo una interesante polémica con Blumenberg en su *Teología Política II*. Lo cierto es que ambos atribuyen a la legitimidad un sentido muy distinto. Para Schmitt, la legalidad es un concepto sincrónico que se limita a calificar una situación de acuerdo con una norma, mientras que legitimidad es un término diacrónico, caracterizado por santificar la continuidad histórica y establecer la inviolabilidad de los órdenes salidos de las profundidades de la historia. Ese concepto, después de ser monopolizado por el legitimismo dinástico, ha sido utilizado “para justificar, con base en la permanencia, la antigüedad, el origen y la tradición, para efectuar una justificación *histórica* a partir del pasado y para establecer una *escuela histórica del derecho*”. Ésta es la razón por la cual Schmitt sostiene que Blumenberg debería denominar legalidad, y no legitimidad, a la justificación de los tiempos modernos basada “en un conocimiento de marcado carácter racional y *conforme a la ley*”⁴. Para el jurista constituye una gran paradoja que la legitimidad de una época se fundamente en su discontinuidad con respecto a la anterior. Mas la legitimidad a la cual se refiere Blumenberg es una categoría histórica muy diversa. Según el filósofo, sólo se habla de legitimidad de un periodo, de

³ O. Marquard, “Descarga del absoluto”, en *Filosofía de la compensación*, Paidós, Barcelona, 2001, p. 116.

⁴ C. Schmitt, *Teología Política II. La leyenda de la liquidación de toda teología política*, en H. O. Aguilar (ed.), *Carl Schmitt, teólogo de la política*, FCE, México, 2001, p. 452.

un proyecto, cuando es atacado. Como veremos más abajo, la crisis del absolutismo teológico, que lleva al absurdo la teoría del poder divino absoluto, conduce a un racionalismo humano que extrae de sí mismo su legitimidad. Los tiempos modernos, como indica Monod, se han visto obligados a inventar su propio modo de legitimidad, que consiste menos en indicar sus fuentes que en valorar sus consecuencias. Es esta valoración por los objetivos alcanzados la rechazada por el teórico de la teología política, por quien considera que el presente político sólo tendrá consistencia si se conecta con fuentes teológicas.

Entre los rasgos más genuinos de los tiempos modernos, de la época de las novedades, se encuentra la preocupación por los fundamentos del saber. La metáfora arquitectónica, a la cual hace referencia Blumenberg en *La inquietud que atraviesa el río*, expresa de una forma muy gráfica una de las principales diferencias entre el hombre moderno y el medieval. El interés de la modernidad por el suelo, por los fundamentos del edificio de la ciencia, contrasta con el desorden, con la acumulación de autoridades, que caracteriza a la escolástica y a la ciudad medieval. Se comprende así que Descartes presente su filosofía como un comienzo absoluto, y la razón como el órgano que nos permite prescindir de toda herencia, de toda deuda con el pasado. Sin embargo, la tarea del historiador de la filosofía, la del propio Blumenberg, consiste en demostrar que no existen comienzos absolutos: la ciencia moderna, pero también el dogma cristiano o el mito –cuya investigación debe centrarse en la recepción y no en la búsqueda de un mito original–, responden a preguntas que vienen de muy lejos. Por este motivo, la idea de un comienzo absoluto de los tiempos modernos es tan poco racional como cualquier otra *creatio ex nihilo*. La Ilustración vendrá a reforzar, no obstante, el esquema mítico de la creación desde la nada y de la *tabula rasa*, mientras que el Romanticismo corregirá las ilusiones modernas de autofundación y descubrirá razón en el mismo pasado, en la religión, en las costumbres, etc. La ciencia cartesiana coincide con la religión cristiana en su deseo de presentarse sin precursores, sin presupuestos, sin el lastre de ninguna herencia, pretensión que el historiador ha de eliminar. Descartes, desde luego, no es un comienzo absoluto, y su filosofía no se puede comprender sin sus relaciones con la escolástica tardía o con el nominalismo. Ahora bien, ello no supone cuestionar la legitimidad de la nueva época. Blumenberg, aun situándose más allá de la mítica unidad del sujeto histórico, concibe –vuelvo a insistir en este punto– el *Neuzeit* como el intento, dentro de un nuevo contexto, de dar *nuevas* respuestas a problemas antropológicos, principalmente el del valor de las instituciones temporales, ya planteados por el hombre medieval. Por lo demás, debemos advertir, para no caer en el funcionalismo teológico de Marquard, que son funciones antropológicas, y no teológicas, las que quedan vacantes y deben ser respondidas de otro modo por los hombres modernos.

2. La modernidad: superación exitosa del gnosticismo y del absolutismo teológico

La teoría de Blumenberg relativa a la modernidad como segunda y exitosa superación del gnosticismo contrasta con la de Eric Voegelin, quien ve huellas gnósticas detrás de los más importantes fenómenos modernos, tales como las declaraciones de derechos humanos, la Enciclopedia francesa o el marxismo. El autor de la *Legitimidad* toma de Harnack la idea de que el catolicismo ha sido construido esencialmente contra la gnosis. Es bien sabido que el gnosticismo intenta responder al problema del mal estableciendo un doble principio: el culpable demiurgo, el Dios de la creación, y el inocente Dios de la salvación. Con este reparto de funciones, en la medida que se atribuye la autoría del mal al generador del mundo, quedan desvalorizadas todas las instituciones temporales. Para Blumenberg, el primer intento, aun fallido, de superar el gnosticismo

tiene lugar en la Edad Media, sobre todo con Agustín de Hipona, quien logra acabar con el dualismo gnóstico, con la culpabilidad del Dios creador, mediante la acentuación del pecado original, de la responsabilidad culpable de la voluntad humana por introducir el mal en el mundo. Pero el precio pagado por la teología medieval para exculpar a Dios, la libertad y el valor autónomo de las obras humanas, resulta demasiado elevado. Por eso tampoco Agustín consigue evitar esa nefasta consecuencia del gnosticismo consistente en la devaluación de las instituciones mundanas. Solamente con la modernidad, con la nueva autoafirmación del hombre, puede hablarse de auténtica superación del gnosticismo y, por tanto, de una revalorización de la libertad y de las instituciones temporales. Por lo demás, la importancia concedida por Blumenberg a la gnosis no significa que estemos ante un nuevo teorema de la secularización, ya que sólo desempeña un papel negativo y, por lo tanto, no hay transferencia de la sustancia gnóstica a la modernidad.

Según Blumenberg, la autoafirmación moderna que consigue superar la gnosis ha sido provocada al final de la Edad Media por el *absolutismo teológico* del nominalismo. Es entonces cuando los Escoto u Occam radicalizan hasta tal punto la *potentia absoluta Dei*, que acaban con el papel mediador entre la fe cristiana y el saber heredado del mundo greco-romano que la escolástica reservaba al pensamiento teológico. El principal problema de la teología nominalista reside en que, cuando el poder divino no está sometido a ningún límite racional, nada permanece estable o seguro. Escoto llega a decir que este poder es tan inmenso que Dios, si quisiera, podría cambiar hasta la segunda tabla del Decálogo. Occam va más allá, y atribuye al Hacedor la facultad de cambiar todos los principios del Decálogo. Ahora bien, con el aumento de la *potentia Dei* y la disminución de las capacidades de la criatura tiene lugar un efecto imprevisto: la reducción del papel de la teología en la explicación del mundo. El Dios de los nominalistas es tan omnipotente que ya no sirve para cumplir la función de proporcionar seguridad a los hombres. En contraste con la visión consoladora de la creación ofrecida por el tomismo o por el racionalismo escolástico-medieval, que concibe el mundo como un todo ordenado y una pirámide en cuyo vértice se encuentra el hombre hecho a semejanza del Creador, el nominalismo convierte al cosmos en algo incomprensible para la criatura, en una obra radicalmente contingente, pues se sospecha que, en realidad, Dios ha originado todas las cosas con el exclusivo fin de autoglorificarse y demostrar su poder. Una divinidad que podría incluso engañar a los hombres ya no es fiable: se vuelve un dios superfluo o, lo que es lo mismo, un *Deus absconditus* que podría ser reemplazado por el azar. Ante esa teología de la omnipotencia divina y de la impotencia de la criatura, la única respuesta viable consiste en la autoafirmación de un hombre que se va a comportar como si Dios hubiera muerto. Para decirlo en los términos de Blumenberg: la provocación del absoluto trascendente, cuando se radicaliza hasta su punto máximo, se transforma en el descubrimiento del absoluto inmanente. Con este desencantamiento del universo se abre un nuevo campo para la curiosidad humana, para explorar y revelar todos los secretos naturales. En los tiempos modernos, la curiosidad deja de ser aquel vicio condenado por la teología medieval y se convierte en una de las mejores aliadas de la ciencia.

La visión que del nominalismo nos ofrece *Die Legitimität der Neuzeit* ha sido objeto de numerosas críticas en los últimos años. Entre las más sobresalientes, cabe citar las de Wolfgang Hübener, para quien la negación de la libertad humana y la acentuación consiguiente del poder de Dios debe buscarse, más que en el nominalismo, en los modernos reformados, en los Lutero, Calvino o Hobbes; y la de Goldstein, el discípulo de Metz, para quien Blumenberg no comprende realmente el significado que tiene la libertad de Occam y del nominalismo⁵.

⁵ W. Hübener, "Der Nominalismus legende", en N.-W. Bolz & W. Hübener (eds.), *Spiegel und Gleichnis. Festschrift für Jacob Taubes*,

Por mi parte, considero que la crítica de Hübener no afecta en lo esencial al funcionalismo de Blumenberg, pero sí creo que la tesis de este filósofo debe ser replanteada en el sentido de dar mayor importancia a la Reforma que al nominalismo. Pues sólo en el ámbito cultural protestante se podía sentir el desafío planteado por la omnipotencia divina. Sólo aquí Dios estaba caracterizado por su *potentia absoluta*. Y sólo aquí se producía un extremo alejamiento entre el hombre y su Creador, cuyas consecuencias más evidentes en el plano eclesiástico fueron el desencantamiento de los medios mágicos o externos de la Iglesia, y la clara escisión entre la Iglesia invisible perfecta y las instituciones humanas imperfectas. Los teólogos reformados, dada la importancia que concedían a la voluntad divina, siempre se opusieron a la distinción escolástica entre una *potentia Dei ordinata* y otra *absoluta*. La predeterminación y justificación por la fe eran dogmas extraídos de una concepción que reducía la *potentia Dei* a un poder absoluto. Ahora bien, para que el mundo siguiera teniendo sentido, los reformadores no milenaristas, los que no creían en el inminente apocalipsis o juicio final, y, por tanto, no tenían nada de gnósticos, se vieron obligados a reconocer la separación estricta entre los dos reinos, el temporal y el espiritual; de tal modo que a los Estados y demás instituciones humanas ya no les afectaba la reflexión sobre el insondable y absoluto poder divino. Todo ello implicaba que no hubiera secularización, que no hubiera transferencia de contenidos desde la teología a otras esferas.

La relevancia dada por Blumenberg al absolutismo teológico en *La legitimidad* nos permite comprender, aunque él sólo haya insistido directamente en el nominalismo, por qué, aparte de la vía humanista abierta por Maquiavelo, va a surgir en el contexto cultural de la Reforma las primeras explicaciones radicalmente autónomas del derecho y de la política. Uno de los primeros hitos políticos del pensamiento de la modernidad es el ateísmo hipotético de Hugo Grocio, expresado de esta forma tan clara: “Ciertamente –escribe el holandés–, lo que hemos dicho tendría lugar, aunque admitiésemos algo que no se puede hacer sin cometer el mayor delito, como es el aceptar que Dios no existe [ateísmo hipotético] o que Éste no se preocupa de lo humano [deísmo]”⁶. Por tanto, aunque Dios no existiera, los principios expuestos por Grocio seguirían siendo válidos. O en otras palabras, ya no necesitamos conocer el libro de Dios para establecer los fundamentos del orden social y político.

La legitimidad se cierra con una cuarta parte en la que su autor reflexiona sobre el umbral de la modernidad a través de la comparación de dos autores tan diversos como Nicolás de Cusa y Giordano Bruno. Aunque antecedentes de las conquistas de la modernidad se pueden encontrar ya en germen en el siglo XIII, esto no debe significar la renuncia a comprender la ruptura entre las épocas. Indudablemente, el umbral de época es una frontera imperceptible, pero cuando ponemos al Cusano al lado del Nolano aparece como una evidencia que no podían estar uno al lado del otro, y de que entre tanto se ha producido una evidente ruptura. Nicolás de Cusa, un pre-copernicano, pretende salvar los conceptos medievales con hipótesis que en última instancia implican que todavía Dios puede articularse con el mundo. En cambio, Giordano Bruno, un post-copernicano, piensa en un universo infinito y homogéneo, en el que el mito cristiano deja finalmente de ser el acontecimiento decisivo de la historia de la humanidad. Por supuesto, con ello no queremos decir que la modernidad, que la misma ciencia, pueda prescindir del mito. Pero esto ya forma parte del argumento principal de otro de sus grandes libros, *Arbeit am Mythos*.

Königshausen-Neumann, Wurtzburg, 1983, pp. 87-111; J. Goldstein, *Nominalismus und Moderne. Zur Konstitution neuzeitlicher Subjektivität bei Hans Blumenberg und Wilhelm von Ockham*, Alber, Friburgo/Munich, 1998.

⁶ H. Grocio, *Del derecho de la guerra y de la paz*, Proleg., V, 11, CEC, Madrid, 1987, p. 36.

El Ideario Político y la Evolución Ideológica de Donoso Cortés.

Luis Gonzalo Díez

Universidad Madrileña Francisco de Vitoria.

Resumen

Las contradicciones del proceso de creación de la España liberal, en la primera mitad del XIX, hallan en la figura de Juan Donoso Cortés una de sus expresiones más características. Como su coetáneo y antagonista ideológico, Mariano José de Larra, el caso representado por Donoso muestra cómo el liberalismo ganó adeptos en amplios sectores de la sociedad española gracias a la flexibilidad de su discurso. Esto le permitió oscilar entre versiones más o menos conservadoras, más o menos progresistas del mismo capaces de convertirlo en el estilete retórico de una gran obra de transformación política. Donoso se dejó ganar por una versión tradicionalista del liberalismo que lo presentaba como el agente histórico de una necesaria reforma del absolutismo. Pero cuando la revolución liberal empezó a dar signos de ser mucho más que una reforma y a comprometer principios innegociables para Donoso como el de la unidad monárquica del poder, éste rompió con el liberalismo y extremó su ideario tradicionalista hasta configurarlo en términos de un conservadurismo antiliberal.

El Ideario Político y la Evolución Ideológica de Donoso Cortés.

Luis Gonzalo Díez

Universidad Madrileña Francisco de Vitoria.

I

La figura del pensador, periodista, político y diplomático español Juan Donoso Cortés (1809-1853) resulta, aun hoy en día, en extremo polémica y controvertida. Su nombre suele asociarse a dos hechos que han dificultado la formación de un juicio histórico objetivo sobre su pensamiento y el lugar que ocupa en la historia de las derechas españolas. En primer lugar, su defensa de la “dictadura del sable” frente a la “dictadura del puñal” como método preventivo para impedir, en la tesitura revolucionaria de 1848, la llegada de los socialistas al poder tanto en España como en Europa. En segundo lugar, y en función de la anterior defensa, el uso interesado que algunos intelectuales hicieron de su figura en el régimen franquista para legitimar a éste.

El primero de esos hechos debe mucho a una obra decisiva tanto en la revaloración de Donoso como en la malinterpretación del mismo: *Interpretación europea de Donoso Cortés*, de Carl Schmitt¹. En ella, el jurista alemán vincula al pensador extremeño con su “decisionismo” político, con el paso “de la legitimidad a la dictadura”, con la conciencia de un cierto legitimismo monárquico de que el desafío socialista demandaba soluciones mucho más drásticas y expeditivas que las suministradas por las estructuras de la “Monarquía cristiana”. Donoso era convertido así en un visionario que fue capaz de concebir la inutilidad de una estrategia tradicionalista y formalmente conservadora en la época de la moderna guerra ideológica, la necesidad de romper con la idea de Joseph de Maistre de que “la contrarrevolución no será una revolución contraria, sino lo contrario de una revolución” y de canalizar el autoritarismo político de derechas por la vía de la reacción pura y dura.

Esta interpretación de Donoso distorsiona su figura y pensamiento porque aplica categorías propias del siglo XX, las, en el caso de Schmitt, sedimentadas en los conflictos políticos de la Alemania de los años veinte y treinta del siglo pasado, a la comprensión de un conservador antiliberal del siglo XIX. Pues Donoso no fue otra cosa sino esto, un claro exponente del rechazo que, en medios ideológicos muy diversos, podía llegar a provocar el liberalismo como tipo de Estado, sociedad y, sobre todo, atmósfera moral corruptora de los deberes que, en el pasado, ligaban a las personas entre sí. El liberalismo favorecía el “deseo de figurar” y la “idolatría del ingenio”, la apetencia de riquezas, la voluntad de poder, el inconformismo con el lugar que una sociedad jerárquica asigna a cada individuo, etc; desataba el imperio de las pasiones motivando una inestabilidad política y social crónica oscilante entre la anarquía y el despotismo.

Donoso tuvo una experiencia directa de todos estos males en la España de los años treinta, cuarenta y comienzos de los cincuenta del XIX. En la España de la revolución liberal, a la que, en un principio, se sumó con entusiasmo siendo un joven de apenas veinticinco años situado en el bando *crístico*². Este Donoso liberal encontró en lo que eran los primeros

¹ Schmitt, Carl (1963): *Interpretación europea de Donoso Cortés* (Madrid. Rialp. Prólogo de Ángel López-Amo)

² Prueba de esta toma de partido a favor de María Cristina y las reformas políticas es la *Memoria sobre la Monarquía* (1832), opúsculo dirigido a Fernando VII con el que Donoso hizo su aparición en la vida pública española como un acérrimo defensor de la causa cristina frente al carlismo

pasos del partido moderado una tribuna periodística y política para defender su proyecto frente a los progresistas y los carlistas. Firmemente anclado en nociones de tipo tradicionalista sobre el poder político, siendo la principal su concepción unitaria del mismo, que identificaba con la figura del monarca, creyó durante un tiempo, posiblemente hasta comienzos de los años cuarenta, que la revolución liberal no era más que una *reactualización* de determinados contenidos tradicionales en el medio moderno del Gobierno representativo, el ascenso de las clases medias y la transformación industrial.

Donoso pensaba que la Monarquía absoluta necesitaba de una honda reforma no porque se fundase en un poder unitario, sino por vincular éste con el declive del Parlamento. La raíz de toda “Monarquía cristiana” era armonizar la unidad del poder con su necesaria limitación³, y ahí el Parlamento jugaba un papel esencial. De ahí que la revolución liberal y el Gobierno representativo se presentasen como una opción para solucionar los defectos de la Monarquía absoluta en un nuevo contexto histórico. La modernidad social y económica de éste no planteaba ningún problema a Donoso, que, en su etapa liberal, llegó a hablar de las clases medias como “aristocracias legítimas”, siempre y cuando no se cuestionara la unidad monárquica del poder. En un primer momento, valoró la Monarquía constitucional como el expediente político adecuado para superar la etapa absolutista y garantizar la continuidad histórica de la nación española.

Sin embargo, a medida que Donoso fue tomando conciencia de lo que implicaban las nuevas realidades, y ello a partir de su experiencia directa de las mismas como uno de los ideólogos y periodistas de los sectores más duros del moderantismo, siempre ligado a la facción de María Cristina; a medida que fue calibrando que las *formas* modernas no preservaban los *contenidos* tradicionales, sino que implicaban *contenidos* también modernos, empezó a revisar su condición de liberal y el proceso histórico al que, en un primer momento, se había sumado con entusiasmo.

Los *contenidos* tradicionales que, en una Monarquía reformada en el horizonte de la modernidad, debían conservar su espíritu cristiano y asegurar la continuidad histórica de la nación española eran subvertidos por el empuje revolucionario de las nuevas circunstancias. Así, la concepción unitaria y limitada, monárquica, popular y religiosa del poder; la vertebración jerárquica del espacio público y el fundamento moral, según deberes claramente definidos, de las relaciones sociales y políticas dejaban su lugar a la división y socialización del poder, la desaparición de las “jerarquías sociales”, la pérdida de sentido religioso y el predominio de las “cuestiones económicas”. Desengañado de su temprana filiación liberal y extenuado por las luchas intestinas dentro del partido moderado, Donoso terminará caracterizando al liberalismo como “el mal, el puro mal, el mal esencial y sustancial” y persuadiéndose de que:

“O hay quien dé al traste con esas instituciones (las liberales) o esas instituciones darán al traste con la nación española, como con toda Europa”⁴.

II

El antiliberalismo donosiano no será el conducto para llegar al tradicionalismo como ideario político pues una versión embrionaria del último ya se encuentra más o menos perfilada en el Donoso liberal. Éste, como hemos visto, pensó

y de la moderación frente a los radicales.

³ Para Donoso, la “unidad del poder no supone el despotismo, ni siquiera el absolutismo porque el poder (...), siendo uno, puede estar rodeado de instituciones que lo limiten” (Donoso Cortés, Juan (1992): *Artículos políticos en El Piloto* (Eunsa. Pamplona. Introducción de Federico Suárez).

⁴ Donoso Cortés, Juan (1946): *Obras Completas, II* (Madrid. B.A.C. Recopiladas y anotadas por Juan Juretschke).

durante los años treinta que la revolución liberal no significaba un punto de inflexión en la historia de España, sino una *reactualización* de las estructuras de la Monarquía y sociedad cristianas en un medio moderno, estructuras que habían entrado en una cierta decadencia durante la etapa absolutista. Esta interpretación *tradicionalista* del liberalismo se vino abajo una vez que Donoso se hubo convencido de que la revolución liberal era eso, una revolución que no venía a reactualizar ni reformar nada, sino a ponerlo todo patas arriba. Su antiliberalismo, tal y como empieza a perfilarse en el comienzo de la década de los cuarenta, no hizo sino decantar en formas tradicionalistas más nítidas su ideario y, sobre todo, orientarlo críticamente en una época dominada por ideas tan poco tradicionales como las de igualdad y derechos.

Pero no por ser un antiliberal Donoso dejó de ser un conservador y se transformó en un reaccionario para el cual un poder ilimitado surgido de la nada sería asumible siempre y cuando plantase cara a los socialistas, tesis defendida por Carl Schmitt. En primer lugar, el pensador extremeño se mantuvo como un aliado incondicional de María Cristina e Isabel II. En segundo lugar, aunque internamente su ruptura con el moderantismo se remonta a comienzos de los años cuarenta, no hizo explícita la misma hasta el inicio de la década siguiente, en su famoso *Discurso sobre la situación de España*, donde, en una intervención parlamentaria que levantó una gran polvareda en la época, retiró su apoyo al gobierno de Narváez. En tercer lugar, Donoso siguió vinculado a la España liberal como embajador en Francia, puesto en el que murió.

A estos factores históricos se unen los doctrinales. Pese a su ruptura con el liberalismo, el pensador extremeño no abandonó el legitimismo monárquico como principio político ni el tradicionalismo como ideario. Ser antiliberal no significó para él renunciar a la ortodoxia de un cierto conservadurismo de raíz monárquica y religiosa. Para nada, es un exponente de ese nuevo conservador, dinámico y versátil capaz de renunciar a sus convicciones más hondas debido al desafío ideológico de las ideologías radicales, a las que se debía responder con su propia medicina. Este conservador de nuevo cuño, el reaccionario pensado por Schmitt, tan próximo ya a lo que será el fascismo, no tiene nada que ver con Donoso, por extremo que fuese su antiliberalismo y sobrecargada la retórica en que lo expresó. Quizás, la frase que mejor representa el talante político y doctrinal del pensador extremeño sea la siguiente:

“Yo represento la tradición, por la cual son lo que son las naciones en toda la dilatación de los siglos”⁵.

III

La defensa de la “dictadura del sable” frente a la “dictadura del puñal” motivada por el espectro socialista que sobrevoló las revoluciones europeas de 1848 no implicó, para Donoso, un cambio de dirección doctrinal que de legitimista lo convirtiera en decisionista. Esa defensa la hizo en los términos de una estrategia puntual del gobierno para evitar la llegada al poder de los socialistas, no como el principio del dismantelamiento de la “Monarquía cristiana”. Además, la verdadera cuestión candente en la recurrencia a la dictadura no era tanto el socialismo como el liberalismo. Pues la descomposición del Estado y la sociedad provocada por éste último había motivado el surgimiento de los *nuevos bárbaros*. De ahí que el expediente dictatorial, aun dirigido a evitar el triunfo de aquellas hordas, reflejara una crítica implícita al caldo de cultivo de las mismas, a la nefasta atmósfera moral que había viciado las nociones más sagradas. Fueron los liberales quienes abrieron la caja de los truenos. Y ya avisaba Donoso de que:

⁵ Donoso Cortés (1946): OO. CC., II, 343.

“Los siglos de los argumentadores son los siglos de los sofistas y los siglos de los sofistas son los siglos de las grandes decadencias. Detrás de los sofistas vienen siempre los bárbaros, enviados por Dios para cortar con su espada el hilo del argumento”⁶.

Se comprende que las revoluciones de 1848, en lo que tuvieron de reacción contra el mundo liberal-burgués⁷, fuesen bien vistas por Donoso. Éste pensaba que, una vez controlada la amenaza socialista y desmanteladas las instituciones liberales aprovechando el impulso revolucionario, cabría reactualizar la “Monarquía cristiana” tras sus versiones *absolutista* y *constitucional* en nuevos odres, los de un entendimiento directo entre el rey y el pueblo que soslayase el paso en falso de esa caótica jerarquía social que habían sido las clases medias.

El pensador extremeño no llegó a apuntalar esta nueva línea de su pensamiento porque murió en 1853, pero en los despachos que, como embajador en Francia, envió al Ministerio se barruntan los perfiles de una nueva constelación histórica de su pensamiento donde la Monarquía, liberada de la trampa del parlamentarismo, adquiere unos perfiles populistas y plebiscitarios. Esto es lo más lejos que Donoso llegó como conservador antiliberal, a la asunción de que el declive del liberalismo oligárquico y el advenimiento de tiempos más democráticos podía tramitarse según una lectura monárquica y tradicionalista de estos últimos. Pues, al fin y al cabo, el pueblo siempre sería más fácilmente reconducible a planteamientos monárquicos y religiosos que la ambiciosa, descreída e individualista clase media.

Incluso este último Donoso tan flexible en su novedoso abordamiento de la democracia siguió con los pies bien firmes sobre el suelo del legitimismo monárquico y el tradicionalismo político. Y es que, de principio a fin, fue un conservador ortodoxo cuya evolución ideológica no entraña un cambio doctrinal relevante, sino una toma de conciencia sobre la distancia que separaba a un tradicionalista como él de, incluso, las versiones más moderadas y templadas del liberalismo que abrazó en un principio.

⁶ Ibid.; 213.

⁷ “La revolución de febrero (de 1848 en Francia) es a las clases medias lo que la de 1789 fue a las clases aristocráticas” (Ibid., 697).

Menéndez Pelayo y las verdades de la tradición

Gerardo Bolado

Universidad de Cantabria

Resumen

Los escritos que componen el proyecto historiográfico de restauración de la tradición intelectual española, desarrollado por Menéndez Pelayo entre 1876 y 1990, no son sin más la obra de un ideólogo tradicionalista o de un propagandista católico, sino el producto de la investigación del patriarca de los estudios históricos de nuestra cultura intelectual y literaria en la Restauración, que aportó la síntesis bibliográfica y cronológica básica de la que partió la investigación contemporánea en esos campos. El sentido perdurable de su obra fue el mejor fruto del amor a la propia tradición que puede latir en cualquier tendencia tradicionalista: la recuperación del propio patrimonio literario, humanístico y científico en un momento crítico de lamentable olvido.

Abstract

The writings that compose the historiographical project of bringing back into use the intellectual Spanish tradition, developed by Menéndez Pelayo between 1876 and 1990, are not to be appreciated as the work of a catholic ideologue or publicist, but as the product of the historical investigation made by the traditionalist historian, who contributed in a crucial way to establish the Restoration of the bibliographical and chronological basic synthesis of the contemporary studies in intellectual and literary Spanish History. The enduring sense of his work was the best result of any traditionalist trend: the recovery of one's literary, humanistic and scientific heritage in a critical moment of lamentable oblivion.

Menéndez Pelayo y las verdades de la tradición

Gerardo Bolado

Universidad de Cantabria

Con el establecimiento de la Restauración alfoncina en 1875, parecía llegado el momento de reivindicar la Tradición intelectual y literaria española, tras un siglo de menosprecio y olvido¹. Marcelino Menéndez Pelayo (1856-1912) tenía entonces 19 años. Había cursado la enseñanza media en el Instituto Cantábrico de Santander, donde su padre Marcelino Pelayo era catedrático de matemáticas, y recibido la primera formación universitaria en la Universidad de Barcelona con Milá i Fontanals, Rubió, y Llorens y Barba. En la Universidad Central de Madrid, donde se doctoró con premio extraordinario ese mismo año, había tenido un desencuentro con el catedrático de Metafísica, el krausista Nicolás Salmerón, que le llevó a terminar su licenciatura en Filosofía y Letras en la Universidad de Valladolid. Bibliófilo y bibliógrafo precoz, trabajaba por entonces, entre otras cosas, en su bibliografía de traductores españoles de autores clásicos greco-latinos.

Este traslado a la Universidad de Valladolid propició su decisivo encuentro con el catedrático de Literatura latina de esa Universidad, su paisano Gumersindo Laverde. Este tradicionalista católico vio en Menéndez Pelayo el instrumento providencial para replantear sus proyectos de regeneración de la tradición filosófica española en aquel momento propicio y se convirtió en su mentor. Se sirvió de una intensa correspondencia epistolar, mantenida desde octubre de 1874, para transmitir a su joven amigo su programa, sus visiones de la historia de la filosofía y de la heterodoxia en España, y para convertirle en el precoz polemista de *La ciencia española*. A través de encargos y cartas de presentación, le puso en contacto con los polemistas católicos antikrausistas más destacados del momento: Ortí y Lara, Zeferino González, Francisco Caminero, etc.; también con Valera o con el poeta Ramón de Campoamor, que participó en la *polémica del panteísmo* contra el krausismo, en la que Laverde intentó implicarle sin éxito.

Gumersindo de Azcárate, uno de los catedráticos represaliados en la segunda cuestión universitaria, estaba publicando en la *Revista de España* una serie de artículos, titulada *El Self Government y la Monarquía doctrinaria*, y como de pasada dejó caer en uno de ellos una afirmación por lo demás tópica entre los herederos del krausismo: «Según que, por ejemplo, el Estado ampare o niegue la libertad de la ciencia, así la energía de un pueblo mostrará más o menos su peculiar genialidad en este orden, y podrá hasta darse el caso *de que se ahogue CASI POR COMPLETO su actividad, como ha sucedido en España durante tres siglos.*» Laverde acertó a ver en este párrafo la provocación oportuna para lanzar al joven Menéndez Pelayo como polemista defensor de la tradición científica española contra los herederos del krausismo. En el anexo a su carta de 7 abril 1876, Laverde le propuso dar cumplida respuesta al ataque de Azcárate contra la tradición científica española y le explicó cómo hacerlo en unas indicaciones que el precoz erudito siguió fielmente. A través de la correspondencia le fue transmitiendo las posiciones de principio y los tópicos argumentativos, sus hipótesis, muchos de los

¹ «Y ¡cuán cerca de tan desdichada suerte nos hallamos en España! La demolición comenzada en el siglo XVIII, se ha proseguido con ardor creciente en el XIX, amontonando ruinas sin medida ni término. Por el campo de nuestra filosofía han penetrado sucesivamente el *cartesianismo*, el *sensualismo* de Locke y Condillac, el *materialismo* de Cabanis y Destutt-Tracy, el *sentimentalismo* de Laromiguière, el *eclecticismo* de Cousin y Jouffroy, el *psicologismo* de Reid y Dugald-Stewart, el *tradicionalismo* de Bonald y el P. Ventura de Ráulica, el *kantismo*, el *hegelianismo*, el *krausismo*, y ahora andan en moda el *neo-kantismo* y el *positivismo*, estrechamente aliados. La ciencia española ha ido, entre tanto, desapareciendo del comercio intelectual.» (M. Pelayo: 1876, Carta-prólogo de Gumersino Laverde)

datos históricos y su programa de regeneración de la ciencia española, que había publicado en los *Ensayos críticos sobre Filosofía, Literatura e Instrucción Pública* (1868).

Laverde mismo se encargó de preparar la primera edición de *La ciencia española* y de promover su publicación. Esta edición de 1876 recogía su carta prólogo y las seis cartas que le dirigió Menéndez Pelayo y que aparecieron ese mismo año en diversos números de la *Revista Europea*. La titulada *Indicaciones sobre la actividad intelectual de España en los tres últimos siglos*, en la que responde a Gumersindo de Azcárate. La titulada *De re bibliographica*, en la que ensaya una caracterización de la labor bibliográfica y un inventario de las fuentes bibliográficas de la historia de la ciencia española. La titulada *Monografías expositivo-críticas*, en la que ofrece una bibliografía de monografías y avanza un programa para desarrollar este tipo de estudios. La titulada *Prosíguese el pensamiento de las cartas anteriores*, en el que sigue desarrollando el programa de Laverde y responde a las afirmaciones de Nicolás Salmerón contra la existencia de una tradición científica española en su prólogo a la *Historia de los conflictos entre la Religión y la Ciencia* de Juan Guillermo Draper. Y, en fin, las tituladas *Mr. Masson redivivo*, *Mr. Masson redimuerto*, que recogen su polémica con Manuel de la Revilla. Laverde le propuso concluir el libro con su artículo sobre el Laverdaico a modo de apéndice, pero el joven polemista prefirió adelantar en este la nota y el plan primitivo de la *Historia de los heterodoxos españoles*, en lo que sin duda influyó el hecho de que ya estaba volcado en esta obra, pero también un motivo argumental, no menor en la polémica, al que me referiré más adelante.

Gumersindo Laverde fue el verdadero artífice de la polémica de la ciencia, con la cual pretendía replantear sus proyectos de regeneración de la cultura filosófica española, que deberían de hacer de nuevo funcional a nuestra tradición, y lanzar a un nuevo polemista defensor de la tradición frente al krausismo. Sin embargo, los tiempos habían cambiado. La alternativa regeneradora de la cultura española frente al catolicismo y su Teología, ya no era para los herederos del krausismo la incorporación de una filosofía moderna especulativa. Los éxitos científico-técnicos y el avance del evolucionismo propiciaron el triunfo del positivismo y el naturalismo, y la sustitución de la filosofía por las ciencias en el papel de regenerador de nuestra cultura. La alternativa a la estéril tradición era ahora para los progresistas la regeneración científica, por lo que la discusión sobre la existencia de la filosofía española dejó su lugar a la polémica de la ciencia española.

La motivación de Menéndez Pelayo para entrar en la polémica, tal y como se hace explícita en la carta prólogo de *La ciencia española* (1876), fue “ver que, en el último tercio del siglo XIX, cuando tanto ha avanzado en todas direcciones el genio de la investigación histórica, aun esté casi enteramente inexplorada la ciencia ibérica de los pasados tiempos, hasta el punto de que escritores nada vulgares por otros estilos, no temen desconceptuarse negándola o menospreciándola con singular uniformidad e insistencia”. En ninguna de las seis cartas del joven polemista, que componen la primera edición de *La ciencia española*, ni en el apéndice sobre los heterodoxos españoles, se expresa una aspiración a algo más que poner en marcha la recuperación historiográfica de la tradición científica española. El polemista santanderino no utiliza los términos “regenerar” y, menos aún, “restaurar” la tradición católica española o la ciencia española.

La argumentación de Menéndez Pelayo se compone principalmente de argumentos históricos, tanto *del ejemplo*, como *de inducción*, basados en las fuentes bibliográficas que aporta en *De re bibliographica* o en *Monografías expositivo-críticas*, que se combinan con argumentos *ad hominem*, *funcionales*, *de pendiente resbaladiza*, *negativo de autoridad*, *de analogía*, *de reducción al absurdo*, etc. que se siguen de sus posiciones de principio. Vamos a detenernos brevemente, simplificando las cosas, en estas verdades de los tradicionalistas que estaban enfrentadas de manera irreconciliable con los

tópicos argumentativos específicos de los que se nutría la argumentación de los progresistas herederos del krausismo.

Gumersindo Laverde y Menéndez Pelayo defendían una concepción romántica de la tradición, que mitificaba ésta a la vez que la erigía en condición *sine qua non* de la fecundidad y el destino histórico de los pueblos. La tradición es el proceso histórico continuado de los productos esenciales del genio del pueblo, que se manifiestan formalmente en las creaciones de sus prototipos religiosos, políticos, morales, científicos, etc. Cada pueblo tiene un destino histórico que depende de su propia tradición, la cual es intransferible y se desarrolla siguiendo sus propios ciclos de plenitud y decadencia. A los períodos sintéticos de ascenso hasta la plenitud de las formas les siguen los períodos críticos de descenso hasta la descomposición formal. Un pueblo no puede cambiar su destino haciendo suya la tradición de otro pueblo, ni tampoco importar sin más los productos culturales de otros pueblos. La tradición es el pasado esencial de los pueblos que determina sus virtualidades de futuro, por lo que cumple funciones socio-históricas como las siguientes:

- La tradición preserva el destino histórico de la nación.
- La tradición es la sucesión de continuidad en los cambios del progreso.
- La tradición es la regeneradora de la cultura y de la sociedad.

Para que la tradición cumpla sus funciones, tiene que estar viva, es preciso estudiarla y actualizarla, apreciarla y enseñarla. Si comparamos la historia con un vector, estos autores tenderían a reducirla a la masa inercial, al defender que es tradición determinante del futuro, es decir del sentido y de la dirección históricos. Muy otra es la visión ilustrada de la historia y de la tradición de los progresistas, con todos sus matices, que tendían a reducir la historia a un sentido y dirección ideales, es decir al futuro deseado. La historia es progreso que resulta del libre ejercicio de la razón. Esta mitificación del progreso les lleva a ver la tradición como un pasado muerto que carece de virtualidades socio-históricas. En el mejor de los casos la tradición puede ser objeto de un interés erudito, como dice Nicolás Salmerón en su prólogo a la *Historia de los conflictos entre la religión y la ciencia* de Juan Guillermo Draper.

También era antitética e irreconciliable la posición de principio de las partes ante la tradición española. Laverde y Menéndez Pelayo creían que la tradición española es católica. “La España histórica es católica”, por lo que el futuro de la sociedad española será una modernidad católica, o no será. Tenemos una rica tradición teológica, filosófica, científica y artística, caracterizada esencialmente en sus formas y contenidos por la espiritualidad católica y no hay otra vía para superar nuestra decadencia que revitalizarla, armonizándola con el ansia de libertad y los conocimientos sobre el mundo y sobre el hombre que aporta la cultura moderna; siempre dentro de los límites establecidos por el dogma y la autoridad del Pontífice de la Iglesia romana. La causa de la decadencia de la nación está en el menosprecio y olvido de la propia tradición, que la dejaron sin funcionalidad socio-histórica, y que se produjo desde finales del siglo XVIII como consecuencia de la Ilustración. En el siglo XIX la tradición dejó de enseñarse y de estudiarse entre otras causas por “la escasez de conocimientos bibliográficos, la poca afición a leer libros viejos y en latín, la preocupación y el espíritu de secta y de sistema; pero el móvil principal—V. lo ha dicho sin rodeos—es el odio al catolicismo, el insaciable afán de desacreditarle” (M. Pelayo: 1876, Carta-prólogo de Laverde).

El programa de Laverde, que defiende Menéndez Pelayo en la polémica, se orienta por eso a garantizar el estudio y la enseñanza de la propia tradición, mecanismo que debería de devolver a ésta su funcionalidad socio-histórica. Estos tradicionalistas católicos eran descalificados por los liberales progresistas con el título de “neocatólicos”, que ya había perdido todo su sentido original y toda su valencia positiva en ese momento terminal del papado de Pío IX.

Antitética era la posición de principio de los herederos del krausismo, para los que la nación española carecía de tradición filosófica y científica. El futuro de progreso de la nación española sólo será posible desde la regeneración cultural resultante de normalizar nuestra actividad filosófica y científica según los parámetros de la Europa culta. La actividad científica y el progreso son incompatibles con el dogma católico. Más aún, la intolerancia religiosa de la tradición católica es la “causa eficiente” de la decadencia y degeneración en que se haya la nación española. El principal brazo ejecutor de esa intolerancia religiosa fue la Inquisición, verdadero símbolo del despotismo, la ignorancia y la barbarie. Por lo que, ese futuro de progreso requiere ante todo deshacerse del gran impedimento que representa el pasado católico de intolerancia y barbarie, de ignorancia y superstición, del que forma parte nuestro desechable patrimonio filosófico-científico. La Intolerancia religiosa imperante en España fue la secuela de que no disfrutamos de la libertad religiosa promovida por la Reforma frente al Catolicismo romano, ni tampoco de las filosofías críticas planteadas desde la subjetividad humana: “Ante las declaraciones y anatemas del *Syllabus* y del concilio Vaticano, ¿quién puede sostener la conciliación del catolicismo y la Ciencia? Imposible es ciertamente esperarla, como aquél no reniegue de su fe o ésta de la Verdad; y aún así no habría conciliación, sino imperio de un lado, sumisión de otro, y negación de sí propios en ambos.” (Salmerón: 1876).

También faltó claridad y un mínimo acuerdo entre las partes en la concepción de las ciencias y de su clasificación. El anexo a la carta de 7 de abril 1876 muestra que Laverde no cuestionó ni definió su concepción de la ciencia. Se limitó a tomar la palabra “ciencia” que aparece en el párrafo discutido de Gumersindo de Azcárate y a preguntar de qué ciencia se trata, estableciendo una clasificación de máximos no epistémica: Filosofía, Teología, Derecho natural y Derecho positivo, Ciencias políticas y económicas, Historia y ciencias arqueológicas y filológicas, Ciencias exactas físicas y naturales. Menéndez Pelayo en ningún momento de la primera edición de *La ciencia española* cuestiona el concepto de ciencia, sino que se limita a adoptar esa ordenación, con un criterio bibliográfico de clasificación, inspirado en la exitosa catalogación de Jacques Charles Brunet (1780-1867).

Se ha insistido con razón, así lo ha hecho entre otros el profesor Abellán (1883, p. 45), en que el gran mérito del protagonista de la polémica es su sentido histórico y su aportación bibliográfica y cronológica a la historia de las ideas y de las letras en la España finisecular. Menéndez Pelayo vio claro que son objeto de investigación histórica el planteamiento y la solución de cuestiones como la existencia y el valor de nuestro patrimonio filosófico-científico, como las causas de nuestra decadencia científica, o como el papel de la Inquisición en la misma, etc. Lo pone de manifiesto el análisis de su argumentación en *La ciencia española* (1876), en la que predomina el argumento del ejemplo y de la inducción histórica, el argumento negativo y positivo de autoridad histórica, y el argumento *ad hominem* desautorizando a los que carecen de conocimiento histórico sobre la materia. Y contribuyó de manera consciente y decisiva al establecimiento de las bases bibliográficas y cronológicas de la historia de nuestro patrimonio literario y de ideas. No se conformó con la aportación en el *De re bibliographica* o en el *Monografías...*, y no descansó hasta completar *La ciencia española*, en su tercera edición (1887-1888), con el *Inventario bibliográfico de la ciencia española*. Este inventario pretendía ser un catálogo abreviado y selectivo de autores y libros científicos españoles, ordenados por materias y siglos, indicando con brevedad su novedad y aportación: “Porque, a mi entender, el único mérito, si alguno tiene, de *La ciencia española*, no consiste en la parte polémica, condenada a morir en cuanto las circunstancias pasan, sino en lo que tiene de manual bibliográfico, único hasta ahora de su género entre nosotros, por lo cual deben disimularse sus infinitas omisiones, que irán siendo menores en adelante, si no

abandona al libro el favor de los aficionados y curiosos” (M. Pelayo: 1887-1888).

Menéndez Pelayo había sentido la bibliofilia desde niño. Tuvo como tutor en Barcelona a José Ramón Fernández Luanco, que despertó su interés por los libros raros y le introdujo en la bibliografía científica española. Y entre 1873 y 1874 cursó la materia *Bibliografía* con Cayetano Rosell en la Escuela de Diplomática, cuando pensaba opositar al Cuerpo de Archiveros y Bibliotecarios. Sin embargo, no recibió el concepto amplio de bibliografía –como ciencia del libro en todos sus aspectos, bibliofilia, bibliotecnia, bibliografía, etc.–, que se usaba en esa Escuela, sino el que ponían en práctica los grandes bibliógrafos de la época –Gallardo, Zarco del Valle, Pérez Pastor, Sancho Rayón, etc.–, con quienes estaba familiarizado desde su primer proyecto intelectual, la *Biblioteca de traductores*, que es una obra bibliográfica (Punzano: 1981). El historiador santanderino supo ver además que la bibliografía es la base de la investigación histórica, “el *cuerpo*, la historia *externa* del movimiento intelectual, y una preparación excelente e indispensable para el estudio de la historia *interna*”. Esta visión de la bibliografía como historia externa, unido a su atención a la importancia de la aportación española en la correspondiente historia interna –pues su interés es recuperar el patrimonio intelectual y literario española–, presiden la elaboración de sus bibliografías en *La ciencia española*, en especial de su valioso *Inventario*...

Dejo aquí la polémica de *La ciencia española*, que se fue complicando al enredarse en ella otras posiciones católicas, como la neotomista de Pidal y Mon o del padre Fonseca por ejemplo, y progresistas como la del doctor Guardia Bagur, y paso a formular el criterio general de ordenación de sus escritos. La enorme obra de Menéndez Pelayo se articula en dos grandes proyectos de recuperación histórica de nuestra tradición cultural: las series historiográficas dedicadas, entre 1876 y 1890, a la exposición de las ideas propias del pensamiento español, es decir *La ciencia española*, la *Historia de los heterodoxos españoles*, la *Historia de las ideas estéticas en España*, o a la historia de nuestros estudios clásicos, como el *Horacio en España*, la *Bibliografía hispano-latina clásica* o la *Biblioteca de traductores*; y las series historiográficas dedicadas, entre 1891 y 1912, al estudio crítico de nuestra historia literaria, es decir la *Antología de poetas líricos castellanos*, los *Estudios sobre el teatro de Lope de Vega*, la *Historia de la poesía hispanoamericana*, y los *Orígenes de la novela*.

La idea de escribir la *Historia de los heterodoxos españoles* surgió en Menéndez Pelayo de una propuesta que le hizo Gumersindo Laverde por carta en 1875. Su mentor también le inspiró el concepto amplio de heterodoxia y la tesis que había de desarrollar esta historia de las ideas religiosas en España desde Prisciliano hasta los krausistas: “pienso que la historia de nuestros heterodoxos sólo debe de ser escrita en sentido católico; sólo en el catolicismo puede encontrar el principio de unidad que ha de presidir toda obra humana. Precisamente porque el dogma católico es el eje de nuestra cultura, y católicos son nuestra filosofía y nuestro arte, y todas las manifestaciones del principio civilizador, no han prevalecido las corrientes de erradas doctrinas y ninguna herejía ha nacido en nuestro suelo, aunque todas han pasado por él, porque escrito está que conviene que haya herejías: *Oportet haeresses esse*” (M. Pelayo: 1876, p. 230). Por influencia de Laverde, Menéndez Pelayo cree que la verdadera crítica de la heterodoxia es su historia, en la cual se pone de manifiesto que hemos tenido reformadores religiosos, que no llegaron a formar parte de nuestra tradición intelectual, debido a que el genio español es eminentemente católico. ¡Extemporánea manera de invertir la tesis de David Strauss contra el dogma luterano! Vista esta historia desde la argumentación de *La ciencia española*, parece claro que su objetivo es una refutación histórica en toda regla de una posición de principio de los progresistas, mencionada anteriormente, que cifraba la falta de espíritu moderno del pueblo español en la ausencia de libertad religiosa que resultó de la carencia de Reforma y de filosofías críticas.

Menéndez Pelayo se volcó en el trabajo bibliográfico básico. La *Advertencia preliminar* de la primera edición,

como es habitual en él, recoge una relación general de las fuentes bibliográficas de la obra, que dan una idea de la entidad de su investigación². A su recopilación de notas y materiales acumulados en las bibliotecas de Barcelona y Madrid, se añadió en 1876 los que hizo en las bibliotecas históricas más relevantes para el tema en España, Portugal, Francia, Italia y Bélgica. En su noticia de algunos trabajos relativos a los heterodoxos españoles (M. Pelayo: 1876, p. 223), concluye su repaso del estado de la cuestión asegurando que ya estaban recopilados los materiales y había llegado el momento de escribir la obra. Sobre este trabajo bibliográfico, merced a su extraordinaria capacidad de síntesis, diseñó magistralmente la cronología y el plan de desarrollo de los distintos períodos históricos, cuya forma primitiva data de septiembre de 1876. Los dos primeros tomos de la obra, que abarcaban desde un cuadro general de la vida religiosa en la Península Ibérica antes de Prisciliano hasta las artes mágicas, hechicerías y supersticiones en los siglos XVI y XVII, vieron la luz en 1880. El tercer tomo, que abarcaba desde el Regalismo hasta la filosofía heterodoxa entre 1834 y 1868, especialmente el krausismo, y la apologética católica durante el mismo período, se publicó en 1882.

El plan primitivo de la obra no preveía incluir a los autores contemporáneos vivos; sin embargo, la incesante presión de Laverde, que a través de la correspondencia le ponía al día de todas las publicaciones heterodoxas del momento, terminó por conseguir que formaran parte del desarrollo definitivo del libro VIII del tomo III. Una concesión lamentable, que el joven historiador justificó en la advertencia preliminar de la obra: “Largo tiempo dudé si incluir a los vivos, juzgando cortesía literaria el respetarlos, y más en asunto de suyo delicado y expuesto a complicaciones, como que llega y toca al sagrario de la conciencia. Ciertamente, que si en España reinara la unidad católica, en modo alguno los incluiría, para que esta obra no llevase visos de delación o libelo: cosa de todo en todo opuesta a mi carácter e intenciones. Pero ya que, por voluntad de los legisladores y contra la voluntad del país, tenemos tolerancia religiosa, que de hecho se convierte en libertad de cultos, ¿a quién perjudico con señalar las tendencias religiosas de cada uno y los elementos que dañosamente influyen en el desconcierto moral del pueblo español? ¿Por ventura descubro algún secreto al tratar de opiniones que sus autores, lejos de ocultar, propalan a voz en grito en libros y revistas, en cátedras y discursos? Para alejar toda sospecha prescindiré en esta última parte de mi *Historia* (con rarísimas excepciones) de papeles manuscritos, correspondencias, etc.” (M. Pelayo: 1880-1882, ed. 1992, vol. I)

Aunque Menéndez Pelayo fue acumulando anotaciones y correcciones, con la intención de refundir la *Historia de los heterodoxos*..., sólo llegó a hacerlo con las seis hojas dedicadas en la primera edición a las manifestaciones religiosas anteriores a Prisciliano, que convirtió en un tomo en la segunda edición de 1911. Tampoco lo hizo el heredero de sus papeles, su discípulo Bonilla San Martín, por lo que quedó como una obra de juventud, de la que no estaba del todo satisfecho. En su momento, esa obra causó un enorme impacto intelectual, supuso una aportación historiográfica que levantó de un golpe el nivel de conocimiento sobre la historia de las religiones en la Península Ibérica y dio a conocer una gran

² 1.^a Las obras mismas de los heterodoxos cuando éstas han llegado a nuestros días, cual acontece con algunas de Elipando, Claudio de Turín, Gundisalvo, Arnaldo de Vilanova y Pedro de Osma, y con las de casi todos los herejes e impíos posteriores a la invención de la imprenta; 2.^a Las obras de sus unpugnadores, por ejemplo las de Beato y Heterio para Elipando, el *Apologético* del Abad Sansón para Hostegesis; 3.^a Las obras anteriores sobre el asunto, cuales las de M'Crie, A. de Castro, Usoz, Wiffen, Boehmer, etc., las biografías de cada uno de los heterodoxos, y los principales diccionarios y catálogos bibliográficos, antiguos y modernos, españoles y extranjeros; 4.^a Los *Indices expurgatorios* del Santo Oficio; 5.^a Casi todas las obras y papeles relativos a la historia de la Inquisición desde el *Directorium* de Eymerich en adelante; 6.^a Los procesos anteriores y posteriores a la Inquisición, con otros documentos análogos, v. gr.: las actas de la Congregación que condenó a Pedro de Osma; 7.^a Los tratados generales contra las herejías y acerca del estado de la Iglesia, por ejemplo, el *Collyrium fidei* y el *De planctu Ecclesiae*, de Álvaro Pelagio; la obra *De haeresibus* de Fr. Alfonso de Castro, etc.; 8.^a Los tratados de demonología y hechicería; 9.^a Las historias eclesiásticas de España y las colecciones de Concilios; 10.^a Las historias generales y ciertas obras en que ni por asomo pudiera esperarse hallar nada relativo a esta materia.

cantidad de pensadores y reformadores españoles, que yacían en el más completo de los olvidos. Su punto de vista católico y sus correspondientes patrones críticos marcan la exposición de los autores, que es ciertamente desconsiderada con los heterodoxos del reinado de Isabel II en adelante, en especial con los krausistas, que eran sus antagonistas en el combate intelectual por el control de la cultura en la Restauración.

El momento cultural y político de España en torno a 1875 es una clave inexcusable para entender las obras polémicas del precoz historiador católico y superar los anacronismos. Entonces la esfera cultural estaba galvanizada por las tensiones entre la España tradicional y católica, inspirada por el Papa antiliberal y dogmático del Syllabus y del Vaticano I, Pio IX (1847-1878), y la España republicana y revolucionaria, que había asimilado las grandes descalificaciones vertidas sobre nuestro pasado cultural, desde la violenta hostilidad de Voltaire y de Masson de Morviliere, en la *Enciclopedia*, hasta Cousin, Rousselot, y Bukle. Estos son los polos del kairós que convirtió al joven Menéndez Pelayo en campeón de la España católica y en defensor de la ciencia española

Concluida la historia de los heterodoxos, Menéndez Pelayo se volcó en la *Historia de las ideas estéticas en España*, cuyo plan primitivo data de 1876. La idea de escribir esta obra le fue sugerida también por Gumersindo Laverde, pero la inspiración y el desarrollo de la misma no dependieron de su influencia, ni del contexto polémico de las obras anteriores. La concepción de esta historia le viene a Menéndez Pelayo de Alemania³, a través de su maestro Manuel Mila i Fontanals, cuyos *Principios de literatura general* le parecían la mejor obra de referencia de autor español en estética literaria; tal vez por eso le dedica la obra sirviéndose de las conocidas palabras que Dante le dirige a Virgilio en la *Divina comedia*: “Tu duca, tu signore e tu maestro”. Esta historia de la estética es para su autor la obligada propedéutica para entrar con garantías críticas en una historia de la literatura. Lo sepa o no, toda obra de arte supone una estética, y la historia de las artes es inseparable de la historia de la estética. Las preceptivas y cánones estéticos consagran modelos de creación artística, pero también la creación artística amplía incesantemente las formas y cánones de belleza: “El arte, como toda obra humana digna de este nombre, es obra reflexiva; sólo que la reflexión del poeta es cosa muy distinta de la reflexión del crítico y del filósofo”

La *Historia de las ideas estéticas en España* es la historia de la estética que presupone necesariamente la historia crítica de las literaturas hispánicas. Menéndez Pelayo empezó a redactarla en 1882, y la publicó entre 1883 y 1890. La segunda edición de 1889 revisó y refundió algunos capítulos del primer tomo, aparecido con demasiadas erratas y de manera no del todo satisfactoria para su autor. La obra tiene dos partes diferenciadas. La primera estudia la historia de la estética y de la teoría de las artes, en especial de la teoría literaria en España desde los orígenes latinos hasta el siglo XVIII, incluyendo también el estudio de las fuentes grecolatinas y europeas de nuestros autores. Los autores españoles y sus aportaciones a la historia de la estética aparecen así vinculados al movimiento de ideas que representa la cultura europea⁴. En esta parte retoma los intentos de recuperar y regenerar nuestra cultura intelectual, que se dieron en el siglo XVIII, protagonizados por Nicolás Antonio, Lorenzo Hervás y Panduro, Juan Andrés Morell, Pedro y Rafael Rodríguez Mohedano, y, en especial, el núcleo valenciano del Dean Martí, Gregorio Mayans y Siscar, Cerdá y Rico, Juan Bautista Muñoz, etc., entre otros. Estos serán sus

³ De la lectura de Friedrich Schlegel, de G. W. F. Hegel, y de Friedrich Theodor Vischer, entre otros.

⁴ “Y puesto que ni él ni otro alguno de los míos tiende a presentar a España como nación cerrada e impenetrable al movimiento intelectual del mundo, sino, antes bien, a probar que en todas épocas, y con más o menos gloria, pero siempre con esfuerzos generosos y dignos de estudio y gratitud, hemos llevado nuestra piedra al edificio de la ciencia universal, he creído necesario mostrar el enlace estrecho que nuestra cultura estética tiene con las ideas que sobre la misma materia han dominado en cada uno de los períodos de la historia general de la filosofía.” (M. Pelayo: 1883-1890, vol. I, págs. 8-9)

precursores y las principales fuentes secundarias de sus estudios de los tratadistas españoles de poética y de retórica. La segunda parte contiene un amplio estudio de la estética y la teoría literaria alemana, inglesa y francesa del siglo XIX, con un estudio monográfico sobre el Romanticismo francés. Nuestro historiador, que no quería demorar más el comienzo de sus estudios de historia crítica de la literatura española, dejó sin desarrollar la parte dedicada a las ideas estéticas en España durante el siglo XIX⁵.

Esta admirable historia de las ideas estéticas, que sitúa a su autor entre los grandes tratadistas europeos de su época, recoge ideas procedentes de las especulaciones ontológicas sobre la belleza en cuanto tal, correspondientes a la Metafísica estética, de los tratados referentes al reflejo de la belleza en la naturaleza, que corresponden a la *Física estética*, y de las preceptivas y tratados sobre lo bello en las distintas artes, que corresponden a la Filosofía del arte, en especial en las poéticas y retóricas, que componían la teoría literaria en el siglo XIX. La concepción ontológica de la belleza está vinculada a la Física estética y a la filosofía del arte, y resultaba de la reflexión en las mismas.

A juicio de Menéndez Pelayo, el genio de la *Estética* contemporánea era Hegel y la escuela hegeliana era la que más había contribuido a ampliar el horizonte de esa ciencia, que se encontraba todavía en un estadio imperfecto. En su breve tratamiento de la Estética y la teoría de las artes de Krause, “pensador –a su juicio– de tercero o de cuarto orden”, se excede en su crítica de la opción de los krausistas por este autor y su *Compendio de estética*: “¡Pobre juventud nuestra, tan despierta y tan capaz de todo, y condenada, no obstante, por pecados ajenos, a optar entre las lucubraciones de Krause, interpretadas por el señor Giner de los Ríos, y las que con el título de *La Belleza y las Bellas Artes* publicó en 1865 el jesuita José Jungmann, profesor de Teología en Innsbruck, y tradujo al castellano en 1874 el señor Orti y Lara! *Arcades ambo*” (M. Pelayo: 1883-1890, ed. 1994, vol. II, p. 269).

La escritura de la *Historia de las ideas estéticas*... contribuyó a la evolución del maestro santanderino, pues le llevó a rectificar su apreciación de la cultura alemana y a reconocer la excelencia de su filosofía y de su ciencia, y, en concreto, de su historiografía y de su crítica. Menéndez Pelayo llegó a creer que la crítica kantiana caracterizaba el ciclo filosófico que le tocaba vivir, aunque no renunció al “sol de la metafísica futura”. Y este conocimiento de las aportaciones alemanas al estudio de nuestros filósofos y de nuestra literatura de ideas de los siglos XVI y XVII, en especial de su predilecto Vives, terminó de liberar su tendencia original al estudio comparado de nuestros filósofos y científicos, de la influencia del enfoque casticista cerrado de Gumersindo Laverde. Tal vez sea su discurso de ingreso a la Academia de Ciencias Morales y Políticas, leído el día 15 de mayo de 1891, *De los orígenes del criticismo y del escepticismo y especialmente de los precursores españoles de Kant*, (Bolado: 2002, p. 167-256), una muestra característica de su estudio comparado de nuestros autores del Renacimiento, en el que son determinantes la idea de ciclo histórico y la idea de “precursor”.

Menéndez Pelayo habla en este escrito de precursores, no para referirse a autores que expusieron con anterioridad y de manera más o menos amplia y decisiva una teoría que llega más tarde a influir de manera contrastada en el correspondiente autor reconocido, sino, más bien, para situar a autores que comparten una misma tendencia filosófica general en ciclos distintos de un mismo período histórico. Así, Vives, Sánchez y Valencia son precursores de Kant, porque

⁵ En la edición nacional de la *Historia de las ideas estéticas en España*, Enrique Sánchez Reyes añade como apéndice un índice extraído de los papeles del maestro, en el que se especifica el previsible desarrollo de las ideas estéticas de nuestros autores en el siglo XIX

son filósofos críticos, más en concreto, porque pertenecen como él a un ciclo de filosofía crítica del período moderno, aquellos al Renacimiento, éste al que se inicia a finales del siglo XVIII. Esta idea de precursor está íntimamente relacionada con su concepción cíclica de la Historia de la Filosofía. Los ciclos de cresta y valle, propios de la difusión de una onda, son tal vez la mejor metáfora para representarnos de manera plástica esta concepción de la historia de la filosofía, en la que los momentos de elevación, construcción y vigencia de lo construido, que son períodos metafísicos y sistemáticos, son seguidos de momentos de descenso, destrucción y profanación, períodos escépticos y críticos, que sólo dejan restos y ruinas para las construcciones futuras.

Menéndez Pelayo fue un historiador magistral de las ideas. Con el historicismo decimonónico de la Escuela Histórica alemana, creyó que el presente está determinado por el pasado, que debe ser narrado por la historia tal y como propiamente fue. Por eso, basó sus composiciones históricas en un minucioso y preciso trabajo previo de carácter bibliográfico y cronológico. Concebía la historia como una obra de arte⁶, es decir una recreación estético-empírica del pasado que, además de respetar los documentos, ha de cuidar su composición y su estilo narrativo. Sus ensayos históricos se caracterizan por la claridad, la sinceridad y la riqueza literaria. La ortodoxia católica intervino como criterio hermenéutico en su interpretación histórica de nuestra cultura religiosa en la *Historia de los heterodoxos...*, donde interpreta el siglo XIX español como un tradicionalista antiliberal. Pero no afectó de manera tan considerable sus estudios históricos en otros campos de la cultura, por ejemplo en la *Historia de las ideas estéticas en España*, y en ningún caso desvirtuó su aportación esencial de carácter bibliográfico y cronológico.

La obra de Menéndez Pelayo no es la de un ideólogo tradicionalista o la de un propagandista católico, sino la del patriarca de los estudios históricos de nuestra cultura intelectual y literaria en la Restauración, que aportó la síntesis bibliográfica y cronológica básica de la que partió la investigación contemporánea en esos campos. El sentido de su obra fue el mejor fruto del amor a la propia tradición que puede latir en cualquier tendencia tradicionalista: la recuperación del propio patrimonio literario, humanístico y científico en un momento crítico de lamentable olvido.

BIBLIOGRAFÍA

Abellán, José Luis (1983), “Límites en la historiografía de Menéndez Pelayo”, en *Menéndez Pelayo. Hacia una nueva imagen*, Santander: BMP.

Bolado, Gerardo (2002), “Introducción a *De los orígenes del criticismo y del escepticismo y especialmente de los precursores españoles de Kant*”, en *Marcelino Menéndez Pelayo. Antología comentada*, Santander: Estudio, pp. 145-166.

Campomar Fornieles, Marta de (1984), *La cuestión religiosa en la restauración. Historia de los Heterodoxos españoles*, Santander: SMP, Estudios de literatura y pensamiento hispánicos.

Laverde, Gumersindo (1868), *Ensayos críticos sobre filosofía, literatura e instrucción pública españolas*, Lugo: Soto Freire.

Madariaga de la Campa, Benito / Morón Arroyo, Ciriaco (2008), *Tres estudios bibio-bibliográficos sobre Marcelino Menéndez Pelayo*, Santander: RSMP.

⁶ Su Discurso de ingreso en la Real Academia de la Historia, del año 1883, se titula *La historia considerada como obra artística*, y adopta como punto de referencia la *Estética* de Hegel, a quien considera el Aristóteles moderno.

Menéndez Pelayo, Marcelino (1876), *Polémicas, Indicaciones y Proyectos sobre la ciencia española*, Madrid: Imprenta de Victor Saiz.

-- (1887-1888, 3ª ed.), *La ciencia española. (Polémicas, proyectos y bibliografía), Advertencia preliminar*, vol. 1º, Madrid: Imp. A. Pérez Dubrull.

-- (1880-1882), *Historia de los Heterodoxos españoles*, III vols., en *Obras Completas*, Madrid: Edición Nacional 1992.

-- (1883-1890) *Historia de las ideas estéticas en España*, Advertencia preliminar a la primera edición, en *Obras Completas*, II vols., Madrid: Edición Nacional 1994.

Punzano Martínez, Victoriano (1981), *Pensamiento bibliográfico de Menéndez Pelayo*, Comunicación del autor en el *I Simposio Internacional de Literatura Hispanoamericana*, Santander, UIMP.

Salmerón, Nicolás (1876), “Prólogo”, en *Historia de los conflictos entre la religión y la ciencia* de J. G. Draper, Madrid: Imprenta de Aribau y Cª.

Santoveña Setién, Antonio (1994), *M. Menéndez Pelayo. Revisión críticobiográfica de un pensador católico*, Santander: Universidad de Cantabria-Asamblea Regional de Cantabria, Santander.

Varios Autores (1956), *Homenaje a don Marcelino en el primer centenario de su nacimiento*, Madrid: Universidad de Madrid.

La idiosincrasia antimoderna de Nicolás Gómez Dávila

Silvia Lavina

Universidad de Padua.

Traducción de Tommaso Menegazzi

Resumen

En este artículo se analiza la peculiar idiosincrasia antimoderna de Nicolás Gómez Dávila, pensador colombiano del siglo XX cuya obra consiste en una larguísima serie de aforismos, escolios, fragmentos y notas. De índole solitaria, rehuyó siempre todo tipo de cargo público y vivió rodeado de sus libros, en una de las bibliotecas privadas más grandes de Sudamérica. Muchos comentaristas gustan de definirlo un verdadero reaccionario: lo cierto es que su aversión por todas las grandes narrativas a través de las cuales la modernidad ha construido su edificio juega un papel esencial en lo que podríamos llamar su “sistema en aforismos”. Franco Volpi, el filósofo italiano que contribuyó a la traducción y difusión de su obra en muchos países, lo definió el “Nietzsche de Bogotá”, en virtud de su incansable denuncia de los males de la época igualitaria, democrática y conformista que caracteriza la moderna sociedad de masas.

Abstract

The aim of this article is to analyse the peculiar antimodernism of Nicolás Gómez Dávila, a Colombian thinker who lived in the 20th century and wrote large series of aphorisms, fragments and notes. He always shied away from all public office, leading a very solitary existence and surrounding himself with all his books, in one of the most important private libraries of South America. Many critics define him as a real reactionary: the truth is that his aversion to all the big metanarratives whereby modernity composed its discourse plays an important role in what we could call his “system in aphorisms”. Franco Volpi, the Italian philosopher who contributed to the translation and the spreading of his work in many countries, defined him “the Nietzsche of Bogotá”, because of his constant denunciation of the ills that afflict the egalitarian, democratic and conformist epoch of modern mass society.

La idiosincrasia antimoderna de Nicolás Gómez Dávila

Silvia Lavina

Universidad de Padua.

Traducción de Tommaso Menegazzi

«Comprender es un acto irracional. Una idea nueva, como un nuevo autor, se presentan como un recinto cerrado. Para introducirnos hay que brincar dentro de él. El solo método posible es puramente exterior y consiste en brincar de recinto a recinto cercano, para llegar a los más lejanos recintos. No hay transición racional, ni deducción lógica»¹. Estas palabras pertenecen a Nicolás Gómez Dávila, una de las figuras más singulares y excéntricas del panorama cultural suramericano del siglo XX. Autor casi desconocido (también en su país) de unos trece mil fulminantes aforismos, escolios y fragmentos,² durante toda su solitaria vida entre los libros de su inmensa biblioteca nunca buscó (ni obtuvo) reconocimientos públicos: en efecto, como recomendaba Epicuro, intentó siempre vivir *λάθε* –escondido, oculto.³ Un escaso número de estudiosos y expertos conocía su nombre y su historia, hasta que un filósofo italiano, Franco Volpi, al leer y releer sus palabras, quedó tan asombrado que decidió emprender una intensa labor de traducción y difusión de sus obras, sobre todo en Colombia e Italia. Ahora es también gracias a él que existen ediciones francesas, alemanas o polacas de sus libros,⁴ y a él se debe el hecho de que el nombre de Gómez Dávila haya empezado a circular en muchos ambientes filosóficos y literarios, donde se le conoce como “el Nietzsche de Bogotá”. Sus aforismos y escolios, en efecto, son hasta tal punto mordaces, corrosivos y sarcásticos, que no ha sido difícil establecer en seguida un paralelismo con el autor de *La gaya ciencia*, sobre todo si consideramos que el objetivo crítico de sus fragmentos es casi siempre el conformismo social y cultural, las formas de vida moderna, la filosofía y la literatura de nuestro tiempo («la literatura no parece porque nadie escriba, sino cuando todos escriben»⁵), la fe en la técnica: un verdadero antimoderno, un “reaccionario auténtico” –o un “ángel cautivo en el tiempo”, como lo definió Volpi.

Volviendo al escolio citado al comienzo, si es verdad que, para Gómez Dávila, «una idea nueva, como un nuevo autor, se presentan como un recinto cerrado», y que la única forma para acceder a su mundo consiste en «brincar de recinto a recinto cercano, para llegar a los más lejanos», no debe sorprendernos el hecho de que trazar un línea clara y cierta que pretenda describir su trayectoria intelectual sea una tarea algo complicada e incómoda. Sobre todo si quien interpreta intenta *etiquetar*, por así decirlo, su pensamiento, incluyéndolo en una perspectiva

¹ N. Gómez Dávila, *Notas*, Villegas Editores, Bogotá 2003 (de ahora en adelante: NT), pág. 414.

² Para una introducción al pensamiento de Nicolás Gómez Dávila y una bibliografía completa de sus escritos véase, por ejemplo, el volumen que acompaña la edición de las obras completas F. Volpi, *El solitario de Dios* en N. Gómez Dávila, *Escolios a un texto implícito. Obra completa*, Villegas Editores, Bogotá 2005.

³ La suya, como relata M. Galindo Hurtado, no fue una vida rebelde, ni «marcada por un destino lleno de trágicos acontecimientos»; fue, en cambio, una vida que antepuso «al mito del artista que paga con su infelicidad su poder creador, una existencia monótona y a oscuras del público». M. Galindo Hurtado, *Un pensador aristocrático en los Andes: una mirada al pensamiento de Nicolás Gómez Dávila*, en “Historia crítica. Revista del Departamento de Historia de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de los Andes”, núm. 19 (2000), pág. 16.

⁴ Cf., por ejemplo, N. Gómez Dávila, *Le Réactionnaire authentique*, Éditions du Rocher, Paris 2005; id., *Notas. Unzeitgemäße Gedanken*, Matthes & Seitz, Berlin 2005. id., *Następne scholia do tekstu implícite*, Furta Sacra, Varsovia 2006.

⁵ N. Gómez Dávila, *Escolios a un texto implícito. Tomo II*, Villegas Editores, Bogotá 2005 (de ahora en adelante: E II), pág. 247.

bien específica y tan estudiada como la del antimodernismo y de la teoría reaccionaria. Muchos de los escolios de Gómez Dávila, en efecto, rechazan *tout court* la posibilidad de encasillar de manera esquemática las ideas ahí vehiculadas, tan estrechamente vinculadas con la forma en que han sido expresadas: una forma corta y elíptica, que obedece a la regla aurea de la brevedad y la nitidez. Por esta razón, no queremos *imponer* una interpretación unidireccional, sino *sugerir* una posible lectura de sus escolios y fragmentos. Como se aclarará más adelante, nuestro intento de interpretación del pensamiento daviliano, en efecto, acaba sufriendo un cortocircuito hermenéutico, a saber: si se puede definir a Gómez Dávila como un antimoderno, es posible hacerlo sola y exclusivamente en sentido *daviliano*. Dicho de otro modo, la peculiaridad y excentricidad del escritor colombiano prevalecen sobre cualquier esfuerzo de hallar una categorización historiográficamente cierta y no contradictoria de sus ideas. Al mismo tiempo ferviente católico y enemigo feroz de todo dogmatismo, buscador de lo universal y amante de la perfección sensual del instante, escolástico y rebelde: no es casual, por lo tanto, que el filósofo nacido en Bogotá haya querido optar por esa forma tan corta, elíptica, fragmentaria y a veces hasta contradictoria de expresar su pensamiento: «la exposición didáctica, el tratado, el libro —explica Gómez Dávila— sólo convienen a quien ha llegado a conclusiones que le satisfacen. Un pensamiento vacilante, henchido de contradicciones, que viaja sin comodidad en el vagón de una dialéctica desorientada, tolera apenas la nota, para que le sirva de punto de apoyo transitorio».⁶ De ahí que cualquier intento de imponer una interpretación rígida y normalizante de su pensamiento *vacilante* esté destinada a un inexorable fracaso.

Una última consideración acerca del estilo daviliano, antes de esbozar un itinerario de su idiosincrasia antimoderna y de su peculiar *teoría* reaccionaria: en la obra del colombiano es imposible vislumbrar cualquier atisbo de coherencia si no se tiene en cuenta su peculiar concepción del *texto implícito*, pues esta idea representa el fundamento ontológico, ético y hasta estético de su trayectoria intelectual. Lo señala rotundamente el mismo Gómez Dávila: «lo que aquí digo, parecerá trivial a quien ignore todo lo a que aludo».⁷ Es preciso preguntarse, entonces, qué es esa trama ideal e implícita a la cual aluden todos los fragmentos, ese hipotético punto de fuga hacia el cual apuntan todas sus proposiciones, capaz de otorgar un sentido (si bien fragmentario y vacilante) a su recorrido filosófico. El esfuerzo que hay que hacer, en este sentido, es algo exigido por el mismo autor, el cual sostiene que «el lector no encontrará aforismos en estas páginas. Mis breves frases son los toques cromáticos de una composición pointilliste».⁸ Como si de un cuadro de Seurat se tratara, para obtener una imagen más o menos unitaria de los *Escolios a un texto implícito*, entonces, es necesario ir más allá de la mera yuxtaposición de las proposiciones (a veces inconexas, otras hasta contradictorias) y concentrar la mirada no tanto en los puntos de color puro, sino retroceder y dejar que los colores se fundan y que manifiesten así la figura que el pintor ha entregado, en potencia, a cada uno de los puntos de color. La de Gómez Dávila, por lo tanto, podría ser definida como una *filosofía puntillista*. Sin embargo, no se trata de una elección meramente estilística. Si bien es verdad que la forma elegida —el escolio, el fragmento, la nota— refleja el afán de *vivir* constantemente el pensamiento que se predica, es

⁶ NT, pág. 51.

⁷ E II, pág. 335.

⁸ N. Gómez Dávila, *Escolios a un texto implícito. Tomo I*, Villegas Editores, Bogotá 2005 (de ahora en adelante: E I), pág. 15.

decir, si escoger «el estilo minimalista del aforismo significa darse una disciplina, una regla de vida, obedecer a una estética de la existencia»,⁹ también es verdad que lo que inicialmente representa una elección de sobriedad en realidad acaba siendo uno de los principios teóricos irrenunciables de su pensamiento. Ese texto implícito, en consecuencia, no debe ser pensado como un *focus imaginarius* concreto e identificable al cual todos los fragmentos del colombiano aludirían, sino como el texto que nunca podría ser escrito, la teoría que nunca podría ser formulada, porque a esas operaciones subyace necesariamente la convicción de la validez de la categoría de la *totalidad*, a la cual el autor de los *Escolios* contrapone la del *fragmento* y del *instante*. Como señala Karl Löwith en relación con la filosofía de Nietzsche, también en el caso de Gómez Dávila se trataría de un verdadero “sistema en aforismos”: «la filosofía de Nietzsche no es un sistema unitario cerrado, ni una variedad de aforismos inconexos, sino más bien un sistema en aforismos. La peculiaridad de su forma filosófica caracteriza al mismo tiempo su contenido»¹⁰. Si la legibilidad del mundo, como afirma Blumenberg, se da siempre de manera parcial, partida, si la realidad es fragmentaria, ¿cómo podría no serlo también la modalidad mediante la cual vehicular su posible decodificación? Y en efecto el colombiano abunda en esa imagen de la fragmentariedad originaria de la experiencia humana, pues reconoce que «el discurso continuo tiende a ocultar las rupturas del ser. El fragmento es expresión del pensamiento honrado»,¹¹ señalando asimismo, con gran humildad, que «la ventaja del aforismo sobre el sistema es la facilidad con que se demuestra su insuficiencia. Entre pocas palabras es tan difícil esconderse como entre pocos árboles».¹²

Una vez aclarados los elementos fundamentales del *fragmentado* discurso daviliano, podemos centrar nuestra atención en la que hemos definido como su *idiosincrasia antimoderna*, que comprende también su peculiar *teoría reaccionaria*. Es esta, en efecto, la piedra de toque de todo su pensamiento, la estructura conceptual que caracteriza más íntimamente su *sistema en aforismos*. En este caso hay que darle la vuelta a la distinción que hicimos antes en relación con su estilo: no se trata, en efecto, de una mera postura teórica, sino de una suerte de necesidad *ética*, una reacción urgente y personal frente a la que Gómez Dávila llamaba la “ignominia moderna”: «estamos llegando a tales extremos que procesar a nuestro tiempo no es ya prueba de inteligencia lúcida, sino de sencilla y elemental honradez».¹³ El conformismo social, la ética transformada en competición, el morbo de la ideología progresista, el triunfo de la técnica y la mercantilización del arte, de la literatura y de las ideas: casi nada se salva, en las fulminantes críticas davilianas hacia el mundo moderno, y reaccionar frente a dicha ignominia no es tanto una cuestión de proponer un análisis frío y crítico de la que Heidegger llamaba la *Ruinanz des Lebens*, sino la única forma de dignidad posible. A través de sus imágenes tan crueles y corrosivas, Gómez Dávila no deja margen para ninguna perspectiva consoladora: «en el mundo contemporáneo las cosas yerguen aún su apariencia intacta, pero el siglo succiona implacablemente su savia. La espesa pulpa de las cosas, de momento en momento, se corrompe, se pudre, se disipa. El hombre se instala ciegamente en la terrestre solidez de su destino, cuando la

⁹ F. Volpi, *Introduzione* a N. Gómez Dávila, *Tra poche parole*, Adelphi, Milán 2007.

¹⁰ K. Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Stuttgart 1956, pág. 8.

¹¹ N. Gómez Dávila, *Nuevos escolios a un texto implícito. Tomo II*, Villegas Editores, Bogotá 2005 (de ahora en adelante: NE II), pág. 197

¹² E I, pág. 294.

¹³ NT, pág. 441.

sustancia del mundo fluye hoy por una secreta herida hacia la nada».¹⁴ Y de hecho, como afirma el filósofo de Bogotá, «hoy no presenciamos una crisis sino velamos un cadáver»¹⁵. Por un lado, entonces, es una actitud agresiva, que responde a una exigencia casi ética de reacción, mas por el otro Gómez Dávila no deja nunca vislumbrar en sus palabras una posible esperanza de cambio: el punto de inflexión, en la historia cultural, social y económica del mundo occidental ya ha sido superado y ahora «los filósofos no pueden ya tanto ocuparse en comprender el mundo como querían, ni menos en transformarlo como predicán, sino en construir abrigos para proteger al hombre de la rara dureza de los tiempos».¹⁶

Es suficiente hojear una cualquiera de sus obras para chocar contra su profunda aversión por todas las grandes narrativas a través de las cuales la modernidad ha impuesto sus valores fundamentales: Igualdad, Libertad, Democracia, Ciencia. Todos estos principios, sostiene Gómez Dávila, descienden de la fe incuestionable en la Razón y en la Autonomía del ser humano, y es preciso rechazarlos *in toto*: «quien escribe razón con mayúscula se prepara a engañar».¹⁷ En cierto sentido, podría decirse que el solitario de Bogotá comparte muchos de los tradicionales resentimientos y rencores que caracterizan la *antimodernidad* de los literatos y filósofos que solemos asociar a esa categoría: Baudelaire, de Maistre, Donoso Cortés, Péguy y muchos otros. En efecto, comparte con todos ellos una agudísima inteligencia cínica consagrada a exaltar la paradoja, la contradicción y la provocación contra el conjunto de los “inmortales principios” propugnados e impuestos por la aceleración histórica de la ilustración y la revolución francesa. De hecho, según la interpretación de Antoine Compagnon, los verdaderos antimodernos serían precisamente los que osan penetrar en los pliegues contradictorios y falaces de la modernidad, denunciando su pretensión universalizante y su ideología irremediamente progresista.¹⁸ Se trata de una actitud muy crítica, pero que a nosotros, espectadores del naufragio de la modernidad y del fracaso de su proyecto emancipador, nos parece tan lúcida y reactiva que no dudaríamos un instante en aplaudir las siguientes palabras de Maritain: «lo que aquí llamo antimoderno, habría perfectamente podido llamarse *ultramoderno*»¹⁹. Dicho de otro modo, releer hoy a los antimodernos, una vez restada su inaceptable intolerancia y su postura a veces despótica, significaría reconocer y compartir su visión lúcida y cáustica acerca de la hiper-intensificación técnica y del vacío sustancial de las formas de vida moderna. Sin embargo, esta operación no es del todo practicable con Gómez Dávila, el cual no podría en ningún caso ser definido un *ultramoderno*, como si fuera una suerte de crítico *ante litteram* de las aporías y de los límites intrínsecos de la modernidad. En primer lugar, porque compuso su obra en la segunda mitad del siglo XX, cuando el postmodernismo y todas las filosofías de la *Destruktion*, con los que el colombiano no compartía prácticamente nada, ya habían desplegado todo su arsenal crítico. Y, en segundo lugar, porque Gómez Dávila, más que *ultramoderno*, podría ser considerado a todos los efectos un pensador *prehistórico*

¹⁴ E II, pág. 10.

¹⁵ E II, pág. 343.

¹⁶ NT, págs. 182-183.

¹⁷ E I, pág. 375.

¹⁸ Cf. A. Compagnon, *Les antimodernes de Joseph de Maistre à Roland Barthes*, Gallimard, París 2005, trad. esp. de M. Arranz, *Los antimodernos*, Acantilado, Barcelona 2007.

¹⁹ J. Maritain, *Antimoderne* (1922), in *Oeuvres* 1912-1939, París 1975, vol. I, pág. 102.

o, como se define él mismo, un *retardatario* convencido, dotado de una verdadera pasión por el anacronismo.²⁰ Lo que hay que subrayar, entonces, es el exilio que se autoimpuso frente a la dureza de los tiempos en que le tocó vivir, como un verdadero “ángel cautivo”: por eso, muchas veces, leyendo sus aforismos, tenemos la sensación de que sus palabras y sus invectivas se colocan justamente *fuera* del tiempo; de ahí que su posición no puede adscribirse al pensamiento conservador, cuyo fetiche suele coincidir, *grosso modo*, con la conservación del *statu quo*. En efecto, como colombiano sostiene con inaudita sencillez que «el reaccionario no se vuelve conservador sino en las épocas que guardan algo digno de ser conservado»²¹ y, como bien sabemos, para Gómez Dávila «el siglo XX es un naufragio que no acaba»,²² hasta el punto que «cuando manipule los acontecimientos actuales, el historiador futuro deberá ponerse guantes».²³ Su posición, entonces, no es tanto la del «soñador nostálgico de pasados abolidos», sino la del «cazador de sombras sagradas sobre las colinas eternas».²⁴ No es casual si, a este propósito, un crítico alemán, Till Kinzel, lo definió el “partisano de las causas perdidas”,²⁵ es decir, un pensador al cual nunca le interesó adaptarse a sus tiempos –ni siquiera en sentido *deconstructivo*, como ocurría tan a menudo en la filosofía europea de los años 60 y 70– y para el cual encajan perfectamente unas palabras que Cioran escribió acerca de uno de los más célebres antimodernos, Joseph de Maistre: «Elevando el menor problema a la altura de la paradoja y a la dignidad del escándalo, manejando el anatema con una crueldad teñida de fervor, creó una obra llena de enormidades, un sistema que continúa seduciéndonos y exasperándonos. La magnitud y la elocuencia de sus cóleras, la vehemencia con que se entregó al servicio de causas insostenibles, su obstinación en legitimar más de una injusticia, su predilección por la expresión mortífera, definen a este pensador inmoderado que, no rebajándose a persuadir al enemigo, lo aniquila de entrada mediante el adjetivo. Sus convicciones poseen una apariencia de gran firmeza: a la tentación del escepticismo supo responder con la arrogancia de sus prejuicios, con la violencia dogmática de sus desprecios».²⁶ Con esto, en línea con lo que sostiene Torres Duque, queremos evidenciar que, en realidad, sí que es posible establecer un paralelismo entre Gómez Dávila y otros pensadores que le precedieron. Sin embargo, lo que aquí se defiende es que su peculiaridad, su actitud constantemente anti-sistemática, su insistencia en una mera *pars destruens* que se concreta en un rizoma infinito de vituperaciones, impide catalogarlo sin más entre los clásicos del pensamiento antimoderno, como es posible hacer, en cambio, con el mismo de Maistre, considerado su activismo reaccionario en favor de la restauración (recuérdese que llegó a ser ministro plenipotenciario en San Petersburgo y consejero del Zar Alejandro I).

Una de las aversiones más radicales del filósofo de Bogotá fue sin duda la que sintió por todo tipo de discurso humanocéntrico basado en la supuesta autonomía de la razón y en la *hybris* político-social de corte

²⁰ Véase O. Torres Duque, *Nicolás Gómez Dávila, la pasión del anacronismo*, en “Boletín Cultural y Bibliográfico”, XXXII, núm. 40 (1995), págs. 31-49.

²¹ E II, pág. 48.

²² E I, pág. 169.

²³ E I, pág. 180.

²⁴ N. Gómez Dávila, *El reaccionario auténtico*, en “Revista de la Universidad de Antioquia”, núm. 240 (1995), pág. 19.

²⁵ T. Kinzel, *Nicolás Gómez Dávila. Parteigänger verlorener Sachen*, Schnellroda 2006.

²⁶ E. M. Cioran, *Ensayo sobre el pensamiento reaccionario*, Bogotá, Tercer Mundo-Montesinos, 1991, pág. 9.

revolucionario que de ella se deriva, acusada de desarrollar una ingeniería filosófica que considera el mundo de la experiencia como una mera *tabula rasa*. A ese voto de confianza al hombre, Gómez Dávila opone la exaltación del azar y de la incapacidad racional para sobreponerse a los acontecimientos: «nuestra libertad no tiene más garantía que las barricadas que levanta, contra el imperialismo de la razón, la anárquica faz del mundo»;²⁷ su ataque, por lo tanto, se dirige hacia el afán típicamente moderno (“saber es poder”) de *descifrar* filosóficamente y *dominar* políticamente la experiencia mediante la razón y las ciencias, contra el cual se alzan ineludiblemente las barricadas de lo arbitrario, de lo imprevisto y de la contingencia: «todo lo que tenga una dosis moderada de absurdo nos reconcilia con la vida»²⁸. Es en un contexto así delineado que se genera en Gómez Dávila una concepción sumamente pesimista del ser humano, es decir, una verdadera antropología negativa caracterizada por una desconfianza insuperable en el hombre y en su capacidad de obrar. El hombre moderno, como advierte el colombiano, «destruye más cuando construye que cuando destruye»,²⁹ sobre todo cuando construye en nombre del Progreso y de la perfectibilidad técnica y moral de sí mismo y del mundo. El colombiano no podría ser más claro: «la limitación que angustia no es la que traza la mediocridad de cada cual, sino la del hombre mismo. No es amargo exclamar: nada de lo que hago vale la pena; sino confesar: nada vale la pena de lo que el hombre puede hacer».³⁰ Pero es precisamente esa limitación intrínseca a la naturaleza del ser humano lo que la modernidad ha intentado siempre ocultar a través de sus dispositivos de autoengaño individual y colectivo: «el moderno es prisionero que se cree libre porque se abstiene de palpar los muros del calabozo».³¹ En cuanto a paralelismos y semejanzas con posiciones sostenidas por otros célebres antimodernos, en este caso tal vez la referencia más acertada (y divertida, pues lo que se cita a continuación es un pasaje de *La gaya ciencia*) sea justamente Nietzsche: «Nosotros no somos humanitarios; nunca nos atreveríamos a hablar de nuestro “amor a la humanidad”, ninguno de nosotros es lo bastante cómico para eso, ni lo bastante saintsimoniano, ni lo bastante francés. Verdaderamente hay que estar afectado por esa excitabilidad erótica desmesurada y por esa impaciencia característicamente *francesa* para acercarse con ardor y buena fe a la humanidad... ¡a la humanidad! ¿Hubo nunca una vieja más odiosa entre todas las viejas? (a no ser que estemos hablando de “la verdad”, que es una cuestión reservada a los filósofos). No, no amamos a la humanidad».³² Por lo tanto, «nada tan preciso como un cólico repentino para evacuar la retórica del que perora patéticamente sobre la “dignidad del hombre”».³³

Como decíamos antes, si definimos a Gómez Dávila como un antimoderno, hay que reconocer que el análisis de sus escolios lleva necesariamente a un cortocircuito hermenéutico, es decir, a una argumentación circular que afirma que su idiosincrasia antimoderna tiene un rasgo esencialmente *davilano*. En otras palabras, en sus obras

²⁷ E I, pág. 220.

²⁸ E II, pág. 372.

²⁹ E I, pág. 204. Pero hay más: «si bien Joseph de Maistre afirma que el demonio tan sólo destruye, la historia posterior demuestra que también construye», E I, pág. 130.

³⁰ NT, pág. 349.

³¹ E I, pág. 254.

³² F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, estudio preliminar de E. L. Castellón, trad. esp. de L. Díaz Marín, Edimat Libros, Madrid 1999, pág. 262.

³³ E II, pág. 27.

no es posible vislumbrar una verdadera *teoría* sobre la modernidad (dicho sea de paso, lo mismo ocurre en relación con todas las cuestiones tratadas en sus aforismos), de la cual poder derivar una verdadera propuesta filosófica antimoderna. La provocación, la paradoja, la vehemencia retórica, por lo tanto, no están al servicio de un análisis (ni siquiera deconstructivo), sino de una de las categorías principales del universo simbólico del colombiano: el *testimonio*. La actitud que le caracteriza no es la del pensador *engagé* y, como escribe uno de los lectores de su obra más atentos, «su estrategia no consiste en la construcción de un plano teórico que legitime sus posiciones, sino que por el contrario, punza la modernidad con el más auténtico sentido transgresor que no se preocupa por construir una teoría sino en destruir y socavar los fundamentos de la que triunfa».³⁴ Gómez Dávila, convencido de que «el conocimiento se funda sobre sospechas inteligentes, no sobre certidumbres inconcusas»,³⁵ en ningún momento intenta proponer una argumentación completa, profunda y bien fundamentada para sostener sus afirmaciones, pues entiende su tarea en los términos esencialmente escépticos de un mero *testimonio*: «no trato de envenenar las fuentes. Sino de mostrar que están envenenadas».³⁶ La tarea del filósofo, según el colombiano, no consiste en inventar ideas, sino en «impedir que las ideas formen una costra sobre el pensamiento. Destruir todo sistema es su verdadera tarea sistemática. En el fondo el sistema de un filósofo no es más que una maquinaria de guerra para combatir las ideas que le estorban y son los discípulos los que transforman el aparato guerrero en cómoda mansión».³⁷ El escepticismo, que Gómez Dávila describe como «la humildad de la inteligencia»,³⁸ manifiesta entonces toda su potencialidad en cuanto antídoto a la hipetrofia de la racionalidad moderna y de la fe en la Técnica y el Progreso. Si es verdad que «el acto filosófico genuino está en descubrir un problema en cada solución»,³⁹ en línea con su difidencia radical hacia todo intento de normalizar el carácter irreduciblemente multiforme (y, en su opinión, también *misterioso*) de lo real, se entiende en qué medida el escepticismo no pueda ser la «la tumba de la inteligencia, sino la fuente donde se remoza»⁴⁰. Ser un *sutil observador* (*skeptikós*), para Gómez Dávila significa por ejemplo entender que «tragedia griega o dogma cristiano son meditaciones de adulto sobre el destino del hombre, frente al sentimentalismo adolescente de la filosofía moderna».⁴¹ Dicho de otro modo, ser antimoderno implica reconocer la inanidad del obrar del ser humano, cuya *moira* consistiría en un ineluctable fracaso existencial, político y filosófico frente a los poderes que inevitablemente lo superan y de los que el incurable optimismo filosófico de la modernidad ha intentado inmunizarse a través de sus dispositivos de autoengaño. Y como enseña la tragedia griega, ese destino es ineluctable: «nadie puede rebelarse, en nuestro tiempo, contra el oscurantismo progresista y democrático con la esperanza de vencer». Por eso, no queda sino el «deber de testimoniar»,⁴² y nada

³⁴ A. Abad Torres, *Pensar lo implícito, En torno a Gómez Dávila*, Universidad Tecnológica de Pereira 2008, pág. 44.

³⁵ N. Gómez Dávila, *Nuevos escolios a un texto implícito. Tomo I*, Villegas Editores, Bogotá 2005 (de ahora en adelante: NE I), pág. 76.

³⁶ E II, pág. 116.

³⁷ NT, pág. 158.

³⁸ E I, pág. 115.

³⁹ E I, pág. 121.

⁴⁰ E I, pág. 122.

⁴¹ E II, pág. 97.

⁴² E I, pág. 366.

más: «no debemos pensar para nuestro tiempo o contra nuestro tiempo, sino fuera de nuestro tiempo. Y que esto sea imposible, ¿qué importa?; pues es ante todo una exigencia de principio y una regla de método».⁴³

La misma estructura anti-sistemática y fragmentaria de la crítica antimoderna de Gómez Dávila se encuentra también en su actitud *reaccionaria*. Más que de una verdadera *teoría*, se puede hablar de la filosofía entendida como reacción. El “lado oscuro”, antidemocrático y políticamente incorrecto del pensador colombiano, en nuestra opinión, no puede ser “recuperado” mediante una lectura *impolítica* de sus afirmaciones, como se ha hecho con los autores de la así llamada “revolución conservadora” (Nietzsche, Schmitt, etc.), porque aquéllos proponían a todos los efectos un diagnóstico claro e intransigente acerca de la estructura lógica y ontológica misma del discurso moderno, mientras que Gómez Dávila, como decíamos antes, se limita a testimoniar, a mostrar que la fuente de la modernidad ya está envenenada. En su obra no encontraremos ninguna teoría positiva, como puede ser, por ejemplo, la voluntad de poder nietzscheana, que representa, por así decirlo, una ontología fuerte, aunque esencialmente negativa. De hecho, es Gómez Dávila mismo quien declara que «no soy un intelectual moderno inconforme, sino un campesino medieval indignado»⁴⁴. Y si hay algo que ese campesino medieval no puede tolerar es, sin duda, la grandilocuencia democrática y su consecuente verborrea político-social de corte revolucionario. La cual, sin embargo, no puede ser atacada a través de una *doctrina* antidemocrática, pues, de lo contrario, nos dejaríamos engañar por «la postiza simetría de los conceptos, los automatismos de la lógica, la fascinación de las simplificaciones ligeras, la falacia de nuestro anhelo de unidad».⁴⁵ En efecto, Gómez Dávila prefiere hablar de una “voz reaccionaria”, como si de un *daimon* se tratara, más que de una teoría: «si un propósito didáctico me orientara, habría escuchado sin provecho la dura voz reaccionaria. Su escéptica confianza en la razón nos disuade tanto de las aseveraciones enfáticas, como de las impertinencias pedagógicas. Para el pensamiento reaccionario, la verdad no es objeto que una mano entregue a otra mano, sino conclusión de un proceso que ninguna impaciencia precipita. La enseñanza reaccionaria no es exposición dialéctica del universo, sino diálogo entre amigos, llamamiento de una libertad despierta a una libertad adormecida».⁴⁶

Esa voz reaccionaria, entonces, es la que se hace cargo de denunciar la pretensión de universalización de toda antropología moderna, que se basa en la creencia en la autonomía práctico-racional del ser humano. Y es la democracia, según Gómez Dávila, el fruto más perverso de la contemporaneidad: se trata de un verdadero antropoteísmo, cuya doctrina es una teología del hombre-dios, la cual prevé también su propia teodicea: la idea misma del progreso. Pero la divinidad que la democracia atribuye al hombre «no es figura de retórica, imagen poética, hipérbole inocente, en fin, sino definición teológica estricta. La democracia nos proclama con elocuencia, y usando de un léxico vago, la eminente dignidad del hombre, la nobleza de su destino o de su origen, su predominio intelectual sobre el universo de la materia y del instinto. La antropología democrática trata de un ser a quien

⁴³ NT, pág. 86.

⁴⁴ E II, pág. 69.

⁴⁵ N. Gómez Dávila, *Textos I*, Villegas Editores, Bogotá 2002 (de ahora en adelante: TX), pág. 55.

⁴⁶ *Ibidem*.

convienen los atributos clásicos de Dios»⁴⁷. Dicho de otro modo: «todo hombre moderno es candidato al trono vacío de la divinidad»⁴⁸, con lo cual «el ateísmo democrático es la teología de un dios inmanente»⁴⁹. En un contexto así delineado, no podemos esperarnos ninguna preferencia ideológica por parte de Gómez Dávila, hasta el punto que en sus aforismos propone una paradójica identificación de comunismo y capitalismo, que serían la misma cosa, pero vista desde dos puntos supuestamente antitéticos. La ideología burgués y la del proletariado son, afirma el colombiano, «portaestandartes rivales de una misma esperanza. Todas se proclaman voz impersonal de la misma promesa. [...] Si el comunismo denuncia la estafa burguesa, y el capitalismo el engaño comunista, ambos son mutantes históricos del principio democrático, ambos ansían una sociedad donde el hombre se halle, en fin, señor de su destino».⁵⁰ Su aversión radical por las ideologías modernas del progresismo y del igualitarismo puede representar un punto de partida (sarcástico y feroz, alusivo e irónico) para cerciorarnos cada vez más del fracaso del proyecto emancipador de la modernidad –aunque, en este caso, Gómez Dávila no compartiría la idea de que efectivamente hubo una cierta voluntad emancipadora– que prometía extender a escala mundial la sociedad del bienestar. Su lucidez y criticismo son verdaderamente iluminadores: «la mayoría de los hombres no desean la igualdad sino para poder ejercer con mayor eficacia las superioridades que creen poseer».⁵¹ Para el colombiano, Democracia, Progresismo y Tecnocracia son sinónimos absolutos: «la realización práctica del principio democrático reclama, en fin, una utilización frenética de la técnica, y una implacable explotación industrial del planeta. La técnica no es un producto democrático, pero el culto de la técnica, la veneración de sus obras, la fe en su triunfo escatológico, son consecuencias necesarias de la religión democrática».⁵² La época de la democracia, por lo tanto, genera una uniformización existencial y moral basada en el engaño, porque la igualdad de los hombres no sería sino un lema superficial, un *eslogan* útil sólo a quien intenta ocultar la naturalidad de la diferencia y la distancia. De ahí que los individuos resulten incapaces de inventar sus propias vidas y condenados a la mediocridad típica de la sociedad de masas.

La peculiar idiosincrasia antimoderna de Gómez Dávila, entonces, no se configura como una verdadera propuesta filosófica, sino más bien como una *actitud* en la cual la labor del pensador –es decir, del sutil observador– consiste en una *reacción* personal y existencial frente a la inclemencia de la historia y de los tiempos. El reaccionario auténtico, según el colombiano, es la verdadera *víctima* de la historia, pues aquél está siempre encaminado hacia las sendas que ésta no emprendió, consciente de que «sólo de causas perdidas se puede ser partidario irrestricto».⁵³ Es importante señalar que no se trata de una crítica ni *post-* ni *ultra-*moderna («pensar como nuestros contemporáneos es la receta de la prosperidad y de la estupidez»⁵⁴), ni de una posición típicamente

⁴⁷ TX, págs. 62-63.

⁴⁸ NT, pág. 450.

⁴⁹ TX, pág. 66.

⁵⁰ TX, págs. 57-58.

⁵¹ NT, pág. 376.

⁵² TX, pág. 73.

⁵³ E I, pág. 31.

⁵⁴ E I, pág. 49.

conservadora («el pasado que el reaccionario encomia no es época histórica, sino norma concreta»⁵⁵). Muy fuerte, como hemos visto, es también la polémica antirracionalista («ser racionalista es renunciar a la razón universal de las cosas, para imponerles la efímera configuración histórica de nuestra razón de un día»⁵⁶), lúcida y firme como todas sus invectivas («el racionalismo es razón que olvida sus postulados»⁵⁷). Además, es curiosa –y literalmente *paradójica*– su predilección por el mundo medieval y la sociedad feudal («el Medioevo me fascina en cuanto paradigma de lo antimoderno»⁵⁸), en los cuales la libertad, lejos de ser negada por relaciones de poder injustas y despóticas, gozaría de una verdadera sublimación en virtud de la sumisión a esos valores inmortales (el rango, la diferencia, la imposibilidad de la auto-redención del ser humano) que el mundo moderno tiende a sacrificar en aras del derecho a «expresar nuestra individualidad insignificante»⁵⁹.

Una vez trazado un breve recorrido conceptual en la obra de Gómez Dávila, nos parece sumamente necesario responder a la siguiente pregunta: ¿cómo podemos *practicar* su universo simbólico antimoderno, su fragmentado sistema en aforismos? Es decir, si en cierto sentido es posible compartir su diagnóstico de los rasgos más repugnantes del mundo que nos rodea (el individualismo mezquino, la indiferencia ética que se prolonga en anarquía intelectual, la idolatría del objetivismo tecno-científico y de los valores mercantiles), ¿en qué medida puede ser útil leer y *practicar* a Gómez Dávila, teniendo en cuenta que, según sus propias indicaciones, su obra no «inicia ninguna catequización», ni ofrece «recetarios prácticos», sino que aspira «simplemente a trazar una curva límpida»?⁶⁰ En nuestra opinión, la solución está en otro de los rasgos fundamentales de su pensamiento: la superioridad ontológica y gnoseológica del *instante* y de la caracterización eminentemente *personal* del filosofar. Así lo expresa, en un pasaje estremecedor de *Notas*: «ni escribir una verdad, ni pensarla, bastan; toda verdad que no es carne, y huesos, y sangre, ¿en qué difiere de un error?»⁶¹ Dicho de otro modo: «la verdad no es juicio, sino adhesión a una evidencia concreta»,⁶² por eso «quizá lo único que no sea vanidad es la perfección sensual del instante».⁶³ Para Gómez Dávila, las ideas poseen un color, un peso, una resonancia, y al mismo tiempo las palabras tienen (o son) un cuerpo. La sensualidad de cada instante, por lo tanto, es lo que redime nuestra condición finita, lo que le garantiza un sentido profundo y a la vez no esquemático, de acuerdo con su concepción fragmentaria y puntillista del pensar. Paradójicamente, «al inventarle un sentido global al mundo despojamos de sentido hasta los fragmentos que lo tienen».⁶⁴ Por ese motivo, el colombiano sostiene que «las experiencias espiritualmente más hondas no provienen de meditaciones intelectuales profundas, sino de la visión privilegiada de algo concreto. En el

⁵⁵ E I, pág. 133.

⁵⁶ E I, pág. 210.

⁵⁷ E I, pág. 140.

⁵⁸ NE I, pág. 159.

⁵⁹ E II, pág. 119.

⁶⁰ TX, pág. 56.

⁶¹ NT, pág. 417.

⁶² E I, pág. 58.

⁶³ NT, pág. 332.

⁶⁴ NE II, pág. 93.

larario del alma no veneramos grandes dioses, sino fragmentos de frases, gajos de sueños». ⁶⁵ La carne, entonces, se revela sólo en la inteligencia, pero al mismo tiempo el espíritu no tiene más contenidos que los garantizados por una evidencia concreta, voluptuosa y carnal al *kairós*.

¿En qué sentido, entonces, puede decirse que, según Gómez Dávila, la experiencia filosófica es *personal*? Por supuesto no nos referimos a una posible orientación “personalista” de su pensamiento, sino más bien, de acuerdo con Abad Torres, a la concepción de la aventura intelectual como una suerte de *desvelamiento* íntimo e incommunicable (si no a través de referencias alusivas a un *texto implícito* y siempre por escribir), que se genera en el vínculo *personal* con el instante concretamente vivido. Como afirma Gómez Dávila, «la más simple verdad es tan compleja que ninguna fórmula la expresa, y requiere para expresarse el contexto global de una persona y de una vida». ⁶⁶ La verdad no es ni adecuación ni construcción, sino una verdadera *epifanía* que puede ser reconocida sólo mediante una metafísica sensual. Esa verdad, por lo tanto, no se configura simplemente como personal, sino que debería ser entendida literalmente como *una persona*: por eso no es posible transmitirla como una noción cualquiera: «lo que me parece hacer mi verdad intransmisible es que cada una de sus evidencias nazca en un contexto personal, en un orden único de experiencias, que nunca provenga de principios, ni se deduzca de reglas». ⁶⁷ En efecto, como escribe Gómez Dávila, «la obra propia de la filosofía es una vida y no un conjunto de recetas». ⁶⁸

La verdadera tarea de la filosofía, entonces, consistiría en obligarnos a la lucidez, «para evitar que las cosas resbalen sobre nosotros como sobre una piedra aceitada. Que ante todo espectáculo, en frente a cualquier circunstancia, el espíritu se asome a sus propias ventanas, lo ojos abiertos, dilatadas las narices». ⁶⁹ El ser humano tiene que anhelar a ser un arco en constante tensión, una carne a la cual nunca será posible extraer esa *espina*, ese *aguijón* que representa la condición misma de posibilidad de percibirnos y percibir el mundo como una verdadera *epifanía*.

⁶⁵ NE I, pág. 44.

⁶⁶ E I, pág. 208.

⁶⁷ NT, pág. 372.

⁶⁸ NT, pág. 443.

⁶⁹ NT, págs. 314-315.

eikasia
EDICIONES

