

ROGER SCRUTON, *Pensadores de la Nueva Izquierda*, trad. de J. M<sup>a</sup> Carabante, Rialp, Madrid, 2017, 442 pp. ISBN 978-84-321-4799-9.

ROGER SCRUTON, *On Human Nature*, Princeton University Press Princeton y Oxford, 2017, 151 pp. ISBN 978-0-691-16875-3.

*Pensadores de la Nueva Izquierda* es el último libro de Roger Scruton traducido al español. *On Human Nature* (Sobre la naturaleza humana) es el último libro que ha publicado. Scruton es un escritor prolífico y en otoño de este mismo año la editorial Bloomsbury publicará *Where We Are* (Dónde estamos), “mi respuesta al voto del *Brexit*”, en palabras del propio autor (véase su página web: <http://www.roger-scruton.com/>). Ser prolífico no le impide a Scruton ser un escritor elegante y ameno, dotado de un estilo cuya claridad es el destilado de muchas cosas, la mayoría de ellas tan antiguas que es un mérito suyo que no se presenten cubiertas de polvo. Por el contrario, todo es terso en su prosa. Scruton es un conservador que no tiene nada que ocultar. El conservadurismo es, precisamente, la etiqueta que él mismo ha escogido para mantener con el mundo de lectores una ya larga conversación (su primer libro data de 1974), una etiqueta que se solapa, en muchos momentos de la conversación, con la etiqueta de la filosofía. Hasta qué punto un filósofo puede ser también un conservador — Scruton fue nombrado caballero en 2016— es la cruz de cualquier interpretación de la obra de Scruton, que ha discutido el estatuto filosófico de la izquierda. La relación de la filosofía con la política, y no solo la filosofía política como una ciencia o materia académica, es el motivo que anima incluso aquellos libros de Scruton dedicados, por ejemplo, a la estética o los que forman parte —como sus novelas u óperas— de lo que podríamos llamar “cultura”. Que un filósofo pueda ser de izquierdas o de derechas es una manera de plantear la cuestión de si un filósofo puede ser identificado con un “intelectual”; que un filósofo pueda ser identificado con un intelectual es, a su vez, una manera de plantear la cuestión de si la filosofía puede ser identificada con la cultura. En un pasaje relevante del primer capítulo de su libro *How to be a Conservative* (Cómo ser un conservador, Bloomsbury, Londres, 2014), en el que Scruton insiste en el carácter autobiográfico de su obra, leemos lo siguiente:

Pero yo también era un intelectual [como los *leftist intellectuals* a los que se refiere en el párrafo anterior a propósito de la opinión de Orwell de que no entendían a los obreros] o estaba apresurándome por serlo. En la escuela y en la universidad me rebelé contra la autoridad. Yo creía que las instituciones debían ser subvertidas y que no debían permitirse códigos ni normas que impidieran la obra de la imaginación. [...] Lo que más me preocupaba y lo que estaba determinado a hacer mío

era la cultura e incluía la filosofía, tanto como el arte, la literatura y la música, bajo esa etiqueta. Respecto a la cultura yo era “de derechas”, es decir, respetuoso del orden y la disciplina, reconocía la necesidad del juicio y deseaba conservar la gran tradición de los maestros y trabajar por su supervivencia. Ese conservadurismo cultural [...], esa idea de que debemos ser modernos en defensa del pasado y creativos en defensa de la tradición, tuvo un profundo efecto sobre mí y a su debido tiempo moldeó mis inclinaciones políticas.

En sus propios términos, Scruton es un intelectual de derechas preocupado por la conservación de la cultura. *Pensadores de la Nueva Izquierda* es, por tanto, un libro polémico, como lo demuestra que, cuando se publicó con ese título por primera vez en 1985 (“en tiempos del reinado de terror de Margaret Thatcher”), la editorial Longman lo retirara de la circulación y Scruton tuviera que abandonar su carrera universitaria. La segunda edición del libro (2015), que cubre toda una generación marcada por los acontecimientos de 1989, se titula en inglés *Fools, Frauds and Firebrands* (“locos, impostores y agitadores”) y modifica el contenido de la primera eliminando la referencia a autores “que hoy ya no tienen nada que decir” e incluyendo capítulos dedicados a nuevos “pensadores de la nueva izquierda”, donde “nueva izquierda” es tanto el nombre de la revista *New Left* (que funciona como el órgano de publicación de los intelectuales orgánicos y que acaba de lanzar su edición en español al amparo de Podemos) como una etiqueta para agrupar, junto a Hobsbawm, Thompson, Galbraith, Dworkin, Sartre, Foucault o Habermas, a Althusser, Lacan, Deleuze, Gramsci, Said, Badiou y Žižek. La lista es, en apariencia, lo suficientemente heterogénea como para que no pueda acusarse a Scruton de simplista y los enunciados —“resentimiento en el Reino Unido”, “desdén en América”, “liberación en Francia”, “aburrimiento en Alemania”, “sinsentido en París”, “guerras culturales por todo el mundo”, “el monstruo despierta”— lo suficientemente categóricos como para no tomarlos en serio. Scruton subraya, en una línea de pensamiento que incluiría tanto a Orwell como una suspicacia mucho más antigua contra la sofística, que “el comunismo siempre ha luchado por apoderarse del lenguaje” y que “el principal legado de la izquierda ha sido lograr la transformación del lenguaje político” (p. 23). En consonancia, uno de los objetivos de Scruton es “rescatar [el lenguaje político] de la neolengua socialista”, aunque esa operación de rescate lingüístico se amplíe incluso a la interpretación jurídica de Dworkin o la propia hermenéutica de Gadamer. (La “deconstrucción” apenas merece dos o tres alusiones de pasada.) Es una muestra de la ambigüedad de Scruton respecto a si la filosofía se subsume en la cultura que, en contra de la “mejor interpretación” de Dworkin, aduzca el ejemplo de los juristas islámicos de la Edad Media (pp. 110, 112-113) o que, en contra de la “teoría de la acción comunicativa” de Habermas, recuerde el *deutsche Genossenschaftsrecht* de Gierke (pp. 236-237). En ambos casos (Dworkin y Habermas, que aquí representan a todos los demás “pensadores de la nueva izquierda”), Scruton lamenta que no haya ninguna alusión a la vida real y que “todo haya sido destruido por la neolengua”. (Dworkin “razona como abogado, no como filósofo”, pp. 97, 110.) Que los intelectuales de la izquierda entendieran al obrero mejor de lo que el obrero se entendía a sí mismo, vinculados entre sí de una manera más o menos evidente por una simpatía intuitiva, habría llevado además a que apareciera la figura clave para entender que la transformación del lenguaje político exige una superestructura

hermenéutica infalible: el partido, el “príncipe moderno”, el “intelectual orgánico”. (Alguien que, como Scruton, ha dedicado un libro a *Our Church*, sabe que siempre hay una iglesia y que eso no es incompatible con que haya muchas.) Para Scruton, la transformación del lenguaje político supone la interrupción de una conversación y, en la práctica, la desaparición de la oposición. “La cuestión de la oposición es, sin embargo, la cuestión más importante en política” (p. 308). Oposición significa poner de relieve el conflicto. Si el cambio en las relaciones de producción no es capaz de resolver el conflicto o, en otras palabras, si las raíces del conflicto se encuentran en la naturaleza humana y no en la sociedad ni en la historia, entonces —escribe Scruton— “la esperanza de su desaparición es una esperanza inhumana y lleva a una acción inhumana” (p. 309).

Paradójicamente, esa inhumanidad sería el resultado de una “necesidad religiosa [...], de un anhelo de pertenencia que ningún cúmulo de pensamiento racional, ninguna prueba sobre la soledad absoluta de la humanidad ni sobre la naturaleza no redimida de nuestros sufrimientos podrá nunca erradicar” (p. 429). Los “pensadores de la nueva izquierda” son “locos, impostores y agitadores” porque, en lugar de defender la realidad, que es conflictiva, prometen “absolutos”. La conversación tradicional, por el contrario, a diferencia de la dialéctica marxista, no acaba nunca. En el último párrafo de *Pensadores de la Nueva Izquierda*, Scruton aduce la autoridad de Platón para convencernos de que, “cuando se transfiere la carga de la prueba de quien reivindica un nuevo orden a quien defiende el existente, se transforma la naturaleza del razonamiento”, es decir, del lenguaje.

Scruton cita expresamente las *Leyes*, que los filósofos de la Edad Media musulmana opusieron a la autoridad de la ley coránica y a los juristas islámicos. (Véase lo que dice en *On Human Nature* a propósito de la “doble verdad”, p. 48.) En el último párrafo de las *Leyes*, el Extranjero no comparte el entusiasmo de Megilo y Clinias por la constitución (o la solución al conflicto) de la que que él mismo les ha provisto. En el mundo presocrático, ancestral, comunitario de las *Leyes*, la filosofía no tiene un lugar definido. En el último párrafo de la *República*, Sócrates, con un gesto que refuta por completo el apelativo de “reformista totalitario” que Scruton —en la larga estela de Popper— dirige a Platón, salva el mito y promete a sus interlocutores que serán felices. Los comentaristas han vinculado desde la antigüedad la primera palabra de las *Leyes* con las últimas palabras de la *República*. Entre [θεός](#) y [εὖ πράττωμεν](#) la filosofía tiene un lugar para llevar a cabo su tarea. Que ese lugar coincida con el mundo que Scruton querría conservar y que probablemente se haya perdido para siempre, una Inglaterra (que incluiría su propia Iglesia y su soberanía) por la que ha entonado una elegía en “el estilo de Arnold y Ruskin” (p. 213), es, probablemente, una manera de recordar que la caverna es insuperable. Otro nostálgico de Inglaterra, que atemperó su nostalgia gracias a su condición de extranjero (o de filósofo), escribió que “hay una felicidad real, una sensación de seguridad, en mostrarse de acuerdo en no reconocer lo obvio”, y añadió que

“hay una conspiración universal de respeto por lo no existente”.<sup>577</sup> En esa conspiración, Scruton puede verse peligrosamente cerca de sus adversarios.<sup>578</sup> En el último párrafo de *On Human Nature*, Scruton dice que, a propósito de lo que la “redención significa para nosotros en el mundo del escepticismo moderno”, los “logros estéticos” que suponen *Los hermanos Karamazov* y *Parsifal* reducen la “perspectiva de la filosofía”. Literalmente, la perspectiva de la filosofía no es de gran importancia en comparación con una novela y una ópera. La autonomía de la estética es un postulado moderno coherente con el propósito de Scruton de ser moderno en defensa del pasado y creativo en defensa de la tradición. Ser moderno y creativo puede permitirle, en efecto, ser conservador, pero la importancia o la significación de la filosofía, que no tiene por qué ser reducida a una perspectiva si, por el contrario, la entendemos como la apertura al todo, no dependen en modo alguno de la autonomía de la estética. Es dudoso que moderno y creativo no sean términos neolingüísticos en un sentido orwelliano. En cualquier caso, postular la autonomía de la estética es una cosa y plantear “un profundo problema metafísico” otra. Ese problema tiene que ver con la condición del ser humano, con “criaturas como nosotros” (p. 24). La condición de esas criaturas, la relación entre el ser humano como animal y el ser humano como persona, plantea un problema filosófico, no biológico. La humanidad y las humanidades plantean un problema filosófico de comprensión que, según Scruton, es la tarea misma de la filosofía (pp. 30, 47) más allá de la “inestabilidad metafísica” que supondría para la “gente religiosa”. Scruton se confiesa “aferrado a la vieja llamada de la filosofía” (*wedded to the old call of philosophy*, p. 66). La “intuición fundamental” de esa llamada o vocación es la naturaleza racional del ser humano. Esa naturaleza racional, sin embargo, está encarnada, “atrapada en emociones eróticas y familiares que suscitan [*create*] distinciones radicales, exigencias desiguales, atracciones fatales y necesidades territoriales”, como escribe Scruton en uno de los pasajes clave del libro (p. 116). Para esa racionalidad encarnada, “el campo de la obligación es más ancho que el campo de la elección” y, para cultivarlo, son más adecuados los conceptos de lo sagrado o lo sublime, del mal y la redención, que los conceptos que asume la moderna filosofía moral basada en el contrato social (pp. 116-117). Estoy dispuesto a aprender de Scruton muchas cosas y celebro que su elegía inglesa no tenga tanto el carácter de un soliloquio cuanto el de un diálogo que fomenta las relaciones humanas, la vida moral y las obligaciones sagradas que constituyen los capítulos de *On Human Nature*. Con la palabra inglesa *kindness* podría resumirse el propósito de Scruton (p. 49). En lo esencial, estoy de acuerdo también con lo que dice de los “pensadores de la nueva izquierda”. Disiento solo en que su conservadurismo y la filosofía estén en el mismo plano. En última instancia, mi disentimiento se basa en la convicción de que la filosofía carece de prejuicios, incluso de los prejuicios que, desde Burke hasta Scruton, han conservado la decencia última y una visión amable de las cosas.

**Antonio Lastra**

---

<sup>577</sup> GEORGE SANTAYANA, *Soliloquies in England and Later Soliloquies*, Scribner, Nueva York, 1922, p. 42.

<sup>578</sup> Véase Terry Eagleton in conversation with Roger Scruton (2012), disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=qOdMBDOj4ec>. Scruton se presenta a sí mismo como “profesor de filosofía” y a Eagleton como “profesor de literatura”.