

la torre del Virrey

revista de estudios culturales

l'Elia, número 16, 2014/2

Director Antonio Lastra

PANAGIOTIS KONDYLLIS
Historia de los Conceptos y política

IRIS MURDOCH
Sein und Zeit



Índice / Summary

Número 16, 2014/2

ESTUDIOS CULTURALES · CULTURAL STUDIES

- IRIS MURDOCH, *Sein und Zeit*: en busca del ser · *Sein und Zeit*: Pursuit of Being5
- MASSIMO LA TORRE, Futuro y metamorfosis de la democracia ·
Futuro e metamorfosi della democrazia 15

PANAGIOTIS KONDYLIS: HISTORIA DE LOS CONCEPTOS Y POLÍTICA

PANAJOTIS KONDYLIS: BEGRIFFSGESCHICHTE UND DAS POLITISCHE

- MARIN TERPSTRA, La búsqueda escéptica de la verdad contra la decisión normativa:
entrevista con Panagiotis Kondylis · *Skeptische Wahrheitssuche gegen normative
Entscheidung (Fragen von Marin Terpstra)*23
- PANAGIOTIS KONDYLIS, Melancolía y polémica · *Melancholie und Polemik*31
- PANAGIOTIS KONDYLIS, Técnica, informática y cultura · *Technik, Informatik und Kultur*37
- REINHART KOSELLECK, La contribución de Kondylis a *Conceptos históricos
fundamentales* · *Kondylis' Beiträge zu den geschichtlichen Grundbegriffen*“47
- FALK HORST, Posiciones fundamentales en la obra de Panagiotis Kondylis
Einige Grundpositionen im Werk von Panajotis Kondylis53
- TILL KINZEL, Panagiotis Kondylis y la Ilustración: la utilidad de una hermenéutica
polemológica · *Panajotis Kondylis und die Aufklärung: Vom Nutzen einer
polemologischen Hermeneutik*61
- PETER FURTH, Sobre la democracia de masas y su lugar en Panagiotis Kondylis
Über Massendemokratie: Ihre Lage bei Panajotis Kondylis66
- VÍCTOR PÁRAMO VALERO, Valores, normas y acciones: Weber y Kondylis en torno
a las ciencias sociales · *Values, rules and actions: Weber and Kondylis on Social Sciences*71

REPRESENTACIONES DEL INTELLECTUAL · REPRESENTATIONS OF THE INTELLECTUAL

- JOAN J. ADRIÀ I MONTOLIO, La civilización doctrinaria:
Guizot y la historia europea (Primera parte) · *The Doctrinary Civilization:
Guizot and European History (Part One)*87
- STANLEY ROSEN, Los días de Chicago · *Chicago Days* 111

INFORMACIÓN DE LOS AUTORES Y LOS TEXTOS · NOTES ON AUTHORS AND TEXTS..... 121



Jesús Capa

Medina de Rioseco (Valladolid) 1955

Vive y trabaja en Valladolid.

Mail: jesuscapavalladolid@gmail.com

Web: <https://sites.google.com/site/jesuscapapintor/>

La Biblioteca Blanca (2009-2010)

Instalación compuesta por bloques de libros (400 en una superficie aproximada de 50 m²) en la que por estar pintados de blanco aparecen mudos, pero a pesar de todo nunca dejan de aparecer como libros y por tanto con esa capacidad de palabras de las que han sido desposeídos, convirtiéndolas en susurros, en paisajes, en misterios, en preguntas sobre lo ocultado, y en definitiva en una gran ciudad biblioteca en la que se ha almacenado lo escrito como un gran legado.

Está acompañada de un audio que funciona en cuatro puntos de la sala, en los que simultáneamente se leen páginas de libros creando un murmullo continuo.

Fotos: Javier Velasco

la torre del Virrey

revista de estudios culturales

DIRECTOR / EDITOR IN CHIEF

Antonio Lastra
Instituto Franklin de Investigación
en Pensamiento Norteamericano
Universidad de Alcalá

ADJUNTOS A LA DIRECCIÓN / ASSOCIATED EDITORS

Fernando Vidagañ Murgui
Licenciado en Filosofía, Universitat de València
Adolfo Llopis Ibáñez
Licenciado en Filosofía, Universitat de València

JEFE DE REDACCIÓN / EXECUTIVE EDITOR

Victor Páramo Valero
Licenciado en Filosofía, Universitat de València

SECRETARIO DE REDACCIÓN / MANAGING EDITOR

Juan Diego González Sanz
Universidad de Huelva

CONSEJO DE REDACCIÓN / EDITORIAL BOARD

Esmeralda Balaguer García
Licenciada en Filosofía, Universitat de València
Irene Benet
Estudiante de Traducción e Interpretación,
Universitat de València
Pablo Clemente Laguna
Estudiante de Bellas Artes,
Universitat Politècnica de València
Antonio Fernández Díez
Licenciado en Filosofía, Universidad de Murcia
Alicia Ibáñez Porras
Estudiante de Filosofía, Universitat de València
José María Jiménez Caballero
Licenciado en Filosofía, Universidad de Murcia
Alba Marín
Estudiante de Filosofía, Universitat de València
Daniel Martín Sáez
Licenciado en Filosofía y Musicología,
Universidad Complutense de Madrid
Diego Navarrete Caudet
Estudiante de Filosofía, Universitat de València
Alba Olmeda
Estudiante de Bellas Artes,
Universitat Politècnica de València
Diego Navarrete Caudet
Estudiante de Filosofía, Universitat de València
Carlos Valero Serra
Musicólogo
Manuel Vela Rodríguez
Licenciado en Filosofía, Universidad de Murcia

DIRECTOR DE ARTE / ART DIRECTOR

Frank Guiller

ILUSTRACIONES DE CUBIERTA E INTERIOR /

COVER AND INSIDE ILLUSTRATIONS
Jesús Capa Valladolid

ESCUELA DE TRADUCTORES /

TRANSLATION SCHOOL
Venancio Andreu Baldo
Laura Febré Dicena
Meritxel Ferrer
Mercedes Valle
Juanma Pastor Labranderero

CONSEJO ASESOR / ADVISORY BOARD

Carlos X. Ardavin Trabanco
Trinity University, San Antonio, Texas
Ramón del Castillo
UNED, Madrid
Michele Cometa
Università di Palermo
Rocco Mangieri
Universidad de Los Andes, Venezuela
Francisco J. Martín
Università di Torino
Antonio Méndez Rubio
Universitat de València
Raül Miranda
City University, New York
Josep Monserrat Molas
Universitat de Barcelona
Mario Piccinini
Università di Padova
Julián Sauquillo
Universidad Autónoma de Madrid
Sultana Wahnón
Universidad de Granada

Publicación semestral

EDITA

Ajuntament de l'Eliana.

La Torre del Virrey.
Revista de Estudios Culturales
Apartado de Correos 255
46183 l'Eliana, Valencia (España)

DEPÓSITO LEGAL: V-5267-2005
ISSN: 1885-7353.

www.latorredelvirrey.es
info@latorredelvirrey.es

MAQUETACIÓN E IMPRESIÓN

 **publiberia**
Print on Demand

Indexada en
DOAJ
LATINDEX
ISOC
MIAR
ULRICHS
DIALNET
RECOLECTA
GOOGLE SCHOLAR
EBSCO
E-REVISTAS



Los textos publicados en esta revista están -si no se indica lo contrario- bajo una licencia Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 2.5 de Creative Commons. Puede copiarlos, distribuirlos y comunicarlos públicamente siempre que cite su autor y el nombre de esta publicación, LA TORRE DEL VIRREY. REVISTA DE ESTUDIOS CULTURALES. No los utilice para fines comerciales y no haga con ellos obra derivada. La licencia completa se puede consultar en <<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/es/deed.es>>.



Estudios Culturales

Sein und Zeit

En busca del ser

Iris Murdoch

El libro de Heidegger *Ser y tiempo* (*Sein und Zeit*) comienza con una cita de Platón, *Sofista* 244 a: “Porque manifiestamente vosotros sois conscientes desde hace mucho tiempo de lo que queréis decir cuando usáis la expresión *ser*; nosotros, sin embargo, que creíamos comprenderlo, ahora estamos perplejos”. *Ser y tiempo* se publicó por primera vez en 1927, siendo Heidegger relativamente joven, pero la mayoría de sus numerosos e importantes escritos tardíos podría considerarse un desarrollo de aquellas ideas tempranas. Este libro nos plantea de una forma nueva y desafiante cuestiones de filosofía metafísica y, por tanto (como una cuestión relacionada), de empirismo. Derrida considera a Heidegger el último metafísico, cuya obra señala el final de la filosofía, el modo particular de reflexión inventado por los griegos. En *Ser y tiempo* (§ 1), Heidegger vuelve a referirse al *Sofista*, 242 c, donde la figura socrática, el Extranjero Eléata, se queja de que Parménides y otros, al discutir la naturaleza de las cosas reales (τὰ ὄντα), nos han “contado una historia (μῦθος, mito) como si fuéramos niños”. Platón señala especulaciones presocráticas (de Parménides, Ferécides, Heráclito, Empédocles) sobre si la realidad es una, o si “consiste” en dos cosas, o principios, que están en guerra, o si no, en armonía, o tal vez tres, etc. Esa pintoresca fabricación de pseudoentes, nos dice Heidegger, debe evitarse si queremos entender el problema del Ser. Los filósofos, sigue diciendo el Extranjero de Platón (en 243 a, que Heidegger no cita), no tienen en cuenta a “la mayoría de la gente, como nosotros” ni se preocupan por “si sus argumentos nos arrastran”. Platón distingue implícitamente su propio uso del mito, como una metáfora explicativa en el interior del argumento filosófico, de los cuentos de hadas de sus predecesores. También sugiere que la filosofía no debería ser una oscura fantasía personal, sino una reflexión clarificadora capaz de convencer a una “mayoría” cualificada. Si examináramos a Heidegger, y a Platón, con esos requisitos, plantearíamos cuestiones, especialmente importantes ahora, en nuestra época de nuevo escéptica, de metafísica, empiris-

mo y del lugar de la filosofía moral y de la religión. ¿Puede un empirista ser metafísico? ¿Pueden los mitos e imágenes de la metafísica tradicional reformularse en el lenguaje ordinario sin perder nada? ¿Es ese un criterio justo? ¿Debe un filósofo moral ser metafísico? ¿Cómo se relaciona la religión con la teología? ¿Pueden las “opiniones religiosas” no dogmáticas ser parte de la filosofía? ¿Puede o debe ser ahora la filosofía modesta, no sistemática, interesarse por problemas conceptuales aquí y allá, siendo moralmente neutral, inconsciente de la religión? ¿Qué tipo de pensamiento es el pensamiento filosófico? ¿Deberíamos preferir condenarnos con Schopenhauer, Bradley, Collingwood y Simone Weil a salvarnos con Prichard, Ross, Hare, Toulmin, Rorty y Parfit?

Los filósofos critican, socavan, modifican, rechazan a los filósofos previos; los genios filosóficos establecen comienzos absolutamente nuevos. Hemos de ver lo que un filósofo rechaza. Hegel habló de volver “a las cosas mismas” y criticó sistemas metafísicos previos por perder “la viveza de los hechos concretos” (Prefacio a la *Fenomenología*). Husserl también quería volver, mediante una forma de intuición científica, “a las cosas mismas”, a una forma de pensamiento previa a todo pensamiento. Los dos filósofos del siglo xx que más han perturbado el pensamiento filosófico han sido Wittgenstein y Heidegger. Es un comentario triste e interesante al estado general de la filosofía que muy pocos pensadores estén igualmente interesados en ambos. Parece que el mundo de la filosofía se divide en dos reinos, cada uno de ellos inconsciente (o si lo es, desdenguado) del otro. No tiene por qué ser así, puesto que, aunque muy distintos en cuanto al estilo, comparten importantes ideas fundamentales. Por ejemplo, ambos podrían reclamar haber acabado con la era del “sujeto metafísico” que fue inventado por Descartes y deificado por Hegel. Lo que hace que leer a Wittgenstein sea tan distinto y, al contrario de lo que pueda parecer en un primer momento, más difícil que leer a Heidegger, es que Wittgenstein no se interesa por la historia de la filosofía, por “los griegos” ni “la tradición” ni por situarse cuidadosamen-

te en relación a sus cuidadosamente criticados predecesores. Wittgenstein es consciente de los problemas que le interesan, pero en sus escritos rara vez aparecen los nombres de otros filósofos y (me han dicho) realmente no leía mucha filosofía ni mucho de nada. Por el contrario, Heidegger es un erudito omnisciente, fascinado por otros filósofos y por sus diferencias con ellos. También le interesaba profundamente la religión, fue estudiante de teología y vivió, cuando era joven y, en cierto modo, toda su vida, “dentro de la religión”. Las observaciones de Wittgenstein al respecto son las de una persona brillante ajena al asunto. Las influencias en Heidegger, además de los griegos, incluyen a los místicos cristianos, Hölderlin, Hegel, Kierkegaard, Nietzsche, Husserl, Scheler, el Zen y el Tao. Tanto Heidegger como Wittgenstein, el primero de manera explícita, cuestionan el futuro de la filosofía. Lo que Heidegger llama “la antigua búsqueda metafísica de la seguridad” se considera ahora vana. Un ensayo (1962) de Heidegger lleva por título ‘El final de la filosofía y la tarea del pensar’. Con filosofía, Heidegger se refiere a la metafísica (griega). Derrida llamó a Heidegger el último metafísico. Bueno, ¿qué tiene que hacer la filosofía? No es una ciencia ni puede ser una teología, aunque desde luego haya de ser consciente de la religión. ¿Son simplemente los “filósofos” pensadores muy inteligentes en general? (¿Fue Simone Weil una filósofa?) ¿Podríamos “traducir” la filosofía de Heidegger al “lenguaje ordinario” y que siguiera siendo filosofía? ¿Debe la filosofía moral ser ahora la forma fundamental de la filosofía? Empiristas bien formados deberían entrar en acción.

La metafísica, que trata de “todo” e incluye algún grado de sistema, podría contrastarse con lo que una vez se llamó en Cambridge la visión de la filosofía como “parque de bomberos”, lo que supone que el filósofo no tiene otro papel positivo en general que el de sentarse en casa, por decirlo así, a esperar a que, por ejemplo, biólogos, físicos, psicólogos, médicos, artistas, políticos le traigan los problemas conceptuales. Para ilustrar a esa gente tan confusa, el filósofo también debe ser capaz de detectar y eliminar la confusión conceptual de las obras de los filósofos anteriores. Algunos pensadores de tradición wittgensteniana podrían argumentar que el empirismo debe limitarse en este momento a ese papel, que no carece de importancia. ¿Era Wittgenstein empirista? Desde luego se ocupaba, de una *manera* general y sistemática, de los problemas más antiguos de la filosofía. Si alguien dijera que debemos empezar por el principio, Wittgenstein diría: “Pero ¿cómo volvemos al principio?” Heidegger se pregunta cómo volvemos “a las cosas mismas”. ¿Son las cosas mismas objetos, o un modo del ser, o qué son? Las innovaciones de Heidegger, las ideas que hacen que su filosofía sea revolucionaria, se refieren al punto de partida del pensamiento filosófico (que él aleja del asunto tradicional); se refieren también al tiempo, a la contingencia, a los estados de ánimo. Intenta renovar la tradición occidental del pensamiento volviendo a las fuentes griegas, a Platón y Aristóteles, pero también más allá de ellos, a los presocráticos, para encontrar en esas tempranas reflexiones elementos que hemos redescubierto después (por ejemplo desde Schopenhauer) por la conciencia del budismo y las “religiones orientales”. El paso fundamental es abandonar el antiguo sujeto

metafísico, que respaldaron tanto Descartes como Hegel (Wittgenstein, con menos ruido, también abandona esa figura). Heidegger usa el término *Dasein*, “ser ahí”, para indicar, de la forma más general e inicialmente vaga, el darse cuenta humano, la conciencia, algo que está ahí. *Dasein* también es primordialmente Ser-en-el-mundo. Es su mundo. En el argumento de Heidegger, los conceptos iniciales aparecen a menudo “vaga”, “ruda” o “provisionalmente”, *zunächst und zumeist*, traducido por “aproximadamente y en su mayoría”. Esa terminología se introduce en el § 1 y se explica de forma más completa en el § 74. Esto es, Heidegger desea indicar asuntos (no exactamente cosas) de los que somos conscientes, pero de los que no podemos “dar cuenta”. (Compárese con la cita de las *Confesiones* de san Agustín, 1.8, con la que Wittgenstein empieza *Investigaciones filosóficas*.) Se nos informará de esas cuestiones en su momento. El punto de partida, *Dasein*, debe captarse inmediatamente como un ser-ahí que *no* es, en el sentido filosófico tradicional, ni en el del sentido común, un sujeto, *ni* un ente “fuera” del cual los objetos existen, cuya “realidad” debe ser probada.

El “escándalo de la filosofía” no consiste en que esa demostración no haya sido hecha hasta ahora, sino más bien en que esas demostraciones sigan siendo esperadas e intentadas. Semejantes expectativas, propósitos y exigencias provienen de un insuficiente planteamiento ontológico... El *Dasein*, entendido correctamente, se resiste a esas demostraciones, porque en su ser él *es* ya siempre lo que las tardías demostraciones creen necesario hacerle ver demostrativamente [§ 43].

El *Dasein* (en la traducción inglesa se utiliza el término en alemán) no es un sujeto cartesiano aislado, ni un sujeto kantiano, ni un sujeto (dialéctico) hegeliano. No es un sujeto, ni un “individuo”, ni un ente, sino un tipo de relación, o conciencia del mundo o estar ahí de un mundo (Wittgenstein, nuevamente sin ruido y en los términos de la naturaleza del lenguaje, da el mismo paso, *Tractatus* 5.62 y siguientes, e *Investigaciones*, pássim). El “mundo” de esa “conciencia” es esencialmente contingente, su Ser-en-el-mundo (*In-der-Welt-Sein*) es accidental. El *Dasein* es arrojado, *geworfen*, a un escenario accidental (y, por tanto, limitado, temporal, histórico). Está rodeado de un más allá indefinido. El *Dasein* (en parte, aproximadamente) puede describirse en términos de sus estados mentales: estados de ánimo, ansiedades, temores. G. E. Moore se interesó por los “estados mentales” y pensó (correctamente) que debíamos tener los buenos, pero asumió que sabíamos qué estados mentales lo eran y no hizo un uso radical ni ofreció ninguna explicación radical del concepto. Heidegger plantea de manera razonable (§ 29) que

la interpretación ontológica fundamental de lo afectivo no ha podido dar un solo paso adelante digno de mención después de Aristóteles. Por el contrario, los afectos y sentimientos quedan sistemáticamente clasificados entre los fenómenos psíquicos, constituyendo de ordinario la tercera clase de ellos, junto a la representación y la voluntad. De este modo descienden al nivel de fenómenos concomitantes.

(Y, podríamos añadir, pasan a ser propiedad de los novelistas.) Heidegger prosigue diciendo que

a la investigación fenomenológica se debe el mérito de haber alcanzado una visión más amplia de estos fenómenos. No solo eso; recogiendo estímulos provenientes sobre todo de san Agustín y Pascal, Scheler ha orientado la problemática hacia las conexiones de fundamentación entre los actos “representativos” y los de “interés”. Sin embargo, también aquí quedan aún en la oscuridad los fundamentos ontológico-existenciales del fenómeno de acto en general [§ 29].

La nota al pie de Heidegger a este pasaje cita los *Pensées* de Pascal: *Et de là vient qu'au lieu qu'en parlant des choses humaines on dit qu'il faut les connaître avant de les aimer... les saints au contraire disent en parlant des choses divines qu'il faut les aimer pour les connaître, et qu'on n'entre dans la vérité que par la charité.*¹ En asuntos humanos, hemos de conocer antes de amar; en asuntos divinos, hemos de amar para conocer. También *Contra Faustum* de Agustín: *non intratur in veritatem, nisi per charitatem.* En la verdad solo se entra por la caridad. Podrían haberse citado el *inveniam amando* de Anselmo y el *credo ut intelligam* con el mismo efecto. Heidegger advierte, e inmediatamente abandona, una idea de enorme importancia: la del contenido moral de la cognición y la ubicuidad de la valoración. (Luego diría que “lo divino” está en todas partes.) Lo que implica su falta de interés es que a un nivel “cotidiano”, aproximadamente y en su mayor parte, la vida humana no tiene un aspecto moral integrado. En su sistema, la intuición o inspiración moral es un logro tardío, posterior, especial, o especializado, estrechamente definido. El existencialismo sartriano y la moralidad del marxismo siguen también esta pauta. Volveré a este asunto.

La imagen central y más importante e interesante de Heidegger es la del “claro” (*Lichtung*), pensado como, por ejemplo, un claro en el bosque. Heidegger, amante de la Selva Negra, tituló una obra tardía *Holzwege*, senderos del bosque. El Dasein no es una cosa, sino más bien un espacio abierto, o ausencia, que permite o alienta manifestaciones del Ser. Solo en la existencia, en la conciencia, humana, se desvela el Ser. El Dasein, al abrir un claro, se retira, para que algo más que es pueda avanzar y manifestarse. No “a las cosas mismas”, sino más bien “dejar ser a las cosas”. En un proceso interminable el Ser se revela, se mantiene y vuelve a sumergirse en lo oculto o disfrazado. Los entes, los seres, solo existen en tanto dados a la conciencia, su *presencia* requiere una *ausencia* o retirada correspondiente. Heidegger también dijo: el hombre es el pastor del Ser. Debemos distinguir entonces entre seres, entes que aparecen, y Ser, que es aquel del que, o por el cual, son dados aquellos, como rodeando (vagamente) al Dasein por todos sus lados. El Dasein es una relación con el Ser o un sirviente suyo. Heidegger enfatiza que sus imágenes no son las del idealismo hegeliano. Que lo que es lo sea para una conciencia es terreno común. Pero Heidegger no sostiene una teoría de un orden trascendente y sistematizado de una realidad espiritual, o un conocimiento verdadero, cuyo logro sea el destino propio del hombre. La

palabra “Ser”, en el habla de Heidegger, indica la infinita disponibilidad de los seres para cada Dasein, “arrojado” como está a un entorno contingente, donde siempre se confronta con lo “más” y lo “otro”. “*Ser es lo transcendens puro y simple*” (§ 32). *Esto* es lo que tiene que entenderse como absolutamente primordial y no el antiguo sujeto metafísico, que siempre estaba ocupado construyendo, o buscando argumentativamente, o dialécticamente abalanzándose sobre los objetos en los que consiste su “mundo externo”.

El Dasein es descrito, en un primer momento, en su estado cotidiano (*alltätlich*), provisional, incompleto, aún inauténtico, ordinario. (En él, como argumentaré, Heidegger lo retrata como curiosamente carente de valores.) El Dasein debe concebirse como inicialmente “caído”, aunque no de un estado anterior. Heidegger analiza el Dasein cotidiano, el estado borroso y confuso de nuestra conciencia ordinaria en términos de varios niveles estructurales. Las estructuras primordiales, que constituyen el ser del “ahí”, son la comprensión (*Verständnis*) y el estado mental (*Befindlichkeit*, cómo nos “encontramos”). El estado de ánimo (*Stimmung*) caracteriza tanto a los estados mentales como a la comprensión como cognición primordial. El miedo, por ejemplo, es una forma de estado mental. La fundamental y ubicua forma de aprehensión del Dasein se describe como cuidado (*Sorge*) o preocupación (*Besorgen*), nuestro incansable y práctico estado de preocuparnos por nuestro mundo, que es también un sentimiento de contingencia y mortalidad. Aunque Heidegger admite (§ 29) que “en el marco de la problemática de esta investigación no es posible interpretar los diferentes modos de los estados mentales ni sus conexiones de fundamentación”, y que “los fundamentos ontológico-existenciales” de dichos fenómenos siguen siendo oscuros, se toma mucho trabajo intentando un análisis fundamental de nuestro “darnos cuenta” o “conciencia” en términos de conceptos como los mencionados. Semejante análisis, me parece, no puede menos que ser arbitrario y, en este caso, Heidegger lo diseña para ofrecer un soporte primordial, en el ser “inauténtico”, a su teoría posterior del ser “auténtico”, que consiste en formas superiores y cultivadas de lo que ya se ha representado como estructuras fundamentales. Un buen novelista podría describir de forma más precisa esos aspectos fugitivos de la condición humana, pero por supuesto eso no sería filosofía y el novelista también tiene sus objetivos formales. Aquí tocamos problemas fundamentales de filosofía moral (esto es, de filosofía). *Ser y tiempo* no contiene suficientes *ejemplos*. Platón y Kant son más generosos al respecto. Podríamos contrastar la idea de “atención” según la presenta Simone Weil con los conceptos deliberados, cuidadosamente moldeados, orientados sistemáticamente de Heidegger. Heidegger admite su deuda con Kierkegaard y ha hecho suyo el concepto de *Angst*, traducido por Macquarrie y Robinson en la edición de referencia en inglés de *Ser y tiempo* por “ansiedad”, aunque, tanto en las demás discusiones de Heidegger como en las primeras traducciones de la obra de Kierkegaard al inglés, se traduce por “temor”. El uso que Heidegger hace de *Angst* se mueve entre ambos sentidos, dado que hace de esa experiencia una suerte de mensajero o guía entre los estados de autenticidad e inautenticidad. Podría argumentarse que el concepto funciona mejor en las

pintorescas “historias” de Kierkegaard que en las grandes síntesis de Heidegger o de Sartre.

El concepto de Dasein, como punto de partida, trasciende el viejo dualismo de sujeto y objeto y (con eso) también convierte la dialéctica hegeliana (mecánica, desde el punto de vista heideggeriano) en algo anticuado. Tenemos el continuo movimiento o “juego” de la presencia y ausencia mientras los seres, manifestaciones del Ser, van y vienen. El Ser no es una cosa, sino una infinita posibilidad de manifestarse y, en ese sentido, una presencia trascendente. Cada Dasein, en tanto responde al Ser y posibilita su manifestación en seres, crea su propio mundo. (No es distinto del “mundo” de Wittgenstein.) Ese mundo, sin embargo, puede llenarse de ilusiones, tentaciones constantes de error. “El estar-en-el-mundo es en sí mismo *tentador*” (§ 38). Una primera tentación es representada por *Ellos*: opinión pública, conformidad, sociedad. “Las habladurías y el modo como las cosas se interpretan en público” (§ 38). Heidegger se refiere a menudo a los efectos de las habladurías (*Gerede*), la curiosidad y la ambigüedad, a causa de las cuales el Ser del Dasein hacia su mundo, hacia los demás y hacia sí mismo “tiene la modalidad de un estar suspendido en el vacío” (§ 38). Sin embargo, también “justifica” esa condición. “La expresión *habladurías* [*Gerede*] no debe entenderse aquí en sentido peyorativo” (§ 35). La charla cotidiana no es necesariamente mala, aunque carezca de autenticidad. “Pero la inautenticidad del Dasein no significa, por así decirlo, *menos* Ser o un grado de Ser *inferior*. Por el contrario, la inautenticidad puede determinar al Dasein en lo que tiene de más concreto, en sus actividades, motivaciones, intereses y goces” (§ 9). Este es un punto en el que nos gustaría cuestionar la explicación de Heidegger, que a menudo, de hecho, parece realista y susceptible de ser explicada igual de bien sin la jerga filosófica. Por supuesto, “charla cotidiana” o “cotilleo”, aunque sean irreflexivos, frívolos o constituyan una pérdida de tiempo, no son, salvo que sean maliciosos, etc., algo “malo”, sino más bien algo natural e incluso, como una forma de relajación, útil. Por otro lado, tampoco suponen una manifestación de grandeza humana ni de virtud. De acuerdo; pero en el sistema de Heidegger la distinción (que aún debe discutirse) entre lo que llama auténtico (*eigentlich*) e inauténtico no se da en el mundo ordinario de la actividad humana, cuando estamos ocupados, interesados, disfrutando de algo, sin mostrar signos de actividad moral o de orientación moral. Cuando mostramos interés por algo, podemos estar, para bien o para mal, aprendiendo algo; cuando estamos ocupados podemos estar diciendo la verdad o diciendo una mentira, de lo que disfrutamos puede ser correcto o incorrecto. En la condescendencia de Heidegger hacia el *Gerede* y otras actividades inauténticas similares detectamos cierto desprecio, en ocasiones exaltado, por la existencia humana. Su explicación sugiere continuamente que el valor, la orientación moral, la virtud, existen solo en un nivel marcadamente superior al cotidiano. Así que ni siquiera vale la pena examinar la idea de *Gerede*, que Heidegger usa con un matiz desdeñoso, aunque también lo niegue.

Otra serie de conceptos que expresan el punto de vista general de Heidegger se refiere a lo que llama *Zeug*, una palabra que puede traducirse por herramienta o “bártulos” (tiene

los bártulos que necesita o tiene los bártulos, o pertrechos, de un soldado), pero es mejor, como la usa Heidegger, traducirla por “equipamiento” o “aparejo”. “El equipamiento es esencialmente *algo para...*” “En la estructura del *para* hay una adscripción o referencia [*Verweisung*] de algo para algo” (§ 15). Al describir la captación intencionada de nuestro mundo, Heidegger hace una distinción que corresponde de manera aproximada a la de lo práctico y lo teórico. La distinción se plantea, sin embargo, de una manera más complicada (§ 13), como la que hay entre lo que está a la mano (*zuhanden*) y lo que se presenta a la mano (*vorhanden*). “El estar a la mano es la determinación ontológico-categorial del ente como es *en sí*. Pero solo hay algo a la mano por lo que se presenta a la mano. Pero ¿se sigue de aquí, aceptando esa tesis por el momento, que el estar a la mano se funda ontológicamente en lo que se presenta a la mano?” (§ 16). Un martillo, por ejemplo, puede ser usado o tenido en cuenta. Usar es, en un sentido general, algo más básico e inmediato que tener en cuenta. Sin embargo, el comportamiento “práctico” no es “ciego”; implica circunspección (*Umsicht*), un cotidiano y rápido “mirar alrededor”. “Pertenece a la esencia de la función descubridora de todo absorberse en el inmediato mundo de la obra” (§ 15). El estar-a-la-mano no es, recalca Heidegger, un “colorear subjetivo” dado a “una materia cósmica, que estaría primero presente a la mano en sí”. Los entes no son conocidos teóricamente y luego usados. Heidegger ya ha explicado (§ 12) que la cognición, el conocimiento, es, por decirlo así, un movimiento secundario o provocado del Dasein básico. No “conocemos” el mundo en el que “vivimos” inmediatamente ni por medio de la definición. “La percepción tiene lugar en la forma de un *hablar de algo* y de un *hablar que dice algo* como algo. Sobre la base de esa interpretación —en sentido lato— la aprehensión se convierte en determinar” (§ 13). En el comportamiento teórico, que se describe en el § 15 como “puro e incircunscripto mirar hacia”, esto es, sin el sentido del contexto envuelto en el comportamiento a-la-mano, se trata de utilizar las reglas y construir un método. Para comprender esa parte del argumento de Heidegger no se nos exige pensar en “honrados campesinos” (aunque Heidegger piensa a menudo en ellos) ni en la utilización instintiva de las herramientas por el hombre primitivo o un simple artesano; debemos darnos cuenta de que todos los Dasein habitan (experimentan, construyen) un mundo precognitivo y prelingüístico que exige o insta a la interpretación. “El Dasein, por su parte, no puede ser ontológicamente determinado como vida (ontológicamente indeterminada) y, además, otra cosa.” Es originalmente “primitivo” en el sentido de estar primordialmente absorbido en los “fenómenos” (§ 9). Se trata, para Heidegger, de una parte difícil de la construcción de su sistema en la que, a mi parecer, su nueva fenomenología no se justifica. Heidegger indica correctamente la importancia de concebir, filosóficamente, niveles fundamentales de conciencia (prelingüísticos, subconceptuales) y evitar antiguos “problemas de conocimiento” filosóficos. En ese sentido “profundo”, el concepto heideggeriano del Dasein no solo contrasta favorablemente con el sujeto metafísico cartesiano, sino con el astuto sujeto lingüístico del estructuralismo de Derrida.

Lo ónticamente más cercano y conocido es lo ontológicamente más lejano, desconocido y permanentemente soslayado en su significación ontológica. Cuando Agustín pregunta: *Quid autem propinquius meipso mihi?* y tiene que responder *ego certe laboro hic et laboro in meipso: factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii*, esto se vale no solamente de la opacidad óntica y preontológica del Dasein, sino, en una medida aun mayor, de la tarea ontológica no solo de no errar la forma de ser fenoménicamente más cercana de este ente, sino de hacerla accesible en una caracterización positiva [§ 9].

(Agustín: “Pero ¿qué me es más cercano que yo?” Se lo pregunta en el curso de la discusión de la memoria y el reconocimiento, que podría describirse como “wittgensteniana” en su tono y a lo largo de la cual ya ha gritado: “Señor, trabajo en este [problema] y en mi interior: me he metido yo mismo en una tierra de difícil y excesivo sudor”, *Confesiones* 10.16. Tanto Heidegger como Wittgenstein reconocen en Agustín un filósofo de orientación intensamente empírica cuya voz resuena hoy acertadamente.) Sin embargo, una cosa es apuntar a esa área profunda, cercana, que no debe ser dejada de lado, y otra darle una “caracterización positiva”. Esto podría, desde mi punto de vista, realizarse de manera más provechosa mediante la discusión más extensa, y no dominada sistemáticamente, abordada por un lenguaje ordinario no especializado, sin, por ejemplo, el uso de la palabra “ontológico”. (“Ontológico”, relacionado con el problema filosófico del Ser, debe distinguirse de “óntico”, es decir, en un sentido más corriente, relacionado con los seres existentes desde el punto de vista del sentido común.) La mayoría de la maquinaria temprana (más o menos) de Heidegger está diseñada para procurar el contraste inminente, mediado por su concepto de verdad, entre el ser auténtico y el inauténtico. Los valores del Dasein cotidiano parecen los del *Gerede* y el “Ellos”, de los que de vez en cuando dice Heidegger que no hay que pensar en un sentido despreciativo. Hay, es verdad, una diferencia entre el buen estado de ánimo y el mal estado de ánimo (§ 29):

El ‘mero estado de ánimo’ abre el Ahí más originariamente; pero también *lo cierra* más obstinadamente que cualquier *no* percepción.

Es lo que muestra la *indisposición afectiva o mal humor* [*Verstimmung*]. En ese estado de ánimo el Dasein se torna ciego para sí mismo, el mundo circundante de la ocupación se nubla, la circunspección del ocuparse se extravía.

Esto suena a una prometedora descripción del comportamiento ordinario egoísta y falso, pero no lo explora así Heidegger, que trata esas diferencias como si concernieran a los estados psicológicos de “bajo nivel”, desconectados de las orientaciones morales realmente importantes. En su distinción entre a-la-mano y presente-a-la-mano, no clarifica una relación referente al valor (moralidad), excepto cuando trata al primero como primordial. En todo caso es una distinción torpe. La circunspección ya implica teoría. Heidegger habla de un cambio de *Zuhandenheit* a *Vorhandenheit*, ya que esto

último es capaz de “revigorizar” lo anterior. El énfasis en el uso de las herramientas parece arbitrario y huele a etnología, algo que Heidegger desea evitar de manera explícita. El cambio de usar cosas a contemplarlas no sugiere necesariamente la adopción de una actitud teórica, en el sentido de poco práctica o improductiva. Por el contrario, puede sugerir una actitud más comprensiva, reflexiva, respetuosa y valorativa. Este es uno de los casos en los que la jerga de Heidegger resulta claramente de poca ayuda en un punto crucial.

Como he dicho más arriba, el concepto de Heidegger de verdad media en la relación entre el ser cotidiano, ignorante y poco evolucionado del Dasein y su auténtico e ilustrado ser y, al parecer para engrandecer el contraste, Heidegger degrada *Alltäglichkeit*, lo común, tratando sus diversas manifestaciones como cuasi-fácticas e indignas de que se les haga el cumplido de discriminar el criticismo moral.

Muchas de las ideas fundamentales de Heidegger se unen en su concepto de verdad. Al explicar la “fenomenología” (§ 7), Heidegger nos dice que el Ser no es un conjunto de entes o seres, sino que es el Ser de los entes y que ese Ser puede quedar

hasta tal punto encubierto que llegue a ser olvidado y, de esta manera, enmudezca toda pregunta acerca de él o acerca de su sentido. Aquello, pues, que en un sentido eminente y por su contenido más propio exige convertirse en fenómeno, la fenomenología lo ha tomado temáticamente “entre manos” como objeto. *La ontología solo es posible como fenomenología* [§ 7].

Más aún, lo que ha de convertirse en fenómeno puede esconderse, ocultarse, de varias maneras. La confianza consiste en descubrir, desvelar. Hay diferentes niveles de desvelamiento. Todo Dasein es un desvelamiento, un abrir un espacio o claro (*Lichtung*) para la aparición de un fenómeno, cuyas exigencias se cumplen con ello. Heidegger describe primordialmente el Dasein en términos de verdad o falsedad. La conciencia es conciencia de algo (punto de partida de Husserl), cualquier percepción hace que algo sea, viendo vemos colores y, en este sentido, la percepción es siempre verdadera. Esto *no* es, como muestra el argumento posterior de Heidegger, una introducción a una teoría del conocimiento fenomenalista *sense datum*. La percepción, en cuanto distinta al conocimiento, no debe considerarse lo que provee de elementos originales a partir de los cuales se construye el conocimiento. Un concepto más general y primario aquí es “estado de ánimo” (*Stimmung*). El Dasein siempre está en armonía con algo. “El Dasein ya está siempre anímicamente templado... En este *cómo uno está*, el temple anímico pone al ser en su *ahí*” (§ 29). “Las posibilidades de apertura del conocimiento quedan demasiado cortas frente al originario abrir de los estados de ánimo.” Heidegger añade que, “por otra parte, el estado de ánimo elevado puede liberar de la carga del ser que se ha manifestado; también esa posibilidad afectiva, aunque liberadora, revela el carácter de carga del Dasein”. Jugando con sus poderosas imágenes, Heidegger nos ofrece un cuadro del Dasein agobiado por las exigencias del Ser. Así, “allí” y “estado de ánimo” son, en su desvelamiento, formas básicas de la verdad, aunque, al mismo

tiempo, lo que es revelado puede ser falso al disfrazarse o distorsionarse, por ejemplo, cuando algo es “visto como” otra cosa. El lenguaje (capaz de verdad y falsedad) tiene su “*locus ontológico...* en la constitución de ser del Dasein” (§ 34). Heidegger, que tiene mucho que decir sobre el lenguaje, no es un “filósofo del lenguaje” en el sentido de Wittgenstein o, *mutatis mutandis*, Derrida. Así pues, cualquier desvelamiento es una suerte de verdad, pero puede ser falsa (disfrazada) verdad, que implique distorsiones y equivocaciones o una absoluta vaguedad informe que puede ser de muchos tipos.

La teoría de la verdad de Heidegger, con la que dice que vuelve a las antiguas fuentes griegas, soslayando los errores de la reciente epistemología, está diseñada para descartar la idea, que mantienen algunos filósofos y el sentido común, de que la verdad es acuerdo, correspondencia, *adaequatio*, ὁμοίωσις.

Que el enunciado *sea verdadero* significa que descubre al ente en sí mismo. Enuncia, muestra, “hace ver” (ἀπόφανσις) al ente en su estar al descubierto. El *ser verdadero* (verdad) del enunciado debe entenderse como un *ser descubridor*. La verdad no tiene, pues, en absoluto, la estructura de una concordancia entre conocer y objeto, en el sentido de una adecuación de un ente (sujeto) a otro (objeto).

A su vez, el ser-verdadero, en cuanto ser-descubridor, solo es ontológicamente posible en virtud del estar-en-el-mundo. Este fenómeno, en el que hemos reconocido una constitución fundamental del Dasein es el *fundamento* del fenómeno originario de la verdad.

Ser-verdadero (verdad) quiere decir ser-descubridor. ¿Pero no es ésta una definición extremadamente arbitraria de la verdad? Con determinaciones conceptuales tan forzadas claro está que puede lograrse eliminar del concepto de verdad la idea de la concordancia. Este dudoso logro ¿no tendrá que pagarse reduciendo a nada la antigua y “buena” tradición? Pero la definición aparentemente *arbitraria* solo contiene la *necesaria* interpretación de lo que la más remota tradición de la filosofía antigua ya barruntó en sus orígenes y comprendió al mismo tiempo de un modo prefenomenológico. El ser-verdadero del λόγος en cuanto ἀπόφανσις es el ἀληθεύειν en el modo del ἀπόφαίνεσθαι: un hacer ver al ente en su desocultación (en su estar al descubierto) [§ 44].

Heidegger prosigue atribuyendo esa visión de la verdad, como una muestra de “entes en el *cómo* de su desocultación”, a Aristóteles y a Heráclito. (Los traductores sugieren también “desocultarse” como una posible traducción de *Entdecken-sein*.) Los filósofos que se han preguntado si la verdad es correspondencia o coherencia dan un suspiro de alivio cuando se apunta en una dirección más fundamental. Wittgenstein también apuntó en esa dirección (*Tractatus* 5.63 y siguientes).

Yo soy mi mundo. El sujeto pensante, representante no existe [...] El sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo. ¿Dónde descubrir *en* el mundo un

sujeto metafísico? [...] Y nada en el campo visual permite inferir que es visto por un ojo [...] Esto guarda relación con el hecho de que ninguna parte de nuestra experiencia es tampoco *a priori*. Todo lo que vemos podría ser también de otra manera [...] Existe, pues, realmente un sentido en el que en filosofía puede tratarse no-psicológicamente del yo. El yo entra en la filosofía por el hecho de que el “mundo es mi mundo”.

(En su mayor parte, *Investigaciones filosóficas* es un conjunto poco asertivo de implicaciones de esas concisas afirmaciones.) El Dasein de Heidegger es también *arrojado* a un mundo contingente, donde todo lo que ve podría ser de otra manera; el mundo es su mundo, él es su mundo. Ese es el paso, mencionado más arriba, que eliminaría el “escandaloso” “problema” filosófico sobre cómo el sujeto ha construido su entorno objetivo. Pero ¿cómo afecta eso a la verdad y a la buena y antigua convicción de que “el gato está en la alfombra” es verdadero si y solo si el gato está en la alfombra? Este es uno de los muchos puntos en los que deseáramos que Heidegger explicara su maquinaria en lenguaje ordinario. La elegante tersura de Wittgenstein, en el *Tractatus* y en las *Investigaciones*, también parece a menudo premeditada.

Heidegger explica sus “fuentes griegas” con referencias a determinadas palabras (conceptos). La palabra griega ἀλήθεια significa “verdad” como opuesto a una mentira y también a mera apariencia o farsa. ἀληθινός significa, referido a los hombres, sincero, digno de confianza, o a las cosas, genuinas, reales. (*República* 499 c, filosofía verdadera, filosofía genuina.) ἀληθής significa desvelado, verdadero, real, no falso ni aparente. Heráclito: ἀληθές τὸ μὴ λῆθον (la verdad no se esconde). El verbo λανθάνω o λήθω o λάθω significa no ser visto, ser desconocido o estar escondido. (Compárese el latín *latens*, escondido, *lateo*, estar escondido y el inglés *latent* [latente].) λήθη es olvido, olvidar. Heidegger nos sugiere que la verdad debe ser vista como desvelamiento, emergencia. El Ser está escondido, el Dasein hace que aparezca. Esa es la idea fundamental en la que debemos concentrarnos en lugar de hablar de si los “juicios” son “verdaderos” en el sentido de corresponder a algún ente o estructura externos o de adherirse a un sistema de ideas. En este contexto, Heidegger introduce la poderosa y discutida palabra λόγος (*logos*).

Realismo e idealismo desconocen con igual radicalidad el sentido del concepto griego de verdad, que es la base indispensable para comprender la posibilidad de algo así como una “teoría de las ideas” como *conocimiento* filosófico.

Y, como la función del λόγος no consiste sino en hacer que algo sea visto, en hacer que el ente *sea percibido* [*Vernehmenlassen des Seienden*], λόγος puede significar también la *razón* [*Vernunft*]. Y como, por otra parte, λόγος se usa no solo en la significación de λέγειν, sino también en la de λεγόμενον (de lo mostrado en cuanto tal) y este último no es otra cosa que el ὑποκείμενον, lo que ya está siempre ahí delante como *fundamento* de toda posible interpelación y discusión, el λόγος designa-

rá, en tanto que ὑποκείμενον, el fundamento o razón de ser, la *ratio*. Y, como finalmente, λόγος *qua* ὑποκείμενον puede significar también aquello que en el hablar es considerado en cuanto algo, aquello que se ha hecho visible en su relación con algo, en su “relacionalidad”, el λόγος recibe entonces el significado de *relación y proporción* [§ 7].

Heidegger conecta aquí λόγος con λέγειν. De acuerdo con el *Lexicon* de Liddell y Scott, λόγος significa en primer lugar palabra, también pensamiento (como una palabra interna), también decir, frase, proposición. λέγειν significa en primer lugar poner, también escoger, recoger, también hablar, decir, contar. λεγόμενον significa entonces lo que se ha puesto, escogido o dicho. ὑπόκειμαι significa subyacer, ser la base de. Así que Heidegger quiere decir que λόγος, como todo discurso, al escoger o revelar, puede ser pensado, en un sentido primordial o desarrollado, como uso de la facultad de la razón. Puede también, a la vez que produce un λεγόμενον (algo escogido) que es también (como puesto o dejado ahí) un fundamento a la base, ser visto como razón en el sentido de base o justificación. Y, dado que un λεγόμενον, algo visible o a lo que se atiende, debe ser visto en este contexto, en su relación con otras cosas, λόγος puede también significar relación. Los griegos, tanto en sus modos prefilosóficos como filosóficos de interpretar el Dasein,

definieron la esencia del hombre como ζῷον λόγον ἔχον. La interpretación posterior de esta definición del hombre como *animal rationale*, sin ser “falsa”, encubre, sin embargo, el terreno fenoménico de donde esta definición del Dasein fue tomada. El hombre se muestra en ella como el ente que habla [§ 34].

Y tan solo *porque* la función del λόγος en cuanto ἀπόφανσις consiste en un hacer ver mostrativo de algo, el λόγος puede tener la forma estructural de la σύνθεσις. Síntesis no significa aquí enlace o conexión de representaciones, no significa un operar con procesos psíquicos, a cuyo propósito será forzoso que surja enseguida el “problema” del modo cómo estos enlaces, siendo algo interior, concuerdan con lo físico que está fuera. El συν tiene aquí una significación puramente apofántica, y significa: hacer ver algo en su estar *junto con* algo, hacer ver algo *en cuanto* algo.

Y, una vez más, porque el λόγος es un hacer ver [como algo],² *por eso* puede ser verdadero o falso. Asimismo, es de fundamental importancia liberarse de un concepto constructivo de la verdad que la entiende como “concordancia” [§ 7].

Más aún, debemos tener en cuenta que lo que está escondido, o recae y se oculta o se muestra disfrazado, “no es este o aquel ente, sino, como lo han mostrado las consideraciones anteriores, el Ser del ente” (§ 7).

Puede ser útil aquí intentar hasta cierto punto la separación de las cosas que en la filosofía de Heidegger se unen en su visión de la verdad. Están los conceptos fundamentales de Dasein y Ser. La idea del Dasein es el paso radical, el nuevo punto de partida que evita los antiguos problemas

filosóficos sobre las relaciones sujeto-objeto, interno y externo. Wittgenstein también da ese paso, aunque de manera distinta. El concepto de Ser —el “problema” del Ser en esta nueva formulación es otra cuestión— le corresponde especialmente a Heidegger y lo examinaré luego. Me parece una pieza metafísica en un sentido diferente de “metafísica” del que encontramos, por ejemplo, en el *Tractatus*. Más cosas: la teoría de Heidegger de la cualidad o textura de la conciencia. Como ya he argumentado, pienso que ese teorizar es importante y bienvenido en filosofía. Sin embargo, los conceptos y distinciones de Heidegger en este campo me parecen demasiado influidos por una idea de fenomenología como método filosófico definitivo y también por los últimos objetivos metafísicos de Heidegger, especialmente su deseo principal de establecer “lo auténtico” frente a “lo inauténtico”. Por decirlo rudamente, Heidegger desea exaltar a su propio “héroe”, usando una palabra a la que recurre de vez en cuando en sus escritos. Hablando de conciencia, por ejemplo en lo que se ha citado arriba, sobre la percepción y la síntesis, enfatiza correctamente la naturaleza no clarificada, aunque está ahí, de buena parte de la percepción (ver es ver colores), y como todo darse cuenta, sea distinto o no, es ver cosas en su “unidad”, nosotros ya, y fundamentalmente “vemos como”. No tenemos que lidiar con problemas filosóficos sobre cómo construimos conceptos de cosas o un “mundo”, con productos primarios de la “mente”. Aquí, de nuevo, Wittgenstein nos ha sacado del dilema. “Ver como” se discute extensamente en la última parte de las *Investigaciones*, donde me parece que Wittgenstein plantea innecesarias dificultades al preocuparse por ambiguas figuras visuales (pato-conejo, etc.). En cierto sentido, ver es siempre ver como. En otro, nos planteamos problemas sobre qué es la “interpretación” y cómo es, lo que puede o no sacarnos de la filosofía. Aquí surgen muchas preguntas: por ejemplo sobre la “experiencia” del “valor”, a lo que volveré luego. Pero son problemas distintos, que no afectan a la intuición filosófica que acaba con el antiguo dilema interno-externo. Sigamos. La teoría de Heidegger de los “estados de ánimo”, otra manera filosófica de caracterizar la conciencia, es una cuestión más dudosa y arbitraria. Me gusta la idea de hablar, en filosofía, de estados de ánimo. Pero ¿qué es exactamente un estado de ánimo? Al leer novelas no tenemos ningún problema con el concepto. Un uso sistemático de la idea en los escritos filosóficos puede parecer arbitrario. Aquí nuevamente Heidegger (me parece) crea sus conceptos primordiales (“descriptivos”) atendiendo a sus fines posteriores (“valorativos”). Heidegger sugiere que siempre estamos en un estado de ánimo. ¿Es un estado de ánimo, por tanto, un estado mental? El cuidado (*Sorge*) parece omnipresente, como preocupación del Dasein (*Besorgen*) por su mundo. La ansiedad (*Angst*) es ubicua, pero parece capaz de una forma superior y otra inferior. También está la culpa (*Schuld*), de la que podemos ser más o menos conscientes, y por supuesto el miedo, que puede ser una especie de *Angst* irreflexivo. Toda una batería de términos psicológicos cabe en el cuadro del darse cuenta del Dasein: circunspección, previsión (*Vorsicht*, también *Vorgriff*, *Vorhabe*) como conciencia del tiempo, curiosidad (*Neugier*) como ingrediente del *Gerede*, y así sucesivamente. Es interesante que no se haga uso de los

conceptos de “amor” y “amar”. “Amor” se menciona en una nota a pie de página (§ 40), como un concepto teológico cristiano, junto al arrepentimiento. En la misma nota Heidegger observa que los conceptos de ansiedad y temor no han sido analizados por los teólogos, salvo en los escritos de Lutero y de Kierkegaard. Aunque hace su propio y especial uso de la idea de culpa, Heidegger no trata del arrepentimiento o remordimiento. Pienso que, en general, es muy difícil crear, con propósitos filosóficos, una *estructura sistemática* de los innumerables conceptos que pueden utilizarse para caracterizar estados mentales. Por otro lado es importante, creo que esencial, en filosofía, manejar esas grandes ideas ambiguas, haciendo lo mejor que se pueda con ellas en contextos particulares. La filosofía debería ser capaz de hacerlo. El hecho de que Heidegger relegue “amor” y “arrepentimiento” a la provincia de la teología cristiana, fuera del área general de la existencia humana, es desde luego interesante.

Por último, volvamos con más precisión a la cuestión de qué es verdad y si es *adaequatio intellectus et rei* y qué significa eso en cualquier caso. Heidegger pregunta:

¿O no es acaso lícito preguntar por el sentido ontológico de la relación entre lo real y lo ideal (la μέθεξις)? ¿Qué podría oponerse a la legitimidad de esta cuestión? ¿Es un azar que este problema no se haya movido de su sitio desde hace más de dos milenios? ¿No se encontrará la tergiversación del problema ya en su planteamiento inicial, en la separación —no aclarada ontológicamente— de lo real y lo ideal? [§ 44].

Con “real” e “ideal” Heidegger señala la tendencia general (de la filosofía y el sentido común) a separar una idea de la mente de una cosa real en el mundo y (en filosofía) trabajar luego para relacionarlas. La teoría de la verdad de Heidegger se basa en el concepto de Dasein como fundamentalmente ya un “conocimiento” (La visión de Heidegger debe, como él mismo indica, algo al concepto de intencionalidad de Husserl, pero “corrige” el idealismo de Husserl.) Una aserción no se demuestra ni confirma por “una concordancia del conocer y el objeto, ni menos aun de lo psíquico y lo físico, pero tampoco es una concordancia de *contenidos de conciencia* entre sí”. El concepto de verdad debe ser entendido a través del concepto de desvelamiento. El Dasein como desvelamiento del Ser está “en la verdad”. Primordialmente, la verdad es el señalamiento o desvelamiento del Ser. Como tal, “el desvelamiento está constituido por el estado de ánimo, el comprender y el discurso”. Heidegger ya ha distinguido un vago e irreflexivo nivel de darse cuenta (podría decirse como la *eikasia* de Platón) de un darse cuenta más articulado y meditado.

Descubrir es una forma del Ser de estar-en-el-mundo. La ocupación circunspectiva y la que se queda simplemente observando descubren los entes intramundanos. Esos entes llegan a ser lo descubierto. Son “verdaderos” en un segundo sentido. Lo primordialmente “verdadero”, es decir, descubridor, es el Dasein. Verdad, en sentido derivado, no quiere decir ser-descubridor (descubrimiento), sino ser-descubierto (estar al descubierto).

Heidegger reconoce, por tanto, un sentido primordial de verdad y un sentido “secundario”, basado en las condiciones que se postulan para el primero y que resulta más parecido al concepto de sentido común. Se podría incluso hablar aquí (aunque creo que Heidegger no usa el término) de grados de verdad, como grados de acceso a la realidad (Ser). La verdad es área de logro. “Que el enunciado *sea verdadero* [en el segundo sentido] significa que descubre al ente en sí mismo. Enuncia, muestra, “hace ver” (αποφανσις) al ente en su estar al descubierto. El *ser-verdadero* (verdad) del enunciado debe entenderse como un *ser-descubridor*” (o desocultador, *Entdecken-sein*) (§ 44). Así, poniendo levemente a un lado la idea del lenguaje heideggeriano, un Dasein verdadero es un estado mental en el que el Ser se desvela en los entes descubiertos como son en sí mismos. Lo que sean “en sí mismos”, cómo se prueba que sean de esa manera y qué signifique la frase en diversos contextos no queda claro. Creo que es suficiente. Heidegger habla de algo fundamental para la idea de verdad. Los métodos de verificación son otra cuestión. En la exposición de Heidegger, la veracidad, la tendencia a descubrir las cosas como son realmente, es un estado de ser, un estado mental. Para alguien que haya crecido en la tradición empirista de Wittgenstein suena a “psicologicista”, aunque desde luego evita y excluye viejos errores. Puede parecer también moralista, en lo que implica que hay, respecto a la veracidad, buenos y malos estados mentales. Podemos comparar y contrastar el tratamiento radical de Heidegger del antiguo problema con el de Wittgenstein. El nudo se corta con una pintoresca rudeza al comienzo del *Tractatus*. Las proposiciones son figuras de los hechos: lo que una figura debe tener en común con la realidad para representarla, de manera correcta o incorrecta, es su forma de representación, su forma de figuración. El lenguaje representa, corresponde, al mundo. Pero la estructura de esa relación es y debe ser invisible. La figura no puede representar su forma de representación, no puede colocarse fuera de esa forma de representación (2.172, 174). Esto mismo es abordado, en un tono diferente, en las *Investigaciones filosóficas*, §§ 435-6.

Si preguntamos “¿Cómo consigue la frase representar?”, la respuesta podría ser: “¿No lo sabes? Desde luego lo ves cuando la usas”. No hay nada oculto. ¿Cómo lo consigue la frase? ¿No lo sabes? No hay nada escondido. Pero a la respuesta “Sabes cómo lo consigue la frase, no hay nada oculto”, uno querría replicar: “Sí, pero todo pasa muy deprisa y querría verlo expuesto con más detalle”.

Aquí es fácil entrar en uno de esos callejones sin salida del filosofar, en los que uno cree que la dificultad de la tarea radica en que debemos describir fenómenos difícilmente aprehensibles, la experiencia presente que se escurre rápidamente o algo parecido; en los que el lenguaje corriente nos parece demasiado crudo y parece como si nos enfrentáramos, no a los fenómenos de los que habla la vida cotidiana, sino “con los que se desvanecen fácilmente, los que, con su aparecer y desaparecer, producen aproximadamente los primeros”. (Agustín: *Manifestissima et usitatissima sunt, et aedem rursus nimis latet, et nova est inventio erum.*)

Wittgenstein, y esto es característico en él, llega a lo esencial y no ofrece ni contiene en lo que dice nada más allá, latente, aún por desarrollar, convicciones ni figuras del mundo. La última parte del *Tractatus*, aunque su autor diga que es la más importante, desde luego queda ennoblecida por lo que ha venido antes, pero puede separarse de ello. No tenemos que “quedarnos” también con la última parte. Otras observaciones sobre moralidad y el mundo en general se convierten en comentarios aislados o epigramas. Quizás Wittgenstein se acerca a uno de los pensamientos de Heidegger cuando dice:

Nadie *puede* decir la verdad si no se domina a sí mismo. No *puede* decirla, pero no porque no sea suficientemente inteligente. Solo puede decirla quien ya *descansa* en ella; no el que vive aún en la falsedad y sale de ella solo una vez hacia la verdad.” (*Vermischte Bemerkungen*, traducido como *Cultura y Valor*).

Esto, por supuesto, es hablar de la virtud de la veracidad, no del problema filosófico de la verdad. La metafísica de Heidegger conecta ambas cosas. La esencia de la verdad es el desvelamiento que se encuentra con las exigencias del Ser. El auténtico Dasein cumple adecuadamente esas exigencias.

La moralidad, el valor, aparecen en el argumento de Heidegger en dos niveles. En el nivel inferior están las estructuras que dan acceso o que han de ser transformadas en aspectos del nivel superior. En *Ser y tiempo* Heidegger se propuso explicar el nivel superior (auténtico) en las últimas páginas, y también en sus últimos escritos, y elaboró su visión de la bondad y el entendimiento. Algún tipo de valor ha de pensarse como perteneciente a lo cotidiano. Nuestro “mundo”, el Ser como se revela, tiene, primordialmente, significados, incluyendo significados de valores.

La interpretación no arroja cierto “significado” sobre el nudo ente que está-ahí ni lo reviste con un valor, sino que lo que comparece dentro del mundo ya tiene siempre, en cuanto tal, una condición respectiva abierta en la comprensión del mundo, y esa condición queda expuesta [*herausgelegt*] por medio de la interpretación [§ 32].

Así, el paso más importante de Heidegger, su concepto de Dasein en-el-mundo, evita, pasa por encima no solo del problema de cómo el sujeto alcanza el objeto, sino también del problema de cómo los valores se unen a hechos. Tanto la antigua distinción sujeto-objeto como la antigua distinción hecho-valor quedan excluidas desde el principio. “La interpretación no es jamás una aprehensión sin supuestos de algo dado” (§ 31). La interpretación en un nivel común es susceptible de ser dominada por el *Gerede* y “Ellos”. “Gozamos y nos divertimos como *se* goza; leemos, vemos y juzgamos sobre literatura y arte como *se* ve y *se* juzga” (§ 27).

Distancialidad, medianía y nivelación constituyen, como modos de ser del uno, lo que conocemos como “la publicidad” [*die Öffentlichkeit*]. Ella regula primeramente toda interpretación del mundo y del Dasein, y tiene en todo razón. Y esto no ocurre por una particular y prima-

ria relación de ser con las “cosas”, ni porque ella disponga de una transparencia del Dasein hecha explícitamente propia, sino precisamente porque no va “al fondo de las cosas”, porque es insensible a todas las diferencias de nivel y autenticidad. La publicidad oscurece todas las cosas y presenta lo así encubierto como cosa sabida y accesible a cualquiera [§ 27].

Lo “público” y “ellos” tienen “razón” a pesar de ser pensados, no necesariamente, de una manera despectiva, en el mismo sentido en el que cualquier estado del Dasein está de alguna manera “en la verdad”, esto es, en el que algo es considerado como un objeto de cuidado y preocupación. Heidegger cita (§ 42) una fábula latina sobre Cura (cuidado, *Sorge*), en la que se cuenta como a Cuidado, que originalmente modeló a un hombre de barro, se le dio su posesión mientras viviera, aunque la tierra lo había provisto del material y Júpiter del espíritu. El *Sorge* de Heidegger puede pensarse como una fuerza más humilde, pero no menos enérgica que el Eros de Platón. Somos criaturas atareadas, incansables, curiosas, siempre comprendiendo el mundo de una manera o de otra y puede que el *Sorge* nos conduzca, de los valores cotidianos suficientes, que son “correctos” a su modo y no deben ser “despreciados”, a algo más alto. El Dasein también está, por supuesto, inmerso en, compuesto de tiempo. Previsión, memoria, comprensión del tiempo (*Vorgriff*, *Vorhabe*), historia, tradición, colorean, proporcionan los presupuestos que pertenecen al Dasein primordial. Cuán ampliamente pueden las limitaciones locales e históricas, al entender e interpretar el mundo, ser superadas, es un problema que tal vez no tenga una solución general. No hay un “ideal definitivo de conocimiento”. “El ente al que en cuanto estar-en-el-mundo le va su ser mismo tiene una estructura ontológica circular” (§ 32).

Traducción de Mercedes Valle

NOTAS

1 La cita proviene en realidad de *De l'esprit géométrique*. Heidegger no especifica su origen.

2 Murdoch introdujo los términos entre corchetes en la cita de Heidegger.



Estudios culturales

Futuro y metamorfosis de la democracia

Massimo La Torre

Dedico este escrito a la memoria de Alfonso Catania, cuya pasión cívica y sensibilidad democrática me alegra recordar.

1. El futuro de la democracia es “uno de los temas más insidiosos que existen”, al menos según Bobbio.¹ Al fin y al cabo, “futuro”, así como “visión”, resultan en general nociones incómodas. Recordemos que, a quien le pedía una “visión”, Max Weber le contestó: quien quiera una “visión” que vaya al cine.² Del mismo modo, a quienes se preguntan por el futuro podríamos aconsejarles que consulten a un adivino o que se lean el horóscopo. Solo que la democracia —por lo que sabemos— no tiene un particular signo zodiacal. Lo que obviamente dificulta un poco las cosas.

Ironía aparte, la sensación general al afrontar la cuestión de la democracia es de saciedad y ansiedad. De saciedad, porque la cuestión ha sido tratada una y otra vez. La palabra ha sido manoseada en exceso y ya suena casi como una moneda falsa, hasta el punto de que en su nombre, no hace muchos años, se acometió una guerra de agresión contra un país sustancialmente indefenso. También debe hablarse, sin embargo, de ansiedad. En muchos lugares uno ya no sabe si se encuentra o no dentro de un régimen democrático. ¿Qué tiene que ver con la democracia nuestra política, en la que triunfa el interés personal y el capricho de cualquier hacendado rico o de cualquier corporación poderosa o multinacional? ¿Cómo podemos creer todavía que somos gobernados democráticamente cuando sabemos que nuestros representantes en los parlamentos regional, nacional o europeo están ahí para lucrarse y asegurarse un salario vitalicio? ¿Cómo podemos creer en ella cuando la elección premia a los peores, a los más estúpidos, a los más serviles, a los más apuestos y serviciales? “El liderazgo del pueblo no le va al hombre instruido ni al honrado en su forma de ser, sino al ignorante y al corrupto” (Aristófanes, *Los caballeros*, 191-192).

¿Cómo podemos pensar que la democracia es exitosa, o simplemente eficaz, si en todas partes se niega el valor de la participación y en su lugar se propugna lo “particular” y la obediencia? Por supuesto, no se trata tanto de la obediencia a la ley, la obediencia normativa, como de subyugarse al go-

bierno y a los intereses de los que son capaces de gobernar. Numerosos centros de participación, aunque parciales e imperfectos, supervivientes aún de tiempos poco felices, están siendo sustituidos en todas partes por la estructura jerárquica y empresarial. El caso de la universidad me parece ejemplar. En el pasado, para bien y para mal, gobernada por sus docentes y, durante un tiempo brevísimo, de manera tumultuosa y desordenada, también por sus estudiantes, está ahora ajustada a la férrea maquinaria de los consejos de administración, los rectores y los directores monocráticos.

¿Cómo hacer de la democracia algo real si la desigualdad social se extiende por todas partes? ¿Es democrática una sociedad en que, como ahora en Italia, una décima parte de la población es propietaria de la mitad de la riqueza del país y donde, entre un simple trabajador y el director general, la diferencia de retribución es por lo menos de trescientas veces?³ ¿Podemos llamar democracia a lo que impone Europa (concepto generalmente reivindicado cuando se carece de otros argumentos) para seguir a marchas forzadas una política económica recesiva?⁴ ¿Es la Grecia de hoy más democrática que la de hace diez años, cuando aún podía beneficiarse dichosamente del dracma? No está mejor España, donde basta un ceño fruncido (siempre en “Europa”) para inducir a las Cortes a modificar a toda prisa la Constitución. La metamorfosis tecnocrática de la democracia parece un obstáculo para su futuro como proyecto de soberanía.

2. Pensemos en la corrupción. Allá donde miremos, y no importa por donde nos movamos, tenemos la sensación de estar ante un muro de goma, o incluso peor, ante un fango que crece, nos sumerge y paraliza. Ya no podemos movernos, entre el cieno, la inmundicia y la tristeza en la cual nos sumimos. Tenemos los pies inmersos en la basura. Kant diría la “cloaca”.

En un escrito no muy conocido, *Das Ende aller Dinge*, el fin (pero también los fines) de todas las cosas, el filósofo

prusiano nos presenta en una larga nota cuatro posibles modelos de sociedad humana, por decirlo así, diseñados para hacernos sufrir, de acuerdo con una lógica pesimista. Son la “posada”, la “cárcel”, el “manicomio” y, por último, la “cloaca”. En el primero reina la confusión y todos los individuos se acumulan, al tiempo que se repelen y rechazan, en una mezcla de grotesco agruparse y volver a dividirse, donde la sociabilidad y la búsqueda de compañía no parecen dibujar ni el más mínimo perfil de coherencia. En la segunda, la cárcel, la vida está pensada como una permanente retribución penal; no hay sufrimiento provocado ni infligido ni mal violentamente soportado. En el manicomio, todos se provocan sufrimiento y se injurian entre sí: *bellum omnium contra omnes*. Este hecho podría hacernos dudar de la racionalidad del estado de naturaleza.

Después tenemos la cloaca, un auténtico vertedero donde la suciedad, la porquería y la basura de todo el mundo pueden derramarse sobre la tierra. Aquí nos encontramos hoy y aquí pasamos nuestro tiempo. Es lo que merecemos porque nosotros producimos los desperdicios. Kant nos asegura, siguiendo —dice— una leyenda persa, que así se explica la expulsión del hombre del paraíso, donde todas las plantas comestibles podían digerirse sin producir más restos que el sudor. Solo una planta, al ser masticada e ingerida, provocaría la expulsión de las heces. Esa fue la ingerida por Adán y Eva, que desde entonces mancillaron aquella esquina divina e incorrupta del mundo. Por eso, y no por otra cosa, fueron expulsados del paraíso y abandonados sobre la tierra, donde ahora se encuentran sus descendientes. Su pecado original fue crear la necesidad de cloacas. Por eso les fue destinada una cloaca.⁵

Ahora que el destino nos ha traído a esta cloaca, no parece alentador para nadie ponerse a debatir sobre el futuro de la democracia. La soberanía de los que contaminan es sin duda la de la que se vanagloria la teoría de la democracia. En la sociedad corrupta, la soberanía se manifiesta, en buena medida, en la producción de inmundicia, de residuos, morales sobre todo, de degradación estética en primer lugar, y en la capacidad casi sobrehumana que demuestra de saber y querer investir a quienes la rodean de tales residuos. En efecto, existe una máquina especial para tal movimiento, distribución y esparcimiento de estiércol (moral y estético, pero primero estético y después moral). Se llama televisión.

Políticos aparentemente democráticos la han convertido en la máquina del imaginario colectivo moderno, que es como decir los ojos con los que la sociedad y sus miembros se ven a sí mismos, a las cosas y a los otros. Como los aprendices de brujo, una vez creado el monstruo, ya no son capaces de controlarlo; lo mismo se aplica a la pantalla de televisión, que se ha apoderado de nuestras vidas. La plaza, o el antiguo foro, en el cual tenía lugar paradigmáticamente la vida pública de la democracia, ha sido succionada por la pantalla, al lado de la cual la única participación posible es el consumo pasivo e irreflexivo.⁶ La crisis de la democracia podría estar solo aquí: en la espectacularización refinada del debate público. Al cual ya no se contribuye, en el cual no se participa, al cual solo asistimos desde la distancia, con un cierto sentido de encontrarnos en otra dimensión ontológica, despojada del brillo del color, de la luz que tanto nos atrae y que nos pega a la pantalla de televisión.

Se produce una operación quirúrgica de masas. Los ojos de los ciudadanos son arrancados y sustituidos por ojos biológicos, que son sucesivamente una reproducción electrónica de los ojos de Aquel que dispone de aquella otra realidad, que es la sombra maquillada de nosotros mismos. Los ciudadanos, así, de ahora en adelante, ven con Sus ojos, tienen Sus propios sueños, y entonces el estiércol puede comenzar a brillar por ellos. Sus sentidos ya no pueden percibir el olor repugnante de los escombros, de los residuos, de la porquería. De hecho, es precisamente la parte que ésta produce la que Él y Sus ojos admiran más. Puesto que lo immaculado es sustituido por lo inmundo, y el valor moral vive de la evidencia que produce la realidad, pero la realidad es ahora aquella de la parte corrupta y mugrienta, la moral se arruina y lo que estaba por debajo ahora está por encima.

“Jeder Träger von Schmutz sei mächtig”, todo portador de suciedad tiene poder, escribe Christian Enzensberger en un ensayo de fulminante inteligencia, el *Gran tratado de la suciedad*.⁷ Carl Schmitt, por tanto, debe actualizarse: *Soberano es aquel que produce suciedad y es capaz de contaminar con ella a todos los demás*. Aunque un soberano así difícilmente podría soportar el atributo de ‘democrático’.

3. La democracia se nutre de igualdad: “Todos los ciudadanos deben tener en el gobierno una parte igual”, dice Aristóteles (1317b8). Así, la desigualdad disminuye más o menos lentamente. Pero la igualdad que la alimenta es la de la *igual dignidad*, el *equal concern* del que nos habla Ronald Dworkin. La igual indignidad de la cloaca puede representar un criterio de homogeneidad, pero no es la que necesita y a la que aspira el régimen democrático. Todos pueden decidir de sus cosas y de sus reglas —ese es el criterio del orden democrático— porque todos merecen respeto. Si no merecen ningún respeto (¿cómo pueden pretender respeto los seres de la cloaca?), no se ve por qué se debería mantener el privilegio de la autonomía política. Se merecen otra cosa; ser despreciados en primer lugar y luego despreciarse ellos mismos.

Pero ser despreciado es en gran medida equivalente a ser controlado y, si son despreciados, ¿cómo podrán poner su propio destino en sus manos? Si no les aprecian, no pueden tener confianza en sí mismos. En efecto —como bien decía Leonard Nelson, iusfilósofo injustamente olvidado— la clave de un plan de vida racional y autónomo es en primer lugar la autoestima, el criterio del *Selbstvertrauen der Vernunft*. La razón no puede desarrollarse allí donde no se estima la razón misma, y esto implica una buena dosis de autoestima.⁸

Llegamos así a un punto controvertido y muy debatido. Sin razón —dice Nelson— no puede haber democracia. Lo dice también Settembrini, el antagonista de Naphta en *La montaña mágica* de Thomas Mann. En esto se anticipó el abogado Bellotti, uno de los protagonistas de *La pequeña ciudad*, la gran novela democrática de Heinrich Mann,⁹ el hermano de Thomas (como es bien sabido, opuestos políticamente durante más de un decenio). Thomas celebraba la *Kultur*, la sociedad orgánica y aristocrática de la era guillermina, mientras que Heinrich contraponía la *Zivilisation*, la “civilización” de la Ilustración, el espíritu del 89 y la comunidad de los derechos, sin clases ni “estados”.

La democracia es el orden donde se gobierna con argumentos razonables y racionales, o al menos comprensibles y compartidos por los demás. Pero Nelson pasa de aquí a negar la democracia y a confiar platónicamente en aquellos que reconocen la razón. La razón pierde entonces no solo su instrumentalidad, sino también su procedimentalidad, podemos decir también su “relatividad”, y se hace solo sustancial, o material. Entonces, como *no todos* son buenos geómetras o buenos matemáticos, *no todos* pueden ser buenos políticos. El político es un experto y de hecho un filósofo. Su virtud principal es su sabiduría. Pero si la ciudadanía es así, o bien es sometida por los no expertos o bien por un gobierno de elegidos e inteligentes. La igualdad democrática está rota de manera decisiva y con ella se disuelve la capacidad de autogobierno, ahora reservada solo a unos pocos, a los mejores. Pero una concesión fuerte de la razón, una doctrina absolutista, difícilmente puede conciliarse con la democracia, que necesita relatividad y relativismo.

Aquí sonarán las letanías y lamentaciones contra el relativismo. El demócrata, sin embargo, es intrínsecamente relativista, replica Kelsen. En esto chocó con Nelson en un famoso debate en el otoño de 1926 en Viena. El gobierno de los mejores —dice Kelsen— no significa nada más que esto: que el orden social debe tener lo mejor, el contenido correcto: “Die Herrschaft des Besten bedeutet ja nur, dass die soziale Ordnung den besten, den richtigen Inhalt haben soll”.¹⁰ Sin embargo, puesto que no existe una verdad revelada, ni es posible una verificación empírica sobre qué sea mejor para la sociedad, no queda más que intentar llegar a un acuerdo. La verdad en política es el resultado, primero, del desorden y el desacuerdo, después de la discusión, y por último del acuerdo. Acuerdo siempre criticable y siempre revisable.

Pero si no hay verdad, cómo podrá el demócrata defender la propia razón, prorrumpe Nelson. Difícilmente se podrá negar la plausibilidad de una objeción como esa. Sin embargo, como la democracia trata de aquello que es común al plan de vida de todos y cada uno, entonces eso, el plan de vida, es necesariamente relativo. Es relativo a las preferencias de aquellos que lo forman y lo persiguen, y nadie puede sustituirlos en esta tarea. Ilustra bien este punto Chesterton, en muchos aspectos un pensador conservador. En su libro *Orthodoxy*, una suerte de manifiesto filosófico personal, el escritor inglés presenta —o, mejor, representa— uno de los argumentos más potentes, y quizá el decisivo, a favor de la democracia. Se trata de una reproposición y reactualización del mito de Hermes con el cual Protágoras se enfrenta a Sócrates en el diálogo platónico que toma su título del propio filósofo de Abdera.

Si le pidiéramos a un transeúnte que tocara el piano, podría responder que no es capaz de hacerlo y excusarse de su impericia alegando simplemente que “no sabe”. Sería una justificación suficiente. Pero si cualquiera nos hiciera daño intencionadamente y quisiera excusarse alegando que “no sabe”, la excusa sería inaceptable (*Protágoras*, 323 a-c). La justicia no puede entenderse apelando a un saber técnico. La moral no es una destreza. El justo no es un perito o un sabio. Justo o capaz de justicia presuponemos a todo el mundo en su trato recíproco con los demás, que de lo contrario no podría llevarse a cabo, al basarse en expectativas mutuas. Es el

famoso “dilema del prisionero”, que muestra cómo la reciprocidad basada exclusivamente en el beneficio personal no puede producir solidaridad ni conducir a la optimización del interés recíproco. Se necesita al otro. Es necesaria una orientación normativa. Eso es lo que pone de relieve Protágoras.

Zeus, por medio de Hermes, ha concedido a todos la justicia. Pero ahora, como la política sirve para definir la justicia de la ciudad, es decir, aquello que es justo según la regla común de convivencia, es cosa de todos. Eso, *grosso modo*, hace decir Platón a Protágoras (322 c-d) y Sócrates no parece poder objetar nada igual de convincente.

Permítanme entonces dar por sabida la argumentación de Protágoras en el homónimo diálogo platónico y centrarme ahora en otra (en cierto modo similar) de Chesterton, que dice que participar y decidir sobre los asuntos públicos es algo así como besar o hacer el amor. Hay acciones que hemos sentido y que son aceptables tanto para quienes las hacen como para aquellos que, digámoslo así, las sufren, solo si son llevadas a cabo por un determinado sujeto. “Hay cosas que queremos que un hombre haga por sí mismo, aunque las haga mal.” Me explico. Es posible que un chico de quince años no tenga experiencia besando. Y es posible que haya un amigo adulto con mayor experiencia. Ahora bien, en el momento en que decide besar a su novia, no confiará en la experiencia del adulto pidiéndole besar a la chica en su lugar.

El beso tiene sentido si se da entre aquellos que quieren besarse y confirma el sentimiento que los induce a ello. Esto vale no solo para los que besan, sino también para los que son besados. Para el que es besado no importa tanto la pericia del beso, cuanto que le sea dado por la persona que ama o por la cual tiene un sentimiento de atracción o ternura. El eventual “experto” no tiene cabida aquí, y su intervención resultaría grotesca, ofensiva, e incluso obscena. Esa fenomenología se encuentra *grosso modo* repetida en la situación política de la decisión sobre las reglas de la propia comunidad, que ha sentido el valor y la eficacia cognitiva solo si proviene del hombre o mujer que luego será llamado o llamada a obedecer o a conformarse con las reglas decididas, aunque no hayan sido puestas por el experto, el jefe, el superior o el pastor. La tecnocracia, la autocracia o el cuidado de los otros no puede sustituir a la democracia, en el sentido de recalcar la fenomenología y el *Witz*, el sentido existencial y moral. “El argumento democrático es que el gobierno [...] es como el enamoramiento [...]. No es algo análogo a tocar el órgano de la Iglesia”.¹¹

4. La decadencia de Occidente, como sabemos, fue evocada con fuerza después de la Primera Guerra Mundial en un libro de más de mil páginas. Se trata, obviamente, de *Der Untergang des Abendlandes* de Oswald Spengler. Este libro es complementario, en cierto sentido, de aquel otro volumen que es el resultado de la elucubración con la que Thomas Mann acompaña los acontecimientos bélicos de la Gran Guerra. Mientras Ernst Jünger se expone a la “tempestad de acero”, asestando puñaladas y lanzando bombas de mano en las trincheras del Somme, Mann refleja el destino de Europa, más plácidamente, en el río Isar. El resultado son las proliferas y enrevesadas *Consideraciones de un apolítico*.¹² Es un

libro, en cierto sentido, tosco, autojustificador, laudatorio de la razón de la gran Alemania y de su crecimiento imperialista. Aquí la democracia es vista en parte a la manera de Donoso Cortés, como régimen de la “clase discutidora”. *Dum Romae consulitur, Saguntum expugnatur*. La indecisión y la debilidad de la civilización burguesa se refleja por completo en el mecanismo de la deliberación parlamentaria. Como sabemos, Carl Schmitt repetirá esta misma tesis, haciéndola suya, aunque la aplicará más bien al liberalismo y al parlamentarismo que, propiamente, a la democracia.

Schmitt salva a la democracia, pero atribuyéndole un significado distinto. La democracia es para él autoafirmación de la esencia nacional de un pueblo. Si la dictadura puede ser contrapuesta al liberalismo, no necesariamente debe oponerse a la democracia. Por el contrario, la democracia entendida como régimen plebiscitario se presta fácilmente a una interpretación cesarista. Por lo demás, ¿no era César el líder del partido popular? La democracia, en este caso, no es tanto el régimen de Pericles como el de César, y tampoco el de Bruto.

Pero esa no es la interpretación del Mann de 1918 (el año de publicación de las *Consideraciones de un apolítico*). Tampoco es la de Spengler, que piensa la democracia como régimen tendencialmente plutocrático, distinto de la constitución cesarista. Con la perspectiva de Schmitt, la democracia tiene que ver más bien con una comunidad cohesionada, cultural e incluso étnicamente homogénea, que no puede expresarse en deliberaciones sino solo en decisiones y en el carisma de un hombre excepcional. Para Mann, Occidente es una categoría no germánica (como lo será entonces para la derecha extrema o los nacionalsocialistas, como Karl Larenz, por dar solo un nombre).¹³ En casi todo, el nacionalismo germánico a comienzos del siglo XX en Occidente es un espacio geopolítico, cultural e ideológico distinto y contrapuesto a la *Mitteleuropa*, la “tierra media” del *Reich* alemán. Ese es el caso del Mann conservador (que cambiará de chaqueta y se hará cada vez más ‘republicano’ a partir de *La Montaña Mágica* y de la reconciliación con Heinrich). También en el caso de Spengler y, hasta cierto punto, de Schmitt.

Para Spengler, la decadencia de Occidente es también la decadencia de la democracia como régimen pluralista y oligárquico. Por su parte, para Schmitt, uno de los posibles méritos de la democracia como autoafirmación de la ontología de un pueblo es la superación del pluralismo que corroe al Estado Liberal, condenándolo a la apoliticidad y a la neutralidad. La política requiere de una decisión existencial sobre el propio ser y esto no puede impedirlo la democracia. Así piensa Schmitt.

De igual modo, así lo han pensado recientemente cuantos han reanudado la visión de la democracia como régimen agonístico, como caldo de cultivo de una concepción imperial del mundo. De acuerdo con ellos (un nombre conocido es Michael Ignatieff), el Imperio “ligero”, *light* o *lite*, o también “benevolente”, es intrínseco al régimen democrático, que se alimenta de la tensión hacia una moralización de las relaciones infraestatales y supraestatales. Sin un ideal de reforma de este tipo, y sin la correspondiente virtud militante, caeremos en la apoliticidad, representada, de un modo sugestivo, como el régimen de Venus (la Europa liberal, pa-

cifista y legalista) frente al régimen de Marte (los Estados Unidos democráticos, capaces de tomar decisiones existenciales sobre la línea que divide al amigo del enemigo). Pero el régimen de Marte presupone una homogeneidad cultural que la Europa multicultural, pluralista y tecnocrática (formalista) no puede encarnar ni garantizar. Occidente es lo que la democracia afirma y defiende, sin privar al régimen democrático de su propia razón de ser, de su *ubi consistam*.

Aquí, sin embargo, una vez más, no hay espacio para la relatividad o el relativismo. La verdad a la que se apela es con mayúsculas. Es la dinámica deliberativa y la libertad pública, y el desacuerdo que la deliberación alimenta se ve como factor destructivo. La democracia, por tanto, una vez más, cede a un uso cesarista, a veces incluso abiertamente imperial. Pero ¿cómo podríamos combinar la irrefutable perplejidad e incertidumbre de la deliberación de los ciudadanos, con el entusiasmo y las creencias inquebrantables que incluso transmite el programa de una exportación de la democracia mediante las armas? Sería como decir que las guerras napoleónicas fueron empresas democráticas.

Entre nosotros, al menos a partir de Vincenzo Cuoco y de su texto sobre la revolución napolitana de 1799, no queda más espacio para ilusiones belicosas.¹⁴ Su desaparición no ha debilitado, sino que más bien ha reforzado la teoría y la práctica política democrática de los años posteriores. Igual que no podemos besar a la fuerza, ni fiarnos para ello del experto, el autogobierno tampoco se impone ni se deja al perito.

5. La democracia tiene una pre-comprensión propia y general, que se articula en una serie de presupuestos. Expongo ahora someramente la lista:

a) En primer lugar, y fundamentalmente, tenemos la idea de que será posible construirla desde abajo y con la propia fuerza de la comunidad política. Democracia —como dice Pericles en el célebre discurso fúnebre recogido por Tucídides— es “el gobierno [que] no depende de unos pocos, sino de la mayoría” (II, 37).

b) Confiamos en una esfera pública en la que los ciudadanos puedan discutir sin manipulación ni desinformación. Sin verdad y sin educación, el acceso a esa deliberación puede caer en la posada de aquellas formas políticas negativas enumeradas por Kant. Deliberamos colectivamente, no porque creamos que no es posible llegar a la verdad (como, por ejemplo, repite hoy en día Jeremy Waldron), sino más bien porque creemos que la deliberación tiene también y en primer lugar una función cognitiva. Por lo tanto, la deliberación democrática no equivale al *fiat*, a la decisión infundada e infundable del soberano omnipotente de Schmitt o normativamente ciego de Waldron, sino más bien a una consulta orientada a la búsqueda de buena fe de la verdad. El derecho sin la verdad, en este sentido, no es propio de la democracia.

c) Es necesario creer que disponemos de una soberanía real de la cual poder disponer. Esto, en cierto sentido, pone en juego la idea de Estado, de Estado no como monopolio de la violencia ni como estructura jerárquica, sino como institución pública posiblemente eficaz. Pone a la democracia en tensión con el mercado, que obedece a la lógica de lo

privado y no de lo público. Así como con la empresa que nuevamente instrumentaliza la organización con un fin programáticamente particular y luego se dota de niveles de desigualdad insostenibles al autogobierno. Al final, el Imperio no puede estar en concordancia con el régimen democrático. Por la razón ya dicha: que la autonomía no puede controlarse.

d) Por tanto, debemos presuponer una sociedad sin excesiva desigualdad social, incluso sin hombres excepcionales, notables o caballeros, de quienes debe escaparse como de la peste; en efecto, “las usurpaciones de los ricos arruinan la constitución más que las de los pobres y el pueblo” (Aristóteles, 1297 a10).

Si los hombres fueran diferentes entre sí como solo puede serlo un dios respecto de un hombre, solo entonces sería mejor que gobernasen siempre los mismos. Pero como no existe nada entre nosotros que corresponda a dicha diferencia “es necesario que todos participen por igual en el gobierno y en el ser gobernados” (Aristóteles, 1332 b25). Una definición de la democracia —como dice Kelsen— es “[la] identidad de sujeto y objeto de la autoridad, del dirigente y el dirigido [Identität von Subjekt und Objekt der Herrschaft, von Führer und Geführten]”.¹⁵ Si el dirigente es mejor, e incluso excelente, en comparación con el dirigido, esa superposición no puede darse y con ella tampoco el autogobierno democrático.

e) Transmitimos la idea de que el bien público y el interés privado son dos perspectivas que debemos mantener bien diferenciadas, o más bien netamente separadas, idea acompañada entonces de la primacía del bien público, no entendido siempre ni necesariamente en términos objetivos, o solo en términos de agregación, sino también, y tal vez sobre todo, como suma de derechos de los individuos y de los ciudadanos.

f) Asumimos la idea de que las reglas fundamentales de la convivencia civil y del orden político, y por tanto de la *constitución*, son tales como para no requerir la adhesión a normas, criterios o creencias que no estén desde el principio abiertas a la determinación y a la discusión pública. En democracia no hay valores no-negociables, en el sentido de no poder ser investidos de valor político en la discusión pública. Esta idea es expuesta *in nuce* en un fragmento atribuido a Solón, que dice: “hice una ley para lo bueno y para lo malo”. La ciudadanía democrática no es moralista y no está ligada a una específica moralidad sustancial, y tanto menos a una específica concepción de la vida buena, y todavía menos a una concepción general del universo. “No pronunciar el nombre de Dios en vano”, es un precepto que en ningún espacio político es más actual e importante que en el de la experiencia civil de la democracia.

g) La ciudadanía, por tanto, se define solo en el reconocimiento mutuo de los dirigidos y en su adhesión a las reglas constitucionales de la comunidad política. Esa es la otra cara de la soberanía. Es igual que esta *competencia-competencia*, es decir, capacidad de autodefinición de la propia identidad y del propio derecho. He aquí por qué los derechos de la ciudadanía, es decir, los políticos, juegan un papel central. Tanto que, como se recordará, para Hannah Arendt existe un único derecho humano digno de ese nombre y no meramente

retórico: el derecho *de* ciudadanía y el derecho *a* la ciudadanía, como derecho a tener derechos y como derecho a definir y producir los propios derechos.¹⁶ Si la ciudadanía deja de ser competencia-competencia, como por ejemplo en el caso de la llamada ‘ciudadanía europea’ introducida en el Tratado de Maastricht, entonces podrá ser titular de derechos, pero no tendrá status democrático, dignidad legislativa.

h) Tiene que ser capaz de pensar y practicar la política como un asunto de todos —según el mito de Hermes de Protágoras— y no como una técnica y función de especialistas. La cuestión política fundamental en democracia —como señala Jacques Rancière— es “la competencia de los *incompetentes*”, la “capacidad de que no importe quién ha juzgado la relación entre los individuos y la colectividad”.¹⁷ Lo dice también Kelsen: “En primer lugar, hay que señalar algo que es a menudo ignorado: que, en un sistema político, el papel del experto puede ser siempre meramente secundario. Es completamente inepto respecto a aquello que resulta más importante, determinar los fines de la sociedad”.¹⁸

i) Lo que nos lleva finalmente al último rasgo del régimen democrático, a menudo pasado por alto, al menos entre los modernos y en cambio muy presente en la reflexión antigua: la *irreverencia*. Lo dice también Andrea Caffi: la democracia significa *turbulencia* y necesita de ella como del aire que respira.¹⁹ El gobernante democrático se expone permanentemente al desafío de quienes le niegan la autoridad, pues esa autoridad no es concluyentemente suya. Claude Lefort ha hablado de la esencia “salvaje” de la democracia, ya que “es en la contestación y en la reivindicación de aquellos que son excluidos de los beneficios de la democracia donde encuentra su forma más eficaz”.²⁰ Hay una brecha insalvable entre el plano institucional y el plano de la formación de la articulación de la voluntad popular. El país “real” y el país “legal”, aunque unidos de algún modo, permanecen separados y es la dimensión “legal” la que debe ceder a la “real”, no viceversa: “La democracia, en cuanto matriz simbólica de las relaciones sociales, es y sigue siendo en exceso sobre las instituciones mediante las cuales se manifiesta”.²¹

La democracia no es la resolución definitiva del conflicto, sino que mantiene una dinámica, digámoslo así, agónica o agonística. Su sociología no puede ser el funcionalismo. Lo es ya por el hecho de que —como dice Aristóteles (1317 b10)— el segundo signo distintivo de la libertad democrática es “que cada uno viva como guste” (el primado y el gobierno de la mayoría). “De [de ese segundo signo] —dice ahora Aristóteles en un pasaje de la *Política* que me parece especialmente significativo— deriva la pretensión de no ser gobernado absolutamente por nadie o, ante la imposibilidad de esto, la de gobernar y ser gobernado por turno” (1317 b15). La democracia sería entonces una suerte de simulación institucional de la anarquía, de la condición política sin autoridad.²²

La democracia es “el poder de aquellos que no tienen ningún título particular para ejercitarlo”,²³ un gobierno de *no titulados*. Su legitimidad no deriva de su paternidad, ni de su nacimiento, ni de su antigüedad o riqueza, ni siquiera de su fuerza o saber: aquí existe “una séptima forma de gobierno querida por los dioses y afortunada”, como dice Platón en las *Leyes* (690c); la regla fundamental es el sorteo entre su-

jetos igualmente privados de título. Es el poder de aquellos que no lo quieren, que no lo aman, que son reacios a ejercerlo, que se resisten tanto a gobernar como a obedecer. En democracia, “el buen gobierno es aquél conformado por quienes no desean gobernar”.²⁴ Todo ello produce y realza los momentos de desorden.

Los modelos teóricos de democracia basados en el discurso y en la deliberación, por cuanto son verosímiles en buena medida, olvidan la esencia —digámoslo así— irritable y recalcitrante de la ciudadanía, dándonos una imagen irenista y un poco edulcorada del debate y de la decisión democrática. La democracia, sin embargo, cuando se da, comienza siempre por un desacuerdo (la *mésentene* de Rancière);²⁵ se da en el conflicto y gracias a este. Y esto también porque la cuestión del poder permanece siempre abierta. El poder (y la riqueza y la violencia) sigue presente, aunque domesticado y constreñido; transmitido en las instituciones y en las articulaciones de la sociedad. El poder —dice Foucault— dispone al propio cuerpo humano, sus relaciones. Circula en ellas.²⁶

La micropolítica continúa actuando incluso cuando la macropolítica parece civilizada, calmada y armónica. El conflicto de hombres y mujeres, de padres e hijos, de ricos y pobres, de ciudadanos y extranjeros, de dirigentes y dirigidos, de docentes y discentes, está siempre ahí, latente, recomponiéndose en los pliegues de la comunidad, y la democracia no lo cancela. Pero también debe acompañarlo y hacerlo explícito en el plano de la macropolítica. Sin embargo, esto no es posible si no se da primero el descontento y la *crítica*, y con la crítica también el llanto, el desencuentro y el *desorden*. En este sentido, aunque quizá solo en este, podemos compartir la crítica de teóricos como Giorgio Agamben o Chantal Mouffe a la teorización de algún modo unidimensional de la política rawlsiana.²⁷

El futuro de la democracia depende de la vitalidad de una pre-comprensión como la expuesta, de la vigencia de esta serie de condiciones. Pero lo que la realidad nos ofrece parece, al menos en parte, contradecir estas asunciones.

6. Parece que nuestro destino social y político nos haya sido usurpado. La esperanza y el orgullo de la política se evaporan. La política nos es negada.

No nos encontramos ya en una verdadera plaza. El foro de la discusión pública es artificial y manipulado, más distante que nunca de nuestra capacidad de articulación de argumentos y de necesidades. La información (en forma impresa, medios de comunicación) está en manos privadas, y es gestionada como el producto de una hacienda. “El debate electoral es un espectáculo minuciosamente controlado, dirigido por grupos rivales de profesionales expertos en técnicas de persuasión, que se ejercitan sobre un número reducido de cuestiones seleccionadas por ellos mismos”. En tal debate las posiciones alternativas son cada vez más parecidas y reciclables. La elección es aparente; sin posibilidad real de elección (vale decir sin verdadera y vigorosa contraposición), lo que se obtiene es una progresiva “banalización de la democracia”.²⁸ Lo mismo da uno que otro.

La soberanía real del Estado ha cedido campo o bien a los mercados, o bien a las empresas, o bien al Imperio, es decir,

a la forma de *gobernanza* supranacional accesible solo a los gobernantes o a los ejecutivos o a los expertos, que es como decir a las élites, y de ningún modo al ciudadano común. La *gobernanza* que tanto se reclama es precisamente eso: un gobierno informal que descansa esencialmente en el principio de legalidad y que no es articulable de acuerdo con la contribución de la ciudadanía.²⁹

La desigualdad social es hoy de nuevo extensa y profunda. La desigualdad es, en efecto, preconizada como un principio de eficiencia de la organización social.³⁰ Interés privado e interés público se fusionan. El conflicto de intereses deviene casi *Grundnorm* de una nueva forma política que, no por casualidad, ha sido definida como *post-democracia*. La democracia como mercado y empresa donde el interés general disminuye en términos de interés egocéntrico y de sujetos particulares activos en el mercado o, mejor dicho, en el circo de la búsqueda del beneficio personal.

Significativamente, Spengler, en su libro sobre la decadencia de Occidente, sostiene que la privatización de la política, y en particular la decadencia de la forma del partido político, es el origen de la ruina del orden democrático y el motor de su transformación en régimen cesarista. “El fin de la democracia —escribe— y su transformación en cesarismo, se manifiesta no tanto en el hecho de que desaparezca el partido del tercer estado, el liberalismo, como en que desaparezca la forma del partido político en general. La convicción política, los fines populares, los ideales abstractos de la genuina política de partido se disolvieron, y en su lugar se afirma la *política privada* [*Privatpolitik*].”³¹

Este vacío ideal y político ha necesitado, sin embargo, de legitimidad. No debe por tanto sorprendernos que, en una situación de creciente privatización de la política, las reglas constitucionales estén siempre más expuestas al riesgo de ser interpretadas en términos morales, e incluso metafísicos y confesionales. La *invocatio dei* es llevada al espacio público, que se vuelve a llenar de simbología religiosa. La esperanza de autogobierno se transforma en esperanza de salvación, respecto a la cual obviamente ninguna dimensión pública puede hacerse polvo y resultar superflua. El resultado es un rápido marchitamiento de la esfera pública (porque los valores de convivencia se establecen y deciden en otros lugares) y su subordinación a consideraciones externas a ella, dogmáticamente impenetrables a la deliberación ciudadana.

El reconocimiento mutuo de los ciudadanos, por tanto, se desvanece, porque parece tener que pasar por una previa comunidad de fe. O por el pacto privado, la “composición” de intereses, un mercado. Un tanto para ti, un tanto para mí. La igual dignidad se mueve entre la común adhesión a una convicción dogmática y la superposición de favores y beneficios.

La política deja de ser un asunto accesible al saber de todos, y se especializa cada vez más, o así trata de presentarse. Es algo difícil para los técnicos, para los que deciden,³² y el ciudadano solo puede seguirla con la boca abierta y sin enterarse demasiado. En fin, el conflicto está estigmatizado, convertido en algo excepcional, una emergencia peligrosa, que el derecho y la norma no pueden soportar. A veces, se transforma en una especie de guerra, y es así exorcizado y suprimido.

Inmediatamente después de la caída del Imperio soviético, nos encontramos involucrados en una nueva teoría del fin de la Historia. La democracia (y el capitalismo) parecía señalar a algunos el punto culminante en la evolución social, a partir del cual solo podía acaecer una especie de eterno retorno. No más conflictos ni turbulencias. Una visión obviamente tan ingenua como cualquier otra escatología. Tras esta tesis se veía el perfil de Alexandre Kojève, el filósofo francoruso exégeta de la fenomenología del espíritu de Hegel. Para Francis Fukuyama (el bardo estadounidense de la novela del “fin de la historia”) el destino, el futuro, era el cumplimiento de la democracia liberal;³³ la teorización originaria de Kojève (al cual se referirá en parte Fukuyama) camina, sin embargo, en una dirección (aparentemente) opuesta.³⁴

La modernidad, Occidente, para Kojève, se consume y triunfa en el Estado plenamente y perfectamente racional en el cual se realiza la razón histórica. Esto tiene pocos rasgos democráticos. De hecho, es la negación de la democracia. Es la *administración de las cosas*, que no necesita de ciudadanos, sino solo de administradores y en todo caso de empresarios, y de funcionarios, y después de consumidores. En este punto —como subraya también Heidegger— “todos los tipos de Estado son equivalentes: son solo un instrumento de dirección de los otros”.³⁵ Mediante esa cautelosa y bien ordenada gestión administrativa se regula el ciclo vital de los hombres, la reproducción de la vida y sus necesidades, obteniendo su “usura”. Pero la vida pública es solo un oficio o un mercado. Es decir, los números de hoy que aparecen en una pantalla.

Ese podría ser nuestro futuro. Una democracia solo de nombre o de fachada. Elección sin deliberación; deliberación sin elección; elección sin conflicto; conflicto sin ciudadanos; ciudadanos sin ciudadanía; ciudadanía sin trabajo productivo. Y el resto, números e imágenes.

Traducción de Daniel Martín Sáez

NOTAS

1 NORBERTO BOBBIO, *Il futuro della democrazia. Una difesa delle regole del gioco*, Einaudi, Einaudi, Turín, 1984, p. 3 (*El futuro de la democracia*, trad. de J. F. Fernández Santillán, FCE, México, 2001).

2 “Wer *Schau* wünscht, gehe ins Lichtspiel”, MAX WEBER, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, en *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1920, p. 14 (*La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, trad. de J. Navarro Pérez, Siglo XXI, Madrid, p. 88).

3 Véase con especial atención el caso paradigmático de los Estados Unidos, JOSEPH STIGLITZ, *The Price of Inequality. The Avoidable Causes and Invisible Costs of Inequality*, Penguin/Allen Lane, Londres, 2012 (*El precio de la desigualdad*, trad. de A. Pradera, Taurus, Madrid, 2012).

4 Véase AGUSTÍN JOSÉ MENÉNDEZ, *De la crisis económica a la crisis constitucional de la Unión Europea*, Eolas, León, 2012.

5 Véase IMMANUEL KANT, *Das Ende aller Dinge*, en *Zum ewigen Frieden und andere Schriften*, Fischer, Frankfurt, 2008, pp. 136 y ss.

(‘El fin de todas las cosas’, en IMMANUEL KANT, *En defensa de la Ilustración*, trad. de J. Alcoriza y A. Lastra, Alba, Barcelona, 1999).

6 “Donde sobrevive la política, se encuentra convertida en política mediática y de personalidad, de ver más que de vivir” (PAUL GINSBORG, *La democrazia che non c'è*, Einaudi, Turín, 2006, p. 39).

7 CHRISTIAN ENZENSBERGER, *Grosserer Versuch über den Schmutz*, Ullstein, Frankfurt, 1980, pp. 48-49.

8 Véase LEONARD NELSON, *Vita pubblica e ragion pratica*, ed. de M. La Torre, Soveria Mannelli, 2004.

9 HEINRICH MANN, *Piccola città*, trad. de F. Ricci, Roma, 1999 (*La pequeña ciudad*, ed. de M. Raders, Cátedra, Madrid, 1990).

10 HANS KELSEN, *Demokratie und Sozialismus*, a cargo de N. Leser, Wiener Volksbuchhandlung, Viena, 1967, p. 65.

11 GILBERT KEITH CHESTERTON, *Orthodoxy*, The Bodley Head, Londres, 1957, p. 68 (*Ortodoxia*, trad. de M. Temprano García, Acantilado, Barcelona, 2013).

12 *Considerazioni di un Impolitico*, trad. de M. Marianelli e M. Ingenmey, Milán, 1997 (*Consideraciones de un apolítico*, trad. de L. Mamés, Capitán Swing, Madrid, 2011).

13 Remito a mi monografía, algo desfasada, *Lotta contro il diritto soggettivo. Karl Larenz e la dottrina giuridica nazionalsocialista*, Giuffrè, Milán, 1988.

14 Véase VINCENZO CUOCO, *Saggio storico sulla Rivoluzione di Napoli*, Rizzoli, Milán, 1999.

15 HANS KELSEN, *Demokratie und Sozialismus*, p. 11.

16 HANNAH ARENDT, ‘Es gibt nur ein einziges Menschenrecht’, en *Praktische Philosophie/Ethik*, ed. de O. Höffe et al., Frankfurt, 1981, vol. 2, pp. 152 y ss.

17 JACQUES RANCIÈRE, *La haine de la démocratie*, La Fabrique, París, 2005, p. 92 (*El odio a la democracia*, trad. de I. Agoff, Amorrortu, Buenos Aires, 2006). Véase HANNAH ARENDT, *On Revolution*, Penguin, Londres, 1979, p. 264: “Wherever knowing and doing have parted company, the space of freedom is lost” (*Sobre la revolución*, trad. de P. Bravo Gala, Alianza, Madrid, 2013).

18 HANS KELSEN, *Demokratie und Sozialismus*, p. 66.

19 Véase ANDREA CAFFI, ‘I presupposti della democrazia’, en *Critica liberale*, 1994/2.

20 CLAUDE LEFORT, ‘La communication démocratique’, *Esprit*, 1979/2, p. 34.

21 MIGUEL ABENSOUR, *La Démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavellien*, Félin, París, 2004, p. 261 (*La democracia contra el Estado*, trad. de E. Rinesi, Colihue, Buenos Aires, 1998).

22 Sobre este punto de gran inteligencia véase la contribución de U. KLUG, ‘Autonomie, Anarchie und Kontrolle. Rechtsphilosophische und rechtspragmatische Probleme’, *Rechtsstaat und Menschenwürde. Festschrift für Werner Maihofer zum 70. Geburtstag*, ed. de A. Kaufmann-E. J. Mestmäcker-H. F. Zacher-V. Klostermann, Frankfurt del M., 1988, pp. 234 e ss. Véase también JACQUES RANCIÈRE, *Aux bords du politique*, París, 2004, p. 84 (*En los bordes de lo político*, La Cebra, Buenos Aires, 2007).

23 JACQUES RANCIÈRE, ‘Les démocraties contre la démocratie’, en *Democratie, dans quel état?*, La Fabrique, París, 2009, p. 98.

24 JACQUES RANCIÈRE, *La haine de la démocratie*, p. 50.

25 Véase JACQUES RANCIÈRE, *La mésentente*, Galilée, París, 1995.

26 Véase MICHEL FOUCAULT, *Le gouvernement des vivants. Cours au Collège de France (1979-1980)*, Gallimard, París, 2012 (*Del gobierno de los vivos (1979-1980), La hermenéutica del sujeto*, trad. de H. Pons, Akal, Madrid, 2005).

27 Véase, por ejemplo, CHANTAL MOUFFE, *On the Political*, Routledge, Londres, 2005 (*En torno a lo político*, trad. de S. Laclau, FCE, Buenos Aires, 2007).

28 COLIN CROUCH, *Postdemocrazia*, trad. de C. Paternò, Laterza, Roma-Bari, 2003, pp. 6, 9.

29 Sobre la noción de *gobernanza*, véase lo que afirman, por ejemplo, S. GOULARD y M. MONTI, *La democrazia in Europa. Guardare lontano*, Rizzoli, Milán, 2012, pp. 125-127.

30 Véase LUCIANO GALLINO, *La lotta di classe dopo la lotta di classe*, Laterza, Roma-Bari, 2012.

31 OSWALD SPENGLER, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, München, 1986, p. 1125. Las cursivas pertenecen al original. (*La decadencia de occidente*, trad. de M. García Morente, Austral, Barcelona, 2011.)

32 S. GOULARD y M. MONTI, *La democrazia in Europa*, p. 95.

33 Véase FRANCIS FUKUYAMA, *The End of History and the Last Man*, Penguin, Londres, 1993.

34 Véase ALEXANDRE KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, ed. de R. Queneau, Paris, 2003, pp. 436-437, 508, 562-563 (*Introducción a la lectura de Hegel*, trad. de A. Alonso Martos, Trotta, Madrid, 2013).

35 MARTIN HEIDEGGER, *Saggi e discorsi*, ed. de G. Vattimo, Mursia, Milán, 1976, p. 63.



La búsqueda escéptica de la verdad contra la decisión normativa

Entrevista con Panagiotis Kondylis

Marin Terpstra

Terpstra: Señor Kondylis, es usted autor de un extenso estudio sobre algunos de los más importantes aspectos de la historia de las ideas y del pensamiento occidentales. Ha escrito sobre distintos filósofos y sobre sus ideas, al tiempo que ha sido editor de dos antologías de ensayos filosóficos. Pero también ha elaborado una obra sistemática en la que presenta sus ideas filosóficas básicas. Además, sobre todo en los últimos años, ha hablado de los debates políticos. ¿Cómo se describiría a sí mismo: como historiador, como filósofo o como pensador político? Y si usted pudiera identificarse con cada una de estas tres clases, ¿cómo haría frente a los inevitables puntos de discrepancia que existen entre estas disciplinas?

Kondylis: Cómo uno se denomina a sí mismo o cómo se deja denominar es algo secundario y, a menudo, fruto del azar. Lo que primero debe interesarnos es qué se dice y si, dado el caso, tenemos algo que decir. En mi actividad científica, soy un observador de los asuntos humanos, un analista del comportamiento humano en circunstancias concretas. No me propongo considerar y describir el comportamiento humano con la perspectiva de “la” filosofía, “la” política, “la” sociología o “la” historia, sino justamente lo contrario: mi objetivo consiste en hacer visible la unidad del fundamento estructural y la lógica inherente a su desarrollo en el campo de las acciones filosóficas, políticas, sociales e históricas. Si se dedican a la filosofía, los hombres no se comportan quizá de forma distinta a los que son política y socialmente activos. Es decir, se comportan como los que adoptan una posición, con la cual más de un hombre estará de acuerdo y contra la que, al mismo tiempo, otros se opondrán. No hay ninguna razón en el mundo para instituir una posición si no se dispone de otra a la que se considera errónea o perjudicial. Pues bien, esto pone en claro, al menos, por qué jamás se hará realidad la adqui-

sición del poder con la que la mayor parte de los filósofos ha soñado, los cuales piensan que la filosofía puede, en tanto que actividad privilegiada *sui generis*, señalar a los demás el camino de la armonía. La estructura de las obras filosóficas contiene la misma ambición que poseen los filósofos. Pese a las promesas realizadas, la interpretación dominante, que pretende levantar la voz en nombre de “la” filosofía, no tiene hasta el momento ninguna filosofía unitaria apropiada; por esa razón, no puede haber ninguna puesta en práctica de “la” filosofía en cuestión y es, en consecuencia, menos probable que suceda cuanto más se presenten las teorías filosóficas como teorías normativas. La misma suerte deben correr las teorías políticas y sociales que se dejen guiar por ideas y propósitos normativos.

Por el contrario, al desprenderse de ello y presentar con firmeza la uniformidad del comportamiento humano en el sentido antedicho, de modo que se pueda hacer uso de una terminología unificada y eliminar los límites entre las disciplinas, se está en cierta manera contemplando por fuera. Esto no significa que los mismos términos técnicos sean empleados sin importar en qué campo en particular actúan. Tampoco se pueden mezclar libremente unos con otros; el puré posmoderno es fácil de digerir: no proporciona alimento sólido. En la descripción de los respectivos comportamientos, por decirlo con Max Weber, se elucida el significado intencional, e incluso este significado es articulado en conceptos, especialmente cuando se trata de operar de forma puramente teórica. Nos movemos aquí simultáneamente en dos niveles, pero ello no tiene por qué constituir un círculo vicioso.

¿Qué conceptos deben, pues, ser empleados a nivel metadescriptivo? Esta es, a mi modo de ver, una cuestión puramente técnica, una cuestión relativa a las convenciones que se puedan adoptar. De la terminología china he

conservado muy poco. Por otra parte, he examinado escurpulosamente diferentes disciplinas, esto es, trabajado en sus áreas específicas, obligado a saber y hacer uso de su correspondiente vocabulario específico. La logística de la moderna estrategia de guerra no se deja describir con los instrumentos de la “lógica” hegeliana, pese a su pretensión universal. Los conceptos centrales a nivel metadescriptivo, que he desarrollado en mi libro *Poder y decisión*, son por lo general aquellos que se encuentran habitualmente en todas las “ciencias humanas” y, por suerte, que no han perdido el contacto con la lengua viva. Su sentido *descriptivo* debe, sin embargo, ser dilucidado de forma explícita, especialmente si sus antecedentes tienen una carga ético-normativa.

Una última observación: quienes entienden las teorías como formas de comportamiento pueden perder de vista mucho menos que otros el carácter artístico-ficticio del concepto y la desconstrucción. Sobre ello se puede, sin embargo, en tanto que seres humanos, esto es, como inteligencia finita, pasar por alto del mismo modo que se puede superar uno a sí mismo. El remedio de esta falta de creación solo produce una conciencia siempre despierta de esta ficción. De modo que el mantenimiento de una estricta separación y la mayor claridad posible en el plano de la representación elevarán el plano de los procesos reales. De esto no se puede dar, sin embargo, ninguna receta ni ninguna instrucción metodológica general, con independencia de las cualidades individuales, esto es, de la formación, de la compenetración y de la abundancia de grupos de investigadores. Las bases del éxito se hallan en los resultados obtenidos. Por su parte, los resultados se miden en la respuesta a la pregunta: ¿Cuántos y cuán importantes fenómenos empíricos, cuántas historias vivas de este modo he hecho comprensibles? La pregunta puede ahora sonar sumamente ingenua a los refinados oídos de los epistemólogos y de los metodólogos, pero en tal ingenuidad y elementalidad me gustaría que se mantuvieran los problemas que planteo.

Terpstra: Sus principales obras de carácter histórico tratan de unificar los grandes fenómenos de la reflexión en la historia: la génesis de la dialéctica, el fenómeno de la Ilustración y el conservadurismo, así como el desarrollo de la crítica de la metafísica durante el transcurso de los siglos. ¿Qué ha hecho que se investiguen a fondo tales fenómenos? ¿Hay un claro nexo entre ellos?

Kondylis: Mis obras de carácter histórico contienen una teoría de la modernidad europea. Cada una de ellas realiza un análisis de los aspectos históricos y sociopolíticos fundamentales del asombroso desarrollo de la historia global que llega hasta nuestros días. En mi trabajo sobre la decadencia del pensamiento y las formas de vida burgueses y sobre la política global después de la caída del comunismo se hace una referencia histórico-social a mi temprano análisis de la historia del pensamiento más cercano en el tiempo. La modernidad europea es un periodo histórico con rasgos específicos hasta su fin, a pesar de que no quieran admitirlo nuestros firmemente arraigados hábitos de

pensamiento. Pero esto constituye un capítulo aparte.

Para responder a su pregunta, no quisiera olvidar mencionar que mis obras de carácter histórico dan pruebas tangibles de la fecundidad hermenéutica de mi reflexión general sobre los asuntos humanos. Si se logra reunir asuntos y fenómenos aparentemente distantes para realizar una reflexión extensa y consistente sobre ellos, eso dice mucho de los mismos. Una comparación de obras como *La Ilustración*, *Conservadurismo* o *Teoría de la guerra* puede aclarar al lector atento la manera en que se efectúa la ya mencionada disolución de los límites entre las disciplinas. Ciertamente, no se trata de un “método adecuado” puro y abstracto, sino más bien de la recepción estática del contenido, que solamente un método eficaz hace posible. El tamaño habitualmente frustrante y la prolijidad de mis obras de carácter histórico dan cuenta de mi empeño de hacer visible la fecundidad del acceso metódico a la comprensión de la totalidad. Únicamente cuando un todo es completamente interpretado podemos persuadirnos en gran medida de la solidez y la objetividad de la interpretación, mientras que el prejuicio (*Voreingenommenheit*) normativo —o con respecto al contenido— va acompañado, por regla general, del tratamiento selectivo de las materias. Por ello, la refutación de mis resultados solo puede ser legítima si se realiza, como mínimo, un igualmente extenso análisis material.

Una palabra sobre el trabajo en torno a la génesis de la dialéctica hegeliana, al que usted se ha referido. El hilo conductor era inicialmente el interés en el esclarecimiento de la prehistoria del marxismo y de los presupuestos ideológicos de su filosofía de la historia. La confrontación positiva y negativa con el marxismo en el plano teórico y con el movimiento comunista en el plano de la praxis política ha sido una experiencia central en mi vida intelectual y personal. Quien haya tenido una experiencia semejante encontrará sin dificultad en mis escritos una huella de esta confrontación.

Terpstra: Al comienzo de su libro sobre la Ilustración leemos: “El pensamiento es esencialmente polémico”. En esta frase, emparentada con la idea de Carl Schmitt según la cual todo concepto político tiene su origen en un concepto polémico, parece presuponerse el carácter polémico de todo concepto. En esa misma introducción usted pone reparos al empleo polémico que ha hecho el frente opuesto al pensamiento ilustrado. Si lo he interpretado correctamente, ¿de ello se puede concluir que el pensamiento es neutral en sí mismo o, al menos, puede serlo, aunque los no filósofos lo hayan forzado con una intención polémica? En otras palabras, ¿hay, además de la polémica, una consecuencia lógica forzada en una situación polémica dada? ¿Cómo se relaciona una coherencia con otra? ¿En tanto pensamiento “puro” y “aplicado”?

Kondylis: Podría señalar, en primer lugar, que el empleo polémico del pensamiento ilustrado por parte de otros no ha “puesto objeciones”, sino que simplemente lo ha verificado. Puede parecer que los lectores que “ponen objeciones” hacen insistentemente alusión a la discrepancia entre las acciones prosaicas y al autoconocimiento idealista de los actores. No me asombraría de que el pensamiento que se

caracteriza por sus decisiones fundamentales normativas morales, no fuera *ab ovo* polémico. De esta manera, lo polémico se considera sin ningún abuso y con el uso habitual del pensamiento. Lo contrario del pensamiento lógico no es el pensamiento polémico, sino el que es ilógico o lógicamente falso.

La lógica en modo alguno se identifica con la “razonabilidad” o “racionalidad” en sentido moral normativo, sino que se encuentra en el desarrollo argumentativamente correcto de una posición, con lo cual se mide la corrección de un criterio formal de, por ejemplo, la ausencia de lógica en un paso, de un término ambiguo, etcétera. Se puede, por ello, comprobar teóricamente si una decisión fundamental ideológica es lógicamente correcta, pero la evaluación de su “racionalidad” es algo distinto. Del mismo modo, tanto el pensamiento moral normativo como el pensamiento descriptivo y axiológicamente neutral se pueden explicar lógicamente. La lógica puede, precisamente por ese motivo, ponerse al servicio de todas las posiciones posibles, dado que ninguna de ellas genera el mismo contenido (en este sentido, la lógica y el pensamiento lógico son en general neutrales). La naturaleza del pensamiento no se decide en la cuestión de la lógica, sino en la cuestión de las normas y de los valores. Es decir, en la cuestión de si las normas o los valores, bien explícitos o bien implícitos, dirigen el esfuerzo del pensamiento, o si el esfuerzo del pensamiento hace que tales normas y valores, así como la actitud teórica a la que acompañan, se dirijan a su objeto.

A pesar de que ni la coherencia polémica ni la lógica se excluyan por principio entre sí, en la historia de las ideas la lógica a menudo trata de dejar a un lado la coherencia polémica. Esto ocurre cuando alguien quiere combatir una posición contraria y al mismo tiempo los que se adhieren a esta réplica se contraponen a la réplica contraria. En mi trabajo he analizado un importante ejemplo de la historia del pensamiento. El pensamiento descriptivo y axiológicamente neutral puede también actuar de manera ilógica; la razón de ello puede, sin embargo, en este caso no hallarse en un aumento excesivo del elemento polémico. En la mayoría de las polémicas hay conceptos debido a su orientación normativa. La apelación en todas partes a las normas o los valores, es decir, a su “auténtica” interpretación intensifica la polémica y la lucha. Las pretensiones sociales y morales, con las que no se siente satisfecho el escepticismo, hacen de los hombres competidores o enemigos. Pero también los conceptos —que a primera vista no parecen implicar ninguna normativa— pueden hacer lo mismo. Esto significa que, en el caso de una parte cuya identidad está unida simbólicamente con conceptos, la victoria o la derrota de estos conceptos es figurada simbólicamente en la dimensión espiritual por la victoria o la derrota de la parte en cuestión.

Terpstra: Desde el Renacimiento (esto es, desde Maquiavelo, Hobbes y Spinoza) se desarrolla la idea “lógicamente coherente” del nihilismo, es decir, la negación de las normas y valores objetivos. ¿Ni la totalidad del pensamiento postmedieval o posteológico ni el de la Ilustración consti-

tuyen un intento de escapar de esa “consecuencia lógica”, pues solo algunos pensadores (entre los cuales se encuentran los mencionados) se atreven a nadar contracorriente y prefieren la vana promesa de la verdad? En relación con ello, su “decisionismo descriptivo” ¿no es más bien la conclusión de esta “consecuencia lógica”?

Kondylis: La pregunta se responde con un simple “sí”. No obstante, quisiera hacer hincapié en dos ideas. En primer lugar, la duda sobre la objetividad de las normas y de los valores no se presenta únicamente en occidente ni tampoco solo en la modernidad. El pensamiento indio y el chino conocían ese planteamiento y en la antigua Grecia la sofística había sostenido la misma posición, lo cual constituía la base de la oposición entre el *nomos* y la *physis*. La filosofía de Platón fue en lo fundamental un intento de gran envergadura de hacer frente al relativismo sofista con argumentos ontológicos y metafísicos. La filosofía que defiende la objetividad de las normas y de los valores, por ello, no puede por menos que hacer suyo el platonismo, no importa cuál sea su forma o su dosis. La constatación de la hegemonía social del normativismo y de la ancestral guerra de guerrillas en su contra es de capital importancia si nos proponemos comprender la naturaleza y la función del pensamiento filosófico en sus constantes referencias antropológicas y sociales y, por tanto, en la articulación perfeccionada de las sociedades humanas en su esfuerzo por sobrevivir más allá de sus respectivos accidentes históricos.

La modernidad europea tuvo que continuar en contra del relativismo axiológico, esto es, tuvo que luchar contra el nihilismo, dado que su planteamiento racional fue concebido precisamente para escapar de la *persecución lógicamente coherente* del nihilismo. Contra la ontología aristotélica de la sustancia se movilizó el pensamiento funcional y, entonces, el peligro de disolución de toda sustancia en funciones variables tuvo que ser dirimido a través del establecimiento de nuevas hipótesis: la “naturaleza”, el “ser humano” y la “historia” fueron, a causa de ello, separados de Dios y el Espíritu (trascendente). El pensamiento funcional se asentó, a pesar de todo, paulatinamente a lo largo del siglo XX sobre el trasfondo de una convulsión global. (Dediqué mi libro sobre la Ilustración a la descripción de esos acontecimientos: la moderna crítica de la metafísica y la decadencia de las formas de vida y el pensamiento burgueses.)

En segundo lugar, concedo especial importancia a su descripción del nihilismo como “negación de la objetividad de las normas”. El nihilismo no puede constituir un llamamiento a la destrucción, pues en caso de hacerlo debería constituirse también como una nueva norma —que ordenase la destrucción—, lo cual sería simplemente ilógico. Las grandes destrucciones en la historia que nos precede fueron llevadas a cabo, dicho sea de paso, en nombre de las normas y de los valores, no importa cuál fuera su respectivo enemigo a criticar o a tachar de “nihilista”. La pregunta que considero realmente atractiva es: ¿por qué seguir pensando con las tranquilizadoras certezas vitales que sostienen al normativismo, en lugar de aventurarse de vez en cuando a áreas peligrosas? Responder a ello nos llevaría demasiado lejos.

Terpstra: El punto de partida de su investigación, que ha verificado en numerosas ocasiones, es la observación de los actos de los seres humanos concretos en sus circunstancias concretas. Con respecto a asuntos en los que no están de acuerdo los seres humanos tienden a defender, claro está, sus propios puntos de vista y lo hacen con palabras e ideas. Su opinión sobre el sistema filosófico o cosmovisión afirma que toda elaboración sistemática de las ideas arraiga en una polémica histórica concreta. Mi pregunta es: ¿no arraiga de igual modo su propio punto de vista en esas circunstancias históricas concretas y no es, por esta razón, una cosmovisión entre otras? Usted parece confirmarlo en *Poder y decisión*. Usted hace notar que su punto de vista es descriptivo (no normativo, como una cosmovisión) y que no constituye una cosmovisión. ¿Un procedimiento descriptivo puede ser considerado superior a un método normativo? ¿Mantiene usted una tal consideración para lo científicamente legítimo?

Kondylis: En su pregunta hay contenida otra, que puede ser formulada de la siguiente manera: “Si una cosmovisión se deja relativizar a través del indicio de su condición histórica, ¿qué puede proteger a su propia cosmovisión del relativismo?” Pues bien, podemos exponer como sigue el argumento corriente contra el escéptico: si no puede saber si está seguro de su propia duda, ¿cómo podrá entonces tener certeza de que su posición es acertada? Esta argumentación es lógicamente insostenible. Expresado en términos de la silogística clásica: si la premisa mayor y la conclusión entran en contradicción entre sí, entonces en la premisa mayor está la verdad de una posición y, presuntamente, en la conclusión su falsedad: “Si su teoría, según la cual las cosmovisiones son relativas, es verdadera, entonces su teoría es como una cosmovisión relativa, esto es, falsa”. Como vemos, la posición escéptica no se deja rebatir fácilmente. Que mi teoría, como cualquier otra, está condicionada históricamente, no prueba que sea relativa, sino que integra al desnudo en los propios ejemplos una confirmación de los principios de las condiciones históricas. (En oposición a ello, es probable que una teoría que no tenga condiciones ni siquiera nos permita entender por qué existen otras teorías.) La verdad de las teorías sobre los asuntos humanos no se halla en una relación histórica, sino en una relación normativa. Tucídides no ha perdido, en modo alguno, actualidad y a partir de su obra se puede realizar un análisis de la política moderna, algo que no sucede con las *Leyes* de Platón.

Cada situación histórica tiene aspectos resaltables, pues en cada una de ellas se pone en juego lo humano en su conjunto bajo el signo de las convicciones normativas, las cuales resultan relativas y efímeras. ¿Cómo se explica que se hayan mantenido estables determinados modelos básicos de comportamiento humano durante toda la historia conocida y hayan cambiado en reiteradas ocasiones la ideología dominante y las normas sociales? ¿Por qué, por ejemplo, la conducta política de los contemporáneos de Tucídides nos es familiar, a pesar de que su religión y moral nos resulte ajena?

No me considero un escéptico en sentido corriente. El conocimiento de los asuntos humanos es, a mi modo de

ver, posible en lo fundamental, en el supuesto de que haya una desvinculación consecuente del pensamiento normativo. La declaración de la relatividad de las normas y los valores no constituye desde un punto de vista moral una expresión de escepticismo. A mi entender, esa declaración se basa en un conocimiento empírico sólido y demostrable.

Esto me conduce a su última pregunta. Naturalmente, ese conocimiento axiológicamente neutral y ese método descriptivo han sido considerados solo con la perspectiva que entiende la ciencia como búsqueda de la verdad. La investigación descriptiva axiológicamente neutral ha sido por ello inconsecuente, pues quiere legitimarse a través de la imposición; la ciencia, es decir, la verdad axiológicamente neutral, es su valor superior en general y en sí. Solo la posición normativa se legitima a través de la aceptación de que las normas son difundidas universalmente de forma válida y vinculante para todos. El conocimiento científico, es decir, el conocimiento exacto en la medida en que su científicidad no puede ser prescriptiva, ya que no ofrece ninguna orientación normativa. Se constituye a través de la desvinculación del deseo de tal orientación. Asimismo, no es, al menos por el momento, la forma dominante de pensamiento en la sociedad.

Terpstra: Su concepción del ser humano tiene un cierto parecido con la antropología de Clausewitz, que usted describe en su libro sobre *Teoría de la guerra*. El fundamento de esa antropología es la escisión propia de la naturaleza humana: por un lado, el ser humano tiende a una vida sosegada y tiene en relación con ello un carácter pacífico; por otro lado, está preparado e incluso forzado a entrar en conflicto a causa del poder de decidir si otros ponen en peligro su existencia. En su trabajo subraya ante todo las consecuencias ideales de la *combativa* realidad humana. Hay muchos filósofos que, por el contrario, intentan evocar el hecho de que el poder y el pensamiento radican en las raíces “irénicas” de la humanidad. ¿Tiene su “estrechez de miras” solo un fundamento polémico o más bien un fundamento lógico legitimado? ¿Qué piensa usted del fundamento irénico de una cosmovisión?

Kondylis: El fundamento ‘irénico’ de una cosmovisión no puede sostenerse mucho si de él se ocupa con seriedad el análisis estructural de la cosmovisión histórica y si al mismo tiempo se constata: a) que cada cosmovisión es una negación o incluso una inversión de otra; b) que ninguna cosmovisión está falta de una idea del mal, en cualquiera de sus formas (el pecado, la represión, la alienación, etcétera), y que tampoco ninguna entiende que la “bondad” deba ser derrotada u oprimida. Lo mismo pasa con las cosmovisiones o proyectos utópicos, que imaginan una situación de armonía ideal, en la que se han superado los conflictos y el sufrimiento.

No puedo ocuparme aquí de las razones que han hecho que el hombre sueñe repetidamente con alcanzar la gran y definitiva armonía. Cabe señalar, no obstante, que ese sueño podría realizarse solo en la medida en que se origine una polémica en torno a algo, un enfrentamiento contra al-

gún “defecto” existente. Más aún: no todos han soñado de este mismo modo, de ahí que cualquier paso práctico hacia su realización plantee necesariamente la pregunta por la interpretación, que como es sabido es una cuestión de poder. Como usted puede percibir, es suficiente con la apelación a la no muy lejana “raíz irónica de la humanidad” para poner fin a los conflictos. La observación que usted ha realizado es muy acertada. Lo he puesto de manifiesto en mi análisis del elemento de combate. Lo que siento no es una limitación, sino una necesidad metodológica. He descrito el proceso dinámico histórico. Ese proceso ha incitado el conflicto y la oposición, lo cual hace que incesantemente se establezcan nuevas modificaciones en las relaciones humanas. A pesar de ello, los elementos de la asociación y de la amistad no serán, en modo alguno, eliminados. Tengo que señalar con mucha insistencia lo siguiente: solo con la perspectiva moral normativa la enemistad se presenta claramente como lo contrario de la amistad; por el contrario, según la sociología y la historia descriptivas se afirma que debe existir una coexistencia recíproca entre ambos fenómenos. Cuando aumenta la intensidad de la enemistad, aumenta al mismo tiempo la intensidad de la amistad y a la inversa. Esto es fácil de explicar: quien combate contra otro e incluso persigue objetivos públicos (por ejemplo, objetivos políticos, pero también objetivos intelectuales, a excepción de un cambio de pensamiento y de comportamiento), ingresará tarde o temprano en el manicomio; cuando está solo continuamente, cuando, en consecuencia, no encuentra a ningún amigo, se moviliza por ese motivo y solo entonces se toma en serio lo social.

La declaración de guerra contra una parte afecta *ipso facto* a los demás y, por tanto, lleva a una alianza con los amigos. Según una vieja afirmación, en el combate de una comunidad contra otra el sentimiento comunitario aumenta considerablemente. La coexistencia y la reiterada mezcla de amistad y enemistad se corresponden estructuralmente una con la otra. Es el rostro de Jano de la naturaleza humana. Ha llamado la atención, por lo demás, no solo de Clausewitz, sino también de otros grandes pensadores políticos (por ejemplo, de Maquiavelo y Hobbes). Con respecto a la convivencia social esto significa por lo general: la sociedad humana no puede vivir permanentemente en guerra sin disolverse; al mismo tiempo, no puede menos que producir constantes conflictos en su seno. La amistad y la paz son en la *situation humaine* tan indispensables como la enemistad y la lucha. No se trata de un dogma, sino de una verdad trivial, que es constatada por el lector de la prensa diaria. Quien no pueda admitirlo tal vez sea un gran profeta o un gran filósofo, pero en ningún caso será un gran analista de los asuntos humanos.

Terpstra: Armin Mohler ha empleado la expresión “anti-Fukuyama” para referirse a usted. En cierto sentido, puede ser cierto. No obstante, algunos autores han mostrado que existe, al mismo tiempo, una semejanza entre el pensamiento de Fukuyama y el suyo en lo que concierne a las referencias intelectuales y las ideas políticas que ambos sostienen en pro de una “política del futuro”. Da mucho

que pensar. Usted no es menos pesimista que Fukuyama. No obstante: ¿piensa realmente que la supresión de la relevancia política de ideologías como el liberalismo y el comunismo tendrá como consecuencia que cualquier nuevo intento de examinar a fondo las ideas políticas tradicionales se haga en vano?

Kondylis: Fukuyama defiende el sistema occidental, celebra su victoria sobre el comunismo, ensalza el presente y habla del “final de la historia”. Con ello tiene lugar un cierto fin de las ideologías, dado que algunas ideologías se han impuesto presuntamente y las restantes se han eliminado. En todas las épocas ha habido ideologías que han vencido sobre otras, así que parece que los intelectuales del futuro que no tendrán mucho que hacer. Mi diagnóstico se distingue radicalmente del de Fukuyama. A mi juicio, todavía no ha llegado el “final de la historia” ni el de la función polémica o apologetica del intelectual. Es solo el final de una época histórica, en la que se han agotado las tres grandes corrientes político-ideológicas: el conservadurismo, el liberalismo y el socialismo. En mis escritos políticos he expuesto cómo las ideologías mencionadas han perdido gradualmente sus adquisiciones y representantes sociales, por lo que han sido desplazadas.

El colapso del comunismo ha hecho que nuestros conceptos políticos sean superfluos. Solo ahora, después de un episodio histórico de gran dramatismo como la Guerra Fría, ha salido a la luz la fuerza motriz profunda de la política global, que ha pasado inadvertida bajo la tormentosa historia política del siglo XX. Una enorme tensión nació de la esperanza a escala global en la democracia de masas junto al simultáneo estrechamiento de nuestro planeta a causa de la expansión demográfica y de la escasez de los bienes ecológicos. Aguardaban antagonistas y conflictos violentos; no era ni siquiera una guerra lo que estaba por llegar; se trataba más bien de una permanente situación de desenfundada anomia que se mostraba como un gran peligro. La economización de la política operó en esta biologización cuando la política tuvo que reducirse a la distribución de los bienes vitales.

Que a causa de ello se originen nuevas ideologías o que el vestigio de lo antiguo sea empleado en la nueva elaboración, depende siempre de la naturaleza y de la intensidad del conflicto. Difícilmente puedo imaginarme muchos lugares en los que se puedan llevar a cabo labores ideológicas cuando los hombres demandan alimento, agua e incluso deben luchar por el aire; no podemos percibir en los “refugiados” de hoy ninguna ideología. A pesar de todo, cuando existe una situación soportable emerge la nueva ideología, de modo que su forma y su contenido se deben al carácter de los sujetos y a la agrupación de la política global: ¿Se podrán convertir en naciones, en etnias o incluso en razas? Cueste lo que cueste, a los intelectuales se les presenta a la correspondiente “buena causa” su función ideológica. Hoy está de moda lamentarse por la “corrupción del espíritu” y denunciar la *Trahison des clercs* en una nueva variación. Pero el papel de los intelectuales siempre ha sido determinante en la producción de la ideología, dando siempre lemas útiles. ¿Por qué debería ser de otro modo? Solo los intelectuales defienden, por lo demás,

que ellos mismos comprenden mejor el mundo que los demás.

Terpstra: En la reseña de su libro sobre la decadencia del pensamiento burgués y sus formas de vida, Helmut König ha constatado que en su reconstrucción del desarrollo en el siglo XX el periodo del fascismo brilla por su ausencia. ¿Tiene esto algún significado oculto? ¿Qué opina usted del parecido formal y polémico entre el pensamiento preburgués y el postburgués y sus respectivas formas de vida? ¿No es una extraña relación entre las ventajas (del posmodernismo) y los inconvenientes (del fascismo) del propio pensamiento antiburgués?

Kondylis: En el trabajo citado me he centrado en la reconstrucción ideal de la estructura de la historia de lo social y lo espiritual, mientras que he dejado de lado fundamentalmente la historia política. Desde el punto de vista de la historia política no se pueden comprender algunos de los fenómenos que han tenido lugar claramente en el paso del liberalismo burgués a la actual democracia de masas, como por ejemplo la atomización creciente de la sociedad sobre la base de una sumamente compleja división del trabajo y de la movilidad extrema, pero también el cambio de paradigma en la totalidad del campo de la producción intelectual, que ha acontecido desde el año 1900 y por la que el siglo XX aún se ha mantenido hechizado. Por otro lado, en la historia política ninguna de las caras de los acontecimientos de la totalidad de la historia es intercambiable por otra, ni tampoco una menos relevante que otra; la historia política permanece adherida a dicha totalidad. Solo a efectos de representación está justificada la separación entre los aspectos políticos de los sociales o los ideológicos. Sobre el modo en que se relacionan estos aspectos, se ha dicho, como es sabido, hasta ahora mucho. Solo puedo señalar que la cuestión del paso de unos acontecimientos históricos depende siempre de los respectivos intereses del conocimiento y de la diferente cualificación que poseen los investigadores.

Mi impresión es que de los grandes movimientos políticos del siglo XX —a saber, el comunismo, el nacional-socialismo (es decir, el fascismo y el socialismo igualitarista de Estado que reinterpretó el liberalismo)—, en sus respectivos distintos grados y ritmos, con sus respectivas distintas causas u objetivos y bajo sus correspondientes circunstancias, han fomentado la tendencia a la democracia de masas y, por consiguiente, han eliminado la jerarquía tradicional (patriarcalista o burguesa) y han unido el ideal de la igualdad formal con la idea de los derechos materiales. Frente a esas consecuencias, la pregunta por la libertad política, al modo en que se la comprende hoy en Occidente, puede situarse en el punto central de las consideraciones éticas y los debates ideológicos. Como usted ha percibido acertadamente, hay una “relación” evidente entre la cara y la cruz de la actitud antiburguesa en el siglo XX, pero llama la atención que solo después haya sido frecuente la tolerancia de algunos prejuicios.

¿Por qué algunas naciones han tomado estas y otras vías políticas? Solo podemos llegar a saberlo mediante un aná-

lisis complejo de las situaciones concretas que han originado esto. Sea como fuere, ninguna historia política nacional se puede deducir totalmente de las fuerzas motrices que mueven la historia universal. Pero hay que tener en cuenta, del mismo modo, que la política global en el siglo XX ha alcanzado un grado de densidad tal que ninguna historia política nacional puede pasar por ser una tendencia social universal.

Terpstra: La política del futuro será tal vez una batalla despiadada por la distribución de las materias primas y las riquezas del mundo: una batalla de intereses vitales. La novedad de esta batalla es, en cualquier caso, que comprende al mundo en su totalidad. Si lo he entendido correctamente, la terminología de la democracia de masas conservará su relevancia en esta batalla en el futuro, incluso bajo la suposición de que esta relevancia solo pueda mantenerse a través del reparto de poder. ¿Cree usted que, en principio, es imposible que los actuales gobernantes y los del futuro no solo no hagan valer a toda costa su poder, sino quizá también hagan un uso equitativo y racional del mismo y renuncien voluntariamente a una parte de él, y con ello a una parte de sus derechos? En otras palabras: ¿cree usted que es imposible (y en caso afirmativo, ¿por qué?) que el verdadero gobernante se deje conducir por ideas morales y no se vea condicionado exclusivamente por el instinto de autoconservación o por el afán de expansión de su poder, sino también por un valor racional satisfactorio?

Kondylis: Su pregunta plantea la habitual confrontación del poder con el derecho, de la supervivencia con la razón. No puedo aceptar esta confrontación. He expresado antes (y también con gran frecuencia en mis escritos) que incluso la apelación universal a la razón o al derecho en modo alguno es suficiente por sí misma para generar concordia. La concordia genera ante todo intereses comunes, incluso en el caso de que se mencione poco a la razón. La única pregunta realista es: ¿Se pueden detectar hoy a escala mundial tales intereses comunes en la concordia entre los hombres al modo en que se manifestaba en el pasado? Si este es el caso, entonces resulta superfluo el gran y desdibujado discurso sobre la razón y la moral. Es previsible, sin embargo, que en el futuro se hable de esto y con toda probabilidad significará un aumento de la disparidad de opiniones sobre cuestiones específicas y una intensificación de la distribución del poder.

En mi trabajo sobre la política global después de la Guerra Fría he expuesto las razones por las cuales la expansión universal de los derechos humanos y su correspondiente aplicación conducen al incremento considerable a escala mundial de la tensión internacional y de la tendencia a la anomía. La gran mayoría —que es dirigida hoy por los medios de comunicación, al modo en que antes lo hacían los sacerdotes desde el púlpito— piensa con tanta naturalidad a través de las categorías de los ideologemas dominantes que no quieren conocer semejantes argumentos y pronósticos. Ciertamente, la palabra humanitarismo, acuñada por el discurso público en Occidente, no significa

ninguna disposición a la distribución drástica del bienestar material a escala mundial.

Pero dejaré a un lado la cuestión de la honestidad subjetiva y las consecuencias éticas. La peligrosa paradoja de la situación global consiste precisamente en que incluso unas consignas fundamentadas y una autonegación histórica inaudita no proporcionarían ningún remedio a largo plazo. Repartir la riqueza de ochocientos millones entre seis mil millones, gracias a lo cual sean todos (temporalmente) hermanos en la pobreza, y a la inversa, que los chinos, los indios y los africanos consuman la energía y las materias primas per cápita que consumen los norteamericanos, causaría de todos modos el colapso ecológico. ¿Qué puede, en consecuencia, dadas las circunstancias, llamarse justicia concreta y práctica? La esperanza material a escala mundial se guía por el modelo de la democracia de masas occidental, pero se carece de las condiciones materiales para su realización. Es una situación muy peligrosa y, paradójicamente, está llamada a diseñar la política global en el futuro.

¿Cómo se puede esperar que, ante tales circunstancias, precisamente en nuestra época se ponga en práctica el ideal de la razón y de la ética, los cuales se quedaron en la estacada en toda la historia anterior? A pesar de todo, la razón, la moral y los derechos humanos dominan en el vocabulario contemporáneo. Pero esto solo ocurre porque esos lemas forman el eje de *nuestra* ideología. En otro tiempo Dios y la voluntad divina eran no menos fervorosamente invocados. Pero, ¿es ello suficiente para que el mandamiento del amor se convierta en la regla de conducta de la acción humana?

Terpstra: Me ha sorprendido que su pensamiento y el de Spinoza sean similares en muchos aspectos, sobre todo en lo que respecta al tercer y cuarto libro de la *Ética* y el *Tratado político*. No obstante, en su trabajo la semejanza con Spinoza no resalta especialmente. Apenas hace referencia a él. ¿Se debe a ello que usted rechace la calificación de “spinozista”? ¿Puede explicar esto?

Kondylis: Leí la *Ética* por primera vez cuando tenía catorce años y desde entonces no ha cambiado mi convicción de que Spinoza es una de las figuras más nobles e incorruptibles de toda la historia de la filosofía. En mi concepción del hombre y del mundo he pasado por caminos y rodeos, lo cual, por cierto, no siempre tiene que ver con libros y lecturas. Me he vuelto a acercar a Spinoza —con la vieja alegría—, como esta opinión deja ver. No obstante, esta afinidad o cercanía intelectual a la que usted se refiere no es azarosa. En mis dos textos sobre el pensamiento de Spinoza (me refiero al capítulo incluido en *La crítica moderna de la metafísica* y a la introducción a *El filósofo y el poder*) he intentado explicar que Spinoza lleva hasta sus últimas consecuencias el racionalismo moderno, aunque se sirve de una antigua terminología ontológica.

La autoconservación y el poder se tendrían que convertir en ideas clave de la interpretación de los asuntos humanos si fueran radicalmente suprimidos todo dualismo y platonismo, toda separación entre el más allá y el más acá,

lo ideal y lo real, el pensamiento y la voluntad. Además de esta idea, comparto con Spinoza el estado de ánimo que va aparejado a esta actitud filosófica. Si se supera el dualismo cristiano idealista, desaparece también la angustia y la esperanza correspondientes; cesa el lamento y el himno. Con la alegría antiestoica se puede ahora mirar al ser y al devenir, sentir compasión por la fuerza y el dolor de todo lo efímero y sonreír, satisfacer el ansia de poder con o sin la apelación a la razón y a la moral: las criaturas de la naturaleza, debido a lo que son, no pueden de otro modo.

Traducción de Víctor Páramo Valero



Melancolía y polémica

Panagiotis Kondylis

Cuando hablamos de la relación entre melancolía y polémica, pensamos sobre todo en una construcción de ámbito histórico-intelectual, crítico-social y cultural, pero también de inspiración antropológica, por la que el escenario pesimista no provoca una resignación paralizante ni tampoco un último adiós de las cuestiones de este mundo, sino que más bien actúa como un arma intelectual, sirviendo así a la articulación y satisfacción de las demandas sociales de poder. Si bien ahora no resulta sencillo llevar a cabo la transición de la psicología individual a la problemática cultural y sociopolítica de la melancolía, deberíamos, antes que nada, pasar revista a algunos de sus aspectos para iluminar el trasfondo antropológico que queremos destacar en la introducción. En algunos —pero solo algunos— aspectos, se toman como semejantes ambos niveles, esto es, modo y tipo de combinación de las dimensiones mentales cruciales. La similitud desde luego no se debe a que las variables dadas de manera antropológica o individual-psicológica se conviertan repentinamente en fuerzas culturales o intelectuales efectivas, sino más bien porque cuanto más tarde se den, dispondrán de mayor apoyo antropológico e individual-psicológico. Viendo la multidimensionalidad de nuestro planteamiento, no deberíamos reducir la consideración psicológico-individual de la melancolía a aspectos psicopatológicos. Sin embargo, tampoco debe pasarse por alto que la melancolía, así como la psicosis maníaco-depresiva, supone una intensificación extrema de fenómenos fundamentales, opuestos y al mismo tiempo complementarios, de la llamada “vida psíquica normal” en sus incesantes fluctuaciones y ambivalencias. Lo que en este sentido ha de encontrarse siempre y en todas partes, arraiga a su vez en estratos que vienen dados con la constitución de la vida de los hombres: no hay pesimismo resignado ni optimismo activista sin dolor y placer, sin miedo ni voluntad de poder. Las diversas mezclas de enfoques activistas y pesimistas que a continuación queremos elaborar como histórico-intelectuales se basan a su vez, antropológicamen-

te, en la posibilidad de yuxtaponer diferentes intersecciones de las variables primarias, aunque su contenido ideal resulta cultural y, por tanto, altamente variable.

Como es comúnmente sabido, la melancolía se caracteriza también por la intencionalidad: es siempre melancolía de algo; aún más, cabría preguntarse cómo responder a la (estéril) pregunta de si ese “algo” causa la melancolía o si simplemente cumple una función desencadenante. Esa intencionalidad de la melancolía significa que la referencia a lo real, es decir, las operaciones en juego externas al sujeto melancólico, no pueden romperse, especialmente cuando afirma sobre sí mismo que habría derribado todo puente con el mundo. El “algo” intencional de la melancolía se negará o disolverá en el aire, en este caso, por un evidente motivo psico-económico: si “se pierde todo valor y sentido”, también se perderá el llamado “algo” y desaparecerá en el océano de la indiferencia melancólica. Ya no se considerará digno y capaz de abandonar la fuente de desdicha principal, puesto que solo traería consigo la depresión emocional o la amplificación temática del alivio de la melancolía. De este modo, el melancólico retira el sentido y el valor al mundo entero y se venga de ese “algo” intencional de su melancolía. No obstante, en esta postura psíquica no hay nada más allá del sentido y de la pérdida del sentido. La pérdida de sentido se definirá y percibirá en adelante en relación con el sentido (y, por tanto, también indirectamente con el “algo” intencional) o, al menos, se medirá según la posibilidad y el anhelo de sentido. Esto se convierte también en un agresivo rechazo a que esa posibilidad no sea la menor. La observación tranquila de la pérdida objetiva de sentido, debida a la comprensión simultánea de la necesidad subjetiva de sentido, no es en absoluto asunto del melancólico en tanto melancólico.

El “algo” intencional de la melancolía continúa siendo el lugar en el que el disfraz y la posición están siempre presentes en el universo del melancólico, que es, si así puede expresarse, espíritu del espíritu de la constitución melancólica

y punto de apoyo de sus caprichos fluctuantes. Esa fluctuación, que en términos de nuestro planteamiento parece ser particularmente reveladora, oscila entre dos situaciones que en forma pura podrían ser descritas de la siguiente manera: por un lado, el fracaso de los esfuerzos del algo intencional se convierte en un auto-reproche silencioso y un sentimiento de culpa atroz; la inútil búsqueda del algo o su pérdida equivale a la inseguridad de la identidad o incluso a la pérdida del yo; el algo o el mundo en su totalidad como recordatorio constante del algo ahoga al yo. Sin embargo, también puede ocurrir lo contrario: el yo se resiste a ese ahogamiento y se vuelve agresivo contra el mundo hostil, en el que se revalúa y que devalúa; entonces se siente valioso, capaz y enriquecido frente a la falta de valor y a la caída en lo doloroso. En la psicosis, ese espectro se desarrolla como transformación de la depresión en manía, que se revela formalmente también en situaciones importantes y completamente normales de la historia intelectual, donde la permanencia de los primeros (depresivos), se sigue de la espera segura de los últimos (maníacos).

En la base misma del mecanismo psico-económico, que, como aquí se ha mencionado, incluso a través de la propia depresión crea un alivio general de la melancolía, también puede pensarse, aún antes de cualquier falta de un algo intencional, en esquivar la temida eventualidad del fracaso, que relativizará previamente la importancia del algo; una relativización de todos y cada uno puede servir como el ocultamiento mediante el cual el interesado debe ahorrarse o ahorrar a otros la confesión. La relativización da crédito a ese algo concreto. La propia impotencia se experimenta no como melancolía después del fracaso del algo, sino como intento de anticipar este fracaso a través del distanciamiento melancólico del algo. Existe, sin embargo, una tercera posibilidad, a saber: la melancolía que se está desarrollando en el momento en el que “se ha conseguido todo” o, en cualquier caso, poco después. No solo está en juego el vacío interior, que le invade a uno cuando sigue estando allí tras la realización de los más altos objetivos provisionales no renovados. Al menos el sentimiento de impotencia propia, mientras surge la idea de que debería adquirir poder a través de la realización de los objetivos, como cualquier otro, parece seguir siendo relativo, así como seguir luchando contra la resistencia de las fuerzas que se le oponen. Ese descubrimiento es particularmente embarazoso cuando se hace en un lugar que se creía más allá de toda resistencia. La relativización del algo intencional se establece de nuevo, si bien con otra perspectiva. Ahora se sabe que no habrá ningún reconocimiento compartido por todos, ningún deseo será satisfecho sin extensiones o modificaciones. Justo en la cima del éxito y precisamente en la medida en que la confianza aumenta, se dirige la mirada más notablemente a los adversarios aún reacios y, sobre todo ahora, más molestos y provocativos, que podrán tolerarse aún menos que antes. El sentimiento de impotencia y la melancolía de la impotencia puede así sentirlos el más poderoso, si toma la omnipotencia como medida de su propio poder. Solo Dios todopoderoso podrá no ser nunca melancólico y en ningún caso se dejará representar como melancólico, aunque, por otro lado, como dicen fuentes teológicas fiables, puede estallar en ira. La idea de Dios dice

claramente que la omnipotencia puede considerarse casi el antónimo de la melancolía.

Cuando los peripatéticos observaron repetidamente que los grandes hombres eran todos melancólicos con independencia de su campo de actividad, entendieron sin darse cuenta que la distancia entre poder y omnipotencia puede ser tan angustiosa como la que hay entre impotencia y poder. Viéndose superado el sentimiento de impotencia, al cabo, la particular realidad del poder y la melancolía cubren por igual con su manto a los poderosos y a los débiles, unos porque no imponen, otros porque no son todopoderosos. Todos los casos de los que hemos hablado (melancolía sin intento y sin fracaso, melancolía tras intento fallido, melancolía después de un intento exitoso), dan fe de la profunda relación interna entre la melancolía y la impotencia a cualquier nivel. El sentimiento de impotencia constituye, sin embargo, la otra cara de la voluntad de poder —de lo contrario no sería tan doloroso, aunque no se derrumbara— y, por tanto, la melancolía puede, en este sentido, proceder en la lucha y la polémica de la misma manera que el sentimiento de impotencia en la búsqueda de poder. Por supuesto, esta doble transición es potencial, no ubicua ni obligatoria. Sin embargo, aquí interesa actualizar frecuentemente esa potencialidad. Muestra un punto de vista diferente de los ya vistos que se manifiesta en una transformación de la depresión en manía o en mutaciones similares en la región de la normalidad: la melancolía es lo que desde el exterior o el interior fuerza el abandono del desarrollo de la voluntad de poder y también es el caldo de cultivo para una explosión repentina y, sin embargo, previsible de esa voluntad. Si la melancolía —especialmente— no tuviera ese rostro de Jano, no habría podido funcionar como arranque de disputas muy concretas y dinámicas con lo que es vigente ahora, por ejemplo, en forma de pesimismo antropológico o cultural.

Ahora debería ser hasta cierto punto claro cuál es la relación entre la historia antropológica, individual-psicológica y cultural-intelectual de la consideración melancólica. La intencionalidad de la melancolía es ubicua y esa intencionalidad puede a su vez proporcionar su eventual y latente atribución de luz e impulso activista, allanar el camino. El gran denominador común de estos niveles atañe también a la estructura general y al despliegue de potencialidades del fenómeno, no al contenido de la variable que se especifica. La diferencia conceptual fundamental entre la forma de los actos físicos y el contenido de los constructos ideales explica una aparición común y al mismo tiempo perspicaz, es decir, que no se da ninguna relación necesaria entre pesimismo u optimismo como disposición subjetiva y pesimismo u optimismo como configuración ideológica. Las personas que se consideran por naturaleza pesimistas u optimistas (cuando utilizan esas abstracciones caracterológicas) se pueden encontrar unas junto a otras en todas las escuelas filosóficas, religiosas o políticas. El credo de una escuela tampoco está contenido como salida directa o resultado de una predisposición psíquica concreta del sujeto al que representa. Sin embargo, un sujeto que no sea melancólico puede no llevar en ningún caso la estructura descrita de la psicosis del fenómeno “melancolía”. Esa misma estructura impone una configuración en la que sus contenidos dejan el lugar

de la historia intelectual concreta, así como las preferencias o coincidencias personales. El sujeto en cuestión se apropia de esa estructura en forma psicologizada, puesto que el movimiento de los puntos de fuga pesimistas alineados en polémica permiten el activismo, y se elige un punto de fuga pesimista porque su oponente o enemigo defiende una posición optimista. Esto, por supuesto, podría suceder también al revés. La polémica que ante todo parte de una posición pesimista solo es una forma más de polémica entre otras. Los pesimistas no se sitúan a sí mismos polémicamente como harían los optimistas. Sin embargo, aquí nos interesa exclusivamente su caso.

Existe un fundamento casi apriorístico por el cual el pesimismo (así como el optimismo), tan pronto como emerge en forma teoretizada en el espectro de la historia intelectual-cultural, debe aceptar el ser polémico y su correspondiente tarea. El pesimismo y el optimismo se originan dentro de la situación humana. No podrían dar ninguna medida sobre la que contemplar esa situación desde el exterior y al completo y por la que poder juzgarse de una vez por todas. Como fenómenos parciales en el seno de una extensa realidad, se definen a través de su limitación con otros fenómenos; su autodefinición contiene o construye en realidad una afirmación acerca de la amplia realidad, pero esa afirmación tiene lugar desde un punto de vista que comprende la llamada realidad que ya ha sido dada o debe darse; ningún optimismo parece lleno de sentido cuando no supone la superación de los agravios existentes. Puesto que se toma la situación humana como ha sido y como es, sin el insignificante deseo de este o aquel cambio, sin el menor miedo o esperanza en términos de cambios posibles, resulta innecesario cualquier enfoque pesimista u optimista. Sin embargo, eso significaría la solidificación del mundo bajo la mirada de un intelecto infinito. La situación humana existe y vive de miedos y esperanzas, de la aprobación y desaprobación de juicios de valor que están en conexión esencial con ella, no como meros efectos, sino como motores de sus desplazamientos y cambios internos.

Como fenómenos parciales que se basan en delimitaciones y deben trazar límites, el pesimismo y el optimismo podrían no ayudar a referirse a lo que está más allá del límite correspondiente a través del simple trazado de límites, a pesar de sus reclamaciones de monopolizar para sí la imagen de la realidad. Por tanto, se debe añadir que dependen unos de otros en el interior de un marco más amplio. Ese marco es la situación humana multidimensional que se quería capturar desde fuera como un todo, sin crearlo, pues esto supondría la eliminación de uno de los dos. Lo que es válido para la situación humana en general se aplica tanto a cada época histórica como a cada momento histórico. Pues en cada época y en cada momento de la historia, la situación humana se encuentra presente en la totalidad de sus aspectos, sin importar qué aspecto aparezca como predominante. Los componentes pesimistas y optimistas se encuentran, por tanto, en cualquier cultura y cualquier tiempo, tanto si cumplen funciones complementarias dentro de la propia estructura intelectual como si se solidifican preferiblemente en constructos separados que después compiten unos con otros. Las diferentes épocas, “Época de Optimismo” y “Época de Pesimismo”,

sobre las que se puede leer a menudo en estudios histórico-intelectuales, son vaporosas ficciones que se fundan en un tratamiento de los materiales altamente selectivo y parcial, que sirven además a propósitos de periodización con connotaciones polémicas. Precisamente, la presencia paralela o mezclada de elementos diferentes en cada época permite el desplazamiento, en ocasiones imprevisible, de posiciones en el espectro intelectual, el uso múltiple de la misma idea o la sucesión de diferentes ideas al servicio de los mismos sujetos individuales o colectivos.

Tras estos recuerdos de la pertenencia del pesimismo y el optimismo a la situación humana —una pertenencia que, vista antropológicamente, es necesariamente como la coexistencia multiforme de placer y dolor, miedo y voluntad de poder— pasamos ahora a la primera configuración cultural e histórico-intelectual de la melancolía que queremos comprender en su anteriormente descrita estructura bilateral. La ya realizada distinción entre melancólicos entendidos individual-psicológicamente y cultural-históricamente puede preservarnos contra psicologismos fuera de lugar. El rasgo fundamental del pesimismo es el alejamiento de la sociedad o de la gente al tiempo que se mantiene la referencia en la que la renuncia funde en uno la renuncia al acto y a la acción. La renuncia no es silenciosa, ni siquiera cuando calla; es decir, se indica a sí misma qué mantener de lo predispuesto por la distancia social o intelectual, y al mismo tiempo contiene una llamada a la falta de valores, para cambiarlos, que la renuncia a la renuncia valdría la pena. Un escapismo melancólico que experimenta la huida de este mundo como lealtad a un mundo mejor y a un ideal superior puede acrecentar la tensión entre realidad e ideal que se origina un estado explosivo que de alguna manera debe descargarse. Esto no siempre debe conducir de la melancolía a la insurrección, casi como desprendimiento de la fase depresiva a través de la manía. La ya mencionada tensión puede tomar más formas y alcanzar diferentes grados de intensidad. Esto depende de si el melancólico sigue siendo alguien que habla solo para sí mismo o si en realidad sigue siendo alguien que actúa en nombre de normas universalmente válidas, de si quiere unir sus fuerzas con las de un colectivo para poner fin a la tensión entre realidad e ideal a través de su aplicación a un nivel social.

Del rico muestrario de melancólicos o pesimistas culturales e histórico-intelectuales relevantes, elegimos tres modelos ideales que ilustrar. El dandi se entiende como un individuo extremadamente refinado y absolutamente distintivo, y su capricho es el precio que debe pagar para este refinamiento y distinción, por supuesto, ningún precio que se pague lamentándose. El capricho puede, en efecto, significar una tristeza interior o el coqueteo con el abismo, pero al mismo tiempo es el símbolo del elegido y título de nobleza intelectual. Ante todo, él es el rasgo distintivo e inequívoco y el medio de diferenciación frente a la masa que es incapaz de sentimientos delicados. El hábito melancólico contiene una cúspide social y, por tanto, no será ocultado, pues se considera como un efecto secundario, la quintaesencia del refinamiento individual y se le exhibirá para exponerlo y contrastarlo en el espejo del *vulgus profanum*. Ahora actuará la provocación. No debe dar la impresión de que la

melancolía es simplemente debilidad de carácter o huida de toda batalla que ya requiere mayor endurecimiento del refinamiento y, por tanto, entra en la etapa de presentación agresiva, se disfraza de ironía cortante que brilla e irradia pero continúa siendo trasfondo. La melancolía es vista antes que nada como trasfondo de la ironía. En la medida en que la melancolía pierde calidad para transformarse en rencor o protesta, la ironía degenera en una descarada conflictividad. Esa combinación produce el periodismo crítico cultural actual, que podría acusarse de ser un vulgar dandi o dandi de la masa democrática.

Del dandi que evita la sociedad y visita el salón difiere el ermitaño, que decepcionado con el mundo de la sabiduría descubre su jardín o se retira al desierto como asceta y profeta y maldice en contra de la vida pecaminosa de su pueblo. La contrapartida de la melancolía ya no es la ironía cultivada y ambigua, sino el sarcasmo deliberado que aumenta la ira sagrada, pues en el lugar de la desenfadada amoralidad del dandi entra en juego ahora una moralidad rigurosa, profunda, suspicaz y siempre vigilante. En el carácter absoluto de la reivindicación ética, el contacto con toda realidad humana debe provocar auténtica desesperación, así como la transformación de la melancolía en desesperación. Cambio que se lleva a cabo con la misma inspiración que la transición de la desesperación a la agresión. A una agresión como esa queda claro que solo tiene derecho aquel que conoce su propia conciencia libre de toda carga. Por eso el profeta, mientras continúe siendo profeta, mientras ame el desierto como ruido de la política, apenas podrá encontrar verdaderos compañeros; básicamente no los encontrará: la voz de la correcta actitud suena más fuerte y más clara si habla a través de una única boca.

En este punto se separan los caminos de profetas solitarios y de revolucionarios políticos que han de situarse en la acción colectiva. En consecuencia, la intencionalidad social de la melancolía se diferencia. Se origina ahora no de la visión de una decadencia moral general que también conduce a una lamentación general sobre la podredumbre del ser humano, sino más bien de una comparación entre lo que está presente en el ser humano y la sociedad y lo que puede e incluso debería ser acorde a su verdadera naturaleza y disposición si hubiera podido desarrollarse. La melancolía viene acompañada de una pérdida o en cualquier caso de una carencia que en el futuro ha de ser compensada. Sin embargo, hasta entonces esa carencia sirve de regla al mal que debe ser medido en la sociedad. Se trata de la típica confrontación entre deber y ser, ideal y realidad como palanca para revolucionar esta última. El convencimiento, portador del deber y el ideal, sería potencialmente cada ser humano. Permitiría al profeta apasionado pero apolítico avivar el fuego de la polémica de los abusos sociales condicionales desde la acusación moral general prevista, para acabar encontrando aliados o instrumentos para las cosas buenas. Por último, la melancolía se desvanece en la acción colectiva o simplemente en el ruido del activismo en el caso de que la acción no pueda ser colectiva en el sentido de la participación de las masas. Entonces, la pérdida o la carencia de las que ya hemos hablado se experimentan de manera más aguda en la apraxia política. Por tanto, la praxis revolucionaria que debería ser solo el

medio de su neutralización será vista o experimentada como revocación, pues ésta representa lo contrario de la apraxia.

La pregunta por la relación interna de melancolía y polémica no se agota en la relación de una tipología de la melancolía histórico-intelectual o cultural y políticamente relevante. Del mismo modo se puede iluminar con una perspectiva diferente: si se examina el contenido de cada una de las siguientes estructuras mentales. También en este caso hay que distinguir entre tres niveles y, a decir verdad, entre concepciones de que el ser y el mundo en su totalidad se relacionen, concepciones de carácter antropológico y concepciones sobre los procesos históricos y culturales. En el primer nivel se refleja claramente el enfoque puramente melancólico o ideológicamente pesimista, en la tesis de que todo es absurdo y sinsentido, de que la vida no tiene en sí ningún valor. Son dos cosas muy diferentes lo que se puede hacer con esa tesis de forma privada individual y lo que provoca como representante público del propio contenido de un espectro histórico-intelectual concreto. En primer lugar, está por determinar si, y en qué medida, la tesis ha de tomarse en su valor nominal o si, y en qué medida, es probable que sea interpretada como un ostentoso acto simbólico que ha de prevenir al interesado de las ilusiones vanas y los impulsos locos del desprevenido hombre corriente. Así ha ocurrido por ejemplo con diferentes versiones del romántico *Weltschmerz* que se alivia de inmediato tan pronto como se mejoran las perspectivas prácticas. La tesis debe ser tomada literalmente, de manera que la inconsecuencia circunstancial de su representante no consistiría en que no se suicidara (porque el suicidio sería tan sinsentido como la vida y, para una elección entre dos sinsentidos, no puede formularse ninguna regla lógica complaciente), sino en que llevara a otras personas a la conclusión del sinsentido del ser, a no creer en sentido alguno. Probablemente con vistas a hacer de la creencia subjetiva general acerca del sentido del mundo un aspecto fundamental del sinsentido objetivo del mundo mediante una interpretación diferente de ese mismo sentido. Sin embargo, se habría ganado poco en lo práctico, incluso al precio de un salto lógico. Por tanto, el instinto de conservación individual y colectivo de la gente se habría vuelto en su contra. Instinto que funde, bajo ciertas condiciones, la cultura y la adopción de sentido. Lo que aparece en la naturaleza como una variable biológica, en la cultura debe tomar la forma y dignidad del ideal o de los ideales. Solo quien se encomienda a la cultura como fuente de significado es capaz de calmar el instinto de conservación del pueblo y tomarlo luego para sí, también sobre la base de que la toma de sentido ejerce poder sobre el pueblo sin importar bajo qué forma se dé. En otras palabras, la toma de sentido permite a los poderosos conceder, a través de su poder, a los súbditos o vasallos un sentimiento mínimo de llegar a ser partícipes del verdadero sentido. Por el contrario, el sinsentido, así como la impotencia, significan también potencia máxima que no alcanza ninguna duración ni obligatoriedad sobre la mera violencia momentánea fisco-animal y, por tanto, en las condiciones de la cultura humana, resulta de poca utilidad.

Ahora entendemos por qué la melancolía ideológica se desmorona, así como el anuncio del sinsentido del ser ha tenido una *quantité négligeable* en el espectro his-

tórico-intelectual de todas las culturas y todas las épocas. Las propias cosmovisiones materialistas que rechazaron la unión directa y original del sentido con un mundo primigenio espiritual o divino por motivos polémicos, debieron introducir de contrabando principios o fuerzas de manera vertiginosamente lógica en esta u otra etapa de la construcción teórica, principios o fuerzas que deberían contener la toma de acciones morales y sociales significativas. Debido a la necesidad cultural de este supuesto, el sentido solo puede ser combatido en el nombre del sentido. La proclamación del sinsentido es, por lo tanto, polémica y totalmente inutilizable. Y la melancolía, en la medida en que se remonta a la proclamación de un sinsentido irremediable del ser, debe continuar siendo algo privado. Las posiciones que provoca la melancolía o que parecen surgir de una disposición melancólica, podrían tomar funciones polémicas dentro de las estructuras ideales si éstas representan uno de los lados de una construcción bilateral de la cual el otro lado justifique el sentido y proporcione garantías ontológicas o de otro tipo para la aplicación del sentido. Al igual que en la situación humana general, existen en el interior de cada cosmovisión que no quiera dar plena vigencia a los aspectos normativos, componentes pesimistas y optimistas, unos junto a otros, para sobrevivir en la competencia con otros, es decir, para satisfacer fines polémicos y demandas de poder. La razón de esto es obvia: Se comienza y justifica tanto una polémica en la que se señalan componentes de la realidad que resultan no tener valor o ser perjudiciales, que infunden tristeza o melancolía. Y así se expresa y justifica una demanda de poder, en la que —ahora de manera optimista— se afirma que la concesión social o la aplicación de su posición relevante puede eliminar todo mal. Así que la victoria de su propia posición y la curación social están prácticamente equiparadas. Y de hecho, no ha habido hasta ahora ningún caso en la historia en el que alguien haya aclarado cuáles serían para sí las quejas a realizar a través de las recetas y la acción de sus oponentes, y no a través de las propias del mundo. Solo desde esta perspectiva se explica por qué en todas las grandes cosmovisiones de la reciente historia intelectual han existido lo bueno y lo malo o el optimismo y el pesimismo, uno junto a otro. Resulta bastante indiferente si se conocen los correspondientes pares de conceptos, esto es, Dios/demonio, redención/pecado, libertad/represión, autorrealización/alienación o sociedad multicultural/racismo y nacionalismo.

Queremos esbozar aquí esta figura fundamental del pensamiento a través de ejemplos del segundo de los tres planos mencionados, esto es, el antropológico. Así pues, se dibuja la figura humana cristiano-teológica en términos estructurales a través de un dualismo del que ambos miembros —el pesimista y el optimista— sirven de manera complementaria para fundamentar la pretensión de poder de la Iglesia. En un tono muy pesimista, se describiría la miseria humana después de la caída en el pecado, en la que se sugiere una conclusión práctica: el ser humano es débil y caprichoso, y por tanto necesita vigilancia y disciplina constante mediante una instancia, que sepa indiscutiblemente lo que es bueno y lo que es malo y lo que es necesario para la redención del individuo. ¿Pero qué podría garantizar que los esfuerzos de la redención fueran finalmente eficaces y que, por tanto,

su guía a través de esta instancia pueda estar justificada en todo caso? Ante la certeza de la redención —siempre bajo la condición de una guía espiritual— respondería ahora el otro, el aspecto optimista de esta misma idea de la humanidad. La doctrina de la imagen de Dios coloca el último fundamento ontológico de la existencia de la humanidad abierto y servido como recordatorio prometedor de que se acabará por topar con este fundamento si se aparta, a través de la ascesis y el arrepentimiento, la tierra que hasta ahora lo cubría. La supervisión eclesiástica de esta doctrina, cuya necesidad se funda en la doctrina de la caída en el pecado, encuentra su última y ante todo reconfortante justificación en la doctrina de la imagen de Dios.

Desde esta perspectiva no es difícil ver qué fundamentos polémicos han impulsado a Lutero al fuerte énfasis en los aspectos pesimistas de la antropología cristiana: La visión de los fundamentos ontológicos necesarios existentes de la redención, hizo depender a esta última exclusivamente de la inescrutable voluntad divina, y arrebató así a la Iglesia (tradicional) el control y garantía institucionales. Para que no permanezca todo pesimismo acerca de la naturaleza humana en el trayecto, el ímpetu activista del protestantismo podría no aparecer ya como una paradoja para nuestra constatación fundamental de la relación entre melancolía y polémica. Sin embargo, aquí queremos dejar de lado estas sugerencias para insistir aún más en la complementariedad de los aspectos pesimistas y optimistas en la antropología (una corriente principal) de la Ilustración. Ésta presentó los dos componentes de la idea de humanidad teológica simultáneamente, y mantuvo el dualismo con señales contrarias. La Ilustración no podría poner seriamente en duda la demanda de poder social de la teología y de la iglesia sin refutar la doctrina de la innata pecaminosidad de la descendencia de Adán. Esta doctrina se comparó con la opinión según la cual la razón humana, a partir de sus propias fuerzas, podría configurar y seguir reglas morales de comportamiento. La directriz principal de la Ilustración llegó a decir que no era la razón, sino más bien la constitución sensitiva del ser humano, la que podría ocuparse de la acción moral autónoma, esto es, los instintos, las pasiones; ya sea originalmente bueno, o canalizándose de tal manera que el amor propio ilustrado llevara a la victoria sobre el yo. De la polémica inversión de la doctrina de la imagen de Dios surgió, sin embargo, una imagen del ser humano mucho menos optimista. La imagen de Dios —y por lo tanto Dios mismo— se destruye o degrada en tanto es sometida a la rigurosa causalidad natural, y así también su razón y su naturaleza sensorial; pues la razón puede ser interpretada como la chispa de Dios en el hombre. Ahora, en el concepto global ilustrado se destaca la antropología pesimista-determinista frente a la caída en el pecado de la teología. El pensamiento ilustrado utiliza varios trucos para salir de este dilema lógico. Sin embargo, ambos miembros del polémico dilema resultan indispensables. Esta no es la primera ni la última vez en la historia intelectual en que la consecuencia polémica alcanza la coherencia lógica mediante el uso paralelo de tesis pesimistas y optimistas.

El espacio disponible no nos permite discutir el componente polémico definitivo del pesimismo antropológico del siglo XX. Aquí, la resolución literaria y filosófica del yo se

transforma en funciones aleatorias o temporalmente entrelazadas, o en corrientes mentales y afectivas comunicadas, o en la imagen burguesa sintéticamente armonizada del ser humano; y prepara el camino para la concepción (no necesariamente pesimista) del sujeto abierto-líquido, típica de la democracia de masas de gran movilidad.

Ahora pasamos al nivel filosófico, histórico y cultural donde uno, como primera contradicción entre el esquema de progreso lineal y el circular, puede acabar en un callejón sin salida situado en el movimiento de la historia. Para nuestro propósito será también útil recordar cómo fue tomando forma la concepción ilustrada de una Historia con rostro de Jano. La elección de este ejemplo se recomienda debido a la instructiva analogía estructural entre este aspecto del pensamiento ilustrado y su recién expuesto dilema antropológico. Para oponerse al universalismo histórico cristiano que quería llevar a la historia de todas las naciones y todos los tiempos al gran denominador común de los designios de la divina providencia, llega la filosofía de la historia ilustrada, y apunta a trabajar la individualidad propia de cada nación y cada época. Esto solo puede lograrse mediante la demostración de que la individualidad histórica se forma en el espacio y el tiempo a través del efecto visible o imperceptible de factores causales, y también geográficos, económicos y materiales, pero también políticos e ideológicos, y más o menos determinados materialmente. El tren a menudo profundamente pesimista del pensamiento histórico ilustrado construye con este grupo, justamente, un determinismo posible y riguroso frente a los designios secretos e imprevisibles de la providencia. El determinismo posiblemente podría explicar el caso individual, incluso cuando una explicación satisfactoria de las individualidades históricas sigue siendo la concebida coherencia ética y normativa del proceso histórico global. Sin embargo, ya sabemos qué destino social y político espera al predicador del sinsentido. La Ilustración tuvo que movilizarse de manera aún más potente contra las fuertes demandas morales de los oponentes teológicos, lo que se reflejó en un área histórico-filosófica en las construcciones que pusieran fin al constante ir y venir de la consideración causal y normativa, pesimista y optimista. En ésta, por supuesto, no se habrían arrojado por la borda fácilmente los conocimientos adquiridos acerca de los mecanismos históricos de la causalidad, sino que se habría asegurado el final feliz en esa misma transformación de las individualidades históricas que podrían formar una secuencia ascendente de etapas.

Nos falta espacio para decir más acerca de cómo la aparición de filosofías pesimistas programáticas de la historia en el siglo XX ha servido contra la fe burguesa en el progreso y, al mismo tiempo, contra la escatología histórica marxista que es sucesora directa de la primera. En lugar de esto, queremos completar nuestra retrospectiva histórico-intelectual con una breve reflexión sobre el concepto de crisis que ha acompañado como una sombra a la modernidad europea. Tomando la frecuencia de uso de este término como medida, se habría de considerar los últimos siglos europeos como la época más trágica de la historia mundial. Sin embargo, falta un indicio tangible que permita una conclusión; felicidad e infelicidad humana quedarían distribuidas durante

esta época de manera muy diferente a otras. En lo tocante al diagnóstico de las crisis correspondientes de toda la realidad, la sociedad moderna se hubiese disuelto hace ya mucho tiempo. Independientemente de si hay crisis y de la forma en que han de definirse, se debe distinguir claramente, en cualquier caso, entre el discurso de la crisis y los procesos reales que constituirían la crisis. Aquí solo nos interesa el primero en su doble y necesaria referencia a la melancolía y a la polémica. Por tanto, un diagnóstico de crisis provoca malestar o angustia, puesto que pone en perspectiva lo peligroso y lo incierto. Al mismo tiempo, incluye o implica una explicación genética de la situación de crisis; es decir, una indicación de los factores que la han causado así como un llamamiento a la eliminación de los mismos y, con ello, a la confección de la nominalidad, a saber, la aplicación de una norma a prueba de crisis. Esto quiere decir que aquel que reclamó para sí el estatus de los terapeutas sociales, debe proporcionar primero un diagnóstico de la enfermedad y de la crisis y luego, a partir de éste, deducir la legitimidad de combatir a aquellos que tienen la culpa de la crisis. La conexión regular de tales demandas sociales de poder se produce justamente con un diagnóstico de crisis en la modernidad, que explica el progreso permanente por su propia ley interna y, así, ha de vivir con el miedo permanente a la ausencia del progreso. La crisis recibe un sentido interpretable especial, casi polémico y activista en el momento en que los agravios denunciados no aparecen como inmutables en un movimiento circular eternamente recurrente, sino como el daño principalmente reparable de un mecanismo. Sin un mecánico de crisis, el *diagnosticador* de la crisis se convertiría tarde o temprano en un espectador estoico y distanciado. La distinción realizada anteriormente entre el diagnóstico de la crisis y la realidad de la crisis, apunta a la necesidad metodológica de distinguir la auto-comprensión de los actores, de los actos mismos y de los procesos reales lo más claramente posible. La actitud melancólico-pesimista de un actor de la historia social o intelectual refleja la imagen que tiene de sí mismo, y puede dar lugar a una práctica que entra en relación con éste de manera más simbólica que lógica. Generalmente, esta actitud adquiere el nivel de auto-comprensión que la infinidad de dimensiones mentales e ideales exagera sus juegos incesantes de combinación; un nivel mucho más complejo y conceptualmente inaccesible que el nivel de la acción en el mundo real que se ve obligado a ir en un sentido más o menos claramente identificable a través de términos concretos y no por ello a través de consideraciones polémicas. La acción de los actores parece más banal que la auto-comprensión de estos mismos actores. Dar sentido al nivel de auto-comprensión podría ser interpretado como intentos fundamentales, ya sean sociales o culturales, de salir de la banalidad de las acciones reales que están a la vista en tanto percibimos la perspectiva del dar-sentido así como su intencionalidad concreta. Sin embargo, lo banal y lo evidente no coincide con facilidad. Y lo humano en su banalidad tal vez continúa siendo la tan insondable como intrincada, pesimista u optimista, sabiduría del dar sentido.

Traducción de Laura Febré Diciena

Técnica, informática y cultura

Panagiotis Kondylis

1. CAMINOS FRENTE A LA DESORIENTACIÓN. Los políticos de todos los continentes no han confiado algunos de los secretos de su profesión y de su carrera a cualquier clase de computadora; se han esforzado cada vez más por lograr un entrelazamiento global de los canales de información y por hacer que la libertad esté cada vez más presente en el flujo y en el acceso a la información, rebasando todos los límites que había. Ello ha permitido la constitución y consolidación de la denominada “sociedad de la información” y, al mismo tiempo, ha sido una de las fuerzas motrices fundamentales de la sociedad económica.

Sus esfuerzos parecen, por ello, estar encaminados a llevar a la práctica la idea de la teoría social económica y teórico-sistemática. La complejidad social debe condicionar en el ámbito de la reflexión el significado que el conocimiento tiene en la sociedad. No obstante, se llama también “conocimiento” a la información, y la información está en la cabeza y en el corazón de la sociedad (del mismo modo que la “comunicación” es el concepto central de la teoría social de la democracia de masas). Este punto de vista tiene un trasfondo (no explícito) histórico-filosófico: ha sostenido que la “sociedad del conocimiento” supera político-ideológicamente al primitivismo premoderno, destacándose por el exceso de elementos cognitivos y por dejarse guiar por los hallazgos científicos.

Desde luego, en ninguna sociedad antigua la cantidad de información y la velocidad a la que se transmite han poseído la magnitud que tiene en la “sociedad del conocimiento”. Este fenómeno sirve a menudo como punto de partida de la proyección de futuros acontecimientos: son convertidos en hitos radicales, interpretados como avances pioneros, y se cree que su acción es, hasta la fecha, consecuencia de factores determinantes que hacen necesario una descripción adecuada de la ontología social.

Si esto fuera así, debería ser posible demostrar que el comportamiento humano habría sido modificado en cada cambio revolucionario y que habría sucedido lo mismo con la den-

sidad de información y la trasmisión correspondiente, como sucedió, por ejemplo, con la imposición de la escritura o de la invención de las artes gráficas. Sobre esto no puede haber ninguna duda. Los cambios que se han producido han sido históricos, pero de poca importancia; apenas han rozado el ámbito antropológico y ontológico-social.

La lógica de la información se somete en general a la lógica de las relaciones interpersonales dominantes y a las opiniones basadas en ideologías. El vocabulario cibernético obstruye el acceso a esta clase de banalidades. Mientras que el término “información” significa aportar conocimiento nuevo, el término más general “comunicación” puede referirse a un contenido popular y no necesariamente a un contenido cognitivo nuevo. El aumento de la comunicación no equivale al aumento de la calidad de la información en los términos en que parece traslucir la idea de una sociedad del conocimiento, pues las redes globales no sirven necesariamente para transmitir información con valor cognitivo. Pronto se convertirán en un espejo y en un catálogo de opiniones de la más diversa índole. En ellos se podrá encontrar un fiel reflejo del mundo, e incluso el mundo mismo no será más que lo que los medios de comunicación reflejen, un mundo que será superado, en consecuencia, por sus propias fuentes de conocimiento. En la fuente de los “flujos de información” se encuentran hombres tales como los neonazis americanos, quienes están muy bien “conectados” entre sí. No por azar hay una larga disputa en curso en torno a lo que puede ser transmitido y lo que no. Información y manipulación continuarán también siendo mellizas en el futuro.

La expectativa por el cada vez mayor y más rápido flujo de información es el elemento cognitivo-racional impuesto en la sociedad, el cual debe tener también, no obstante, otras justificaciones. Se halla fundamentado en la convicción de que estar en posesión de más información significa pensar y actuar racionalmente, mientras que el modo arcaico de actuar florece principalmente en la enajenación mental de la deficiencia de información. La conclusión es evidente: no la pura

utilización de la información, sino el arte y la cualidad del empleo del fundamento cognitivo de las acciones racionales. La racionalidad de las acciones debe ser, por lo tanto, una disposición que la dota de una dimensión autónoma. No obstante, en todo ello hay un error pragmático. La producción de una unión entre la mayor cantidad posible de información y un fuerte potencial cognitivo-racional implica la suposición de que la utilización de esa cantidad no se realiza realmente debido a la toma de una decisión práctica antes de que sea examinada toda la información disponible. Empero, la utilización de la información se efectúa en situaciones concretas y, por lo tanto, bajo la presión del tiempo y de la decisión, que aumentan a medida que la “sociedad de la información” se convierte en una “sociedad de la economía y de la competencia”. La rapidez en la trasmisión de la información aumenta a medida que lo hace la presión de la decisión.

La preocupación principal de los sujetos no ha de ser, en consecuencia, necesariamente cuánta cantidad de información hay disponible, sino el lapso de tiempo que se precisa para conocerla, evaluarla y clasificarla. Disponer de un tiempo razonablemente limitado no constituye una gran ventaja a la hora de seleccionar información entre la gran cantidad de que disponemos. La oferta de información almacenada en un ordenador es empleada de un modo o de otro, como sucede con la información contenida en los libros de una biblioteca o en un archivo en el que se acumulan conocimientos. Esto ha sido muy importante tanto para los políticos como para los corredores de bolsa. Se pueden ahogar en las cada vez más imparable oleadas de información. Por otro lado ha contribuido a repensar efectos implícitos y explícitos de esta información, los cuales han adoptado una nueva complejidad.

El elemento cognitivo en una sociedad con un alto grado de complejidad puede ser identificado con el aumento de los flujos de información; pero este aumento puede hacer que la cualidad de la información se debilite. Me refiero a que la obtención de resultados a largo plazo en el ámbito del saber constituye un proceso que no podría tener lugar si no se obtuvieran primero resultados a corto y medio plazo, donde hay avances y retrocesos que afectan no solamente al conocimiento en su estadio actual —que es a menudo inestable—, sino también a la totalidad del conocimiento en el futuro. La tendencia general del conjunto de los sucesos puede y probablemente debe permanecer todavía más a la vista mientras se profundiza en el conocimiento de las relaciones individuales, lo cual produce una considerable diferencia de contenido frente a la concurrencia ocasional de perspectivas subjetivas.

La complejidad de lo social hace que la totalidad de las consecuencias imprevistas e inesperadas de las acciones colectivas intensifique los efectos que produce la heterogeneidad de las relaciones. Esos efectos han sido considerados tradicionalmente desde el punto de vista de la “mano invisible”, según el cual, gracias a su entrelazamiento, los irracionalismos individuales obtienen un resultado racional colectivo. Pero también puede suceder lo contrario: la suma de las racionalidades parciales puede producir un resultado final irracional, lo cual puede deberse a la aceleración que sufren los sujetos debido a la rapidez de los rápidos flujos

de información, que provoca resultados indeseados. La “sociedad del conocimiento” solo puede, pues, desarrollarse de forma estable en caso de que se satisfaga la expectativa subjetiva creciente con respecto al modo de comportarse de las interacciones recíprocas de los sujetos, pero también con respecto al rendimiento de la totalidad de los “sistemas”. Cuando en una situación concreta se satisface la expectativa recíproca que tiene un grupo de individuos, el resultado final que éstos esperan puede, sin embargo, no darse. Si esto se produce no en una relación entre un grupo reducido de individuos sino en una sociedad de gran complejidad, entonces tiene lugar una situación de desorientación absoluta. El punto arquimédico, el punto del que partir, se sepulta en algún momento y en algún lugar de la espesura de la complejidad.

En el momento decisivo o bien no se encuentra la información oportuna, o bien es puesta de manifiesto pero se torna en un objeto en torno al cual existen opiniones opuestas. Las críticas radicales, junto a la contraposición de los distintos puntos de vista, deberían hacer reflexionar, sobre todo cuando está en juego la evaluación de información que afecta a los intereses de las masas y sus hábitos de vida, por ejemplo, información sobre los ecosistemas.

2. SOÑAR CON EL CIBERESPACIO. Las sociedades se pueden cerciorar de su propia realidad si se presentan en forma de hipóstasis míticas. Porque, en tales hipóstasis, la cantidad real y la cantidad deseada coinciden, lo cual quiere decir que se acrecienta el conocimiento que tienen de sí mismas. Después de la “muerte de Dios”, la comprensión que la sociedad burguesa tiene de sí misma toma como referencia hipóstasis tales como la “naturaleza”, la “historia” o la “humanidad”, de ahí que se identifique a la democracia de masas después de la muerte del hombre en la democracia de masas como con “estructuras” o “sistemas funcionales” que son comprendidas y dirigidas por la cibernética.

En el ámbito de la informática global estos sistemas han sido recientemente bautizados con el nombre de “ciberspacio”. La búsqueda de un nombre como este satisface la necesidad de hipostización. Como entidad autónoma, el ciberspacio somete a los sujetos a su propia lógica y, al mismo tiempo, sus características deben marcar un cambio de época. La “caída de la materia” —nada menos que eso— se anuncia, lo cual significa la cada vez mayor irrelevancia económica de los factores materiales y el aumento excesivo de las “facultades mentales” o cognitivas, como se expresa en el Manifiesto del Ciberspacio.

2.1 Comunicativo en lugar de productivo. Detengámonos ahora en este manifiesto. Es, por un lado, trivial que no se tengan en cuenta las fuentes “materiales” y los “trabajos forzados” que subyacen a la permanente conciencia de dominación de las “facultades mentales”, así como de los saberes correspondientes, que se han construido piramidalmente. Por otro lado, es engañoso, porque se encubre el hecho de que la presunta desaparición de la materia parte de condiciones previas materiales. No es una coincidencia azarosa que esta nueva noticia relativa al ciberspacio provenga de una zona muy concreta del mundo —a saber, la que mayor grado

de industrialización ha alcanzado—, que constituye la sexta parte de la población mundial y que dispone, aproximadamente, de la quinta parte de la riqueza y la energía mundiales. El “sueño americano” del ciberespacio, como sus creadores lo llaman, tiene un diseño muy preciso desarrollado en los Estados Unidos, país que constituye el cuatro por ciento de la población mundial y que consume —o más bien desperdicia— la cuarta parte de la energía mundial; en él se localiza, además, un promedio por habitante de consumo de árboles que alcanza el millar.

Estos datos no deben conducir en modo alguno a la conclusión de que esa parte del mundo le debe mucho a la otra parte del mundo, de la cual se obtienen la mayoría de los recursos materiales del planeta. La explotación de su riqueza exige abundantes conocimientos técnicos y la inversión de mucha energía político-militar. Sin embargo, tales conocimientos y tal inversión nunca podrán constituir un motivo que justifique la apropiación de los recursos materiales que pertenecen también al resto del mundo. Resulta, por el contrario, decisivo que en cualquier momento se le pueda permitir una adquisición privilegiada de estas mismas riquezas, con independencia de si las necesidades que han tenido son reales o de si han sido siempre las mismas. La escasez que provocaron, sin embargo, sí era real, y probablemente continuará siendo así.

En una sociedad altamente tecnificada el saber puede convertirse en un factor esencial de las reproducciones materiales que actúan como base de dicha sociedad. El interés en él disminuye tan pronto como la base material, que es absolutamente imprescindible, se encuentra en peligro. Ningún *Know-how* y ningún ciberespacio podrán globalizar las condiciones industriales japonesas, a menos que se garantice totalmente la subsistencia de la Tierra y, por tanto, que se garantice al mismo tiempo la subsistencia de toda la materia prima disponible. Del mismo modo, sin su inmenso potencial de recursos materiales y sin el discreto acceso político-militar a los recursos materiales globales, Estados Unidos nunca habría sido el país pionero del ciberespacio. Ha realizado, por lo demás, grandes esfuerzos por mantener y vigilar este acceso, y gracias a esta vigilancia los europeos occidentales y los japoneses también han disfrutado de grandes ventajas. No se puede, sin embargo, garantizar que en el futuro sigan disponiendo de tal acceso.

No obstante, desde el punto de vista de la democracia de masas, en el ámbito de lo social la “información” o la “comunicación” se encuentran a la sombra de los “recursos” o la “producción”. Esto sugiere que cuando la agricultura y la industria han alcanzado determinado nivel de productividad, el trabajo que realiza una reducida minoría puede garantizar el abastecimiento material de los demás ciudadanos, que se diferencian claramente de quienes trabajan con signos y símbolos en el ciberespacio. La “comunicación” en este último ámbito se autonomiza, es decir, adquiere un significado ideal frente al significado que tiene en la “materia”. En esta clase de comunicación siempre se consume menos de lo que se produce y, en consecuencia, con el intercambio simbólico de información y dinero se realiza una menor producción de mercancías y un menor consumo de los servicios propios del mundo material.

De esta manera, la sensación que se tiene de la “materia” y la preocupación por su posesión se desvanece en el aire. No obstante, la imagen que los defensores del ciberespacio nos presentan del futuro, a pesar de ser muy prometedora, es falsa. La sobreabundancia de “comunicación” no sería posible en modo alguno sin los recursos materiales que dependen de la producción de masas. La red de intercambios e información es muy amplia y extensa, y la producción de bienes tendrá que sufrir serios cambios o habrá una escasez de los factores materiales en los que aquélla se sustenta. El ciberespacio tiene que dejar de sostenerse en una base poco sólida, sobre todo en lo que concierne a los procesos de comunicación e información.

2.2 Ilimitado solo para lo irrelevante. Los *beati possidentes* miran por encima del hombro la tosca materia para enaltecer el poder de algunos espíritus, los cinco (que pronto serán siete u ocho) mil millones de seres humanos pueden y deben emular sin rodeos la explotación sin contemplaciones de las fuentes materiales con el fin de adquirir bienes también materiales. La actual presión demográfica no es tan relevante como parece en la lucha que enfrenta a dos opciones mutuamente excluyentes: la destrucción de las fuentes materiales (y también ecológicas) o el consumo “con sentido”. En caso de que se dé más importancia a esta última opción y de que no sea incompatible con el progreso técnico, entonces el ahorro de energía y la disminución de contaminación del medio ambiente pueden nivelar los efectos secundarios del rápido ascenso industrial de gigantes como China, India o Brasil, aun cuando exista en la actualidad una gran rivalidad (principalmente por los recursos materiales, aunque no solo por ellos) entre las naciones líderes del mundo.

El ciberespacio actuará como promotor del aumento del crecimiento económico sin intención de contribuir a la revalorización de los factores que pretende dejar a un lado. La cada vez mayor racionalidad de las acciones —realizadas siempre en el marco de un “sistema”— no puede en modo alguno garantizar que las circunstancias actuales seguirán existiendo en un futuro no muy lejano. La afirmación de que sí es posible prever estas circunstancias se deja llevar por el optimismo que genera la convicción de que, gracias al ciberespacio, se iban a suprimir los límites materiales. El poder de distribución, sin embargo, seguirá siendo una condición material —y, por tanto, una limitación— del flujo global de información, poder que también seguirá existiendo. Allí donde llegue el ciberespacio estarán presentes las líneas divisorias que establece el poder de distribución. La distribución de bienes es incluso menos generosa que el intercambio de información. Y sin la distribución de los recursos vitales materiales —incluyendo el aire y el agua— se abandonará completamente el ciberespacio.

3. LA UNIVERSALIZACIÓN DE LA TÉCNICA Y LA CULTURA GLOBAL. La tecnificación de la economía y del mundo de la vida se efectúa desde hace aproximadamente un siglo a un ritmo cada vez más rápido a escala global. Era y es interpretado con frecuencia como un efecto secundario o, al menos, como un indicio de la imposición de Occidente, la cual ha

dado forma a la cultura durante y después del Renacimiento y la Ilustración. Esta interpretación se basa en dos supuestos que, a pesar de ser coherentes, no han sido justificados. En primer lugar, no se postula una continuidad puramente temporal de la cultura occidental, sino más bien una continuidad cuantitativa y cualitativa. La unidad se mantiene como tal debido a que sus componentes constitutivos se han conservado en su mayoría, y esto quiere decir que tales componentes pertenecen al mismo grupo. Se han originado a partir de un mismo espíritu racional. Este espíritu actúa tanto técnica como económicamente, tanto política como éticamente. La técnica se ha desarrollado en paralelo a la economía liberal y la libertad política; en otras palabras, la técnica ha debido demostrar su humanidad jurídico-estatal. Hay una relación conceptual e histórica entre la civilización material y la cultura ético-política, entre la imposición de la civilización técnica y la imposición de la división del trabajo. De ahí que la movilidad social que se propone minar el patriarcalismo autoritario deba tener una correspondiente cultura ético-política.

En la correlación entre los significados sociológicos se puede observar, de este modo, una interacción entre el desarrollo técnico, la forma de la economía y la forma de organización, que, no obstante, pueden parecer muy distintos y, en particular, no expresa compromiso absoluto nada sobre la constitución política. Pero no se trata de si la correlación sociológica es correcta o no en general, sino de si dicha correlación se realiza en los contextos concretos que tienen un contenido específico y de si sus modos de combinarse durante el pasado siglo han sido más o menos constantes. Este no es el caso, en mi opinión.

A partir de las últimas décadas del siglo XIX tuvo lugar una ruptura radical con la forma, el contenido y la composición de la hasta entonces dominante cultura burguesa occidental. Esta ruptura hizo posible la universalización de una de las características de dicha cultura, aunque desarrolló una dinámica propia que haría que éstas se desvinculasen de su contexto original, al tiempo que se dirigió reiteradamente contra otras características con las que antes había mantenido una relación armónica ideal. De esta manera, la universalización de lo occidental —o mejor dicho: de Occidente mismo— fue acompañada de una disolución que tuvo lugar desde el Renacimiento hasta aproximadamente la Primera Guerra Mundial.

3.1. *El politeísmo del consumo.* El complejo proceso de la expansión global de Occidente tiene lugar en paralelo con la desintegración de la dimensión cultural de la burguesía occidental, donde la técnica se convierte en una cuestión clave. Toda apología de la técnica presenta a ésta como la dimensión prometeica de un *homo universalis* y defiende la unidad de las distintas dimensiones de que se compone. Se esfuerza por unir la actividad técnica de este *homo universalis* con otras actividades, de tal modo que se puedan establecer objetivos comunes para todas ellas.

No puede haber, sin embargo, ningún discurso en el que el *homo universalis* sea considerado como una realidad social o en el que se apologice la figura burguesa de pensamiento y que pueda demostrar por sí mismo la superioridad de

la cultura burguesa sobre otras. Este ideal se ha mantenido de forma simbólica mucho tiempo después de que dejara de tener predominancia dicha cultura —teniendo en cuenta las bases de la cultura actual la técnica moderna resulta harto elemental, sobre todo en aquellos casos en que las formas de vida no han sido afectadas todavía por el proceso de masificación— debido a que en la técnica se ha entrelazado una interpretación mecanicista con una concepción mítica de la naturaleza. Esta última ha actuado como una norma ética y estética que ha repercutido directa o indirectamente a la jerarquización del liberalismo burgués oligárquico, aunque también puede ser comprendida como un elemento perjudicial para dicha jerarquización.

Ante esta constelación de hechos, en los siglos XVIII y XIX todas las tendencias opuestas importantes fueron determinantes a nivel social. Se consiguió la abolición del liberalismo oligárquico gracias a la moderna democracia de masas y la caída de la idea mítica de la naturaleza. Y ello en la medida en que la técnica se desprendiera del esfuerzo prometeico del *homo universalis* por proporcionar la satisfacción de las necesidades de las masas, así como del proceso de unificación de la producción y el consumo de masas. La técnica se liberó de su antigua vinculación con la ideología y su entrelazamiento con las funciones principales de la democracia de masas sufrió un notable desplazamiento, el cual provocó —por señalar una de las muchas consecuencias que tuvo— una doble crisis de la concepción de la racionalidad. La oposición entre la racionalidad técnica y la racionalidad ético-normativa es una cuestión que, por lo demás, no preocupó ni durante el siglo XVIII ni durante el siglo XIX, pero que tuvo una importancia decisiva en el siglo XX.

Por otra parte, bien es cierto que se ha demostrado que el fenómeno de la producción y el consumo de masas en la sociedad democrática de la información es igualmente indispensable, pero presupone una actitud y un modo de actuar de los cuales no puede decirse que mantengan necesariamente un vínculo ético ni psicológico, y sin embargo tienen que coexistir en esta sociedad y con frecuencia coexisten en las propias personas, las cuales se ven obligadas a adoptarlos. La producción en masa exige que la racionalidad puramente técnica ejerza influencia en la sociedad, una racionalidad que, lejos de agotarse en el propio proceso de producción, lleva a su extremo los cálculos económicos: exige la acumulación y la renuncia al consumo inmediato. El consumo de masas, por el contrario, ha promovido una ética hedonista en sus muy distintas variantes —desde el materialismo vulgar hasta la espiritualidad más elevada—, que se combina con el ascetismo, esto es, con una suerte de renuncia que recibe la influencia de una ética cristiana-burguesa y, al mismo tiempo, hace surgir al politeísmo axiológico, en el que cada posición tiene una visión distinta del mundo, que penetrará de forma decisiva en las formas de pensamiento y de vida. En la actualidad coexisten y compiten entre sí el “racionalismo” y el “irracionalismo”. La racionalidad técnica es la única que no puede permitirse el lujo de divertirse; debe posicionarse en contra de la libertad absoluta en la esfera del consumo, a pesar de que necesite a ésta para poder desarrollarse.

Esta comprobación es importante por lo que respecta a la posibilidad de valorar debidamente la dimensión cultu-

ral de la universalización de la técnica occidental. Debido a la autonomización de la racionalidad técnica, que va acompañada de una disolución —programática y no meramente ocasional— de la unidad de las obligaciones dentro de la esfera cultural, en la actualidad la cultura de masas está íntimamente conectada con la esfera del consumo, de tal modo que la racionalidad técnica ya no exige un contenido cultural uniforme y unívoco. En la expansión global de la técnica occidental no es necesario, en consecuencia, que continúe lo que antes había estado vinculado culturalmente al espíritu técnico-industrial. El desarrollo cultural puede incluso ir en dirección contraria, como ocurre con la creciente cantidad de esoterismo, la meditación, la magia o el alto nivel de espiritualidad, como ha atestiguado el primitivismo artístico en Occidente durante décadas, siempre, claro está, que lo que se importe y se exporte sea la técnica.

En términos generales, mientras que la técnica, en tanto que racionalidad y en tanto que praxis, se manifieste con dimensiones globales uniformes, el contenido cultural podrá cambiar radicalmente y podrá estar presente en la amplia esfera del consumo. Dicho de otro modo: cuanto más varíe el contenido cultural, en el que arraiga el consumo material y espiritual, más descolorida y reservada será la técnica, en términos culturales. Es por ello que no hay que precipitarse y tener absoluta confianza en que la técnica puede tener el mismo efecto positivo en todos los lugares; su imposición global implicará que emerjan ciertas necesidades que tendrán que ser satisfechas. Asimismo, orientará de modo diferente el rumbo de la cultura global. El abismo entre la producción controlada por la racionalidad técnica y el consumo hedonista desenfrenado puede incluso hacerse más profundo debido al progreso técnico; el aumento de la productividad tendrá como consecuencia que haya cada vez más personas vinculadas directamente al proceso de producción y que se deje a un lado el pensamiento y el modo de vida antitecnicistas. Todavía no se ha clarificado en qué consiste el panteísmo o el pandemonio de la cultura consumista. Así, se puede considerar que la actual racionalidad técnica, sin la intervención de otros factores sociales, se unifica con la esfera cultural. El empleo de las ruedas y el arado en las culturas del antiguo Egipto y la antigua China o el empleo mismo del alfabeto en otras sociedades nos hace ver que existe un denominador común que constatar ya en la antigüedad del progreso técnico y la cultura.

La experiencia de la expansión del patrimonio cultural de Occidente en el siglo XX ha permitido conocer que ésta fue tan exitosa debido a que el canon “occidental” de la cultura dominante se fue alejando progresivamente de los ideales del Renacimiento y la Ilustración. A propósito de esta situación se puede realizar una comparación de los relativos logros de los dos representantes de “Occidente” en el mundo moderno; a saber, Europa y los Estados Unidos.

Por un lado, Europa dominó culturalmente el mundo en su era liberal e imperialista, es decir, durante el periodo en que la cultura de masas actual se encontraba en su fase inicial; de ahí que la influencia de la cultura europea fuera de Europa, por lo general, se haya manifestado solo en las clases altas, en las cuales ha provocado a menudo graves crisis de identidad.

Por otro lado, a diferencia de lo que ocurrió en los años inmediatamente posteriores a la fundación de los Estados Unidos, como ya hizo notar Tocqueville, en la fase de la democracia de masas en que se hallan sumidos en la actualidad se ha producido una mezcla multinacional que amenaza su cohesión a causa del poder que ha adquirido la cultura de masas. El desbordamiento del Globo que ha protagonizado la cultura americana, sobre todo después de 1945, no puede ser reducido a la presencia política mundial de los Estados Unidos. La razón de que sucedan estos acontecimientos puede encontrarse en la naturaleza de esta cultura misma: en la heterogeneidad de su identidad, la cual presenta una mezcla del tecnicismo natural y de los fines del consumo aprovechados también en toda clase de cursilerías, sobre la cual se ha constituido la mala conciencia de la venerable tradición. Tiene, por consiguiente, un profundo significado histórico-cultural y social el hecho de que el mundo actual se haya “occidentalizado”, en la medida en que este proceso se ha hecho cada vez más real. Se ha logrado la americanización y la europeización del mundo. Elementos de la Modernidad europea hacen, del mismo modo, su viaje alrededor del mundo y se establecen en las raíces de éste. Esto no es decisivo en el contexto contemporáneo, sino más bien en el amplio marco del panteísmo cultural, en el que tales elementos son clasificados de forma muy heterogénea. En otras palabras, no son elementos que formen parte de una alta cultura que se encuentra aislada de las demás (pues esta fue solo la comprensión que la cultura europea tuvo de sí misma hasta aproximadamente 1900), sino como componentes iguales e intercambiables en un todo fluctuante.

3.2. *Interminablemente combinables e incoloros.* En suma, Occidente es, debido a la exportación de la técnica, culturalmente relevante, pero el hecho de que se caracterice por su capacidad de combinarse con diferente contenido cultural, hace que sea profundamente descolorido. Al no haberse exportado una cultura perfectamente coherente y cohesionada, se ha asegurado la imposición global a largo plazo de la superioridad de Occidente, que actúa como un instrumento de libre uso, y que, lamentablemente, se puede tornar en un arma contra el propio Occidente (del mismo modo, por lo demás, que puede suceder con el “comercio libre” o los “Derechos Humanos”, siempre que impliquen esta liberalidad absoluta). El exportador se encuentra, sin embargo, solo con ventaja en la fase inicial. Debido a que ha sobrepasado con creces el beneficio a corto plazo, ha perdido de vista fácilmente la lógica inherente al progreso. Debe darse cuenta con rapidez de que puede haber limitaciones al éxito rotundo de sus creaciones originales. También tendría que evitar seguir produciendo residuos tóxicos que han generado conflictos y desequilibrios globales. Frente a ello, tiene que optarse por un desarrollo uniforme de la técnica y conseguir una sociedad homogénea, el cual tendría que darse también en la cultura durante un prolongado periodo de expansión y consolidación del sincretismo y del panteísmo, sin que el componente occidental tuviera que aumentar excesivamente durante las décadas posteriores a dicha expansión.

A pesar de todo, el propósito de llevar a la práctica esta opción se ha encontrado con grandes obstáculos en el camino.

La inevitable distribución y respuesta a las peticiones obliga a cada actor en el escenario internacional a reflexionar sobre sus propios intereses, y tales intereses están vinculados habitualmente a las identidades culturales, las cuales actúan como un tejido conjuntivo simbólico. Asimismo, guiados por la ideológica libertad de acción, todos se aproximan más o menos a la atomizada sociedad del consumo. Bien puede imaginarse que la osmosis cultural a escala global tiene límites fácilmente modificables, lo cual se correspondería con el desarrollo de varios tipos básicos de democracia de masas. La existencia de estas diferencias en las democracias de masas no tendría necesariamente que conducir a que se detuviera el acuerdo global entre la economía liberal y el parlamentarismo occidental. Cabe señalar que la distribución, en el caso del crecimiento económico y la prosperidad, proporciona ganancias absolutas a algunos y ganancias relativas a otros, ya que los efectos que pueda tener siempre dependen de quiénes son los que reciben las ganancias. Pero el problema de la distribución bajo condiciones de grave escasez tiene mucho que ver con la dramática evolución de la situación ecológica y demográfica en la que nos encontramos. De ahí que una reducción radical del consumo de masas tendría su homólogo en una reducción del panteísmo cultural. La disociación cultural entre los distintos tipos de democracia de masas se intensificaría. Sin embargo, no solo no se vendría abajo toda legitimación política, sino que en última instancia se promovería, al menos como perspectiva de futuro, el aumento del bienestar. Provocaría al mismo tiempo una reorientación ideológica, a causa de lo cual fracasaría nada menos que el orgullo y el motor de la sociedad de producción y consumo de masas: la técnica. Incluso hoy en día la técnica se halla en esta situación, luchando así contra sus propios efectos secundarios. Por ello, su progreso es, en gran parte, ficticio. A ello se debe que la gran aporía del diseño que el mundo occidental tiene en la época de la democracia de masas y de la descolorida técnica se haya convertido en un foco de interés.

4. LA CULTURA DE MASAS Y LA CULTURA GLOBAL. La expansión colonial europea comprendió al planeta en su totalidad. Fue entonces cuando se planteó la cuestión de la literatura global. La interdependencia material todavía va acompañada de la globalización de la democracia de masas —la cual constituye la primera formación de una sociedad global—, y apremia hoy en la reflexión en torno a la posibilidad y el carácter de una cultura global. Esta cuestión constituirá seguramente un tema de reflexión en la próxima década, y quizá también en el próximo siglo.

La interdependencia global es, en este sentido, irreversible, sobre todo debido a que tiene lugar bajo la presión de la creciente densidad de población. El perfeccionamiento de los medios de comunicación y transporte integra la contraparte técnica de un espacio global, donde las zonas despobladas y los “límites naturales” están destinados a desaparecer en su mayoría. Pero todavía las culturas se distinguen claramente unas de otras y cada una de ellas se desarrolla en su propio “invernadero”, donde previamente se han instalado y establecido límites con otras culturas.

La literatura global trató esta cuestión cuando la cultura europea moderna se encontraba todavía en su apogeo. La cultura global figuraba en el orden del día debido a que durante su desarrollo se encontraba en el cerco de la Modernidad europea y poseía características específicas que precisamente fomentaron el inicio de esa era global. Esto también puede verse en la concepción dominante de cultura europea que se ha disuelto durante el siglo XX.

No todas las culturas desarrollan una concepción de cultura descriptiva o normativa. Sea como fuere, no hay ninguna formulación que exprese un esfuerzo tan grande por ser descriptiva como la de la Europa moderna. Esta formulación identifica al ideal de cultura con el ideal de formación; bien es cierto que apunta hacia un concepto normativo de naturaleza, pero también apunta hacia la autonomización de la esfera cultural, en contraste con la esfera material de la vida social. Esto fue una novedad con respecto a otras culturas que repararon poco en la formación. Supo distinguir entre las naciones cultas y las no cultas. La formación, en particular, de la perfección moral, comprendía la educación popular en algunas culturas. Sócrates y el gurú oriental no se encontraban, en este sentido, muy lejos el uno del otro.

4.1 *Sócrates y el gurú.* La formación de la nueva sensibilidad europea estaba dirigida contra los fines culturales absolutos, contra las preocupaciones ético-prácticas inmediatas e incluso contra los posibles ataques de los demonios. Se hacía hincapié, sobre todo, en los efectos secundarios éticos de gran magnitud que podían tener las acciones, que hacían necesaria la formación en el autodomínio. La cultura burguesa constituía un bien individual y un valor fundamental, que se apostrofó como la rudeza de la aristocracia guerrera feudal.

El concepto de cultura tenía, por consiguiente, frente al concepto de formación una dimensión que lo distinguía claramente de lo que se puede denominar un concepto objetivo de cultura. Este último no refleja los modos de vida de algunos colectivos, que son objetivados en el arte o en las concepciones del culto al bien y al mal. El concepto objetivo de cultura se ha mantenido como problema en la actual dicotomía entre una sociedad “premoderna” y otra “moderna”. Tiene —en tanto que “cultura popular”— un papel disimulado, una forma y una dosificación diferente que ha sido empleada para apoyar a las concepciones políticas nacionales.

Pero la concepción liberal y antiliberal de la nación pronto tomó caminos distintos. La idea de una original e inmutable esencia de la cultura popular era defendida con más probabilidad por los viejos conservadores y más tarde por los nacionalistas de derechas —que son sus más férreos defensores—, quienes desconfían de las connotaciones cosmopolitas y al mismo tiempo individualistas del ideal de formación, mientras que los socialistas y comunistas lo confunden con el concepto de “clase”. Sea como fuere, el golpe mortal contra los conceptos de cultura burguesa y de formación no proviene de este lado, sino de la Modernidad y la Vanguardia literaria y artística.

4.2 *Culturas populares extinguidas.* Al comienzo, el individualismo cultural fue llevado al extremo. El individuo creativo hizo uso del derecho de soberanía. Considera que

el patrimonio cultural tiene en todos los tiempos y lugares los mismos componentes, aunque se presente con diferentes o nuevas combinaciones. Cualquiera que sea su origen y su inspiración, son considerados como tales componentes idénticos. De este modo, se aspira a superar toda separación entre el “arte” o el “espíritu” y la “vida”, lo cual puede dar como resultado que la cultura y la formación se sitúen frente a frente con otras esferas sociales. La consecuencia paradójica de esto es precisamente que aquel individualismo extremo, que había tomado una nueva dirección, perdió su fundamento. Cuando se permite toda clase de arte o toda clase de patrimonio cultural no hay ningún artista ni ninguna institución cultural en el sentido burgués. El reclamo, el consumo, el entrenamiento y la cultura pueden así desmoronarse.

Todo esto ha conducido, en sus distintas variantes, a la rehabilitación de los conceptos objetivos de la cultura. La cultura popular, entendida con el significado que antes poseía, era el nombre empleado para denominar a la actual cultura de masas, y aunque el primero lo hace en nombre de la tradición y el segundo, por el contrario, en nombre de las modas cambiantes, no dejan de ser en ambos casos conceptos de culturas, que son tan amplios que puede referirse a todos los ámbitos de la vida social y, en consecuencia, no se admite la separación entre la cultura o la formación y la vida. De ahí que hoy se hable de la cultura del cuerpo, de las protestas, de los horóscopos, de “General Motors” y de “Disney Land” sin tener la sensación de que son términos falsos o sin sentido. Por otro lado, la tradicional cultura popular podría no ser presa de una concepción objetiva de la cultura en nuestro siglo, sobre todo gracias al trabajo cada vez más popular de la antropología cultural americana.

Sea como fuera, fue decisiva la comprobación de que la cultura global en la época de la democracia de masas constituía el trasfondo de la atribución de la debida importancia a la concepción objetiva de la cultura. Su desarrollo y difusión no se podía conciliar con cualquier concepción de la cultura, pues requería especialmente la sustitución de la concepción burguesa de la cultura y la formación dominante en la Modernidad europea. La cultura global tuvo, de este modo, que pasar por encima de esta última concepción e intentó elaborar una concepción objetiva de la cultura, es decir, una concepción acorde con la cultura de masas. No solo porque la cultura nacional se había extinguido o resultaba estéril, sino también porque el fundamento de la diferencia estructural entre la cultura de masas y la cultura nacional se había disminuido considerablemente.

Mientras que una cultura popular solo puede desarrollarse bajo determinadas condiciones geográficas y demográficas, y, por ello, siempre se encuentra en confrontación con otras condiciones que son contrarias a tal desarrollo, la moderna cultura de masas occidental se caracteriza principalmente por su capacidad ilimitada de asimilación y de combinación. El origen occidental de la globalización en ningún caso se interpone en su camino. La cultura democrática de masas de Occidente ha tenido desde sus inicios un diseño acorde con el nivel más alto de la modernidad literaria y artística de vanguardia, que la ha convertido en una puerta abierta al juego global de combinaciones, mientras que, al mismo

tiempo, el eurocentrismo y la ciudadanía se han encontrado bajo ataque, algo que, por lo demás, podía anticiparse a causa de la propia lógica de este problema.

En la concepción objetiva de una cultura democrática de masas, el remanente de la cultura popular, que ha hecho que se venga abajo la concepción de cultura burguesa y de formación, se encuentran, por consiguiente, las condiciones históricas y estructurales necesarias para que tenga lugar la génesis de una cultura global. La dinámica de la democracia de masas en el Occidente americano y europeo es el motor de la globalización de los contextos democráticos de masas. Solo en el caso de que la cultura se constituya a partir de combinaciones de unos contextos con otros sin un canon establecido y sin la consideración de los criterios cualitativos que definían a la cultura burguesa, puede esperarse que se disuelvan las culturas nacionales y populares, las cuales sirvieron antaño como componentes de una combinación cultural de dimensiones globales, donde no importaba cuán diferentes fueran tales componentes. Solamente cuando la cultura y la vida se identifican la una con la otra tiene lugar la extensa homogenización del curso vital y puede, gracias a ello, emerger una cultura global uniforme.

Una cultura global puede surgir, por consiguiente, solo cuando la cultura no es entendida meramente como una esfera superior en la que los logros individuales son un relevo de la formación. Su función principal sería, forzosamente, la de un crisol y tendrían así que conseguir, *mutatis mutandis*, a escala global lo mismo que la cultura de masas consiguió dentro de estados multinacionales como ocurrió con los Estados Unidos: la capacidad de igualación e integración de todos sus componentes. Para llevar a cabo esto, el máximo común denominador parece, naturalmente, ser mucho más importante que la separación de los momentos cualitativos.

Debemos tomar parte de la cultura global con la misma naturalidad y facilidad con que hoy tomamos parte de la cultura de masas o como en el pasado hicimos con la cultura popular. En una palabra: la actual cultura de masas, impregnada de la cultura occidental, debe congeniarse con la cultura. Las diferencias de contenido que hay entre cada continente y cada país tendrían incluso la misma importancia que las irregularidades que tienen lugar dentro de la actual cultura de masas occidental. No es tanto sobre el contenido cuanto sobre el juego de combinaciones libres correspondientes en cada caso lo que en sí mismo interesa del actual contexto social.

Aunque la formación de la cultura de masas occidental es una condición necesaria (y, al mismo tiempo, un modelo estructural) de la cultura global, no es sin embargo una condición suficiente. Una cultura global, en la que todos los ciudadanos del mundo participan con la misma naturalidad —como sucedía en las tribus y naciones de las antiguas culturas populares—, exige ir más allá de la masificación de la cultura. Tal exigencia no sería objeto de debate en las discusiones en torno a las cuestiones fundamentales de la cultura si cesaran los grandes conflictos en la sociedad global armonizada, o si se excluyera a la dimensión cultural de la agenda de los conflictos.

No parece que se vaya a realizar ninguna de estas dos posibilidades en un futuro próximo. La sociedad global ha

tenido que generar solidaridad al modo en que lo había hecho ya la sociedad nacional con la solidaridad de clases y grupos. Y mientras ha tenido lugar el grave conflicto en la sociedad global, llegando a un brutal enfrentamiento por la mera supervivencia, el sujeto colectivo tiende a cumplir con sus objetivos materiales sin dejar de poner énfasis en la dimensión simbólico-cultural de tales objetivos. Asimismo, en una cultura global los valores tienen, ciertamente, reconocimiento, pero son interpretados de forma distinta, de manera semejante a como ha ocurrido en la cultura nacional y en la popular.

4.3 *Hermafroditismo cultural*. Sin embargo, esto concierne a un futuro lejano hipotético. Y el futuro próximo se halla en una situación contradictoria. La difusión global de la cultura de masas occidental ha debilitado cada vez más la cultura popular y nacional, y ante la ampliación de las relaciones internacionales y la creciente igualación de las formas de vida extranjeras, se considera improbable que tenga lugar un Renacimiento de las bases culturales primitivas. Por otro lado, sin embargo, sus logros, reales o ficticios, son todavía lo suficientemente fuertes como para servir como armas simbólicas y para consolidar compromisos colectivos. Hay que conversar en la cultura global. El sujeto colectivo —también en un futuro próximo— vive en un hermafroditismo cultural, capaz de explicar algunas de las tendencias esquizoides de su comportamiento.

Mientras la cultura y formación burguesas han desaparecido en los países en los cuales se originaron y desarrollaron, fluyen en otros países a través de la forma de consumo moderno que se ha impuesto y a través de la técnica moderna, la cual ha establecido formas de trabajo cuyo sistema de funcionamiento exige el empleo de medios electrónicos, al tiempo que dichos medios se encuentran continuamente presentes en todas las clases de entretenimiento en una cultura global relativamente homogénea. La tantas veces estereotipada cultura de masas se encuentra por encima de esta base objetiva cultural y está presente ya en el lenguaje de imágenes a través del cual aquélla ha sido traducida en su mayor parte a la cultura nacional y popular, a pesar de que cuando a éstas les influyen también otros factores, dicha traducción puede hacer que adopten una figura un tanto fantasmal.

El equipamiento tecnológico de la vida cotidiana y del lugar de trabajo a nivel global no puede eliminar por sí mismo este dilema cultural. De ahí que la técnica moderna, pese a su origen ideológicamente neutral en Occidente, pueda constituir el trasfondo tecnológico de distintos contenidos culturales. No obstante, una sociedad con alto grado de tecnificación es proclive a dotar de gran libertad de acción a los propios críticos de la técnica. Sea como fuere, ha sido imposible durante mucho tiempo el regreso de las culturas castizas y autónomas, ya que la densidad de población a escala global ha hecho indispensable que existan relaciones entre todos los territorios del mundo. Bajo estas condiciones, la diversidad cultural que está representada por algunos colectivos se mantiene siempre en forma de un conflicto cultural. Es ficticia la idea de una coexistencia de culturas autónomas.

5. LA TÉCNICA Y LAS TRANSFORMACIONES DE LA HUMANIDAD. El nuevo debate en torno a la técnica se divide en dos grandes temas. Por un lado, se analizan las consecuencias del pensamiento y modo de actuar técnicos en la “esencia” o “humanidad” del ser humano como en tanto que persona. Por otro lado, se estudian las consecuencias del progreso técnico para la especie humana en su conjunto, considerada como colectivo y como especie biológica; en este sentido debemos hablar de su vida y su supervivencia. Ambas cuestiones son tratadas desde puntos de vistas optimistas o escépticos, y probablemente no se pueda decir nada al respecto sin repetir lo que ya se ha dicho, algo que no queremos hacer aquí.

Estamos interesados, más bien, en el valor sintomático del hecho de que durante el transcurso de las últimas décadas el centro del debate sobre la técnica se haya desplazado paulatinamente del primero al segundo tema. Indudablemente, los dos se cruzan en puntos clave, especialmente cuando se piensa en las concepciones que tienen de la vida buena —en términos éticos— la tradición humanista y el ideal de la supervivencia. No obstante, la diferencia entre los problemas conceptuales sigue siendo perceptible y heurísticamente provechosa. El paso del ideal de la personalidad al ideal de la supervivencia colectiva constituyó un cambio histórico.

5.1 *Un gran entierro*. La creciente separación entre la formación humanista y la formación técnica se reflejó en los años sesenta en la consigna de las “dos culturas”. Se tuvo la impresión de que dos corrientes aproximadamente igual de intensas se medirían la una con la otra, y la puerta se encontraba todavía abierta. Pero la impresión era errónea. El rápido desarrollo de la técnica tras la Segunda Guerra Mundial había iniciado la extinción de la formación humanista, y solo la ley de la inercia garantizó la perduración relativamente larga del mundo del espíritu burgués en la democracia de masas. Aquella extinción produjo una dulce muerte, a la que siguió un gran entierro. Cuando se difundió aquella consigna, la formación humanista perdió precisamente su última batalla contra las fuerzas unidas de la revolución cultural y de la economía, en la que toda la oposición encontró una solución y donde la formación debía ser puesta al servicio de la “praxis” y de la “sociedad”. Cada lado supo tomar, naturalmente, algo del otro. Pero era fácil prever que solo la interpretación de uno de ellos prevalecería.

La revolución cultural fue todavía más profunda. Permitió que la temprana vanguardia artística se aferrara a un motivo fundamental y condujo a la “Postmodernidad”, al tiempo que la legitimación de lo trivial y la “estética del rastro” surrealista destruyeron la jerarquía de los cánones humanistas. La Vanguardia artística se separó de esta jerarquía construida bajo el ideal de personalidad, gracias a lo cual pudo dar cabida a todas las clases posibles de “autorrealización”. El objetivo fue al mismo tiempo emancipador; el resultado fue, empero, que la formación de esta actitud mental llevó consigo una democracia caracterizada por la producción y el consumo de masas.

El contraste entre las “dos culturas” que representaban dos ideales distintos de formación se resolvió, por lo tanto, por sí mismo, y el tardío e indignado despertar del mundo hu-

manista de la formación también quiso aprovechar esto. En la drástica consigna entre ambas culturas se abrieron paso las razones sociales objetivas y no el carácter irreconciliable de la original formación humanista con los objetivos de la técnica. En la jerarquía burguesa-humanista la ciencia se encontraba entre los valores espirituales, que se unió estrechamente con la técnica, y el Gran Técnico, ya sea como un inventor solitario o como el vencedor de las fuerzas naturales con fines económicos, fue concebido como el nuevo Prometeo junto al artista y al filósofo en el panteón de los grandes personajes. Fue, de este modo, la representación misma del ideal burgués de personalidad, y mediante su labor debía crear las condiciones materiales para el desarrollo libre de la personalidad. La técnica debía servir, por tanto, para este desarrollo, desplegar lo que el ideal humanista de personalidad consideraba digno.

Se parecía así a la síntesis liberal burguesa de la técnica y de la humanidad. El individuo universal libre de una sociedad altamente tecnificada no fue sino pensado escatológicamente en la utopía marxista. Ni la ciudadanía ni la humanidad veían en la técnica una *hybris* (una desmesura), sino que veían más bien el principal lamento del latifundismo patriarcal que representaba al conservacionismo clásico, el mundo que se hundió con la segunda Revolución Industrial. Los enemigos del liberalismo creyeron, no obstante, que la técnica debía ser considerada antes como destino que como *Hybris*, y la aceptación de este destino, frente a la esperanza humanista o las maldiciones conservadoras, podía dotar a los “trabajadores” o las “grandes industrias” de gran capacidad para llevar a cabo una gran labor histórica.

5.2 Obligación de retirarse. Tras la disolución del conservadurismo clásico se superó la recriminación de la *hybris* en distintos refugios de “derecha” e “izquierda”. Cuando se consiguió pasar a una nueva época, al tener lugar un enfrentamiento entre las “dos culturas” una de ellas se disolvió y llegó a su fin, debido a lo cual se comenzó a tratar la cuestión de la técnica no desde la perspectiva individualista del ideal humanístico de la formación (que representaba a la cultura anterior), sino más bien en relación con el problema de la supervivencia. Este viraje fue efecto de una angustia doble: ante una guerra mundial nuclear y ante un colapso ecológico. La profunda paradoja consistió en que la caída en una angustia cada vez mayor hizo que la técnica se tornara indispensable, debido a lo cual se excluyó la posibilidad de que tuviera lugar un retorno al contexto histórico en que la técnica había constituido un gran peligro.

Los protagonistas de la Guerra Fría perfeccionaron su arsenal gracias a que tuvieron acceso a armas nucleares, lo cual les dotó de capacidad para disuadir a sus oponentes. La posibilidad y la presumible destructividad de una guerra nuclear aumentan paralelamente con el esfuerzo de intimidación; por consiguiente, la prevención de las guerras puede ir aparejada de un mayor desarrollo técnico. El círculo vicioso no se halla en la lógica inherente a esta constelación, sino en los factores externos, los de los competidores obligados a retirarse.

Con la intervención de un *Deus ex machina* se espera mucho menos en el sector ecológico. La solución que se espera

de ello consiste en una disociación de la técnica y de los efectos secundarios indeseados que le acompañan. Estos efectos secundarios han hecho que la reproducción de la vida social cada vez dependa más de los desarrollos y procesos técnicos. Incluso el más vehemente de los críticos de la técnica moderna no puede sino reconocer que el abastecimiento de la actual sociedad de masas no se llevaría a cabo si no fuera por la gran tecnificación que éste ha sufrido. Incluso la alimentación de seis (que pronto serán ocho o diez) millones de hombres exige inevitablemente en su mayor parte una intervención técnica en los procesos naturales, y en la medida en que aumente la sobrecarga ecológica tendría que orientarse hacia el mantenimiento del consumo a escala mundial siguiendo el ejemplo occidental. La angustia ante los resultados de la técnica y su demanda social aumentan paralelamente la una con la otra; tanto la angustia como la demanda están condicionadas existencial y biológicamente.

No siempre es recomendable hacer de la necesidad virtud y, lamentablemente, con las necesidades ideológicas parece que esto ocurre a menudo. De acuerdo con la comprensión que tiene de sí mismo Occidente —con la consecuente legitimación que se atribuye—, la técnica no es meramente un elemento indispensable a nivel social, sino que también está vinculada con el ideal de libertad. Es una creación y, al mismo tiempo, una confirmación de la racionalidad occidental, la cual nos protege de la “metafísica” oscurantista. Por influencia de la técnica, los enfoques políticos pragmáticos que defienden la tolerancia exigen la consolidación de una democracia pluralista. Por otra parte, la técnica es uno de otros pilares esenciales de la democracia, junto a la economía liberal. Requiere por completo del progreso técnico, el cual hace avanzar constantemente a través de la competencia de las empresas.

5.3 Aprender del aprendiz de brujo. Esta extensa concatenación de la técnica con la racionalidad que debe servir a la libertad, sin duda contribuye a calmar la angustia existencial, y puede surgir la reconfortante sensación de que se hace al menos lo correcto a nivel ético y político, incluso si no se puede saber a dónde conduce. No estaba en juego el factor ideológico-psicológico, de ahí que no fueran satisfechas las demandas de quienes se ocupan de promover la conducta política correcta que se ha de adoptar contra el “enemigo de las nuevas tecnologías”, el cual constituye una expresión del irracionalismo antidemocrático. No obstante, tales demandas están creciendo cada vez más y amenazan con alterar la calma y la comodidad que antes existía.

Pero, a pesar de la justificaciones ideológicas, el prestigio de la técnica ha disminuido en las últimas dos décadas. Sin embargo, en la práctica sigue siendo decisivo el hecho de que ninguna parte ha propuesto una alternativa realista al progreso técnico. Cuanto más evidente se haga el mito de Prometeo, del aprendiz de hechicero, tanto más se reforzará su falta de independencia. Se debe confiar en la técnica, aunque sin alabarla y sin poder creer completamente en ella. La mayoría de los hombres en las sociedades occidentales, siempre y cuando reflexionen sobre tal cuestión, esperan por lo visto que la técnica encuentre la solución a tiempo.

Podemos también resignarnos, con la esperanza de que

muchas peores formas de resignación sean evitadas. De todos modos, no existen demasiadas opciones. Parece conveniente rendirse ante la técnica antes de que tenga lugar una sobrecarga demográfica y ecológica a escala mundial; si no lo hacemos, podemos caer con toda certeza en el canibalismo. En este sentido, la humanidad continúa dependiendo de la técnica. Pero se trata de una humanidad que se halla entre la espada y la pared, pues, por un lado, evitaría posibilidades de catástrofe y lograría mantener la sustancia biológica de la especie "humana", pero, por otro lado, se trataría ya de una humanidad hartamente reducida.

El ideal humanista liberal burgués se vino abajo a causa del desarrollo de la técnica, y ello posibilitó el paso a una democracia que produce y consume en masa. Si la técnica, a pesar de todo, se mantiene en el futuro como el último guardián de la humanidad, habrá cambiado entonces radicalmente su importancia.

Traducción de Víctor Páramo Valero



La contribución de Kondylis a *Conceptos históricos fundamentales*

Reinhart Koselleck

Panagiotis Kondylis vivió 55 años, de 1943 a 1998. Una vida intensa, lo suficientemente larga como para regalarnos a nosotros, la posteridad, una obra con la que nos nutriremos todavía largo tiempo, sea de una manera crítica, sea coincidiendo con ella, y que en todo nos ilustrará e incitará a la reflexión y a seguir pensando. Pero fue desde luego una vida demasiado corta como para que Kondylis hubiera podido clausurar su obra. Antes bien, su ontología social, prevista en tres volúmenes, se ha visto interrumpida después del primero. Por ello se ha adueñado de todos nosotros un hondo pesar. Hemos perdido a una persona, para muchos un amigo, irremplazable. Además, con él, un investigador ha sido arrancado de su proceso creativo, cuyos resultados, incompletos, tal como han quedado, sin duda nos incitan a seguir pensando, y sin embargo nos queda vedado, inalcanzable, leer su última formulación. Por ello solo me queda reproducir los contornos de una obra inmensa, sin pretender redondear la obra inconclusa que nos ha legado.

Quién sabe qué apuntes críticos, o qué observaciones sarcásticas, no consagraría Kondylis a los siguientes bosquejos si aún pudiera. Aún lo veo delante de mí, con esa chispa hedonista, bien provista de una espontaneidad sensual, que ha sabido arrancar a su ilustración. Ya he perdido la cuenta de cuántos encuentros tuvimos en el casco antiguo de Heidelberg, pero sin embargo estoy bien seguro de cómo se desarrollaron. En una cervecería o en un café nos encontrábamos con amigas y amigos, al abrigo de una comida potente, o de un vino espumoso, para, después del trabajo hecho, enlazar las cuestiones cotidianas con las del mundo y su política. Los juicios de Kondylis se distinguían por su sobriedad y por generar un efecto de desencanto, por la claridad de los argumentos y de su fundamentación, por la insobornabilidad de una toma de partido más allá de todos los vaivenes y caprichos de la moda. De la misma manera sus compañeros de mesa participaban de su gusto impetuoso por la agudeza y el intelecto, los cuales formaban parte, tanto como el comer

o el beber, de una relación cortés. Pero cada uno de nosotros sabía a qué estricta disciplina de trabajo se ha sometido siempre Kondylis, solo que su actividad intelectual estaba alimentada de una alegría sensual. Se levantaba temprano, para avanzar, con aire fresco, la tarea diaria que él mismo se había propuesto. Y en ello se servía, para escribir, de su propia mano, sin máquina de escribir u ordenador, para rellenar ficha tras ficha, o cuaderno tras cuaderno, con aquella escritura inconfundible de la que nos percatamos todos cuando leemos sus textos. La escritura estaba ejecutada al tiempo de una forma muy carnal.

Les ruego me disculpen mis recuerdos personales, pues es evidente que no pertenecen al contexto de una exposición científica. Tanto más debería mostrarse sin embargo que su tesis central de una estructura, inseparable, compuesta de unas realidades independientes, biológicas, psicológicas, mentales, que se condicionan mutuamente, no la ha inducido o deducido Kondylis, sino que detrás de ella se han congregado todas sus experiencias personales. Su sugerente tesis sociológico-científica de que las identidades se pueden modificar, o de que son intercambiables de manera sucesiva, mientras que la existencia real de una persona se preserva — esa formulación nacida de la experiencia —, descansa sobre una prestación completamente personal, a saber, el no haber renunciado nunca a su propia existencia, el no haberla modificado ni traicionado. Su existencia, en sentido personal, en su interconexión biológica, psicológica y mental, permaneció, de forma reflexiva y consciente, siempre idéntica a sí misma. Las exigencias externas de identificación, o las presiones de identificación, o los cambios de identificación, tales como han tenido lugar de manera casi habitual en la historia alemana, todas esas exigencias, para persistir, o tener derecho a persistir, como contemporáneo, siempre las ha rechazado Kondylis. Su existencia, si puede decirse así, no estaba muy alejada de la filosofía de la existencia de los cincuenta. La misma permaneció, antes de que él se dispensara su propia autoformación académica, en el círculo de Heide-

gger, Plessner, Jasper o Sartre: esa existencia estuvo siempre conforme consigo misma. Su trayecto vital, condicionado, como es lógico, biológicamente, y enmarcado psicológicamente, pero elaborado socialmente y equilibrado físicamente, pero sobre todo autocontrolado, de forma continua, mental e intelectual, era una autofundamentación completamente personal, que ha acompañado sus proyectos públicos en teoría de la historia y filosofía social. Hay sin duda pocos pensadores de nuestro así llamado siglo pasado que se hayan enfrentado de una manera tan consecuente como Panagiotis Kondylis a las exigencias actuales o condicionadas por la época. Su existencia personal era su propia identidad, por utilizar dos titulares que permitan captar su peculiaridad.

Científicamente, he tenido la suerte de haber colaborado estrechamente con Kondylis en la edición del *Léxico de conceptos históricos fundamentales*. Nuestro maestro común en Historia Social, Werner Conze, se lo había ganado para elaborar dos artículos para los que apenas había interesados en el estrecho gremio de los historiadores, porque los conceptos que iban a ser tratados no prometían nada actual o ni siquiera apasionante: a saber, “dignidad”, *dignitas*, y “reacción y restauración”, dos conceptos que los labios de los historiadores modernos suelen articular solo con aversión. Pero Conze se ganó a Kondylis para que elaborara esos conceptos, y él supo, en medio de su historia, hacer hablar de nuevo esos conceptos aparentemente rancios, por lo demás, en colaboración con el célebre latinista de la universidad de Heidelberg, Victor Pölsch. En el caso de la “dignidad”, esto es, *dignitas*, mostró Kondylis el enriquecimiento teológico del concepto, después de su precedentes en Cicerón, en la así llamada Edad Media. Mostró cómo la dignidad, atribuida a todos los seres humanos por igual, solo era comprensible desde una imagen y semejanza con Dios, y en qué gran parte se había fundamentado, en términos teológicos, sobre el “hacerse hombre” de Dios, en contraposición a la tradición ciceroniana-humanística. Pero igualmente Kondylis mostró cómo la dignidad de todos los seres humanos, entendida de forma igualitaria, fundada filosófico-teológicamente, estaba contrarrestada como tal por otro concepto completamente diferente, por un concepto nuevo, que aparece bajo el mismo término de “dignidad” o *dignitas*, a saber, la dignidad como un criterio de estamento. “Dignidad” se convirtió en un criterio de delimitación jerárquica, de arriba a abajo, o de abajo a arriba, para designar cargo o dominio, que en manera alguna le corresponde por igual a todos los seres humanos. Cargo y dignidad podían ser por lo tanto conceptos completamente separados, específicamente estamental o universal cristiano, aunque la palabra “dignidad” podía significar también “cargo”.

También ha trabajado un amplio espectro de fuentes, de textos jurídicos, políticos y sociales; los ha empleado para filtrar, de manera ajustada, y soberana, los puntos de intersección y de inflexión de la historia de los conceptos. Así muestra cómo y dónde, en el mundo estamental, la dignidad de una persona, y la posición jurídica que se le atribuía a esa persona, convergían o se disociaban. Ambos conceptos, de una adscripción oficial o privada, entran en conflicto. Para los dominadores en este plano, esto es, para el César, el Papa o los príncipes, surge aquí la doctrina de la doble dignidad.

La dignidad inmortal, que se conserva en la sucesión de los cargos, como ha descrito Kantorowicz en su famoso libro *The King's Two Bodies*, alcanza más allá de la persona, mientras la dignidad terrena es garantizada por la persona mortal. La dignidad de los mortales y la de la inmortalidad hacen referencia por lo tanto a diferentes realidades sociales. Esta individualización y separación las lleva a cabo Kondylis con un conocimiento brillante de las fuentes textuales.

Con la Modernidad creciente se separan, de manera también creciente, las adscripciones morales relacionadas con la persona y las sociopolíticas relacionadas con el rango y la posición. Por medio de esta separación, los portadores de dignidad por derecho de nacimiento pueden ser confrontados entonces los unos a los otros, desde una perspectiva normativa y situacional. La separación entre una dignidad personal y otra oficial servía para criticar los derechos de nacimiento que eran atribuidos a un ser humano con carácter previo a la persona. Con la revolución francesa comienza entonces aquel proceso que privatiza por completo la dignidad, la concibe como un mérito interno del ser humano individual, sin que encuentre un apoyo institucional en la Constitución pública de la sociedad que lo envuelve. Ahí esbozó Kondylis de manera magistral las diferencias entre los usos lingüísticos italianos, franceses e ingleses por un lado, y el de los alemanes por otro. Y después de la catástrofe desencadenada por la II Guerra Mundial, junto con sus enormes crímenes, entonces en la lengua alemana, en la Ley Fundamental de la República Federal Alemana, en su primer artículo, la dignidad ascendió a la condición de aquel bien irremplazable que ha de defender el Estado, sin admitir variación. El artículo primero reza así: “La dignidad del ser humano es irremplazable. Considerarla y protegerla es deber de toda la fuerza estatal”. Kondylis anuncia aquí, como ustedes supondrán, su escepticismo de crítico del lenguaje, al señalar el uso múltiple y contradictorio del concepto de dignidad en los diferentes cuarteles de los partidos, sociales y políticos. Yo mismo me siento inclinado a ver, en esa pluralidad de los juicios y de los usos del término “dignidad”, un distintivo de la Ley Fundamental, a saber, su condición de insustituible. No se puede intercambiar el concepto por otros y, precisamente porque es insustituible, es controvertido, pues muchos quieren, con su respectivo parecer, que la dignidad sea entendida como ellos mismos la entienden. Entretanto este elemento de la preferencia es para mí también un prueba de que se trata de una Ley Fundamental a la que no se puede renunciar y sobre la que hay que polemizar. Pero Kondylis se muestra decididamente partidario de concebir, precisamente por ello, el uso habitual de dignidad como una fórmula vacía, lo que es una decisión político-lingüística, que se puede respetar, sin necesidad de compartir.

De una tensión similar son las historias conceptuales de “reacción” y “restauración”. Desde la Revolución francesa, y con ella, aparecen por primera vez juntas en el uso de la lengua alemana —como también de la francesa y la inglesa— reacción y restauración, y, en la corriente de la filosofía del progreso, dada por sentada, equivalían a una obstaculización, con miras al pasado, o a una resistencia a aquella transformación o movimiento. Se es reactivo, reaccionario y restaurativo en lucha contra aquel progreso; este representa

la categoría guía con la cual adquieren una asociación negativa nuestros dos conceptos. Desde luego esta interpretación de reacción y restauración en la antigua lengua polémica del XIX no se corresponde en absoluto a una respectiva posición individual, susceptible de precisión semántica, por parte de los hablantes. Por ello deben ustedes disculparme si aquí también resumo de nuevo, de forma solo general, lo que el propio Kondylis ha concebido, nunca como punto de partida, sino como resultado de sus análisis.

Pues bien, “reacción” es un neologismo culto, previo a la Revolución francesa, que tiene su origen en el lenguaje científico-natural de Newton; “acción” y “reacción” se implican mutuamente. Acción y reacción sirven para compensarse mutuamente, para designar un equilibrio en el lenguaje de la Ilustración, sin entrar a valorar que sea mejor o peor. La reacción es precisamente reactiva respecto a una acción, y por ello se torna de nuevo una acción, seguida por otras reacciones, y así de forma sucesiva. Este aliño de las ciencias naturales ha marcado el concepto ilustrado de “reacción”, que ha empezado a modificarse por primera vez con la Revolución francesa.

Por el contrario, “restauración” era un concepto revolucionario antes de la Revolución francesa. En el sentido de la antigua *revolutio*, que en Polibio hace referencia al ciclo de las Constituciones, la “restauración” aspiraba a poner fin a una *revolutio*. En la medida en que el ciclo de las Constituciones transcurre de la monarquía, a través de formas decadentes, a la aristocracia y a la democracia, o, a la inversa, de nuevo a la monarquía, cada *revolutio* comporta, en el uso lingüístico, hasta bien entrado el siglo XVIII, una *restauratio*. Hasta el punto de que por ejemplo, en el uso lingüístico inglés, la restauración es claramente una consecuencia de la revolución, y utilizable en el mismo sentido. Hobbes dijo una vez sobre la revolución inglesa: “He visto en esta revolución un movimiento circular”.¹ Tal era el uso lingüístico en torno a 1660, después de acabada la Revolución Inglesa. “Restauración” tenía, como consecuencia de la revolución, un significado también circular. Este significado de retorno es desechado entonces por completo; la tradición de Polibio cae directamente en el olvido. El significado premoderno de una estructura política repetitiva, que era evocado tanto por la *revolutio* como por la *restauratio*, se perdió con la nueva visión universal, unilineal, del progreso. En el uso lingüístico del francés —como en el del inglés entre 1660 y 1668— se intentó una vez más, entre los años 1815 y 1830, recomponer la situación prerrevolucionaria. Pero “restauración” perdió su capacidad de generar consenso y se convirtió, a partir de 1830, en un concepto retrospectivo, referido a un periodo clausurado. “Restauración” designaba solo todavía el intervalo de 1815 a 1830, y a partir de entonces ya no hay ninguna restauración en el uso lingüístico antes habitual. Al reavivarse la Revolución de Julio de 1830, estaba claro: ya no es posible una restauración. Entretanto el progreso adquiere un significado progresivo, dinámico, que desvincula el concepto de restauración del antiguo concepto circular de revolución. Cuando, no obstante, surgen los conceptos, reacción o restauración, entonces se trata tan solo de una polémica retórica del cuartel general de la Izquierda, el cual se asegura, con ambos conceptos, de su propia condición

progresiva, o de su capacidad de progreso, deslindándose del contrario, sin que el contrario se sienta capacitado para dar su consentimiento, pues nadie se confesará desde luego reaccionario o restaurador. A saber, la polémica deriva en privar al tiempo a los interlocutores de la capacidad de consentimiento. Esta es la figura retórica que se ha empleado, con la restauración, y sobre todo con la reacción, a partir de 1830. Y precisamente por ello no ve Kondylis en ambos conceptos fórmula vacía alguna, ya que en su uso adquieren y renuevan, una y otra vez, esa función polémica. Se nutren en adelante de su empuje polémico. Este es el resultado de sus análisis, los cuales, desde un punto de vista lingüístico-pragmático, son a mi juicio indiscutibles.

Me resulta imposible, como he dicho, reproducir aquí en su totalidad, uno a uno, los pasos argumentativos de ambas historias conceptuales magistrales. Pues maneja de forma tan ajustada la profusión erudita de testimonios citados de fuentes primarias que no se puede prescindir de ningún momento de la argumentación. Solo en el conjunto de los artículos se puede reproducir el proceso de demostración que le es inherente. Esto es por así decir el mínimo con el que Kondylis ha hecho posible un máximo de comunicación: el óptimo léxico.

Con ello ya he mencionado, a través de estas dos obras maestras aparentemente menores, un rasgo distintivo que caracteriza todas las obras de Kondylis: cómo en sus artículos de colaboración sobre los conceptos históricos fundamentales —un pequeño fragmento de su obra completa— trabaja Kondylis siempre una enorme cantidad de lecturas primarias, de modo que todos sus libros adquieren también el carácter de manuales. ¿Qué lector no se regocijaría con el contenido informativo de sus escritos, elaborado con esmero? Pero ese carácter de manual, que se compadece bien con sus cinco grandes obras, lo podemos considerar solo secundario y casi casual. Pues lo primario y auténtico son sus aportaciones intelectuales, de las que siempre merece la pena ocuparse. Todas sus reflexiones de largo y amplio recorrido presentan, casi sin excepción, el carácter de una línea argumentativa tanto antropológica como histórica, entrelazadas de formas diversas. No es ninguna lectura fácil, pero quien se adentre en ella, será recompensado abundantemente. Las líneas básicas de su teoría, que se diseñan detrás de estas pinceladas irregulares, han sido por lo demás formuladas por él de forma clara, exhaustiva. Se trata de una filosofía de la historia, de fundamento antropológico, de toda posible sociedad humana. Como reza el subtítulo de su obra legada: *Principios de una ontología social*.

Permítanme ustedes exponer algunos de estos principios. Ya las historias conceptuales brotadas de la pluma de Kondylis remiten a posiciones comunes que perfilan también las otras obras. En sus Historias conceptuales tenemos también *in nuce* una pléthora de destrezas metodológicas que marcan también sus grandes obras, de modo que ya se puede reconocer una obra completa. Si se quiere, se asemejan a mónadas de una monadología leibniziana, de manera que en una obra particular se refleja la obra completa; quizá se pueda formular así. Analiza los conceptos siempre como elementos de acciones lingüísticas de hablantes o grupos de hablantes totalmente concretos. La semántica de los hablantes de una

lengua viene para él solo después de la pragmática lingüística. El hilo conductor es una teoría histórica de la acción lingüística; la doctrina del significado de las palabras y de las oraciones resulta para él secundaria, comparada con las intenciones lingüísticas que persiguen los que hablan con sus acciones lingüísticas. Las acciones lingüísticas se convierten al tiempo en hechos, en hechos, si se quiere, políticos, que fundan sucesos o ayudan a fundar sucesos. De ahí se sigue de forma necesaria que también los hechos lingüísticos, como toda acción, se remitan a otros hechos lingüísticos, sobre los que ejercen su influencia, sea de una forma amistosa-cooperativa, sea cercándolos hostilmente. Para Kondylis no hay ningún concepto sin contraconcepto. Y ningún concepto es susceptible de pensamiento o de expresión, sin que su pensamiento no incluya de forma implícita un contraconcepto. Esa es su posición en teoría del lenguaje. En otras palabras, lo político ya está incluido, o incrustado, en toda relación humana lingüística. Lo político a este respecto puede significar tanto la autoorganización humana, en la historia de la recepción aristotélica, como también una acotación, o deslinde, de tomas de posición polémicas, partidistas, y en cuanto tales desde luego políticas.

Esta dualidad del concepto de política, que puede querer decir tanto la autoorganización social como los procedimientos por los que, mediante decisiones político-partidistas, se separan o se entrecruzan los cuarteles generales, ambos significados estarían presentes, para Kondylis, en todas las acciones lingüísticas de índole política. Es una precondition antropológica. Los conceptos llegan en su uso hasta la amistad y la enemistad, y están marcados por las mismas. De esta posición se sigue, más allá, otra posición que también se ha hecho fuerte en la historia conceptual de Kondylis. Supone que ningún concepto está marcado de por sí. Pero también, según Kondylis, ningún texto tiene valor nominal como exposición de sí mismo. El valor nominal de su autoexposición lo remite siempre a la función política que contienen las exposiciones. Esta es una reducción unilateral, que él mantiene en todo momento, y que debería aceptarse en primer lugar, sin más, como su decisión nuclear, antes de criticarla. Con esto paso a hablar de la conclusión. A saber, para él el valor nominal no es el que se puede extraer directamente de la lectura de un texto, sino que pregunta con antelación cuál es la función de ese texto, con vistas a la autoorganización política, con vistas a la enemistad o amistad políticas, que lo torna susceptible de acción. Es decir, no solo que todo texto está condicionado por el contexto —lo que es desde luego banal— sino que todas las acciones lingüísticas son, incluidos los bloques ideológicos o grandes sistemas, inevitablemente portadoras de una función política o social.

De esta manera vengo a la segunda la parte y a la conclusión, para presentarles a ustedes algunos problemas que resultan de ello, en la esperanza de que podamos debatir sobre los mismos. El primer paso que efectúa Kondylis es el siguiente, a saber, que él mismo no toma especialmente en serio la historia conceptual, que domina magistralmente —como sin duda hemos demostrado—. La misma era para él, por así decirlo, una herramienta metodológica. Su posición primaria, ofrecida en su materialidad, es una de carácter onomasiológico, y no semasiológico. Y la posición onoma-

siológica se alza en él contra la historia conceptual. La pregunta que se esconde tras ello es muy fácil de formular: ¿hay algún tipo de estado de cosas en la historia, en la política, en la teología, en la praxis de las relaciones sociales, hay algún tipo de estado de cosas que ya esté presente antes de la palabra que sirva para designar ese estado de cosas? ¿Hay un estado de cosas existente antes del concepto que nombra el estado de cosas? El concepto Estado, por ejemplo, surge por primera vez, como sabemos, en el siglo XVI, adquiere una plétora de asociaciones en el transcurso del XVII y del XVIII, se independiza por primera vez como concepto político-teórico en el transcurso de la Modernidad temprana: en Inglaterra y en Francia antes que en Alemania, en Italia antes que en Francia, en Inglaterra y en Francia más o menos de forma paralela, pero en Alemania siempre, aproximadamente, un siglo más tarde. Pero cuando nos preguntamos si hay un Estado como última instancia de las decisiones políticas y de sus portadores de acciones, antes de que el concepto de Estado haya existido de alguna manera, entonces Kondylis diría que, desde luego, existe un Estado también antes de que el concepto “Estado” irrumpa en la realidad lingüística. Y revela, con un gran conocimiento de las fuentes, todos los fenómenos que constituyen el Estado territorial, el así llamado Estado feudal, la sociedad de estamentos, para después llevarnos a la conclusión de que un Estado surge de ello en última instancia. De ahí procede su argumentación de que las diferentes denominaciones de un estado de cosas son más importantes que aquella expresión que, semiológicamente, remite el Estado a su concepto último. Este es su procedimiento. Y este procedimiento pueden ustedes aplicarlo, naturalmente, a todas las unidades de acción.

¿Existe o no la “*koinonía* política” antes de la *polis*? Esta pregunta deberíamos dirigirla a Aristóteles. ¿O empieza a existir la *koinonía* conjuntamente con la *polis*? O preguntamos simplemente: ¿ha sido puesto antes el huevo de Atenas, o solo ha surgido coincidiendo con la aparición de Atenas? Permítaseme como metáfora. O la economía nacional: ¿existe la economía nacional antes de que el *oikos* se haya extendido teóricamente por toda la nación? La doctrina del *oikos* trata, como es sabido, de la casa, y concierne, dentro de la *polis*, a la familia, a la comunidad de acción llamada más tarde *familia*, pero la economía, como doctrina científica para todo el Estado, empieza a existir a partir del siglo XVIII. Kondylis diría que no, que la economía nacional ha existido también en la Antigüedad, solo que no se le ha puesto nombre. Habría que rastrearla bajo diferentes nombres, bajo diferentes denominaciones. Aquí habría que admitir que ambos caminos son metodológicamente posibles, y que ambos caminos están permitidos teóricamente. Y yo no sería el último en conceder que la historia onomasiológica de denominaciones de diferentes fenómenos es igual de importante que la historia conceptual de un fenómeno que pende solo de una palabra. Son alternativas de base, con las que se pueden desarrollar diferentes estrategias políticas de investigación.

Solamente, ¿cómo se zafa Kondylis del dilema de que un estado de cosas exista también sin su concepto? Ese dilema lo ha generado él mismo, y se zafa de él utilizando, sin decirlo, el “tipo ideal” de Max Weber. Proyecta el tipo ideal de

un Estado, el tipo ideal de una sociedad posible, que llama *societas civilis*, como traducción de *koinonía politik*, la cual ha transitado ciertamente, de manera sucesiva, por la *societas civilis* de la tradición ciceroniana, como traducción del griego, con la mediación de la *res publica*, para arribar a la escolástica medieval. El concepto de la sociedad burguesa —en su término alemán— se convirtió entonces en un concepto que hace referencia, antes de la Revolución Francesa, a una sociedad jerárquico-estamental. Kondylis idealiza este resultado de la *societas civilis* de forma tipológica, de modo que le es lícito decir que la misma ha existido desde la alta Edad Media hasta la Revolución Francesa. Y con ello no pisa en falso, pues de hecho hay una plétora de rasgos comunes que perduran, y se repiten, desde la Edad Media, digamos desde principios del siglo XII, hasta bien entrado el siglo XVIII. Son los siguientes: la sociedad está ordenada de manera jerárquica; cargo y dignidad, para retomar estos conceptos, *officium* y *dignitas*, convergen más o menos; dignidad personal y dignidad del cargo se condicionan mutuamente —y se puede decir que el derecho se da de forma general, el derecho solo se descubre y se reconoce, se desvela y no se inventa—, y se habla siempre de una doctrina de dos mundos, cuyas normas se extienden desde el “más acá” al “más allá”; un argumento teológico que fundamenta la valoración normativa de una sociedad a través de una doctrina de las ideas, si quieren, platónica; y, en términos empíricos, una sociedad dirigida por la nobleza, siempre y cuando en esa definición estamental perviva la *societas civilis*.

La posición contraria conduce obviamente, desde el modelo del tipo ideal, a la disolución de la *societas civilis*. También aquella se puede bosquejar rápidamente. La moderna sociedad burguesa estatal, que ya no es idéntica a una sociedad jerárquico-estamental, vive de la igualdad de derechos de todos, al menos *idealiter*. La igualdad de derechos de los ciudadanos es el presupuesto mínimo para una sociedad estatal moderna. Si ello se entiende de manera formal-liberal, o con un contenido social, es una cuestión secundaria; pero la igualdad de derecho, sea jurídica, sea social, es una exigencia moderna que no aparecía en absoluto en la antigua *societas civilis*, porque la misma estaba escalonada de antemano de forma jerárquica. El derecho se planeó, se estableció, se promulgó, se creó, en la sociedad moderna. Ahora bien, se sabe como historiador que el derecho también ha sido establecido y fundado en la Edad Media. Pero, ¿hasta qué punto es ello una objeción contra Kondylis y su posición, en el marco del modelo del “tipo ideal”, de: derecho como derecho creado *versus* derecho como derecho dado de antemano? Naturalmente, es claro para Kondylis que en la Edad Media ya existe el derecho establecido; la expresión alemana “arbitrariedad” se refería entonces a un derecho creado, por ejemplo el derecho creado por un acto de voluntad del soberano. Eso se da también en la baja Edad Media. Tan solo que Kondylis replicaría a esta objeción, que desde la historiografía es fácil de formular, diciendo que el derecho establecido, el derecho también fundado en la Edad Media, debe ser comprendido, según el modelo del “tipo ideal”, todavía como un derecho dado de antemano. Entretanto se amortiguaría la objeción de que la historia de la constitución del derecho empieza por primera vez con la

Revolución Francesa o con el Absolutismo, ya que una ordenación cosmológica del derecho, dada de antemano según el modelo del “tipo ideal”, permite siempre una graduación del derecho, en cuyo seno se puede establecer o fundar también el derecho.

Una prueba más contra todas las escrituras sólidas metafísicas, en favor de un uso funcional de las mismas, la encuentra Kondylis en la convergencia del “más acá” y el “más allá”. En toda su crítica de la metafísica se justifica que la convergencia del “más acá” y del “más allá” es un presupuesto, desde la Revolución francesa, en la antropología, en la doctrina social y en la filosofía de la historia. Como en las ciencias naturales, la doctrina de los dos mundos ya no tiene fuerza teórica alguna generadora de cohesión para el discurso moderno sobre la autoorganización. Todas las doctrinas dualistas deben ser interpretadas por lo tanto de manera funcional. Sobre esta reducción descansa una sobriedad consecuente, que Kondylis conceptualiza como “decisionismo descriptivo”. Dígase algo al respecto, pues se trata de un concepto arbitrario y artificial. El decisionismo descriptivo se abstiene de toda valoración, y no se entiende por el mismo una determinación en exclusiva, en el sentido de decisión tal como la ha entendido Carl Schmitt, a saber, que el soberano puede decidir libremente cómo se ha de organizar la sociedad. Sino que implica que todo lo que, de alguna manera, está activado políticamente, conlleva siempre estructuralmente una decisión, de modo que la posición contraria debe ser incluida siempre en la reflexión, aun cuando no esté formulada expresamente. El decisionismo descriptivo no es ningún decisionismo de la acción, que exige, día a día, empíricamente, una decisión. Más bien remite a una predecisión: cómo se ha tomado históricamente una decisión en favor de alguna organización básica, a fin de promulgar una constitución. Y cada constitución excluye entonces, *per definitionem*, a todos los no partícipes de esa constitución. Esta es una perspectiva antiuniversalista, que Kondylis enfatiza cada vez más, sin identificarse él mismo con ella. Su argumento principal aspira a una descripción clara de lo que es el caso, sin tener que decidirse él mismo, tomando partido conjunto, por una cosa o por la otra, política o decisionísticamente. La doctrina de la decisión descriptiva ofrece una categoría antropológica básica. Evidencia cómo todas las organizaciones políticas descansan sobre opciones susceptibles de ser concretadas. De alguna manera, ello se desprende de la doctrina de la Constitución de Carl Schmitt, y tiene una ventaja que me gustaría enfatizar de manera argumentativa: se trata de una determinación formal. No se puede resaltar suficientemente en qué medida opera Kondylis con una determinación formal cuando dice que el pensamiento antitético, que siempre incorpora y descarta, que produce inclusión y exclusión, está abierto, como pensamiento político en definitiva, a todo contenido que se apropie de él. Quien establece por ejemplo un modelo de constitución liberal, con ello excluye que la igualdad social sea parte de la misma. Una constitución liberal aspira a la igualdad jurídica, que permite igualdades de oportunidades delante de un tribunal, pero que no exige una identificación en los patrimonios de todos. No permite por lo tanto ninguna salida comunista. La oposición implícita a una constitución liberal descansa, como mínimo,

en la igualdad de derechos y de oportunidades, que prohíbe la igualdad social, porque la misma debería suprimir la mínima diferencia entre rico y pobre, en favor de una democracia de masas *eo ipso* no liberal.

En ello descansa una crítica a la situación actual, en la que se argumenta por doquier de manera liberal, aunque la situación social de la constitución insta a una democracia de masas. Detrás de ello hay aparentemente un empeño de crítica de la cultura. Pero la ventaja de los argumentos de Kondylis reside en que él dice que la oposición que se establece de “liberal” *versus* “democrático” es una oposición formal. Nadie está obligado a reclamar que se le permita ser solo “liberal” o solo “democrático”. Dice que se trata de una cuestión de política práctica. De él mismo dice que él solo describe las estructuras formales a través de las cuales emergen las decisiones, y se abstiene por completo de una toma de partido o de una formación de juicio propias. Es el gesto de la abstención filosófica, incluso mística, para con ello salvar la libertad de valoración, como programa analítico, en la polémica común del lenguaje cotidiano político. Esto solo es posible categorialmente cuando se ofrecen categorías formales que se cargan de contenidos diferentes. Yo personalmente tengo la tendencia —si se me permite decirlo— a pensar en categorías similares, y me gustaría mostrar mi simpatía. Desde luego debe añadirse que tales categorías formales son, según la antropología de Kondylis, ciertamente categorías necesarias de toda acción política, pero no suficientes. Decisiones concretas, fácticas, no pueden deducirse nunca, *per definitionem*, de categorías formales. Esta es la aporía que nos ha legado Kondylis y que resulta difícil de resolver, tanto más cuanto que ya no podemos conocer sus dos últimos volúmenes. No podemos saber cómo habría hecho frente posteriormente a esta oposición de una determinación necesaria de lo político, que obliga formalmente, pero que nunca es suficiente en cuanto al contenido.

Con ello llego al final. Aquí reside el problema cuya dilucidación nos queda reservada como tarea posterior. Podría ofrecer diferentes ejemplos de ello, pero no quiero hacerlo ahora, en favor del debate, sino que, como conclusión, prefiero recordar una vez más a Kondylis. Argumentó siempre de una manera dura, argumentó de una manera orgullosa, argumentó de una manera unilateral, insobornable, analítica y provocativa. Él mismo era duro, orgulloso, unilateral, insobornable, analítico y provocativo. Así se puede vivir, a mi juicio, científicamente, pues quien presente tales cualidades puede perfectamente entenderse con él. Se puede y se debe polemizar de forma dura, analítica e insobornable sobre las posiciones que uno ha formulado con claridad.

Y se debe añadir que su tratamiento soberano de las determinaciones causales o normativas en la filosofía política desvela una oposición persistente: las fundamentaciones histórico-sociales y las jurídico-morales no se dejan remitir las unas a las otras. Y cuando se llega a comprender que, para los argumentos tanto políticos o morales como histórico-sociales, de Derecho de los pueblos, o de Derecho estatal, debe usarse una *causa* —y que pueden usarse no obstante, igual de legítimamente, muchas *causae*—, pero nunca todas las *causae*, entonces se aprende la modestia intelectual. Es imposible enumerar todas las causalidades, pensables o

posibles. Pero la alternativa, si me refiero a una *causa* o a varias, es en última instancia una decisión libre, que en nada contribuye a la cualidad de los argumentos. Pues que existen otras *causae*, eso lo sabemos de todas maneras. Y la gran ventaja de ser claro es que provoca pluralidad de interpretaciones en el debate. Os invito, por favor, a ello. Como decía Kondylis: “No hay [...] ninguna solución definitiva, ninguna dicha que no peligro”.

Traducción de Venancio Andreu Baldo

NOTAS

1 THOMAS HOBBS, *Behemot*, ed. de Ferdinand Tönnies, Nueva York, 1969, p. 204 (*Behemot*, trad. de M. A. Rodilla González, Tecnos, 2013).

Posiciones fundamentales en la obra de Panagiotis Kondylis

Falk Horst

Panagiotis Kondylis es habitualmente considerado entre los filósofos alguien de quien nada bueno puede decirse. Este juicio se debe en la mayoría de los casos a que no lo conocen realmente. “La falta de formación histórica es una fuente inagotable para los filósofos.” Kondylis se comprendía a sí mismo como un observador exacto y preciso que emplea el sentido común para describir y explicar la realidad. De ahí que sitúe a Hegel, de forma irónica, contra el caballero Tocqueville: “Una comparación de los análisis políticos de Tocqueville y Hegel muestra que el Espíritu Absoluto era en realidad provinciano”. El recelo de los filósofos de la realidad hacia la tradición de Kondylis se remonta a la controversia entre Platón y los sofistas que tuvo lugar hace milenios, una controversia en la cual hace las veces de una posición escéptica de la que no se detallan matices, ya que no distinguen entre el escepticismo moral de los valores y el escepticismo epistemológico. Kondylis explica, sin embargo, que el escéptico moral es capaz de describir lo más objetivamente posible las condiciones necesarias y suficientes, e incluso la realidad misma, de los asuntos humanos. Por ello, el escéptico moral puede analizar la verdadera función de los valores en una situación concreta y sus propósitos específicos, y gracias a ello demostrar su relatividad.

Aquí, el observador no tiene que adoptar una posición ética. Puede que ni siquiera deba decir si los hombres son buenos o malos, aunque puede hacer una declaración de si lo que están haciendo, guiándose con un propósito, tiene o no sentido. Si valora las cuestiones adecuadas, no tiene que hacer ninguna evaluación ética. Para el escéptico moral, la vida y el mundo carecen objetivamente de sentido, pero ello no implica en modo alguno a la objetividad del conocimiento; más bien, el relativismo moral facilita la obtención de conocimiento objetivo de la realidad. Por ello, es una condición necesaria para dicha obtención. La posibilidad de un conocimiento objetivo de los asuntos humanos fue ya un problema central para un pensador como Tucídides: al describir un hecho sucedido, decía algo acerca del hombre en general;

puso ante nuestros ojos un modo ideal de conducta humana en dependencia de ciertas situaciones —por ejemplo, en el “diálogo de los melios”—, porque realizó un avance en la descripción de los aspectos comunes de los hombres, algo que ha resultado sumamente importante. De forma conceptualmente clara hizo visibles constantes importantes de la conducta humana en ámbitos tales como la política o las relaciones internacionales.

La lectura de Tucídides, de Maquiavelo y de Hobbes, cuyo espíritu tendrá resonancias en el joven Kondylis y dará lugar a las primeras grandes impresiones en su formación intelectual. En sus primeros años en el instituto no se sentía satisfecho solo con ello: pronto leyó a Spinoza y, cuando contaba con tan solo catorce años, aprendió de forma autodidacta alemán para poder leer a los filósofos que se expresan en esta lengua. La familia Kondylis ha hecho notar que la dedicación a Nietzsche le había permitido —cuando todavía era probablemente un estudiante de secundaria— no solamente comenzar a abrir nuevos horizontes en el ámbito de la antropología, sino también adoptar una posición crítica hacia el pensador alemán, descubriendo una falta de coherencia en su pensamiento. Esto le dotó ya desde muy joven de una fuerte conciencia analítica.

Panagiotis Kondylis nació el 17 de agosto de 1943 en la ciudad de Olympia. La familia paterna tenía raíces campesinas. El padre era oficial y la madre se había formado para ser maestra. El tío abuelo, Georgios Kondylis, fue General y participó activamente en política entre los años 1922 y 1935, periodo durante el cual logró ser primer ministro de Grecia en dos ocasiones. Kondylis fue a la escuela en Atenas, donde estudió filosofía y filología clásica. Quienes recuerdan sus años de estudio en la escuela y en la universidad lo describen como alguien distante y seguro de sí mismo, amable y cooperativo. En circunstancias complejas manifestó un amplio conocimiento y un grado alto y claro de comprensión oral, y siempre fue a “las cosas mismas” y buscó ser siempre una persona retirada.

Su buena disposición en un grupo de trabajo estudiantil hizo que en la época de la Junta Militar se sospechara de su posible adscripción al marxismo, debido a que algunos de los círculos a los que pertenecían estudiantes atenienses eran abiertamente conocidos en esta época como marxistas. No había pasado mucho tiempo desde la desastrosa guerra civil griega, donde las convicciones ideológicas a menudo resultaron ser más fuertes que los lazos militares. Kondylis lo sabía debido a que su propia familia la había vivido de cerca. De ahí que la discusión con Marx tuviera para él un significado casi existencial. Kondylis siempre hizo hincapié en lo mucho que aprendió cuando se distanció de la ideología. En una entrevista explica:

Recuerdo la impresión profunda y duradera que causó en mí el ejemplo de Marx. En la obra de este gran pensador se ve de forma imponente que la filosofía, la antropología, la economía, la historia, la política, etcétera, son, por su propia naturaleza, no solo una y la misma cosa, sino que también constituyen un único conocimiento, al centro del cual somos conducidos inevitablemente, sin importar desde qué punto del círculo se parta. Marx era un gran teórico únicamente debido a que era un gran historiador y solo en la medida en que lo era. Cuando se deja de ser historiador, y la escatología y la teología de la historia son puestas en funcionamiento, se abre una brecha en su pensamiento que un análisis detallado no puede dejar intacto.¹

Su formación con los autores centrales de la historia intelectual europea lo llevó a tomar la decisión de hacerlos más accesibles a sus compatriotas mediante la realización de traducciones. Durante sus estudios trabajó como traductor en editoriales griegas, periodo durante el cual vieron la luz dos volúmenes de Maquiavelo traducidos, para los cuales escribió una introducción detallada.²

A pesar de la sospecha de ser políticamente poco fiable, pudo salir gracias a la intercesión de Grecia y continuar así sus estudios en el extranjero. Llegó a Alemania y estudió ciencias políticas, historia y filosofía, primero durante un semestre en Fráncfurt, y después en Heidelberg. Había elegido Alemania —y, en particular, Heidelberg— no solo por las oportunidades de estudio que le ofrecía, sino también porque quería escribir sus libros en alemán. Leía textos en francés, inglés, italiano y latín sin diccionario, pero quiso dotar de mayor ánimo a sus palabras y para ello memorizó poesía lírica en griego antiguo y latín. Apreció el alemán por su parecido con el griego antiguo y el latín:

La lengua alemana conserva, mucho más que otras lenguas, las estructuras sintácticas y las formas léxicas del antiguo griego y el latín. En particular, las posibilidades casi ilimitadas de conexión entre las oraciones principales y las oraciones subordinadas en los largos periodos de oraciones permiten la formulación precisa de las ideas, donde se expresa la conexión sintáctica y el tejido de relaciones entre las diferentes dimensiones que tienen los significados. Ninguno de los demás idiomas que conozco puede reproducir adecuadamente el estilo de Tucídides.

A los lectores alemanes de mis obras que me han preguntado cómo puedo escribir con soltura e incluso con la pretensión de tener un estilo propio en una lengua extranjera, les respondo que ello se debe en gran parte a mi familiaridad con las lenguas clásicas. Quienes las dominan pueden entender fácilmente lo que quiero decir.

Las lenguas en las que los contornos de los significados de las palabras y las frases no se ven borrosos [...], se asemejan a las murallas ciclópeas, que son erigidas con grandes piedras, con juntas visibles y con apoyos estables, con una correlación sólida entre el significante y el significado en la corrección de estilo de la lengua y la organización esmerada de la reflexión.³

Gracias a su extraordinaria capacidad analítica y a la osadía de sus ideas —las cuales no se encuentran con poca frecuencia en los pensadores griegos—, llamó la atención de otros pensadores. El historiador Werner Conze y otros lo animaron e impulsaron, aunque también él hizo mucho por sí mismo, lo cual queda representado en su propia teoría de la experiencia, una experiencia que surge de los sentimientos de las personas que compiten entre sí y las correspondientes cosmovisiones que se oponen. Los inusuales desafíos pueden ser aceptados sin recelo alguno, ser estimulados más allá de la mera participación, sentir en ellos el reto de competir abiertamente o bien incluso con el apoyo de otras cosmovisiones que perciben a las demás como enemigas.

La *Dissertation* de Kondylis se apoyaba en la sólida base de la historia intelectual y examinaba la causa de la tensión de las ideas opuestas, el fin de la ideología de un poder de trascendencia universal. La división temática del manuscrito consistía en un primer libro de 700 páginas, titulado *El origen de la Dialéctica. Un análisis de la evolución intelectual de Hölderlin, Schelling y Hegel hasta 1802* (Stuttgart, 1979), seguido de *La Ilustración en el contexto del racionalismo moderno* (Stuttgart, 1981), una obra de referencia en la época y que aún hoy es considerada como tal. El primer libro analiza las ideas que comparten los *Stiftler* de Tubinga y descubre en la Asociación Hölderliana de Filosofía el origen de la dialéctica de Hegel. Una de las tesis centrales afirma que a partir de una posición fundamental no se construye una decisión justificada racionalmente hacia un sistema de pensamiento y —como en el caso de la Dialéctica— esta polémica está orientada contra el modelo al que quiere derrotar.

En la época de la Ilustración es central la cuestión de la relación entre el espíritu y la sensibilidad. La corriente principal de aquel tiempo se vuelve contra la antigua imagen cristiana del hombre, según la cual el espíritu o alma humana tiene acceso a lo divino y a lo normativo, un espíritu que controla la sensibilidad y lleva a cabo su purificación mediante el ascetismo. La polémica de la Ilustración tiene por objeto realizar una revalorización de la sensibilidad, que ya no debe ser suprimida, pues se considera que es buena en sí misma. Kondylis comprende que el comienzo de la caída de la antigua cosmovisión teológica está ya en el sistema tomista, en el cual se considera que la voluntad divina no quiere ser contraria a la razón. Esta idea se reforzará de forma significativa con el surgimiento de las ciencias naturales

con fundamentos matemáticos. Dios es el creador del mundo, pero solo puede modificarlo de acuerdo con las leyes dadas por él mismo y, por tanto, sus acciones no son fruto del azar. El hombre, que reconoce estas leyes, participa de la acción divina y se emancipa, debido a lo cual él mismo es divino y Dios destronado. En estos siglos es puesto en funcionamiento un proceso de cambio de una ideología por otra en una lucha de poder, en la que, como ya he señalado, una nueva cosmovisión emplea y reinterpreta las estructuras conceptuales de la vieja metafísica. Esto es un ejemplo de la estrecha relación que mantienen una posición y su contraria, pues ambas son piezas claves en una polémica.

Por último, en el sistema hegeliano, que sentencia la muerte de Dios, la historia es la totalidad de la actividad humana, en tanto que la acción humana y la divina coinciden. Dios habita en el hombre mismo, con lo cual éste no es sino su propio creador. La trascendencia es, por ende, derogada, y Dios es eliminado sin que exista ninguna consecuencia nihilista. De este modo, el marxismo, en tanto que humanismo ateo, puede ser empleado como arma ideológica para la legitimación y consolidación del gobierno, un gobierno ideológico que mantiene la promesa de la emancipación, pero que en su estructura formal, por mor de la protección del gobierno al que sirve, permite que el hombre “alienado” sea sacrificado en favor de la “idea de hombre”.

Cada cosmovisión considera a su propia escala de valores como la única verdadera, debido a que solo esos valores prometen una vida digna (con esta idea se da también una respuesta a la experiencia de la guerra civil en Grecia). Esta escala de valores se posiciona en contra del nihilismo, al que se toma por enemigo de la humanidad porque destruyó sus propias normas. Por ese motivo, una convicción nihilista no puede servir como fundamento de un gobierno socialista: toda sociedad necesita un sistema de valores que deben ser presentados como absolutamente válidos.

Con la más neutral posible representación de los procesos, la historia intelectual cumple el requisito necesario de la cientificidad. Su cualidad depende de la clasificación del caso en correlaciones cruzadas de la intensidad de los cambios entre la inducción y la deducción, de la fiabilidad y la concisión de la interpretación de la teoría, cuya cualidad depende a su vez del refinamiento de los conceptos obtenidos de la realidad. Teoría y experiencia se fusionan con el fin de superar, por un lado, el empirismo teóricamente estéril y, por otro, la especulación. En *Teoría de la guerra* (Stuttgart, 1988) Kondylis toma un foco central en torno al cual había reflexionado el teórico de la guerra Carl von Clausewitz, quien a juicio de Kondylis construye una contundente teoría de la guerra, con la que ha abierto nuevos y sólidos caminos, que él ha descrito vívidamente.

Todos los teóricos, incluyendo a Clausewitz, están convencidos profundamente de que la experiencia directa, que permite tener acceso a las distintas caras de una situación, debe mantenerse aislada en la superficie; [...] solo a la luz de una perspectiva más elevada, es decir, solo mediante su inclusión en contextos más amplios, se puede fijar la magnitud de lo que con mayor frecuencia es relevante.⁴

La teoría ignora los casos individuales aislados e inmediatos porque éstos no pueden ser asimilados directa e inmediatamente; por ello, no debe guiarse por “clases de aspectos” que se expresan en conjuntos de fenómenos semejantes, sino por los que han sido ya teóricamente sistematizados.

La tarea principal de cualquier teoría consiste en la “separación de lo heterogéneo”, referida a toda clase de aspectos que tienen su propia área en el conjunto de la teoría, rasgos específicos intelectuales aislados de lo real, que son capturados en contraste con las características específicas de otros aspectos de lo real. En tanto que objeto de conocimiento, la realidad ha sido dividida en distintos polos, a fin de localizar cada una de sus propiedades, esto es, de sus cualidades específicas. Es conveniente a nivel metodológico presentar cada polo como una orientación del pensamiento a conservar, para que sea visible una “oposición completa” o una “suma de todas las formas”, es decir, es necesario tener en cuenta el hecho de que están presentes en la mayor parte de los casos concretos. De este modo, el pensamiento teórico no debe orientarse hacia un extremo y considerar únicamente los aspectos cuantitativos de lo real, sino que, por el contrario, debe captar también sus aspectos cualitativos, su naturaleza más profunda. La dimensión intelectual, en virtud de la cual varios fenómenos se clasifican en una misma clase, es tan real como su propia manifestación, aunque no pueda ser independiente de ninguna existencia. El aumento del grado de realidad de una teoría sobrepasa a una verdad inherente de la realidad de la experiencia directa; la realidad de la experiencia directa debe aumentarse, condensarse, purificarse, si es que ella misma quiere formar parte de la realidad.⁵

Más adelante sigue diciendo:

La teoría puede comprender la naturaleza o la estructura inherente de las cosas; debe prescindir de lo que es accidental en los casos individuales, y ha de hacerlo basándose en la diferencia entre el nivel de la lógica, es decir, el nivel de la comprensión (*Erfassung*) conceptual coherente, y el nivel de lo que sucede en las circunstancias reales, de las que debe ser consciente en todo momento. Por otro lado, el contenido de la teoría no se presenta simplemente mediante una cadena lógica y clara, independiente de ficciones o abstracciones, sino que se produce más bien con arreglo a estos últimos, al tiempo que no puede abstenerse de estar vinculada con casos concretos y con la especificidad de una situación, de tal modo que ambas dimensiones, la teórica y la real en su conexión con la relación necesaria y la divergencia entre la una y la otra, siempre esté presente. El avance teórico no es, por ello, sencillo, en la medida en que no se logra una distancia individual, sino más bien gracias a la implementación de los conceptos generales; a su vez, gracias a ello la aparentemente inevitable distancia entre los individuos se ha

eliminado en su mayor parte, lo cual ha permitido que estén capacitados para pasar con éxito el examen consistente en una comparación con lo que tiene lugar en la práctica. Debemos, por lo demás, evitar ver en esta comparación un acto mecánico que podría ser llevado por cualquier persona bajo determinadas circunstancias con el fin de cumplir con reglas externas. Lo más importante es la experiencia a la que se recurre aquí, el contenido sustancial y existencialmente cargado, la idea concreta del mundo que tienen los teóricos y tanto la comprensión en la que se basa principalmente como en los distintos análisis a los que se puede someter.⁶

El desarrollo de una teoría exige virtuosidad intelectual y requiere tener experiencia previa, la cual está sujeta a su vez al sentido de la proporción, a la capacidad de juzgar o, como la denomina Clausewitz, “al ritmo del juicio”. Este ritmo deja ver una fuerza intelectual y, por este motivo, Kondylis rechaza emplear aquí conceptos como el de “intuición” o “empatía” estéticas, que dan forma a las capacidades sensoriales.

La teoría del proceso de formación que hemos descrito señala el paso de la labor de la historia de las ideas al programático *Poder y decisión. La formación de las cosmovisiones y la cuestión de los valores* (Stuttgart, 1984), libro en el que presentaba su teoría antropológica, que había recuperado de una de sus investigaciones para uno de sus trabajos anteriores. Kondylis denominó a su enfoque científico-práctico “decisionismo descriptivo”, el cual constituye la base de su escepticismo moral, que afirma que los juicios de valor y los significados son construidos por los distintos sujetos individuales y colectivos. Estos tienen que hacer pasar sus convicciones, es decir, sus juicios y decisiones, por objetivamente válidas, pues de lo contrario no podrían abogar ni por las suyas propias o por las de otros. Interpretan el mundo a su manera, de acuerdo con los ideales postulados por ellos y presentan a sus propias demandas de poder como exigencias históricas, morales o racionales. Sin embargo, puede que no haya todavía un consenso sobre la cuestión fundamental de los valores “correctos” —lo cual es, por lo demás, un índice de la relatividad de los significados y los propios valores. La lucha por las ideas hace visible dos formas de racionalismo. La primera versión del racionalismo afirma que la racionalidad es, entre otras muchas cosas, una de las características del pensamiento científico debido a que toda teoría científica tiene que ser lógicamente consistente. La otra forma de racionalidad pretende derivar de la razón (*Ratio*) las teorías morales normativas, a pesar de que no reconozca entre la lógica y las cuestiones de contenido ninguna relación necesaria. El racionalismo es, por ello, también el uso adecuado y formalmente correcto de los medios argumentativos, que pone a disposición del pensamiento, en una decisión fundamental, a la razón en sí misma, que no es ya accesible a la propia relación que parece ser racional; tampoco es posible una justificación racional de los axiomas y de las decisiones fundamentales.

A causa de la decisión el instinto de conservación instituye una jerarquización de “datos de los sentidos”, que no son accesibles a la conciencia y que disponen de raíces biofísicas.

El instinto de conservación trajo consigo las facultades intelectuales, entre las que destacan, por su inseparabilidad, la voluntad y percepción. La voluntad solo puede querer algo que tenga contenido de pensamiento o forma de pensamiento. Este es un hallazgo que, por lo demás, contraviene la imagen antigua cristiana del hombre, cuyo modelo metafísico exige la división entre el pensamiento y la voluntad y, por ese motivo, diseñó una antropología poco realista. Nos encontramos aquí ante una ética de los valores específica que orienta un modelo metafísico y que ha impedido construir una antropología realista.

Al ordenar el sujeto el mundo perceptivo, logra obtener una identidad: “sin un mundo ordenado no hay identidad”.⁷ A través de la decisión, la identidad se une necesariamente con una perspectiva debido a que la actividad del sujeto cobra significado dentro de una determinada imagen del mundo; el sujeto recibe de este modo su capacidad de resistencia, haciéndose cargo también de las derrotas, hasta el punto de no dudar de la reducción de los puntos seleccionados. El conocimiento de la heterogeneidad de los fines —una idea central en la filosofía de Kondylis— se torna en una fuente de decepción continua a medida que transcurren los años y aumenta la experiencia vital; es decir, la idea de que solo se puede lograr en raras ocasiones la anticipación del fin de la acción, con frecuencia debido a la inmensa variedad de las fuerzas que actúan, de manera que puede incluso producirse lo contrario del fin previsto. El historiador dirige su atención hacia esta heterogeneidad de los fines: si los hechos sociales son redes o, más bien, resultado de las acciones,

independientes de la interacción de fuerzas, entonces los fines y las aspiraciones de los agentes —algo que el historiador sabe—, pese a que estén integrados en ellas y solo en ellas, se desarrollan a largo plazo, pero también comprenden el complejo juego de fuerzas en un lugar en particular; el significado intencional subjetivo hunde continuamente sus raíces en una imagen colectiva del significado objetivo, del que surge algo a lo que se puede acceder solamente en calidad de observador. Si la historia (*Historie*) se contentara con realizar una simple suma de los fines y de las acciones de los individuos, entonces sería una ciencia innecesaria.⁸

La identidad y la percepción que ordenan los actos de decisión se encuentran unidas la una con la otra en una determinada actitud. El instinto de autoconservación requiere universalmente una imagen del mundo. Por ello, la disposición al cuestionamiento representa una imagen del mundo diferente y constituye una amenaza para la propia identidad. De ahí que todos los hombres necesiten aliados que compartan su visión del mundo y que los defiendan de las amenazas. En este sentido encaja la descripción aristotélica de la amistad auténtica, cuyo distintivo principal es la “perfección”, y entonces se alcanza un punto en común entre el sistema de valores y la concepción del mundo. El gran marco de normas obligatorias que existen, determina la configuración de los colectivos y, con ello, también las decisiones de los individuos. Dado que las imágenes del mundo son concebidas siempre en relación con las consecuencias de la superviven-

cia, encuentran su expresión en las normas correspondientes; cada moral distingue entre el bien y el mal, lo que tiene valor y lo que no lo tiene y, por ello, también se diferencia entre los amigos y los enemigos. Están ya en la base existencial de las imágenes del mundo y se aplica a las propias relaciones sociales.

Esto se debe sobre todo a que, a juicio de Kondylis, las relaciones sociales son más amplias que las políticas. Aunque las relaciones políticas son relaciones sociales, no todas las relaciones sociales son políticas, pues pueden ser privadas y, por tanto, políticamente indiferentes. Para Kondylis, es necesario rechazar, frente a Carl Schmitt, la engañosa limitación de la relación amigo-enemigo al ámbito de la política.

Los existenciaris del sujeto que desea pueden solamente encontrarse en la negación intencionada e inmediata de la satisfacción; y como la negación de la satisfacción de las necesidades exige la mejora de uno mismo por la vía ascética, aliviando al entendimiento de la necesidad de actividad con la promesa de que será solo una demora temporal, pero forzando una perfecta demora de la satisfacción de la actividad de demorar, entonces el entendimiento es tan insaciable como la sensibilidad pura. La insaciabilidad de los hombres es para el entendimiento el motivo de la necesidad de actividad. Después de todo, la razón (*Ratio*) de la sensibilidad puede ser superada completamente cuando, por ejemplo, la imagen del mundo como unidad es tan importante para la identidad del sujeto como la preservación de su existencia biológica; en este caso, las creencias son tan importantes para dotar de sentido a la vida como la vida física misma. En el hombre la cultura ocupa de forma característica el lugar de la naturaleza. “Como es sabido, la naturaleza del hombre es cultura; ser cultura y ser una sociedad humana son términos prácticamente intercambiables.”⁹ La referencia social conduce la ambición de la supervivencia del individuo hacia la automejora. De ahí que en la competencia con otros individuos se deba imponer disciplina al instinto de supervivencia y a la demanda de poder, para que tales individuos se adapten perfectamente a la unidad social de la que deben participar. Solo mediante este disciplinamiento se puede liberar a los colectivos de las fuerzas destructoras del egoísmo individual y proteger de los enemigos exteriores.

El “decisionismo descriptivo” no tiene consecuencias prácticas en la vida:

Solo el que se alza contra las pretensiones de poder se apresurará también a recomendar la observancia del deber. Dicha recomendación implica que el recomendado es simultáneamente conocedor de lo bueno y lo malo, de ahí que no pueda sino establecer como líder del pueblo a alguien que actúe de acuerdo con lo primero. El decisionismo descriptivo axiológicamente neutral no se alza contra las pretensiones de poder, por lo que tampoco tiene que proponer nada para satisfacer las necesidades de los hombres. Donde faltan las pretensiones de poder debe no solo cubrirse la inclusión de las recomendaciones prácticas, sino también continuar en total silencio. En el propio informe público en la teoría decisionista axiológicamente neutral figura una incoherencia, que puede localizarse en la vanidad literaria o en el deseo

de provocación. El único que puede ser axiológicamente neutral, es decir, lo único que no tiene la pretensión de poder de los guías que dan consejos, redundaría en la afirmación: ‘haz lo que quieras, pues de todos modos no hay normas objetivas; cualquier acción puede ser obligatoria’, lo cual estaría en realidad vacío de contenido y por lo tanto sería impracticable a nivel social.¹⁰

La observación es axiológicamente neutral solo en un sentido metodológico, es decir, cuando su objetivo es comprender la actividad misma de los científicos. “No hay soluciones definitivas ni felicidad a la que no acompañen amenazas. El que cree en las soluciones definitivas siente miedo de la certeza de que la felicidad siempre se encuentra en peligro”.¹¹ Y sobre todo debido a la no menos importante heterogeneidad de los objetivos, el compromiso personal de los autores no es en modo alguno una actitud, pues debido a la distinción entre el escepticismo moral y el escepticismo de la percepción se preserva la alegría en el ámbito del conocimiento.

Encuentro excitante y emocionante que en este planeta la materia y la energía hayan logrado tener conciencia de sí mismas, que haya seres en los que el “espíritu” se dé en toda la diversidad de sus formas y que luchen por la expansión del poder, produciendo sorprendentes juegos, y que gusten de aniquilarse los unos a los otros con ayuda de dogmas y teorías. Tales observaciones y consideraciones solo pueden dar lugar a un goce especulativo. Después de todo, en modo alguno constituyen argumentos de peso contra el suicidio por aburrimiento.¹²

El aburrimiento es la contraparte de la posición que fomentó un científico como Kondylis. Sin embargo, al parecer esta actitud le dio, como investigador, gran placer, y la compartió, por ejemplo, con quienes participó en discusiones filosóficas.

El afán agonal de cada individuo, la necesidad de mejorarse a uno mismo, se incluye también en la búsqueda del conocimiento científico, pues la ciencia se basa en la libertad de juicio; el procedimiento conjetural científico es movido por la polémica, porque el pensamiento es en sí mismo polémico: emplea —en el sentido de Schopenhauer— el estímulo de la voluntad a fin de activarse. “Toda posición nace en *oposición* a otra.”¹³ Esto no significa, sin embargo, que el pensamiento pueda ser reducido a una re-acción; se trata, más bien, de la *recepción* de un impulso.¹⁴

Como hemos dicho, las asociaciones sociales, los grupos o los individuos se responsabilizan de las normas que obligan y rigen, de las que se considera que tienen validez objetiva y cuyo deber es imperecedero, ideal y, por lo tanto, es una determinada interpretación del Ser del deber. Quien interpreta correctamente al Ser, está por ello también legitimado a comprender el deber. Si los valores se pueden identificar como funciones de la “voluntad de poder” —tal y como Nietzsche los describió—, entonces simplemente no son convincentes, por lo cual se puede concluir con un rechazo de la libertad de valores. Pero la revisión de esta función hace posible una observación libre de valores. A esta conclusión llegó el joven Kondylis —como hemos señalado— durante

sus estudios sobre Nietzsche, y este supuesto nos permite explicar que la inhabitual espléndida cohesión que poseen sus trabajos es algo que fue logrando gradualmente y no es en absoluto fruto de una corrección posterior. En su libro *La crítica moderna de la metafísica* (Stuttgart, 1990), Kondylis examina detalladamente la argumentación de Nietzsche:

Es una contradicción, por un lado, exigir a todos el punto de vista de un personaje de ficción y la convencionalidad de las creaciones conceptuales y del conocimiento, y enfatizar, por otra parte, que cualquier inclinación escéptica significa categóricamente un peligro para la vida. El escepticismo emerge de ese no menos importante punto de vista y, en consecuencia, es una ficción y no una mentira arbitraria; solo puede ser empleado, entonces, en el sentido de la voluntad poder, es decir, cuando se cree que las verdades son definitivas e inalterables: eso mismo debe hacer la metafísica, como Nietzsche mismo escribe: tratar de los errores fundamentales de los hombres, como si fueran verdades primordiales.¹⁵ Nietzsche puso un ejemplo para mostrar que la metafísica no se puede superar si la crítica de la metafísica no renuncia a sus propias posiciones normativas y anti-idealistas, es decir, siempre que no se conteste afirmativamente a la necesidad vital de la ilusión en sus formas históricas concretas con consecuencias últimas, y siempre que no se quiera admitir que incluso una superación teórica de la metafísica de largo alcance no puede tener ningún significado práctico.¹⁶

En lo que Kondylis considera la manera habitual de proceder en la “crítica de la metafísica” se desarrolla una tipología; descubre dos fases en esta crítica, una nominalista y otra humanista. La primera —que tiene lugar entre los siglos XIV y XVI— es un “aristotelismo escolástico-teológico”, para el cual hay un dualismo fundamental: la diferencia entre el más acá y el más allá. Tiene una visión optimista de la razón y reconoce el más allá. Las posturas contrarias se posicionan a favor de la inexistencia del más allá y critican el abuso del lenguaje para describir la otra vida. El Siglo de las Luces constituye una segunda base de esta misma crítica de la metafísica nominalista y humanista. Gracias a la historia de la crítica de la metafísica se ha puesto orden a una tipología que las posiciones fundamentales y las correspondientes contraposiciones desafían de forma similar. El propio Kondylis evita llevar a cabo un intento de fundamentación metafísica en una de sus obras principales: *La política y el hombre. Rasgos fundamentales de la ontología social* (vol. I, Berlín, 1999). Se aleja de una ontología social orientada por la metafísica. En el pasado había factores y facultades que fueron conceptos claves de la ontología, que servían a “la diversidad de los aspectos a los cuales se aplican normas de organización, es decir, los grados y las jerarquías, independientemente de si la lógica taxonómica o emanantista se encontraba en funcionamiento. En este sentido, la ontología ha sido siempre escrita con el lenguaje de la metafísica”.¹⁷ Las ontologías existentes han considerado a algunas instancias biológicas, geográficas, psicológicas o de otras clases como instancias últimas. En *Poder y decisión*, Kondylis desarrolla una antropología, a la que considera un requisito previo para respaldar el punto de

vista ético-normativo y que solamente puede ser rechazada si se muestra que representa inadecuadamente los asuntos humanos y, al mismo tiempo, si la investigación de las teorías éticas conocidas demuestra que están estructuradas de manera diferente a lo que expone la “teoría descriptiva”.

El análisis histórico de las ideas está vinculado a la historia social; se muestran las analogías estructurales que existen entre las formas sociales y sus correspondientes figuras de pensamiento. Y si se emplea el concepto de “superestructura” y “base”, se trata de una estrecha acción recíproca. *Conservadurismo* (Stuttgart, 1990) sitúa las imágenes del hombre y del mundo de la historia de la Europa antigua en la época de la dominación aristocrática previa al establecimiento de un estado central. Junto a la pérdida de poder que sufrió su representante también perdió su significado esta cosmovisión, mientras que con el aumento del Estado central se incrementó a su vez la burguesía, cuya libertad se basa en la figura sintética-armónica del pensamiento que aspira a un equilibrio pacífico de las fuerzas sociales. La individualidad y la totalidad se complementan entre sí; por ejemplo, el desarrollo de la individualidad en el modelo de novela de formación burguesa es un miembro útil de una totalidad de hombres gracias al desarrollo de sus habilidades naturales, una totalidad que le proporciona a su vez a cada uno su singularidad, su identidad.

La modernidad burguesa ha sido reemplazada en la Posmodernidad por la producción de masas y consumo de masas de la democracia de masas. Por primera vez en la historia del hombre la escasez puede ser eliminada gracias a la explotación industrial de la naturaleza. La sociedad de la carestía es reemplazada por la sociedad de la abundancia. La figura típica de pensamiento es “analítica y combinatoria”. Se corresponde, en la forma de vida propia de la democracia de masas, con elementos atómicos, que son fundamentalmente iguales e incluso intercambiables, de tal modo que pueden formar parte de cualquier combinación, pero ya no tienen una identidad en el sentido de la imagen burguesa del hombre. Los elementos individuales de esta unificación son la producción de bienes y el consumo, ya que la producción en masa exige un consumo de masas. Aquí se inscribe el pluralismo de valores, que eleva el consumo de bienes a un valor. El pluralismo de valores reemplaza a la moral ascética de la época burguesa. Esto podía observarse en la vida diaria y Kondylis, cuando era estudiante, lo vio en Atenas. Trató de explicar por qué la pobreza era cada vez menor y su relación con el hecho de que la creciente urbanización fuera acompañada de rápidos cambios de comportamiento. El modelo democrático de sociedad puede servir como ejemplo de organización global solamente si es considerado como un paso intermedio, debido a las consecuencias demográficas y ecológicas del malgasto de los precarios recursos. El pluralismo global requiere una sobreabundancia de bienes a nivel global. Al globalizarse el pluralismo, este se acerca cada vez más a su fin, debido a la escasez de bienes. La globalización acabará por suprimir el pluralismo y desencadenará en el siglo XXI luchas globales por los recursos.

El concepto “conservador” ha perdido el significado que poseía en su origen histórico-social en la democracia de masas. Aquí denotaba solamente unos matices que se en-

contraban presentes del mismo modo en todos los partidos políticos, los cuales tenían como objetivo la “prosperidad de todos”, lo que implicaba el fomento del consumo y, por tanto, de la economía.

Tras la publicación del libro de Kondylis titulado *La política planetaria después de la Guerra Fría* (Berlín, 1992), que se complementa con artículos ocasionales para periódicos, se cruzan la situación socio-histórica y la visión del mundo —esto es, la ideología— en la política, que tiene una importancia central y no es siempre fácil de reconocer. Los ensayos publicados bajo el título *La política en el siglo XX* (Heidelberg, 2001), recurren a conocidas posiciones ideológicas tales como el “particularismo alemán”, que las democracias no luchan entre sí, que cuando el mundo bipolar se haya destruido la guerra será reemplazada por el comercio —como cree, por ejemplo, Fukuyama, quien defiende la tesis del “fin de la historia”. La tesis de Huntington del “choque de civilizaciones” puede ser comprendida desde el punto de vista liberal relativo a los colectivos y naciones con raíces históricas, frente a la globalización y, por tanto, puede introducirse un cambio formal. En su interpretación de la realidad, Kondylis abre su enfoque, por ejemplo, a la teoría de la guerra de Clausewitz, a lo cual acompaña también con un pronóstico: después de que Gorbachov hubiera anunciado con Glasnost y Perestroika un nuevo pensamiento, Kondylis explicó a sus amigos que esto era incompatible con el sistema soviético y que sería capaz de destruirlo en pocos años. Nadie quería creer, sin embargo, en que ese momento llegaría.

Heidelberg fue para Kondylis una segunda patria. Se encontraba allí durante el verano y en Atenas durante el invierno. Junto al trabajo en la biblioteca de Heidelberg, se detenía a menudo a pensar únicamente en si podía haber pasado por alto algún punto de vista, cuáles serían las consecuencias que se derivarían de una experimento mental —en una situación específica— o que en realidad se han derivado. Realizó una amplia revisión bibliográfica; como lo demuestran los índices de sus libros, nada puede ser descartado. Sus extractos eran tales que podía escribir en Atenas la base de sus obras. Con frecuencia traduce al griego durante esa época sus escritos en alemán o los incluidos en obras extranjeras. De este modo, supervisó desde 1983 la publicación de una serie de libros en la editorial Gnosis denominada *Biblioteca de filosofía y política*, que consta de sesenta volúmenes con obras significativas de filosofía, sociología y teoría política. En la editorial Nefeli supervisó en 1997 otra serie, titulada *La nueva civilización europea*. Tradujo obras de Maquiavelo, Chamfort, Montesquieu, Lichtenberg, Rivarol, Marx y Schmitt, e incluso en algunas ocasiones incluyó también introducciones. Se comprendía a sí mismo como un mediador cultural que quería promover en su propio país la mejora de sus sistemas educativos e instó a otros científicos a hacer lo mismo.

Tras la temporada de invierno en Atenas, regresa a menudo a Heidelberg con un nuevo manuscrito. En este compás de idas y venidas, los temas de las obras se sucedieron unos tras otros cada vez más, a lo cual hay que añadir que el ritmo de trabajo aumentó considerablemente en los últimos años. Se propuso que su por el momento obra magna y el fruto de los trabajos recientes sobre estudios culturales constituyeran tres volúmenes de ontología social, aunque solo el primero

de ellos apareció. De los otros dos restantes solo hay conjuntos de notas manuscritas, los cuales dan información sobre la idea y el contenido de cada capítulo. Panagiotis Kondylis murió de forma inesperada el 11 de julio de 1998, cuando se encontraba, con cincuenta y cinco años de edad, en la cúspide de su producción.

Traducción de Víctor Páramo Valero

BIBLIOGRAFÍA ESENCIAL DE PANAGIOTIS KONDYLIS

- Die Entstehung der Dialektik. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegel bis 1802*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1979.
- Konservatismus. Geschichtlicher Gehalt und Untergang*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1986.
- Marx und die griechische Antike. Zwei Studien*, ed. de René König, Manutius Verlag, Heidelberg, 1987.
- Der Niedergang der bürgerlichen Denk- und Lebensform. Die liberale Moderne und die massendemokratische Postmoderne*, VCH Acta humaniora, Weinheim, 1991.
- Planetarische Politik nach dem Kalten Krieg*, Akademie-Verlag, Berlín, 1996.
- Montesquieu und der Geist der Gesetze*, Akademie-Verlag, Berlín, 1996.
- Das Politische im 20. Jahrhundert. Von den Utopien zur Globalisierung*, Manutius Verlag, Heidelberg, 2001.

NOTAS

- 1 P. KONDYLIS, ‘Nea Koinoniologia’, *Neue Soziologie*, 25 (1998).
- 2 El texto también está disponible en alemán: *Machiavelli*, Akademie Verlag, Berlín, 2007.
- 3 Entrevista a Kondylis en *Diavazo*, 384 (1998).
- 4 P. KONDYLIS, *Theorie des Krieges. Clausewitz–Marx–Engels–Lenin*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1988. p. 96.
- 5 *Theorie des Krieges*, p. 96.
- 6 *Theorie des Krieges*, p. 98.
- 7 P. KONDYLIS, *Macht und Entscheidung. Die Herausbildung der Weltbilder und die Wertfrage*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1984, p. 17.
- 8 P. KONDYLIS, *Das Politische und der Mensch. Grundzüge der Sozialontologie, Bd. 1: Soziale Beziehung, Verstehen, Rationalität*, Berlín, 1999, p. 132.
- 9 P. KONDYLIS, *Das Politische und der Mensch*, p. 207.
- 10 P. KONDYLIS, *Macht und Entscheidung*, p. 127.
- 11 *Macht und Entscheidung*, p. 128.
- 12 *Macht und Entscheidung*, p. 129.
- 13 P. KONDYLIS, *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1981, p. 24.
- 14 P. KONDYLIS, ‘Wissenschaft, Macht und Entscheidung’, en *Pragmatik. Handbuch für Pragmatik*, ed. de H. Stachowiak, Bd. 5, Hamburgo, 1995, reimpreso en P. KONDYLIS, *Machtfragen*, WBG, Darmstadt, 2006.
- 15 P. KONDYLIS, *Die neuzeitliche Metaphysikkritik*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1990, p. 542.
- 16 *Die neuzeitliche Metaphysikkritik*, p. 544.
- 17 *Die neuzeitliche Metaphysikkritik*, p. 185.



Panagiotis Kondylis y la Ilustración

La utilidad de una hermenéutica polemológica

Till Kinzel

“¿Qué es Ilustración?” es una pregunta a la que aún no se ha dado una respuesta definitiva. A menudo se considera que la Ilustración tenía el propósito de estar del lado de la verdad y el progreso. Pero esa es una afirmación discutible. Las formulaciones posteriores de la pregunta por la Ilustración han llevado aparejadas respuestas diferentes a la inicial. Muchos de los que han contestado a ella han coincidido en apuntar que la Ilustración no es en todos los aspectos un bien indiscutible. Basta con mencionar autores como Jean-Jacques Rousseau, Leo Strauss, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Michel Foucault, Nicolás Gómez Dávila o Botho Strauss, entre otros: la Ilustración no es para ellos un bien absolutamente incuestionable. Conlleva, según defienden, graves inconvenientes, debido a que tiene un lado sombrío o, al menos, dispone *potencialmente* de la capacidad de oscurecer la radiante faz de la razón. La crítica de la Ilustración se sintetiza en la tesis de *Dialéctica de la Ilustración*: tiene lugar una “autodestrucción de la Ilustración” que se refleja en la “destrucción del progreso”. A toda Ilustración le es inherente un componente negativo. La esencia de la Ilustración puede ser concebida incluso como una manifestación del totalitarismo, habida cuenta de la ominosa posibilidad de que constituya en sí misma una suerte de engaño colectivo, de acuerdo con Horkheimer y Adorno.¹ En una línea similar, Leo Strauss ha señalado que, cuanto más se ha cultivado la razón, más se ha cultivado el nihilismo, porque la razón moderna (esto es, la razón instrumental) no puede producir ningún conocimiento racional sobre el bien en un sentido sustancial. Para hacer frente a la destrucción nihilista de la razón ocasionada por la disolución de la pura *racionalidad de fines* se requiere, según Strauss, una restauración de la primacía del bien.²

El debate sobre la Ilustración gira, por lo demás, en torno a un doble e interesante problema. En función de cómo se conciba a la Ilustración se manifiesta una u otra cara del mismo. Se puede comprender, por un lado, con el término “Ilustración” una época histórica perteneciente a la moder-

nidad europea y americana. Por otro lado, se puede concebir la Ilustración como un principio normativo que reclama para sí una validez universal, esto es, una validez que rebase la contingencia propia de un periodo histórico concreto. Ninguna de las dos connotaciones del término “Ilustración” es coextensiva, debido a lo cual deben mantenerse separadas en la medida de lo posible. Es necesario añadir, asimismo, que a la investigación histórica sobre la Ilustración se le plantea una dificultad concerniente a la cuestión de cuál es la clase ideal de Ilustración, así como del dejarse guiar (lo cual probablemente no se pueda evitar) por una idea de lo que es la auténtica Ilustración (podemos preguntarnos, por ejemplo, si la Ilustración auténtica es solo la Ilustración radical).

El momento reflexivo de la Ilustración se halla en cada obra que versa sobre ella. Esto significa que el impulso autocrítico de la Ilustración —el resultado, según Kant, de “la salida de su autoculpable minoría de edad”— puede convertirse en una Ilustración histórica, política y moral de la propia Ilustración.

En este sentido, cabe leer hoy —más de treinta años después de su primera publicación en 1981— un clásico de la investigación histórica y filosófica sobre la Ilustración con una nueva perspectiva: *La Ilustración en el contexto del racionalismo moderno* de Panagiotis Kondylis.³ Este libro fundamental del erudito griego puede situarse, por un lado, entre la exposición clásica realizada por Ernst Cassirer y la obra en dos volúmenes de Peter Gay,⁴ y comprendido, por otro, como un precedente de los nuevos trabajos de Jonathan Israel, quien, partiendo del pensamiento de Spinoza, ha puesto particular énfasis en la identificación de la Ilustración *radical* con la única Ilustración auténtica.⁵ Notable —por no decir extraño— es el hecho de que, no obstante, Jonathan Israel, a pesar de su amplio conocimiento bibliográfico, no se refiera al estudio de Kondylis en ningún lugar de sus tres voluminosos tomos sobre la Ilustración radical. Lo mismo ha sucedido con gran parte de los trabajos de investigación anglosajones, lo cual ha puesto en desventaja la significativa

contribución de Kondylis a la discusión sobre la comprensión histórica exacta de la Ilustración. Se ha desaprovechado, especialmente, su estudio y concepción del racionalismo y de la noción de conocimiento que le acompaña. En general, en los trabajos de investigación actuales sobre la Ilustración podemos percibir que las referencias a Kondylis son muy poco comunes, por no decir inexistentes. Es digno de mención que no sin una ardua búsqueda puede identificarse las influencias y conexiones que existen en las investigaciones actuales con el estudio de Kondylis sobre la Ilustración. Esto es cierto incluso en el caso de aquellos trabajos en los que la agonalidad del pensamiento filosófico y la defensa explícita se desplazan al núcleo de la reflexión con el fin de clarificar y analizar la “esencia” de los argumentos filosóficos.⁶ La óptica polemológica en la historia de las ideas, en particular en relación con la polémica erudita y la crítica intelectual de la temprana Modernidad, constituye sin duda una pieza elemental de la investigación de Kondylis.⁷

Lo que sigue pretende ser una primera aproximación a la concepción de la Ilustración que Kondylis ha desarrollado. Para ello, me basaré sobre todo en la obra citada. Una presentación cuidadosa y exhaustiva de dicha concepción tendría que adoptar necesariamente la forma de una monografía, lo cual es imposible de acometer en el breve espacio del que disponemos. Abarcar la totalidad del pensamiento de Kondylis sobre la Ilustración implica tener en cuenta otros de sus relevantes trabajos especializados relacionados con aquella obra, a los que nos podemos remitir aquí solo de forma sucinta: cabría destacar, principalmente, su *Dissertation*, titulada *El origen de la Dialéctica*,⁸ que ha de ser considerada parte de su estudio sobre la Ilustración,⁹ y la tardía monografía *La crítica moderna de la metafísica*,¹⁰ así como el breve pero relevante libro sobre Montesquieu.¹¹ En esta contribución nos limitaremos a destacar algunos rasgos fundamentales de la interpretación que Kondylis realiza de la Ilustración, con la intención de elaborar un alegato que muestre y se sitúe a favor de su potencial filosófico-histórico.

Kondylis alude al comienzo de la obra a las primeras interpretaciones notables —y, a su parecer, posteriormente unilaterales— de la Ilustración, como las que realizaron Ernst Cassirer, Paul Hazard¹² y Peter Gay. Al mismo tiempo, Kondylis establece una distancia metódica para perfilar su propio enfoque de forma más nítida.¹³ Él mismo presenta inicialmente su concepción de la Ilustración como un intento en modo alguno uniforme de responder a la pregunta por la relación entre el espíritu y la sensibilidad. Resultado de ello es el hecho de que la sensibilidad en la época de la Ilustración responde a una urgencia especial: la “rehabilitación de la sensibilidad “constituye “una importante arma ideológica en la lucha contra la ortodoxia teológica y la moral” (A 19). Es central en este punto la razón fundamental que Kondylis ofrece para defender la relevancia que otorga al carácter (y no azarosamente) polémico del pensamiento ilustrado. Es central, también, de acuerdo con la homogeneidad de la Ilustración, no tanto un determinado contenido de una respuesta ideal cuanto la pregunta planteada, a la que se puede dar una respuesta dogmática. La rehabilitación de la sensibilidad puede ser válida como teorema central del Siglo de las Luces, porque “las consecuencias últimas filosófico-morales

y ontológicas” es esta rehabilitación, que estaba presente “en cualquiera de las partes de la filosofía”, las cuales deben corresponderse con esta consecuencia (esperada o temida) a causa de su *modus operandi*.¹⁴ La rehabilitación de la sensibilidad, que constituye el núcleo del estudio de Kondylis, nos ofrece la oportunidad de interpretar de nuevo la relación entre intuición y razón, como ha hecho con claridad la investigadora Monia Fick. El enfoque de la integración de las facultades sensibles del hombre distinguidas por Kondylis es, no obstante, inseparable de una línea de interpretación contraria, que se remonta a Michel Foucault. La Ilustración se constituye, en este sentido, como una “época de represión de la sensibilidad, de la escisión de los sentidos del cuerpo, del distanciamiento de las sensaciones corporales”. El estudio de Kondylis se inserta en este emocionante ámbito del discurso.

El carácter polémico fundamental del pensamiento ilustrado consiste en una presuposición, la cual resulta ser particularmente valiosa para el desarrollo hermenéutico de este pensamiento. De ahí que Kondylis haga alusión a la decisiva necesidad de contextualizar las obras del pensamiento ilustrado mismo: “La mejor manera de entender una filosofía particular de la historia intelectual es, consiguientemente, analizar con claridad la filosofía de su adversario y considerar lo que debe —es decir, *quiere*— demostrar para dejarlo fuera de combate” (A 20). Al mismo tiempo, la polémica puede comenzar en diversos ámbitos, ya sea en el campo de la filosofía natural o en el de la historiografía. Ningún otro autor ilustra de forma tan ejemplar como Voltaire la estrecha relación que existe entre la fuente de crítica y de desenmascaramiento crítico de la ideología con la polémica propagandístico-moral (A 445).

Las corrientes ilustradas no pueden ser concebidas como parte de un desarrollo teleológico, sino como un conjunto de posibles respuestas a la pregunta fundamental que acompaña a la rehabilitación de la sensibilidad. Ello ha tenido como resultado la coexistencia de pensadores tan distintos como Rousseau y La Mettrie, Herder y Locke, Fichte y Sade.

Kondylis tiene como propósito proporcionar una explicación de esta “diversidad y multidimensionalidad” del Siglo de las Luces (A 21-22). Kondylis resalta un doble aspecto de la Ilustración: por un lado, hace hincapié en que la Ilustración ha sustituido la teología tradicional por una concepción secular del mundo; por otro lado, su explicación moral normativa e ideal del mundo no debe ser defendida solamente contra la tradición, sino también contra el escepticismo y su consecuencia radical —el nihilismo—, que están estrechamente vinculados con la tendencia a la secularización. A causa de la “doble oposición contra la teología tradicional y los fundamentos del nihilismo” surge una reveladora constelación, sobre la que Kondylis llama la atención insistentemente: existe una vinculación entre la teología y el pensamiento ilustrado normativista, debido a que tienen un objetivo común; a saber, luchar contra los efectos negativos del nihilismo (A 23). Debido a estas múltiples líneas de conflicto, la época de la Ilustración puede ser concebida como una suerte de “coexistencia trepidante”, pues toda posición requiere no solamente de una posición contraria, sino que también atrae hacia sí nuevas posiciones contrarias. Toda

posición es siempre necesariamente una *posición contraria*, de tal manera que la idea de la “lucha y la agrupación alternante que se halla en la relación amigo-enemigo” y que actúa como base de la diversidad interior se puede aplicar a las grandes épocas de la historia del pensamiento (A 24). Un hecho fundamental de las luchas intelectuales consiste, según Kondylis, en que una idea combativa exige un alto grado de racionalización:

La búsqueda de la verdad se lleva a cabo en el marco de la lucha contra un oponente, y debido a ello la verdad es del mismo modo, y en última instancia, necesariamente polémica. Por ello, debe ser al mismo tiempo presentada en forma de una alternativa sistemática y teórica que está más allá del marco del conocimiento claro y evidente: de lo contrario, su universalidad, un arma de incalculable valor, fracasaría (A 111-113).

En la elaboración de su concepción de la Ilustración, fue fundamental para Kondylis el hallazgo, de forma similar a como le sucedió Leo Strauss en su obra *La crítica de la religión en Spinoza como fundamento de su ciencia bíblica*, de que la Ilustración, en su lucha contra las pretensiones de la creencia en la revelación, defendió que ésta se basa en la obediencia incondicional a la decisión ideológica, a cuyo servicio se encuentran determinadas operaciones intelectuales. Una tal decisión ideológica para la rehabilitación de la naturaleza y, con ello, de la sensibilidad, se hallaba de este modo en los cimientos de la Ilustración, e hizo posteriormente que a algunos conceptos como los de libertad y necesidad o los de causalidad y normatividad adquirieran un sentido polémico. En la rehabilitación de la sensibilidad permanece todavía el problema de las relaciones humanas con la naturaleza. Pues, por un lado, el hombre debe ser igualmente dueño y señor de la naturaleza, como se había señalado en la tradición de pensamiento que inicia Descartes; pero, por otro lado, comenzó gradualmente a considerarse que el hombre era en sí mismo naturaleza. A causa de esta última concepción de la naturaleza surgieron las “mayores ambigüedades, contradicciones y palinodias en el pensamiento de la Ilustración” (A 171).

Además de esta concepción, los ilustrados emplearon estratégicamente una posición filosófica como el escepticismo con el fin de realizar, contra la posición de la ortodoxia cristiana, una “malinterpretación polémica bienintencionada” de la afirmación de los “límites de las capacidades cognitivas humanas” (A 128). El escepticismo, por ejemplo, no es en *per se* ilustrado; más bien, la Ilustración hizo un uso estratégico de él contra su enemigo y las pretensiones de conocimiento que le acompañan. El acierto del análisis de Kondylis es evidenciado, además, en otros muchos ejemplos, como sucede con la funcionalización de posiciones y teoremas filosóficos. Podemos observarlo, según el filósofo griego, en la dinámica del conflicto entre el cartesianismo y el anticartesianismo: por un lado, es posible que el cartesianismo se constituyera como una teoría con la cual atacar y destronar a la Escolástica, pero posteriormente algunos elementos del cartesianismo fueron empleados por los representantes de la ortodoxia eclesial para hacer frente a

la sospechosa investigación filosófico-moral del empirismo anticartesiano (A 255). Las diferentes concepciones filosófico-naturales (que han debatido entre sí) de la relación entre el espíritu y la sensibilidad, estaban íntimamente vinculadas con las polémicas constelaciones de los debates filosófico-morales. El dualismo cartesiano, la división entre el espíritu/mente y el cuerpo, la *res cogitans* y la *res extensa*, considerado antiescolástico, fue eliminado, y el cartesianismo fue finalmente asimilado en un monismo, al tiempo que constituía una molestia para todas las posiciones materialistas. De ahí que cuando se iniciara la rehabilitación de la sensibilidad no pudiera ser controlado de forma más estricta por espíritu opuesto. El materialismo ilustrado, por ejemplo, el de La Mettrie, Diderot y Holbach constituye, según Kondylis, una concepción en la que se elimina la idea de Dios y toda cosmología teológica. Es necesario subrayar que la posición fundamental antiteológica ha servido también como guía y estructura del tratamiento de cuestiones científicas (A 258). La Ilustración encontró su fin en un monismo materialista ateo. Éste ha actuado en la Ilustración como una “diversidad de posiciones que compiten entre sí” (A 258). El mentado materialismo está influido por el pensamiento spinozista —y, para Kondylis, no hay sino una similitud estructural entre ambos—, y bien es cierto que los materialistas del siglo XVII se proponían seguir el camino del pensamiento de Spinoza, pero su posición no puede ser comprendida en modo alguno como una pura implementación o actualización de dicho pensamiento.

Según Kondylis, la rehabilitación de la sensibilidad en la Ilustración tiene como consecuencia inmediata la postulación de una concepción de la naturalidad del hombre opuesta a la teología tradicional. Kondylis subraya, en este sentido, que la Ilustración tiene como característica fundamental el anti-intelectualismo. Esto tiene, por ejemplo, gran significado para la interpretación que Kondylis realiza de Rousseau. Pues, a la luz de la lectura que propone, Rousseau no puede ser considerado, como una tradicional opinión popular afirma, “un profeta, esto es, un precursor de una presunta sublevación contra un presunto intelectualismo ilustrado” (A 338). Más bien, es necesario subrayar que la crítica de Rousseau al “dominio del Intelecto” no tiene como objetivo rechazar a la Ilustración, sino más bien al intelectualismo, el cual se había originado antes que la Ilustración. No se puede afirmar que existe una confrontación entre Rousseau y la Ilustración, pues ello induciría a pensar que aquél se opone a ésta, cuando, en realidad, Rousseau es “un componente orgánico de la Ilustración, esto es, *qua* Ilustración” (A 339).¹⁵

Cada uno de los pensadores cuya posición analiza Kondylis en el estudio que consagra a la Ilustración, ofrece al lector una visión de los complejos movimientos de pensamiento que se desarrollan en esta época, la cual no puede ser explicada en modo alguno en el marco de un estrechamiento histórico-nacional. En filosofía, e incluso en historia de la ciencia y de la literatura, es menester una visión que haga que las relaciones de soberanía entre las culturas nacionales ilustradas se balanceen hacia atrás y hacia delante. Kondylis se refiere a esta clase de relaciones a propósito del pensamiento de Descartes, Hobbes, John Toland, los platónicos de Cambridge y Newton. En su reflexión se

incluyen, asimismo, materialistas como Jean Mesler, Paul Thiry d'Holbach, La Mettrie o Diderot, pero también Pierre Bayle, Vico, Voltaire, Montesquieu, Turgot, Condorcet, David Hume e incluso Johann Georg Hamann. En la historia de la interpretación de la Ilustración, el marqués de Sade ocupa un lugar polémico: ¡piénsese en Horkheimer y Adorno! El nihilismo normativo es presentado por Kondylis como una inversión del pensamiento de Rousseau (A 518). En general, se debe observar en ello los rasgos más importantes de la interpretación de la Ilustración que realiza Kondylis. Pues si el núcleo de Ilustración es comprendido como una rehabilitación de la sensibilidad, entonces el nihilismo patentiza las “consecuencias últimas lógicas” que ésta implica. El nihilismo, no obstante, “no es admirado, sino aislado“. Por lo demás, no podría ser de otra manera, porque todo nihilismo ocasiona una paralización del vigor de una cosmovisión como la ilustrada. Tampoco la Ilustración quiere asemejarse a una vida sin sentido, tal y como la concibe el nihilismo (A 493-495). En su interpretación de la Ilustración, Kondylis estima que en general las ideologías ofrecen particularmente numerosas oportunidades de reevaluación que dan como resultado avances teóricos y complejización de ideas. Debemos mencionar aquí un ejemplo, a saber, la afirmación de Kondylis de que existe una coincidencia entre Hume y Hamann con respecto a la estrecha relación que hallan entre el cristianismo y la creencia en los milagros. Ambos consideran cierto que el cristianismo y la creencia en los milagros van aparejados, pero esta tesis está vinculada en el caso de Hume con un enfoque crítico de la religión; Hamann, por el contrario, lo interpreta como la confirmación de una verdad religiosa (A 572).

Por último, debemos recordar que en la Ilustración alemana tardía reside el núcleo de la exposición de Kondylis, y en los últimos años ha aumentado la investigación sobre ello. Kondylis se centra, entre otros, en Herder y en su relación con el pensamiento de Kant, además de presentar también una exégesis concisa y profunda de Lessing, considerándolo un pensador antes que un escritor. Por lo tanto, su estudio no sería sino “el inventario de toda una época” (A 602). Pensar la Ilustración constituye, para Kondylis, una práctica de la concepción no normativa de una constelación de la historia intelectual. La Ilustración sería el reverso de la pretensión normativa, al tiempo que “se reduciría a una posición normativa-emancipadora”, la cual, sin embargo, sería engañosa.¹⁶ Esto no significa, sin embargo, como señala Kondylis, que la puesta en práctica de la historia intelectual de la Ilustración sobre la propia Ilustración implicase de algún modo el final del empleo normativo de la Ilustración. Más bien, según Kondylis, las políticas y las ideas sociales de la Ilustración se han de ver como unas (parcialmente ocultas) concepciones que entran en disputa y que son empleadas, por ejemplo, como herramientas en las polémicas. La posición de Kondylis es consecuente con la que defiende la tradición de filósofos como Hobbes, que considera que “en la modernidad la normatividad moral contiene un inmenso potencial de agresividad y una neutralización de los medios relevantes para el mantenimiento de la paz” (A 157). La intención de Kondylis, en tanto que filósofo, en su estudio sobre el mantenimiento de la paz, era, al menos en parte, contribuir

a promover la percepción de que una reflexión sobre la Ilustración que no tenga en cuenta la estructura polémica de toda apelación a la razón, tiene que dar lugar, necesariamente, a ilusiones ópticas.¹⁷

A partir del relevante estudio que Kondylis realiza sobre la Ilustración, su concepción de la polémica puede ser desarrollada también como un discurso paralelo en el campo de la literatura, que debe entretenerse de forma diversa, en futuras investigaciones, con los debates teológicos y filosóficos. Podrían ser integrados todos ellos en la visión de conjunto de una época como la que estudia Kondylis. La crítica de Ritchie Robertsons a la insuficiente consideración de la “bella” literatura en el monumental estudio de la Ilustración de Jonathan Israel puede ser aplicada *mutatis mutandis* también al estudio de Kondylis, aunque solo fuera como una crítica constructiva. Debe tenerse en cuenta que el elevado potencial de las sugerencias que Kondylis realizada en el marco de su estudio reside, no obstante, sobre todo en el hecho de que su lectura de los puntos de vista sobre la estructura polémica básica de la discusión puede tener cabida también en el ámbito de la literatura y la estética, así como en el caso de los estudios especializados, a pesar de que no sea un reflejo exacto de la interpretación que Kondylis realiza de la Ilustración.¹⁸ El complejo litigio literario sobre los temas tratados en la Ilustración y los enfrentamientos que tienen lugar en el amplio contexto que estudia Kondylis ha tenido ya como consecuencia el desarrollo de diferentes concepciones de la Ilustración. No es necesario rebasar el campo de investigación abarcado por Kondylis para percibirlo. Por ejemplo, Goethe inicia una reflexión polemológica sobre la Ilustración a partir del análisis del materialismo ateo, llevando a Holbach al campo de la literatura en una intensa discusión con su *Sistema de la naturaleza*, contra el que reacciona de un modo específico en su recepción de Shakespeare, donde subraya que la posición del dramaturgo inglés le serviría para protegerse de las consecuencias nihilistas del materialismo de Holbach.

Es necesario destacar que la concepción de la filosofía que defiende Kondylis en su investigación sobre la Ilustración es interesante por sí misma, aun si debemos tener en cuenta que ha sido elaborada en el marco de dicha investigación. Esta concepción de la filosofía es, en último término, la razón por la cual la lectura de Kondylis puede tener validez como acto de higiene espiritual. La propia lectura de la obra de Kondylis es una práctica concreta de la libertad del espíritu y, por ello, una forma superior de Ilustración. Kondylis nos recuerda *ad oculos* lo relevantes que son las conceptualizaciones precisas en todo esfuerzo hermenéutico: “La mayor verdad manifestada por Max Weber reside en nuestro concepto de lo que deben ser la claridad y la solidez. La realidad es líquida y esta afirmación es válida no solo respecto a la comprensión de los fenómenos sociales, sino también respecto a la interpretación de los textos”.¹⁹ En tanto que fenómeno social y en tanto que conjunto de textos, la Ilustración requiere un lector agudo y atento. Para Kondylis, sigue siendo un periodo histórico que hay que interpretar. *La Ilustración en el contexto del racionalismo moderno* es un documento único del que no se ha sabido reconocer su valía, tanto por la erudición histórica como por el pensamiento filosófico que

contiene. Ese pensamiento ha eludido su propia estructura polémica básica en todo momento, por lo que siempre tendrá amigos y enemigos.

Traducción de Víctor Páramo Valero

NOTAS

1 M. HORKHEIMER und T. W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Leipzig: Reclam, 1989, S. 11, 19, 139 (*Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, trad. de J. J. Sánchez, Trotta, Madrid, 1998).

2 L. STRAUSS, *Natural Right and History*, Chicago UP, Chicago, 1971, p. 6; *Thoughts on Machiavelli*, Chicago UP, Chicago, 1971, p. 299.

3 P. KONDYLIS: *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, Meiner, Hamburgo, 2002 (en adelante, A y número de página).

4 P. GAY, *The Enlightenment: An Interpretation. The Rise of Modern Paganism*, Norton, Nueva York, 1995; *The Enlightenment: An Interpretation. The Science of Freedom*, Norton, Nueva York, 1996. Kondylis sostiene que la obra de Peter Gay no ha puesto de manifiesto ningún gran resultado en términos cualitativos, lo cual contrasta con la amplia difusión que ha tenido la obra (A, 172).

5 J. ISRAEL, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford UP, 2001; *Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752*, Oxford UP, 2006; *Democratic Enlightenment. Philosophy, Revolution, and Human Rights, 1750-1790*, Oxford UP, 2011.

6 Véase, por ejemplo, J. BERTHOLD, *Kampffplatz endloser Streitigkeiten. Studien zur Geschichtlichkeit der Philosophie*, Schwabe, Basilea, 2011, así como L.-H. PIETSCH, *Topik der Kritik. Die Auseinandersetzung um die Kantische Philosophie (1781-1788) und ihre Metaphern*, Gruyter, Berlín, 2011.

7 *Gelehrte Polemik. Intellektuelle Konfliktverschärfungen um 1700*, ed. de K. Bremer und C. Spoerhase, Klostermann, Frankfurt, 2011, pp. 112-440; véase también *Kritik in der Frühen Neuzeit. Intellektuelle avant la lettre*, ed. de R. Bayreuther, Harrassowitz, Wiesbaden, 2011.

8 P. KONDYLIS, *Die Entstehung der Dialektik. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegel bis 1802*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1979.

9 Véase F. HORST, 'Von der Ideengeschichte zu *Macht und Entscheidung*', en Panajotis Kondylis, *Aufklärer ohne Mission. Aufsätze und Essays*, ed. de F. Horst, Akademie, Berlín, 2007, p. 43.

10 P. KONDYLIS, *Die neuzeitliche Metaphysikkritik*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1990.

11 P. KONDYLIS, *Montesquieu und der Geist der Gesetze*, Akademie, Berlín, 1996.

12 P. HAZARD, *La pensée européenne au XVIIIe siècle. De Montesquieu a Lessing*, Fayard, París, 1963.

13 Véase la síntesis que realiza Kondylis de su propia interpretación de la Ilustración en P. KONDYLIS, 'Nachwort', en KARL VORLÄNDER, *Geschichte der Philosophie mit Quellentexten. Band III: Neuzeit bis Kant*, Rowohlt, Reinbek, 1990, pp. 328-345.

14 KONDYLIS, 'Nachwort', en K. VORLÄNDER, *Geschichte der Philosophie*, p. 338.

15 Esta confrontación es, no obstante, por otras razones, correcta, pues se puede emplear el ejemplo de Rousseau para remarcar la diferencia significativa que existe entre la Ilustración y la filosofía, como ha mostrado Heinrich Meier en su estudio *Über das Glück des philosophischen Lebens. Reflexionen zu Rousseaus Réveries in zwei Büchern*, Beck, München, 2011.

16 P. KONDYLIS, 'Nachwort', en K. VORLÄNDER, *Geschichte der Philosophie*, p. 345.

17 'Nachwort', en K. VORLÄNDER, *Geschichte der Philosophie*, p. 336.

18 Véase, por ejemplo, T. KINZEL, 'Shakespeare, Voltaire und Eschenburg. Zur Theorie- und Praxisgeschichte der Literaturkritik im Frontsystem Aufklärung', in *Johann Joachim Eschenburg und die Künste und Wissenschaften zwischen Aufklärung und Romantik*, ed. de C.-F. Berghahn y T. Kinzel, Winter, Heidelberg, 2013, pp. 297-309. Sebastian Domsch ha publicado recientemente una investigación sobre la historia de la crítica inglesa de la literatura en el siglo XVIII, donde ha descubierto también un patrón polémico básico en la discusión entre los ataques con lemas y la autoridad a los que estaban dirigidos. Véase S. DOMSCH, *The Emergence of Literary Criticism in 18th-Century Britain. Discourse between Attacks and Authority*, De Gruyter, Berlín, 2014.

19 P. KONDYLIS, *Montesquieu und der Geist der Gesetze*, Akademie, Berlín, 1996, S. 13.

Sobre la democracia de masas y su lugar en Panagiotis Kondylis

Peter Furth

Hacia el final de su obra *La democracia en América* Alexis de Tocqueville reflexiona sobre la opresión que amenaza a la democracia y escribe:

[La cosa sobre la que intento hablar es nueva y los hombres no han creado la expresión que debe describirla.] Las antiguas palabras de despotismo y tiranía no le convienen. La cosa es nueva, hay que tratar de definirla puesto que no puedo darle un nombre. [...] Veo una multitud innumerable de hombres semejantes e iguales que giran sin descanso sobre sí mismos para procurarse pequeños y vulgares placeres con los que llenan su alma. Cada uno de ellos, retirado aparte, es extraño al destino de todos los demás. [...] Por encima de ellos se alza un poder inmenso y tutelar que se encarga por sí solo de asegurar sus gozos y de vigilar su suerte. [...] Trabaja con gusto para su felicidad, pero quiere ser su único agente y solo árbitro; se ocupa de su seguridad, prevé y asegura sus necesidades, facilita sus placeres, dirige sus principales asuntos, gobierna su industria, regula sus sucesiones, divide sus herencias, ¿no puede quitarle por entero la dificultad de pensar y la pena de vivir?¹

¿Podría ser que el nombre que Tocqueville no encontró para este concepto fuera “democracia de masas”? Más tarde, Theodor W. Adorno resalta con odio y desprecio la realidad en masa que imaginaba Tocqueville y no se sobrepone a su inconsciencia. Botho Strauß se sorprende, melancólico, de la perfección y de los éxitos sin dificultades fruto de la coexistencia en la sociedad de masas. Sin embargo, no deja de sentir admiración por el sistema. Los puntos de vista y las conclusiones que ambos sostienen acerca de la sociedad de masas no se corresponden con el concepto de democracia de masas que describe Panagiotis Kondylis, pero se traducen en la funcionalidad sin sentimiento de un manual de instrucciones.

En sus investigaciones sobre historia del pensamiento en

la Edad Moderna —estudios sobre la Ilustración, el idealismo alemán, el conservadurismo y la crítica metafísica moderna— Kondylis encuentra una pista sobre la dialéctica de la ilustración, pero no como fundamentalista ético, sino como un analítico de asuntos sociales y políticos que confía la ética a los sueños y a la lucha de intereses. El filósofo griego afirma que las instancias normativas que la Ilustración utiliza contra la religión han perdido la razón, la naturaleza y la historia en la aplicación de la Ilustración en sí misma, así como su legitimidad intelectual y su fuerza sintética. Como condición y estímulo de este proceso, Kondylis apunta al creciente éxito de producción de la economía capitalista, que convierte en contraproductivas las estructuras oligárquicas de la sociedad burguesa y exige un nuevo tipo de legitimación ideológica. Para Kondylis este cambio se manifiesta en el paso del Modernismo al Postmodernismo: es en este punto donde el pensamiento substancial y “sintéticamente armonizado” de la Época Moderna es sustituido por el pensamiento “analítico-deductivo” propio de la Postmodernidad, de la misma manera que la sociedad burguesa da paso a la “democracia de masas”, donde la posición funcional de la nueva formación ideológica solo llega hasta el análisis hermenéutico de momento. De esta manera, la crítica ideológica y el posible aprovechamiento funcional no se diferencian con certeza y, además, las interpretaciones y ambigüedades dominan la escena ideológica.

Algunas de estas ideas ya sugieren el término “democracia de masas”, término que se podría utilizar en el siguiente pleonismo: ¿Qué otra cosa puede ser la democracia que democracia de masas? Sin embargo cuando escuchamos esta expresión nos damos cuenta de la tensión interior que reside en su composición. La democracia hace referencia al *sum-mum bonum* de nuestra civilización. El atributo de masas, por el contrario, se remite a un aspecto negativo del pasado que puede atraer con facilidad sospechas sobre incorrección política. El término, pues, ciertamente se entrelaza con el autoelogio de la retórica democrática.

Probablemente para algunos este término provoca nostalgia, como si aludiera a ancestrales militantes de masas. Para otros sugiere desprecio, como si tuviera sus raíces en los arrebatos críticos a la cultura del discurso de masas desde Le Bon hasta Freud. Tales ideas ficticias no son compatibles con la intención de Kondylis al crear este concepto. Sin embargo, para no desecharlas, se puede afirmar que tienen razón de ser, que pertenecen al inventario histórico de la democracia de masas y que constituyen, de una manera o de otra, leyendas idealizadas diferentes al esnobismo, algo indefinido pero todavía de actualidad. En cambio, la creación del concepto de Kondylis está concebida desde su punto de vista científico que permite llevar a cabo el análisis de un concepto como es el de democracia de masas, del que se requiere una objetividad descriptiva. Esto es especialmente cierto cuando se trata de un análisis de grandes dimensiones, como en este caso, que supone un giro trascendental y se dirige contra la ignorancia actual de la situación.

¿Qué significado queda cuando el atributo de masas de la neutralidad hermenéutica resulta suficiente? De entrada cabe tomar en consideración la reducción al aspecto puramente cuantitativo del término de masas, la masa como meramente cuantitativa, como un estado de amplio alcance, como la matriz de la estandarización de serie, como un estratagema político publicista que describe las dimensiones del cálculo y de la acción. Términos como los medios de transporte de masas, turismo de masas, producción en masa y consumo de masas se erigen como un modelo. La presión de ventas que subyace bajo la producción en masa y el consumo de masas tiene en la democracia de masas su análogo político.

Este concepto también hace referencia a un aspecto cuantitativo del concepto de masas que a la vista de Kondylis no solo trata de los fundamentos metódicos de la neutralidad, sino también de las razones empíricas en cuanto al contenido: unas veces se considera que la escasez histórica de bienes ha adquirido una nueva calidad a través del incremento cuantitativo de la producción y del consumo desarrollado en paralelo; otras veces, se acepta que se ha inaugurado una nueva formación social.

La condición previa para este nuevo escenario es un compromiso histórico sobre el rol social y político de las masas, un compromiso que debería ser definitivo para poder iniciar una nueva época. Para ello Kondylis considera la situación social y política a la que nombra con el término “democracia de masas”. Lo que describe con esta expresión es el resultado del reajuste y del agotamiento de las luchas sociales e ideológicas desde el siglo XVIII, una síntesis de los componentes no frustrados ni arruinados de las tres ideologías que lucharon por la hegemonía después de la revolución burguesa: el liberalismo, el conservadurismo y el socialismo. Con el liberalismo se implementaron los derechos humanos, el socialismo materializó estos derechos sobre una base igualitaria y el conservadurismo, en todo caso, aportó el estado de derecho compartido con el socialismo, lo que dio lugar al estado social como una institución superior de la democracia de masas.

Este largo proceso fruto de una competencia integradora desembocó finalmente en una situación histórica a nivel mundial que concluyó con el conocido final del antagonismo entre los Estados Unidos y la Unión Soviética. Para com-

prender el concepto de democracia de masas de Kondylis hay que enmarcarlo dentro de la situación anteriormente descrita y de las interpretaciones que se derivan de ella. La democracia de masas tal y como la concibe Kondylis se sitúa en el punto de partida tanto del comunismo como del liberalismo junto a la sociedad burguesa. A los ojos de Kondylis el liberalismo y la burguesía no han ganado, sino que han llegado a su final igual que el comunismo, y la democracia de masas surge como resultado de la lucha de los sistemas, como una nueva formación social, con el capitalismo pero sin la burguesía ni el proletariado —la ironía de Kondylis la considera una caricatura de los ideales comunistas de la sociedad sin clases. El concepto de democracia de masas también abarca un punto polémico: se dirige contra la tesis de Francis Fukuyama en *El fin de la historia*, según la cual la democracia liberal ha triunfado sobre el comunismo y determinará la historia en el futuro.

En la actualidad se considera que este periodo indefinido corresponde a una democracia natural. Como *summum bonum* de la historia de la civilización y al contrario que la democracia en el mundo antiguo, la democracia moderna no tiene futuro. La utopía anarquista, tan inherente a la democracia como lo son los disturbios, residía en la antigüedad solo en un lugar temporal en el ciclo de los sistemas de gobierno. En el curso de la democracia moderna, ésta parece haber ganado tanta estabilidad que ahora no solo puede establecerse como ideal, sino también como realidad después del fin de la historia. Kondylis no ha considerado este sentido. Sin embargo, cualquier período histórico está por encima del concepto de democracia de masas, cuyo funcionamiento según Kondylis tiene una perfección tal que fácilmente surge la asociación con un móvil social permanente. Esto se debe sin duda a los conceptos de formalización con los que Kondylis establece una cierta distancia respecto a la historia inmediata, lo que significa que para Kondylis la susodicha democracia de masas se ha convertido no solo en una variable histórica limitada, sino en un factor acuñado y de alcance general.

El debate teórico-práctico sobre la democracia de consejo no juega ningún papel manifiesto en el concepto de Kondylis, ya que pertenece a una historia cerrada. Las masas ya no se consideran tan solo un estado de excepción de izquierdas o de derechas, sino que representan la norma constitutiva de la democracia de masas. La democracia representativa en su forma clásica, con la aprobación de una voluntad común impuesta a los representantes del pueblo, queda excluida del diseño para construir una democracia de masas.

Los conceptos de democracia que se fundaron en la ilustración y en la revolución burguesa se basan en mayor o menor medida en las nociones de una relación de identidad entre los sujetos y los objetos de poder, entre el pueblo y sus representantes, entre los electores y los electos. Estos conceptos tienen que ver con las tensiones que se derivan de la diferencia entre el ideal utópico de la autonomía y la realidad, en este sentido siempre ha estado en juego una indudable ambivalencia. Por un lado, este malestar fundado en el carácter inseguro de la democracia ha quedado atenuado y limitado porque pertenece a la esencia de la democracia, aunque por otro lado también se reivindica y reclama.

El acceso al poder por parte de la democracia moderna viene determinado por las votaciones, sobre las que domina un prejuicio democrático con sentido común como si las elecciones fueran ya democráticas de por sí. En este sentido, la selección inherente a las elecciones es aristocrática y por tanto solo puede ser democrática en la medida en que todos puedan participar de la misma manera en las elecciones. Así que en sentido estricto, la llamada democracia representativa no puede personalizarse en un gobierno popular como soberanía del pueblo, sino en un gobierno de élite aceptado por el pueblo en base a alguna razón. De hecho, la verdadera decepción acerca de la democracia es una decepción generalizada sobre la deficiente calidad que aportan los elementos aristocráticos en su tarea de representación.

La perspectiva anterior está relacionada con otra “realidad” citada por Joseph A. Schumpeters en su libro “Capitalismo, socialismo y democracia”, cuando la interpretación de la democracia que se remite a procesos y estructuras actúa en contra de las transfiguraciones ideológicas de los procesos democráticos que se dan en la misma sociedad. La diversificación de los intereses y las élites relacionadas con la organización general del trabajo, desde este punto de vista, no solo disuelven las ilusorias formaciones unitarias del Romanticismo democrático, sino que también configuran los fundamentos esenciales propios de las democracias empíricas existentes. La división del trabajo entre los gobernantes y los gobernados, entre los electores y los elegidos, y su reconocimiento sistemático constituyen la característica decisiva de este concepto de democracia, del que sus representantes esperan despojar de las leyendas democráticas y suprimir con ello las tensiones inherentes asociadas durante tanto tiempo con la democracia.

La democracia de Kondylis confirma en muchos aspectos este modelo. Según el filósofo griego, los factores estructurales responsables de la aplicación y del desarrollo de una democracia de masas —la división del trabajo impulsada por la ciencia, la atomización de la sociedad y la movilidad social— son en sí mismas, aunque solo sea a través de su ejecución objetiva, un efecto democratizador y libran de rigor ideológico a las autoridades democráticas tradicionales. El efecto estabilizador resultante Kondylis lo considera tan grande que, a diferencia de Karl Mannheim, no emite consideraciones especiales sobre el problema de la unidad de la democracia de masas y los consecuentes requisitos de integración. Ante los sistemas de gobierno totalitarios propios del comunismo soviético y del fascismo y nacionalsocialismo, Mannheim estuvo completamente rodeado por la falta de unidad de la democracia liberal anglosajona e intentó compensar esa situación destacando el papel de la sociología. Por lo visto la situación después de la caída de los sistemas totalitarios permitió un mayor desasosiego. Lo que Mannheim considera en su libro *El hombre y la sociedad en la época de crisis* como una “democratización fundamental” anterior a la plena implementación de la democracia, constituye para Kondylis el núcleo interno sólido de la democracia de masas.

Sin embargo, en la democracia de masa todavía queda un remanente de las anteriores tensiones democráticas en forma de populismo. Bien es verdad que el sistema de clases que

amenazó a la democracia hasta la explosión de una guerra civil ha sido sustituido por un gobierno de élites sin derechos de estatus, pero el populismo es inevitable en la conciliación entre el principio de igualdad y el dominio efectivo de las élites. El propio populismo es inherente al sistema de la democracia de masas porque la distancia entre la necesidad de igualdad y la necesidad de gobierno conlleva también un peligro para las formas simuladas de legitimidad democrática. Para contrarrestarlo, los ajustes populistas deben realizarse desde arriba hacia abajo, lo que sitúa en una posición más fuerte a las masas de “pequeña gente” en la democracia de masas, como si se tratara de una pequeña burguesía en la sociedad de masas y en la democracia liberal. (El “nuevo centro” seducido por el populismo se convierte en un segmento social crucial de la democracia de masas y se considera a sí mismo como una especie de “clase universal” que por un lado se sitúa más allá de las imputaciones sociales y nacionales, siendo decisiva para el grado de exigencia de las soluciones políticas, y por otro lado también está por encima del nivel de calidad y autoridad de “la clase política”).

Al parecer todavía se mantiene un residuo utópico como motivo de descontento en la democracia “desencantada” que también incluye a la democracia de masas. Una cuestión importante en el sentido del funcionalismo democrático es que este descontento se mantiene en un estado en el cual se va reduciendo mediante aparentes soluciones. Muy parecida es la situación respecto a otro motivo de protesta referente al hecho de que la democracia se da desde el inicio mediante la relación de libertad e igualdad.

Vista como una variable categórica, la libertad es una sintonía con uno mismo que se muestra en la voluntad y en la acción; en otras palabras, es un activo. Por el contrario, la igualdad es un pasivo a modo de bienestar, como una relación a gran escala, que para ponerse en práctica necesita otro punto de referencia. Si ahora se piensa en la libertad a partir de la igualdad, más tarde la libertad se alcanza mediante aquello que es mensurable en ella misma, es decir, aquello que se ha convertido en mensurable como consecuencia de la voluntad y de la acción de “tener”, y en la forma de propiedad, el poder y el derecho conforme a la igualdad. Desde este punto de vista del concepto, la igualdad no puede ser un objetivo en sí mismo, sino que solo puede proponerse de manera indirecta como un medio para proteger la libertad, un medio diferente al medio de participación en la conquista de la libertad. Ambos medios son difíciles de distinguir puesto que la función de la libertad de la igualdad de oportunidades solo puede ser la racionalización de los intereses de redistribución. Tocqueville era consciente más que nadie de la tensión interna entre esta pareja líder de los valores de la democracia moderna.

La revolución había traído la igualdad desde el rol de una función latente en el rango de un objetivo manifiesto: la igualdad como una celosa guardiana de la libertad. Tocqueville consideró que no podía concluirse definitivamente que la propia igualdad fuera una meta válida hasta en las mismísimas entrañas de la vida social. Este pensador francés también notó que ello conllevaría un desarrollo problemático para la libertad, especialmente en Europa. En América observó que las tendencias igualitarias de la democracia estaban delimi-

tadas por las normas y autoridades libertarias. No obstante, en Europa desde el absolutismo y la revolución del estado la democracia se convirtió en tutora de la igualdad, y como tal iba creciendo bajo la norma para gestionar la convergencia de igualdad y bienestar material. Esta dependencia de la igualdad respecto al estado, un motivo para la restricción de la libertad, fue, según temía Tocqueville, la que transportó la igualdad inherente a la dinámica de pretensiones de tal manera que al final se pondría en peligro un pacto entre opresión e igualdad. Para Tocqueville el destino de la democracia también depende de si es posible crear protecciones para la libertad que pudieran equilibrar las tendencias igualitarias. ¿Qué vemos cuando observamos desde este punto de vista lo que Kondylis describe como democracia de masas?

En la democracia de masas el concepto de igualdad tiene primacía absoluta, tanto ideológica como funcional. Este concepto transmite cierto atractivo, pero al mismo tiempo también constituye el punto de partida de graves problemas de estabilidad en dos direcciones:

En primer lugar, la igualdad, como todo aquello relativo que se considera como algo absoluto y deseado, requiere un acuerdo mayoritario constante. El objetivo de la igualdad está lo suficientemente cerca como para reconocerlo, pero al mismo tiempo aún está demasiado alejado para disfrutarlo. La fuerza utópica que reside en el motivo de igualdad no puede manifestarse de ninguna otra manera que no sea en una continua nueva decepción. Las tensiones potenciales que se derivan deben gestionarse de una manera sostenible por el bien de la estabilidad.

En segundo lugar, la acción que debería llevarse a cabo concierne a la libertad. Todo el mundo quiere sentirse igual de especial. Esta circunstancia dialéctica de la condición humana destaca de alguna manera en todas las sociedades, lo que para la democracia de masas significa que la contradicción entre las ilusiones fundamentales de libertad e igualdad debe asumir como sea posible la forma de un acuerdo efectivo que permita una ambivalencia. Los deseos individuales de distinción y de autorrealización deben encontrar su lugar y su función en la democracia de masas.

En Europa se ha estudiado el concepto de igualdad desde el punto de vista social. La igualdad de la solidaridad en la lucha desemboca en la participación individual en el estado social. Su carácter también se conserva a través del hecho de que el bienestar social y material es el campo de batalla de la igualdad, el estado es su realizador y los individuos relacionados con los derechos humanos, sus propietarios. En este proceso se cruzó una línea cuando el segmento poblacional con ingresos bajos llegó a disfrutar de una cantidad exponencialmente creciente de bienes a través de la unificación política forzada de la producción en masa y del consumo de masas, una situación que Kondylis considera una ruptura histórica porque, como él dice, el fin de la escasez de bienes por primera vez en la historia interviene profundamente en las actitudes más básicas hacia la vida. Kondylis acepta una reevaluación que excluya las actitudes normativas referidas a la escasez y al temor, tales como el ascetismo, la disciplina y la sublimación.

Por supuesto, lo expuesto con anterioridad concierne especialmente a las ideas sobre la igualdad, a su estatus en

(llamémosle así) la realidad constitucional de la democracia de masas y a su forma como afecto y motivo. El avance de la igualdad política de izquierdas hacia la igualdad social es suficiente en la democracia de masas para alcanzar la igualdad de oportunidades. Paradójicamente, su realidad de acuerdo a la igualdad en la democracia de masas es solo una posibilidad. Por lo tanto hay una explicación muy peculiar, pero decisiva para la “constitución” de la democracia de masas. De por sí, la igualdad limitada a la igualdad de oportunidades ha resultado tan insuficiente para alcanzar una igualdad radical como lo ha sido la mera democracia formal para los demócratas radicales. Al mismo tiempo este mero “potencial de igualdad”, que podría considerarse negativo, constituye una especie de principio dinámico; como una “igualdad patente” de una fuente de energía afectiva que sugiere la profecía autocumplida. No obstante, aquí también gobierna la ambivalencia. Junto a la confianza en sus posibilidades, la “igualdad patente” se presenta también en forma de resentimiento; lo que le falta de igualdad positiva, queda compensado mediante las constantes sospechas y sus presiones de las diferencias.

El modismo “Privilegios para todos” acuñado por Peter Sloterdijk en su ensayo *El desprecio de las masas*, describe ese estado patente, que actúa como un estímulo de contenido efectivo en la igualdad democrática de las masas, insuperable, lo que significa que no basta entender la igualdad solo como el resultado de reducirla a partes elementales, de una situación inicial o de una nivelación por promedios. El beneficio histórico concreto procedente de la derrota de un sistema de gobierno debe llevarse al plano de la igualdad a partir de la supresión ventajosa de una desigualdad. En esa igualdad se le debe aún encontrar el gusto a la riqueza que aporta la sublevación. Así fue en el primer acuerdo histórico, en el que no hay diferencias entre conservadores y liberales, aristocracia y burguesía, y dentro de ésta, entre liberales y socialistas. Solo cuando uno se da cuenta de la desproporción inmanente de la igualdad entiende el alto alcance de la asimetría que hay en la dinámica de los acuerdos históricos que al final desembocan en la democracia de masas.

La fórmula de Sloterdijk trata de una asimetría diferente en la que la falta de igualdad en la democracia de masas sigue siendo excesiva, al mismo tiempo que se asemeja al resto de socializaciones, especialmente las acaecías en la Edad moderna, en cuanto que se basan en el reconocimiento de la singularidad. En el deseo de democracia las peculiaridades del individuo reclaman su reconocimiento. “Aceptación” es la nueva palabra que ha acuñado en este sentido la industria publicitaria. En la masa de la Psicología de masas culturalmente crítica ha gobernado la igualdad de la estructura motriz social o asocial, pero las masas de la democracia de masas se perciben de manera distinta. En un espacio de tolerancia a la igualdad los individuos gozan de sus diferencias sin que importe cuán semejantes parezcan. Esa era la idea que Sombart tenía en mente cuando afirmó que el desarrollo del capitalismo lleva al “individualismo de masas”.

Las diferencias que más se agudizan son las que por lógica transforman los contrastes verticales (relacionados con la autoridad y la jerarquía) en contrastes horizontales. Cuando la masa es por definición la distinción, las diferencias son,

quizás, lo más delicado que hay en la democracia de masas. No pueden eliminarse con la horca como la naturaleza de Horacio (*Die Natur des Horaz*, 1889) y de hecho no deben poder serlo. Si no hay más remedio que aceptar las diferencias, por lo menos que sean aceptadas de forma que no afecte a la igualdad. Pero por otra parte ambas perspectivas resultan necesarias, ya que sin ellas ningún individuo podría adquirir su propia personalidad. Así pues, para alcanzar un equilibrio entre igualdad y singularidad es necesario entender el concepto de diferencia desde ambos roles.

De esta manera todo se reduce a encontrar el tipo adecuado de diferencia que desarrolle esta doble función. Llegados a este punto no cabe plantearse las diferencias con la pretensión ontológica, que no está determinada solo históricamente, sino que también lo está por su naturaleza. Su falta de disponibilidad es ya de por sí un escándalo democrático. Estas diferencias deben transformarse en diferencias de interpretación y de cambio. De esta manera pueden servir a ambos motivos como diferencias factibles.

Las diferencias que obstaculizan el impulso utópico de la igualdad se pueden combatir reinterpretando la esfera cultural sin tener que arriesgar el coste de las víctimas en una revolución física. Aquellas diferencias necesarias para alcanzar el autoconocimiento y la autorrealización van desde la normalidad habitual hasta la provocación de los aspectos más excéntricos, sin necesidad de rebasar los límites individuales. Este proceso ocurre en un marco donde se difumina la diferencia social entre lo privado y lo público, entre la alta y la baja cultura, así como entre la cultura de élites y la cultura pop. Por lo tanto, las pretensiones normativas son una cuestión de gusto y también caen bajo el mandato de la permisividad. Aquella cultura que se erige como emblema de la democracia de masas constituye una completa institucionalización de la ambivalencia; vuelve cómoda y agradable la asociación de motivos incompatibles, de la conformidad y el individualismo. La cultura confiada a los medios de comunicación consigue el protagonismo cuando sintoniza con los requerimientos de la democracia de masas. Esta cultura mediática ejerce de elemento estabilizador al mantener los anhelos irrealizables en un segundo plano mientras recicla los viejos tópicos del mito y de la ideología en el *Zeitgeist* de la actualidad. Con un éxito rotundo, ninguna forma de gobierno ha captado tanto la energía en el sentido de cambio social ni ha podido transformarla en resultados ficticios, teatrales y de indiferencia como lo ha hecho la democracia de masas.

Por último, trataremos brevemente un punto de vista diferente respecto al problema de estabilidad. El puesto que ha ocupado en la democracia clásica el pueblo como soberano o “poder constituyente”, en la democracia de masas se corresponde con las masas. La cuestión que cabe plantearse es si son reales o análogas. Desde una perspectiva conceptual, las masas consisten en elementos de similitud cuántica. Si este punto de vista se aplica a la realidad social, son los individuos de la masa los que, aislados, constituyen el conjunto social. Estos colectivos, que se caracterizan por un exceso cualitativo de la suma de sus elementos, desde este punto de vista solo pueden percibirse como aglomerados; como consecuencia, las estructuras sociales holísticas pierden su legitimidad funcional y moral. Es decir, en la democracia

de masas solo existen las personas como población y la voluntad general aparece solo, en su forma impropia, como la suma de las voluntades individuales. Cabe preguntarse también si la democracia de masas se presenta de manera legítima como una unidad de voluntad o de acción. Ya hemos visto que Kondylis deja esta pregunta abierta. Si esta cuestión puede seguir planteándose, si Kondylis la considera o si solo sirve a un aspecto determinado de su enfoque, son preguntas que aún podemos formular.

Hasta ahora solo hemos indagado en el problema de la estabilidad desde la perspectiva de la democracia de masas, desde la que la adaptación de los motivos individuales y de los requisitos funcionales ha resultado decisiva. No obstante, queda pendiente la cuestión sobre las condiciones en las que muchos aspectos significan o deberían significar uno solo para reducir la vitalidad de la democracia a través de ellos. Existe una razón al respecto: mientras se cumpla la condición de estabilidad en cuanto a la abundancia de bienes, se podrá sostener de fondo la unidad de voluntad en la democracia de masas. En ese sentido, el concepto de democracia de masas se proyecta en las relaciones internas saturadas de las alianzas internacionales, la cuestión de la estabilidad es solo una cuestión de la reproducción interna del sistema, así como la definición imaginaria y moralizante de un adversario adecuada para cerrar las brechas que se produzcan en la homogeneidad mental e ideológica. Sin embargo, queda pendiente la lucha por la escasez de bienes, que trata de una aplicación expansionista o de seguridad de la propia existencia, en el caso de que la unidad de voluntad prime frente al exterior, una unidad en el sentido de comunidad; la determinación republicana y la soberanía nacional deben unirse a la democracia de masas.

Si este proceso tiene éxito, y en la medida en que lo consiga, decidirá el destino correspondiente de la democracia de masas, lo que siempre resulta cierto en el caso de la globalización. Ciertamente, la democracia de masas cuenta con una perspectiva universal, pero solo puede consistir en una lucha competitiva por las oportunidades globales de riqueza a partir de una forma de gobierno federal o nacional. Y esta dependencia hacia la unidad social y política como una forma de lucha es inminente en un periodo de tiempo indefinido. Tanto la riqueza como la escasez son irremediamente relativas y, por tanto, solo tienen cabida en un proceso constante de variabilidad. Es muy posible que en este proceso de lucha por los bienes vitales se enfrenten diferentes derechos humanos, lo que lleva a Kondylis a temer que, como consecuencia paradójica de la ética humanitaria, esta situación llegue a definir un enemigo que excluya la protección que puede ofrecer una ideología civilizada.

Traducción de Meritxell Ferrer

NOTAS

ALEXIS DE TOCQUEVILLE, *La democracia en América*, ed. de E. Nolla, Trotta/Liberty Fund, Madrid, 2010, pp. 1151-1152.

Valores, normas y acciones

Weber y Kondylis

en torno a las ciencias sociales

Víctor Páramo Valero

1. INTRODUCCIÓN. El objetivo de este artículo consiste en analizar la concepción de las normas y los valores que desarrollaron Panagiotis Kondylis (1943-1998), filósofo alemán de origen griego, y Max Weber (1864-1920), pensador que realizó aportaciones significativas en distintas áreas científicas (sociología, historia, filosofía) y que es recordado por obras como *El político y el científico*, *Economía y sociedad* o *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. En el pensamiento de ambos autores esta problemática mantiene un estrecho vínculo con lo que se puede denominar “filosofía de las ciencias sociales”. Weber y Kondylis participaron en numerosos debates filosóficos, a partir de los cuales forjaron su propia posición.

Kondylis elaboró una versión descriptiva del decisionismo en polémica con Carl Schmitt. Weber participó en distintos debates sociológicos y filosóficos. Una de las críticas menos conocidas —y en ocasiones considerada marginal e irrelevante¹— de Weber se encuentra en un ensayo en el que examina prolijamente la concepción que el sociólogo Rudolf Stammler (1856-1938) tenía de la fundamentación de las normas sociales (en ocasiones Weber emplea los términos “máxima” y “regla”, no en un sentido moral, como sinónimo del término “norma”).² Weber recibió distintas influencias a lo largo de su trayectoria intelectual y sus trabajos se caracterizan por la claridad expositiva del científico y la profundidad reflexiva del filósofo. En esta *Crítica a Stammler* la influencia de las escuelas neokantianas se hace patente desde la primera página hasta la última y se puede observar, al mismo tiempo, el estilo literario del pensador alemán, en el cual destaca la mentada claridad y la minuciosidad en el análisis, lo cual crea una apariencia de que ningún tema, ninguna cuestión ni ningún problema relacionado con la obra de Stammler ha sido omitido. En esta crítica y en otros lugares afines a la reflexión contenida en ella, Weber expone una concepción original del conocimiento propio de las ciencias sociales (ciencias como la sociología, la economía y el Derecho).

Esta clase de conocimiento goza de rasgos específicos que

lo diferencian del conocimiento que producen otras ciencias. El término “ciencias sociales” hace referencia en la actualidad a aquellas ciencias que emplean métodos empíricos para la confirmación de hipótesis relativas al ser humano o a algunas de sus expresiones, no a objetos como los de las matemáticas o la física, ni tampoco a objetos propios de la filología o la historia.

A diferencia de las ciencias humanas, las ciencias sociales emplean procedimientos para la obtención de conocimiento científico de los que se hace uso también en las investigaciones propias de las ciencias abstractas y naturales. Las ciencias humanas no emplean este tipo de metodología. Parece que deberían no seguir empleándolas. ¿Y qué ocurre con las ciencias sociales? ¿Deben acercarse a las ciencias humanas, o deben seguir bebiendo de la fuente metodológica de las ciencias naturales? ¿Qué han pensado Kondylis y Weber al respecto? ¿Qué papel juega en esta reflexión sobre las ciencias sociales la concepción sobre los valores y las normas? En caso de existir una conexión entre ambas esferas, ¿es superficial o es esencial?

En lo que sigue trataremos de responder a estas y otras preguntas. Para ello, examinaremos, en primer lugar, la concepción weberiana de los valores morales y las normas sociales, centrándonos exclusivamente en una de las dimensiones que adopta esta cuestión en su obra. En segundo lugar, haremos lo propio con la concepción de Kondylis: abordamos algunos de los grandes temas de su filosofía (el decisionismo, la crítica al normativismo, el escepticismo moral, la crítica a las utopías sociales y políticas, entre otros) que mantienen un vínculo con la cuestión de los valores y las normas morales. En el tercer y último apartado realizamos, a modo de conclusión, una breve comparación de la posición de uno y otro autor.

2. LA RACIONALIDAD DE LAS NORMAS Y LOS VALORES MORALES SEGÚN WEBER. Dos son las razones que nos han conducido a considerar en primer lugar el pensamiento de Weber: 1)

es un autor clásico en el ámbito de la teoría de las ciencias sociales y en la teoría de los valores; 2) Kondylis conocía la obra de Weber y elaboró una concepción original de las normas y los valores que participa del debate en el que se encontraba inmerso Weber, pero también en otros debates filosóficos y científicos que son un tanto desconocidos hoy en día. Sin duda son debates que tuvieron gran relevancia, pero hoy las posiciones que ellos representan han sido superadas (o, simplemente, abandonadas) por las de otros autores. En la actualidad nombres como S. Žižek,³ P. Sloterdijk,⁴ J. Habermas⁵ o A. Honneth,⁶ y desde otro frente las de Lyotard,⁷ Baudrillard,⁸ Rorty,⁹ Fukuyama,¹⁰ Vattimo¹¹ o Lipovetsky¹² dominan en el panorama filosófico moral y político europeo y americano. Otras voces importantes en el debate sobre los valores morales son o han sido las de Ch. Taylor¹³ y A. MacIntyre.¹⁴ Sin embargo, la posición de Weber continúa siendo una referencia válida, a pesar de que, como sucede con las demás, solo pueda ser comprendida genuinamente dentro de la tradición de pensamiento en la que se origina y se desarrolla.

En su artículo ‘Ciencia social y valores en Max Weber’, J. Rovira contextualiza el problema de los valores en la filosofía de las ciencias sociales de Weber y clarifica cuáles son las tres dimensiones principales que los valores cobran en la obra del pensador alemán:

a): *El estudio empírico e histórico, teóricamente sustentado, de los valores como orientadores de la conducta social* y el análisis de las implicaciones que de ello se derivan para la génesis y el funcionamiento de las instituciones sociales.

b) La cuestión, vinculada al proceso personal (subjetivo) de selección de los objetos de investigación que realiza todo científico, proceso que Max Weber llamaba *la relación con los valores*, siguiendo en esto a Heinrich Rickert (1863-1936), miembro de la corriente de renovación kantiana de la escuela filosófica de Baden, pero al que Weber, en este punto, lograría trascender.

c) El reconocimiento de que existen *dos esferas heterogéneas*, que es esencial distinguir para evitar su mezcla confusa y las consecuencias perjudiciales que de ello se derivarían para el trabajo científico y el académico. La primera es *la esfera de los hechos sociales, de los procesos empíricos e históricos y de su análisis científico*, que nos conduce a realizar afirmaciones de naturaleza descriptiva o explicativa sobre la realidad social, lo que conlleva el intento de verificar o de probar la falsedad de tales afirmaciones. Y la segunda, *la esfera de las valoraciones o de los juicios de valor*, por cuyo medio se expresan deseos, preferencias, gustos, ideales a los que se aspiran, o bien lo que se considera el *deber ser* frente a la realidad que *es* o se comporta de una cierta manera. En este último tipo de juicio dentro de esta segunda esfera o ámbito nos encontramos con el campo de lo *normativo*.¹⁵

Siguiendo la división establecida por Rovira, el problema relativo a los valores en la obra de Weber que más nos interesa es el de cuál es la relación existente entre las descripciones objetivas y las valoraciones o juicios de valor.

Este problema es incomprensible en la obra de Weber sin la propuesta de una distinción clara entre la *objetividad* de la ciencia y la *subjetividad* de las valoraciones. Éstas son subjetivas en la medida en que se realizan a partir de valores cuyo contenido es también subjetivo. Puesto que no hay un modo racional de decidir por un valor o por otro —sino que es cuestión de lo que uno desee, pues en ningún caso dicha elección puede ir precedida de una demostración racional, aunque sí de un razonamiento que considere qué objetivos se pueden lograr al escoger ese valor y cuáles son los que no se pueden lograr—, tampoco las valoraciones que se realizan desde un determinado punto de vista moral —esto es, basadas en valores— pueden aspirar a alcanzar la objetividad de las descripciones científicas, las cuales, al parecer, no tienen ninguna relación con los valores.

2.1. Conocimiento científico y naturaleza de los valores.

Aunque los temas principales de la obra de Weber están profundamente interrelacionados con sus inquietudes políticas¹⁶ (en el ámbito de la teoría política es ampliamente conocido por ensayos como ‘La política como vocación’), su sociología ha abarcado no solo el campo de la política. Sus contribuciones al campo de la sociología de la economía y de la religión son también importantes. Incluso sus aportaciones históricas han sido consideradas relevantes. En *El asalto a la razón*, Lukács atribuía un papel importante a Weber en el desarrollo del ‘irracionalismo’ en el pensamiento social alemán. Su examen del concepto de racionalidad científica y política, así como su vinculación con la irracionalidad propia del ámbito de los valores (a causa del carácter subjetivo que éstos poseen),¹⁷ son problemas que su sociología descubre y que tienen implicaciones filosóficas y culturales.

En la recopilación de textos publicada bajo el título *Sobre la teoría de las ciencias sociales* se incluye una contribución de Weber que versa sobre el problema de ‘La objetividad del conocimiento en las ciencias y la política sociales’,¹⁸ en el cual el pensador alemán señala que ninguna teoría social está libre de la influencia de las ‘tendencias políticas’, de las ideas económicas triunfantes en la sociedad así como de cierta ideología. Las teorías científicas sobre la sociedad están impregnadas, pues, de ‘principios’ de índole política, moral, económica, etcétera. Ninguna teoría científica es axiológicamente neutral: siempre está vinculada a valores, que actúan en ella no como elementos secundarios que deben ser ignorados o eliminados, sino como presupuestos necesarios en los que se apoya y de los que parte.¹⁹

Weber trata la cuestión de los ‘principios’ morales, políticos, ideológicos, etcétera, que actúan o influyen en toda teoría social.²⁰ La ‘declaración de principios’ que debe exigirse a todo científico no es incompatible con la posibilidad de presentar ‘evidencias’ y ‘hechos’. Es decir, se admite que se debe siempre teorizar desde un determinado punto de vista, pero que ello no debe impedir ni debe hacernos concluir que no pueda hablarse de hechos en el ámbito de la sociología. Por supuesto, los hechos son en sí mismos fruto de interpretaciones²¹, pero hay interpretaciones que se adecuan más a los hechos que otras.

El examen de la naturaleza del conocimiento científico que Weber lleva a cabo mantiene una estrecha vinculación

con la cuestión de la subjetividad de los valores morales y de las valoraciones. Las valoraciones son elecciones subjetivas y, por tanto, irracionales. También la elección de valores se realiza de forma irracional, ya que no existen criterios objetivos que nos permitan optar por un valor o por otro. Con esta idea, Weber tan solo pone de manifiesto lo que está ya presente en la filosofía nihilista (hoy denominada “posmoderna”)²² de su tiempo: ningún valor tiene validez absoluta, y sobre todo han perdido esta validez los valores supremos, que se resumen en la idea de Dios. La creencia en Dios ha perdido su validez: “Dios ha muerto”²³. Los valores, además de carecer de validez absoluta —es decir, además de ser relativos—, de estar condicionados por la tradición en la que emergen —de ser contingentes— y de que la cultura que les sirve como marco tampoco sea absoluta, tienen una *constitución subjetiva*. Pero, al mismo tiempo, los valores morales, que pueden ser derivados de los valores religiosos, no son susceptibles de ser estudiados racional o científicamente. La racionalidad científica es incompatible con una investigación sobre los valores.

Por tanto, los valores (y las valoraciones) tienen tres caracteres fundamentales:

- 1) Son relativos: no hay valores absolutos.
- 2) Son subjetivos: no hay valores objetivos.
- 3) Como consecuencia de ello, *no puede haber un conocimiento científico de los valores*. La axiología, en tanto que ciencia de los valores, es una pseudociencia.

Weber examina la naturaleza subjetiva de los valores en *La ciencia como vocación*. Analiza la contraposición entre el conocimiento científico y los valores (contraposición en la cual se resumen los puntos 2 y 3) en distintos trabajos, sobre todo en aquellos que contienen una metodología o filosofía de las ciencias sociales²⁴. Como veremos al analizar su *Crítica a Stammler*, Weber considera que los valores y las normas morales tienen una entidad distinta a la de las categorías epistémicas.²⁵ En “La objetividad del conocimiento en las ciencias y la política sociales”, Weber se ocupa también de la distinción entre el ámbito del conocimiento científico y el de los valores morales. Weber se centra exclusivamente en el problema del conocimiento de las ciencias sociales.

Weber distingue la noción de “juicio de valor” de la de “presuposición teórica”.²⁶ Esta distinción, que se encuentra en la concepción que Weber sostiene del conocimiento científico, afecta a la explicación que éste ofrece, sobre todo, de otra distinción: la que existe entre las idealizaciones de las ciencias sociales y las idealizaciones de las ciencias naturales. Las idealizaciones en las ciencias naturales son leyes con validez universal, es decir, enunciados que, construidos en el seno de una teoría, se exponen como explicaciones de fenómenos que tienen una validez universal. Sin embargo, ¿cómo se originan estas leyes? ¿Cómo llega un científico o un grupo de científicos a exponer enunciados con validez universal tales como las leyes científicas? Weber distingue las presuposiciones teóricas de los juicios de valores. Una de las funciones que éstos realizan en las ciencias sociales es precisamente la de ser aquello de lo que parte o en lo que se apoya inicialmente una teoría. Este punto de partida se

distingue del de las ciencias naturales porque en éstas el conocimiento versa sobre hechos, es decir, es un conocimiento objetivo, y las presuposiciones teóricas no introducen ningún elemento subjetivo en el conocimiento que se obtiene a partir de ellas. En este sentido, la idealización en las ciencias del hombre, ciencias sociales o ciencias humanas se diferencia claramente de las de las ciencias naturales: mientras que las primeras realizan idealizaciones a partir de elementos que no son neutrales ni objetivos, en las segundas se garantiza desde el comienzo mismo de la idealización que el conocimiento que se obtiene es objetivo, ya que las presuposiciones teóricas no tienen, a diferencia de los juicios de valores, un carácter “privado”.²⁷ Sin embargo, Weber concede que la explicación científica de la conducta humana —que es, a su modo de ver, el objetivo de las ciencias sociales— pueda tener la misma validez que la explicación científico-natural.²⁸ No se trata de que el científico deba dejar a un lado las opiniones políticas, morales o sociales que posea (pues no puede hacerlo completamente), sino de que emplee éstas de acuerdo con los objetivos de la ciencia: lograr obtener conocimiento nuevo.

El problema de los juicios de valor y de la libertad de valoración en las ciencias sociales es examinado por Weber en un ensayo que lleva por título ‘El sentido de la *libertad de valoración* en las ciencias sociológicas y económicas’.²⁹ Al comienzo del ensayo, afirma: “Entendemos por ‘valoraciones’ las apreciaciones ‘prácticas’ de un fenómeno, en el cual pueden influir nuestras acciones al aprobarlo o reprobarlo.”³⁰ Runciman se refiere al problema que trata Weber en el ensayo citado cuando trata la cuestión de los valores en su crítica a Weber. Señala lo siguiente:

Weber insistió en la independencia lógica de los juicios de hecho y de los juicios de valor y en la consiguiente irrelevancia de las opiniones estéticas, políticas o morales del científico social para la validez de sus propuestas sobre la conducta humana.³¹

La división entre las ciencias en las que los valores juegan un papel importante y las ciencias en las que éstos no deben tener ninguna función se corresponde con la distinción entre las ciencias del hombre y las ciencias naturales. En éstas los juicios de valor aportan conocimiento. El valor cognitivo de tales juicios reside precisamente en que son fruto del estudio de campo (por ejemplo, un antropólogo cultural puede exponer juicios de valor sobre una tribu con la que ha convivido durante años).

Esta es, como hemos señalado, una cuestión relevante dentro del pensamiento social de Weber. Weber aborda el problema desde diferentes perspectivas, gracias a lo cual logra poner de manifiesto las diferentes vertientes. Entre ellas se encuentran las que hemos visto.

2.2 El politeísmo axiológico. Weber acuñó el célebre término “politeísmo axiológico” (o politeísmo de los valores).³² Confirmaba así una tendencia reinante en el pensamiento filosófico-científico positivista que afirma que el modelo o paradigma de conocimiento es el que elaboran las ciencias formales y experimentales, desde la lógica y la matemática

a la física aplicada y la biología celular, al que debían seguir las ciencias sociales.

La tesis de Weber sobre el politeísmo axiológico y sobre la objetividad de las ciencias naturales y sociales presenta algunos problemas a nivel metodológico, práctico y teórico, ya que no siempre es posible excluir en el ámbito de las ciencias “absolutamente objetivas” lo que se considera “pseudocientífico”. Por ejemplo, como ha mostrado Kuhn después de Weber, la ciencia no solo se desarrolla siempre gracias al vínculo que mantiene con las instituciones sociales, que son las que marcan las metas de la investigación científica, sino que además los científicos actúan en el ámbito científico de acuerdo con parámetros que rigen el mundo social. Por ejemplo, las investigaciones y la producción de nuevo conocimiento teórico y práctico son comúnmente realizadas por grupos de científicos, por comunidades de científicos, cuyo comportamiento no puede ser completamente distinto al que mantienen fuera del ámbito de la ciencia. La forma comunitaria de producir conocimiento científico no es tan distinta, por ejemplo, de la celebración de un acto litúrgico, en el que se glorifica a Dios, en cualquiera de las religiones monoteístas. En consecuencia, el conocimiento, si es objetivo, no lo es en el sentido de que los valores no se interpongan en la obtención de dicho conocimiento, sino en el de que no le afectan de manera negativa. Incluso en el conocimiento científico más abstracto no es obtenido de forma absolutamente neutral, y en él intervienen elementos no objetivos, elementos como la rentabilidad económica que produce su aplicación o las oportunidades que presenta en el mercado financiero.

En *El político y el científico* (o también: *La política como vocación. La ciencia como vocación*), Weber emplea la expresión “politeísmo axiológico”, con la cual hace referencia a un hecho constatable en las sociedades europeas del pasado siglo: los valores morales, así como los valores religiosos, tienen un carácter subjetivo. No son verificables científicamente. No puede *demostrarse* que unos sean mejores que otros, que debamos optar por unos antes que por otros. El valor del bien que tiene la religión *x* es equiparable al valor del bien que tiene la religión *y*. Por tanto, en el ámbito de los valores *cada cual puede decidir, subjetiva o personalmente*, cuáles son los más acertados. Cada cual puede *adorar* a sus propios dioses (valores). De ahí la expresión de Weber.

Existen múltiples valores, como en la religión griega homérica existían múltiples dioses: existen tantos que no podemos identificar cuáles son los *verdaderos*, porque en rigor, todos lo son. Todos poseen el mismo estatuto moral: todos son dioses. Sobre todo, *no hay razones* que nos puedan convencer científicamente de que el valor del bien en la moral calvinista es más acertado que el valor del bien en el islam. Ambas concepciones del bien son equiparables. Por ello, el ámbito de los valores carece de racionalidad (en el sentido científico). Los valores se eligen, en última instancia, por convicciones, por fe, y no por razones. Si en el ámbito de la moral no hay razones para optar por una u otra concepción del bien, ni tampoco para optar por valores como la tolerancia, el respeto o la justicia, entonces parece improbable que tenga lugar un acuerdo mutuo entre distintas cosmovisiones y religiones. Si la moral es algo subjetivo y privado,

no puede ser el sustento de la vida en común. Tendrá que serlo, en consecuencia, la política, una política liberal (o un liberalismo político) que sepa establecer límites entre lo que concierne a la vida pública y lo que forma parte de la esfera privada.³³

A causa de ello, es menester que existan normas, reglas o leyes sociales y jurídicas, que sean el punto de anclaje de las relaciones entre los individuos de una misma sociedad. Hacia el final de *El político y el científico*, Weber señala:

El destino de este tiempo, racionalizado, intelectuado y, por encima de todo, desprendido del mito del mundo, es justo el de que los valores últimos y más excelsos se encuentran ausentes de la vida pública, retraídos ya sea en el reino ultraterreno de la vida mística, ya en la fraternidad de las mutuas relaciones inmediatas de los hombres.³⁴

Weber no solo detecta el triunfo de la idea de la irracionalidad de los valores frente a la racionalidad del conocimiento científico en el ámbito de la ética; también lo encuentra en el ámbito del arte. Se trata de la pérdida de validez de los valores absolutos en todos los ámbitos de la existencia humana.³⁵ La inefabilidad de los valores se encuentra también en el terreno artístico.³⁶ El arte es, como la moral, el ámbito adecuado para el desarrollo de la subjetividad pura. La moral y el arte han sido desterrados del paraíso de la objetividad, al cual pertenece (y reina en él en soledad) el conocimiento obtenido mediante métodos empíricos, el conocimiento que se basa en la demostración y en la verificación. Los datos sobre los que versa el genuino conocimiento son accesibles por medio de la experiencia a todo sujeto, mientras que en el caso del arte y los valores morales sucede lo contrario: al ser subjetivos, privados, personales, no hay ninguna posible vía para el encuentro de las subjetividades.

El problema más importante que presenta “la batalla sostenida entre los dioses de los diferentes sistemas y valores” es el de la *verdad*. En efecto, ¿hay unos valores que *se aproximan* más a la verdad que otros? ¿La verdad no es en sí misma un valor, si bien no un valor moral sino epistémico? ¿A caso el politeísmo de los valores también puede afectar al ámbito epistemológico y, en consecuencia, relativizar la verdad, esto es, relativizar lo que se ha considerado habitualmente verdadero y falso, desvirtuar los límites que existen entre la verdad y la falsedad? La separación entre la verdad de la ciencia —o entre la ciencia misma— y la verdad de los valores constituye un abismo, representado por la expresión de Weber.³⁷

Como señala E. Martínez Navarro, Weber descubrió y mostró que

la evolución de Occidente ha seguido un proceso con dos cabezas; un progreso en la racionalización, que supone el triunfo de la racionalidad técnica, y un progreso en el desencantamiento (la pérdida de las visiones del mundo que proponían fines últimos), lo cual supone la aparición del politeísmo axiológico, es decir, la convicción de que los valores morales son un asunto de fe que pertenece al ámbito privado.³⁸

2.3 *Las reglas sociales y la estructura de la sociedad.* Como apunta Rodríguez Martínez en su introducción a la *Crítica a Stammler*, el escrito de Weber, “formulado en el marco de la controversia entre las escuelas neokantianas alemanas, desarrolla [...] conceptos como los de *vida y reglas sociales*, que serán cruciales para la fundamentación comprensiva de sus teorías sociológicas y económicas.”³⁹ No solo son relevantes para comprender el pensamiento del propio Weber, sino también el de quienes seguirán la línea abierta por él en los estudios sociológicos.

Sobre los “fenómenos” de la vida social actúan siempre reglas. Weber cree que las reglas sociales no actúan sobre la libertad del sujeto como lo hace una regla lógica sobre una proposición. Para Weber las reglas sociales no son equiparables, en el ámbito de la teoría del conocimiento, a los conceptos puros del Entendimiento ni a las intuiciones puras de la Sensibilidad. De ser así, la vida social no solo estaría siempre condicionada por ellas —y por tanto, su influencia sería irreversible—, sino que, incluso, jamás podrían ser modificadas. Los conceptos puros no pueden ser modificados: son dados ya en el conocimiento. El conocimiento de los conceptos puros está ya condicionado por los conceptos puros, si ciertamente éstos existen y si el conocimiento de los mismos es genuinamente conocimiento. Pero las reglas sociales no pueden significar lo mismo para la vida social que lo que los conceptos puros significan para el conocimiento humano. Las reglas pueden tener, según Weber, un carácter privado: no necesariamente son públicas, es decir, no afectan a todos los individuos. De manera que, lejos de estar presentes en la sociedad y regular a ésta de forma “lógicamente constitutiva”⁴⁰, las reglas *se instituyen* en la sociedad. Esto quiere decir que tienen un carácter histórico y cultural. Hay tantas reglas sociales como sociedades. Las reglas son producidas en el seno de una sociedad. De ahí que no puedan ser concebidas como conceptos del Entendimiento; son más bien “generalizaciones empíricas”, cuya validez no es universal, sino contingente.⁴¹ De tal modo que la legitimidad de una regla no se puede encontrar en su carácter “trascendental”, sino en que es producto de una praxis social concreta.

Si se considera a las “formas sociales” como máximas o reglas de acción inmutables e imperecederas, sin duda alguna podrá entenderse a los acontecimientos sociales no como el producto del azar, sino como el producto de la necesidad. Si las reglas fueran constitutivas de la sociedad, es decir, fueran inmodificables, no habría forma de llevar a cabo, mediante acciones concretas, cambios en la sociedad. Éste es un problema que ha sido objeto de estudio de numerosas investigaciones en la actualidad. Desde la economía a la política se plantea si es realmente posible que las acciones sociales tengan efectos en el sistema. También afecta al ámbito del Derecho y de la historia. ¿En qué medida las acciones de los individuos concretos de una sociedad no están pre-definidas, pre-concebidas por el propio sistema social? ¿A caso no pueden ser previstas las acciones que los individuos llevarán a cabo para intentar revertir el sistema social vigente? Parece que el sistema social como tal no puede ser eliminado. Siempre habrá un sistema social que sirva de trasfondo a las acciones sociales. Y de dicho sistema forman parte las reglas

sociales. Weber, frente a algunos sociólogos de su tiempo, consideró que las acciones sociales sí pueden tener efectos contra el sistema y que la estructura de tal sistema puede ser cambiada. Anthony Giddens, sociólogo contemporáneo, ha seguido, en su obra *La constitución de la sociedad*, el planteamiento de Weber.

2.4 *Juicios de valor.* La teoría weberiana sobre la investigación axiológicamente neutral es una teoría de la ciencia que apoya en gran parte la concepción positivista del conocimiento científico. En la neutralidad axiológica no se ponen en juego valoraciones subjetivas, ideas basadas en lo no comprobable empíricamente, de lo que no se pueden ofrecer pruebas empíricas ni tampoco demostraciones racionales, sino solamente experiencias personales, sentimientos, en ocasiones modelados por dogmas, en suma, experiencias no sometibles a contraste empírico. Experiencias de lo que, desde el punto de vista científico, constituye lo “inefable”, lo que no puede ser verbalizado, codificado en un lenguaje compartido (científico o no), es decir, pruebas que jamás podrían disfrutar de un fundamento epistémico, sino que caen del lado de la fantasía, la imaginación, esto es, puras quimeras (fruto incluso de alucinaciones, aquello de lo que jamás la experiencia compartida puede dar cuenta o razón, aquello que se considera incompatible con las pruebas “racionales”—en el sentido expuesto más arriba—, todo lo cual se expresa, desde el punto de vista del positivismo lógico, mediante enunciados metafísicos y éticos⁴² que sobrepasan la experiencia; en suma, todo aquello que resulta inaccesible para dos o más sujetos al mismo tiempo e incompatible con lo que se considera “conocimiento objetivo”).

Los “juicios de valor”, es decir, los juicios cuyo contenido es incontrastable empíricamente, son aquellos que se consideran más próximos a la interpretación “subjetiva”. El término “interpretación” tiene en este contexto, connotaciones peyorativas. La interpretación es lo contrario a la explicación. Se hace uso de la experiencia para confirmar la tesis o el resultado al que se llega mediante la explicación, a diferencia de lo que sucede con la interpretación. Weber cree que este significado de “interpretación” se encuentra muy próximo al que tiene el término “valoración”⁴³. Los juicios de valor o valoraciones no son sino enunciados subjetivos, esto es, transmiten un contenido que no puede ser sometido al juicio —valga la redundancia— de la experiencia. Comprobar es sinónimo, en este contexto, de *legitimar y justificar*. En efecto, según Weber, una investigación racional legítima es una investigación en la que el conocimiento que se obtiene a través de ella está justificado, probado, confirmado, verificado. Para Popper el criterio de demarcación, es decir, el criterio de contrastación de una teoría científica —aquello que confirma que una teoría científica es verdadera o falsa—, es la falsación. Una teoría científica se encuentra corroborada durante el periodo de tiempo en que no existen contraejemplos que la falsen. Una teoría científica está falsada una vez se halla un contraejemplo.⁴⁴ Weber considera que el saber científico genuino es aquél que no está dirigido ni influido, en ninguna fase de su producción, por juicios de valor. El saber científico es, por definición, axiológicamente neutral, pues, de lo contrario, no sería tal saber. La ciencia

(las ciencias naturales y sociales) es lo opuesto a la valoración. La explicación debe formar parte del núcleo del saber científico, mientras que la interpretación y la valoración deben ser excluidas de él. Weber no negará que exista una suerte de racionalidad en los juicios de valor, pero considera que esta racionalidad es “subjetiva”. Frente a ella se halla la racionalidad objetiva, esto es, la racionalidad propia del saber científico. El saber científico goza de una racionalidad objetiva en la medida en que el conocimiento que produce es contrastable empíricamente. No obstante, Weber no cree que la ciencia deba liberarse por completo de las valoraciones o juicios de valor. Deben estar presentes en las investigaciones científicas, pero solo algunas de ellas, como hemos visto. Por esta razón, es necesario discernir qué clase de valoraciones pueden formar parte de tales investigaciones. La racionalidad subjetiva, que debe ser diferenciada claramente de la objetiva, puede combinarse con esta última sin por ello disminuirla o empobrecerla.

Dos estudiosos del pensamiento de Weber como Rovira y Runciman coinciden en señalar que no hay duda de que Weber considera que las ciencias sociales pueden verse afectadas por los valores, pero que son *constitutivamente* no axiológicas; esto es, que siempre existe la posibilidad de que en el transcurso de una investigación los valores del científico actúen, implícita o explícitamente, dirigiendo o influyendo significativamente en la investigación, pero de ello no se sigue que las ciencias sociales no sean o no puedan ser axiológicamente neutrales. Runciman afirma: “Weber está de acuerdo con los positivistas en que las ciencias sociales son no axiológicas y en que son causales”.⁴⁵ Por su parte, Rovira reitera:

Para Weber, el proceder irreductiblemente subjetivo que es la relación con los valores, preámbulo del proceso de inquisición científica entendido más estrictamente, en modo alguno atenta contra *la objetividad a la que aspira la ciencia social*, ni, en consecuencia, a la obtención de verdades intersubjetivas o, si se prefiere, al logro de afirmaciones sobre la realidad cuya verdad o falsedad pueden ser establecidas de manera convincente y satisfactoria.⁴⁶

Hemos subrayado “la objetividad a la que aspira la ciencia social” para hacer notar que el logro de dicha objetividad no es sino el propósito principal que Weber asigna a la ciencia social. La interpretación de ambos autores puede apoyarse en pasajes como el siguiente:

La capacidad de diferenciar entre conocer y juzgar, y el cumplimiento tanto del deber científico de ver la verdad de los hechos, como del deber práctico de adherirse a los propios ideales, he aquí aquello con lo cual queremos familiarizarnos cada vez más.⁴⁷

2.5. *Racionalidad de las normas.* En *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales*, Weber se pregunta si es posible o no la deducción de *normas* prácticas con valor absoluto a partir de premisas conceptuales abstractas. Estas premisas tienen, como las propias normas, carácter moral, a

pesar de que las normas estén diseñadas para regir la *acción* y, por tanto, tienen un carácter teórico-práctico, mientras que las premisas conceptuales abstractas de las que se derivan las normas son puramente teóricas. La conexión entre ambas reside en el carácter moral. En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* Kant había distinguido ya, en este sentido, entre la moralidad que tiene un fundamento racional y cuyas normas son extraídas de este fundamento que exige previamente ser descubierto y puesto de manifiesto, y el contenido formal del imperativo, esto es, un contenido que, a pesar de ser abstracto (por su pretensión de validez universal), tiene una conexión intrínseca con la práctica, pues ha sido diseñado para regir las acciones de los hombres. ¿Existen normas absolutas, es decir, normas que tienen una validez universal debido a su incondicionalidad, que es provista a su vez por el fundamento racional en el que sostenerse? En el ámbito que examina Weber no existen tales normas. La racionalidad en la ciencia no es la misma que la racionalidad moral; o lo que es lo mismo, solo el conocimiento científico es propiamente racional, mientras que las normas que rigen la acción pueden, sí, tener un fundamento racional, pero esta racionalidad del fundamento no es en modo alguno una racionalidad como la que imagina la ética kantiana, que considera que el imperativo categórico tiene validez universal a causa de su propia forma

El imperativo categórico pretende ser válido fuera del contexto en que es formulado, esto es, pretende escapar al contextualismo, relativismo y etnocentrismo al que están expuestas otras clases de prescripciones. Los imperativos que no tienen un fundamento racional son contingentes, y en ningún caso necesarios. Una norma que valga para todo sujeto solo puede cimentarse en que tenga un fundamento que se corresponda con la universalidad que pretende. Un sistema de normas solo puede sustentarse en una norma que actúa a su vez como fundamento de todas ellas. El imperativo categórico es esta clase de norma que actúa como fundamento de los restantes deberes. La racionalidad que encuentra Kant en el ámbito de la moral (esto es, el ámbito de la razón práctica) es, a juicio de Weber, inexistente en el de las ciencias que se ocupan de la cultura y la sociedad. El conocimiento que obtiene esta clase de ciencias tiene una racionalidad y un fundamento racional distinto al del ámbito moral.

Pero Weber no solo señala esto para el caso de la moralidad, sino también para el del Derecho. En *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales*, afirma:

En su batalla contra el racionalismo jurídico ilustrado, Savigny y su escuela intentaron demostrar el carácter irracional y no deducible de máximas jurídicas universales del derecho originado y válido dentro de una comunidad. Pero al poner el acento sobre las inseparables conexiones que existen entre el derecho mismo y todos los aspectos de la vida de un pueblo, con el fin de hacer inteligible el carácter necesariamente individual de todo derecho auténticamente nacional, hipostizan el concepto *necesariamente* irracional e individual de “*Volkgeist*” (*espíritu del pueblo*) como fuente del derecho, de la lengua y del resto del patrimonio cultural de los pueblos.⁴⁸

Esto significaba, claro está, mostrar la contingencia de toda norma jurídica, su falta de universalidad, de la cual solo podía ser proveída mediante la demostración de que dispone de un fundamento racional. Al mostrar que no hay un “núcleo de racionalidad”, que se encuentra a resguardo de todo relativismo y etnocentrismo, un núcleo de racionalidad al que puede acceder todo sujeto, sea cual fuere la cultura en la que se encuentre, se dispone entonces de legitimidad para negar la posibilidad de que existan normas con validez universal y necesaria. Frente al optimismo moral kantiano y frente a posiciones similares a las de Kant en el campo del Derecho, han surgido distintas escuelas y corrientes. Weber hace alusión a una de ellas en el pasaje citado. Una de las corrientes jurídicas que critica al normativismo y a la idea de que existen normas universales y que ha tenido gran importancia en el siglo XX es el decisionismo, del que nos ocuparemos en la parte dedicada a Kondylis. Por el momento es suficiente con haber percibido el balance que hace Weber del problema de la irracionalidad en el Derecho, el cual se incluye dentro de las ciencias sociales. La particularidad de las normas jurídicas elaboradas dentro de una nación impide que puedan ser consideradas como normas universales. Son intrínsecamente contingentes.⁴⁹

3. LAS NORMAS Y LOS VALORES A LA LUZ DEL DECISIONISMO DESCRIPTIVO

3.1 *Normas para el parque humano. Decisión y racionalidad.* En *Macht und Entscheidung (Poder y decisión)*, Kondylis expone las razones a causa de las cuales a pesar de las pretensiones teóricas que han existido desde Antiguo, que entienden, en materia de filosofía política y filosofía del derecho, que es posible alcanzar un estado perfecto o ideal, un estado utópico (que, como su hombre indica, es un no-lugar y, por tanto, es irrealizable en este mundo) y que han proyectado y concebido que es posible alcanzarlas materialmente, Kondylis sostiene que ideales políticos como la “paz perpetua” o ideales religiosos como el establecimiento de un “reino de la justicia” en esta vida son inalcanzables, a pesar de que constituyan la parte más enaltecida del ser humano: su comportamiento ético.

Kondylis considera que existen argumentos y razones de peso para concluir que, a pesar de las esperanzas de los pensadores pacifistas, las políticas para la paz y otros medios teóricos y materiales con los que intentar alcanzar un estado perfecto de convivencia y armonía entre los seres humanos, éstos jamás podrán mantener dicho estado por largo tiempo. No se trata solamente de que el decisionismo descriptivo implique una antropología pesimista, que concibe al ser humano (al modo de Hobbes en el *Leviatán*) como un ser que tiende por naturaleza a la lucha, a la guerra; es decir, no sostiene que el estado de guerra entre los hombres sea perpetuo e irremediablemente su destino, sino más bien que a pesar de que no se encuentre de hecho en ese estado de guerra, nunca desaparecerá por completo la posibilidad de que tenga lugar.

Kondylis explica esta paradoja: el ser humano intenta liberarse de una parte de sí mismo para dejar mayor espacio a otra, y sin embargo aquélla está tan ligada a su ser que no puede abandonarla sin abandonarse a la vez a sí mismo. De

ahí que sean necesarias, ante todos, “normas para el parque humano”, como las ha denominado Sloterdijk. El ideal habermasiano (que es comprendido como un ideal regulativo) de una comunidad de comunicación —el presupuesto trascendental de la comunicación humana— en la que todos los seres humanos tengan la palabra y en la que no existan impedimentos para la comunicación nítida entre ellos, una comunidad en la que no se hace en ningún caso uso de la violencia y en la que tan solo se emplean medios dialógicos, una comunidad que intercambia opiniones racionalmente para llegar a acuerdos sobre temas que afectan a todos, es decir, sobre cuestiones públicas, es una comunidad inalcanzable. Aun si se plantea como ideal regulativo ha de ser comprendido en términos limitados. Si se considera que al intentar alcanzar dicho estado perfecto de comunicación siempre se realizarán progresos (aun si no se alcanza plenamente dicho estado), se habrá conseguido realizar un gran avance.

Las normas que regulan la vida en común son, en consecuencia, uno de los componentes más necesarios de toda sociedad humana, sobre todo en aquellas en que no existe un consenso explícito o implícito sobre cuáles son los valores morales que se deben adoptar. En las sociedades multiculturales, donde la diferencia de procedencia suele estar asociada a una diferencia de religión, los valores morales son siempre un tema de debate. Al no ser posible un consenso sobre ellos —pues se basan en decisiones irracionales desde el punto de vista científico, ya que son fruto de una elección dogmática, de una elección que se realiza por la influencia de ideologías o por la influencia de creencias religiosas que actúan como base de la moralidad—, es necesario adoptar elementos que sí sean capaces de ser el fundamento de la vida en común de ciudadanos multiculturales. Teorías políticas y filosóficas han intentado dar una respuesta a este problema. Una de las más importantes ha sido la de J. Rawls, cuya propuesta de un “liberalismo político” ha influido en la vida democrática norteamericana a través de la presencia de este pensador en las cortes y otros órganos democráticos que, en base la constitución, elaboran y aprueban nuevas leyes. El liberalismo político es un ejemplo de articulación de los valores últimos y las normas sociales y políticas. Una sociedad de hombres sin reglas no solo se enfrenta constantemente al peligro de su disolución, sino que probablemente no constituye en modo alguno una sociedad de hombres. El principio del orden público no puede ser violado. El establecimiento de las normas ha de contribuir a mantener dicho orden. No tienen otra finalidad.

Cuando los hombres no disponen de normas que les regulen a todos —incluso a quienes se encargan de aplicarlas y juzgar según su contenido—, el caos reinante impide que los hombres dispongan de la mayoría de los bienes de los que gozan las sociedades gobernadas por normas. Se trata de las normas más básicas imaginables, pues son el fundamento de otras muchas legislaciones. En efecto, las normas básicas que permiten la existencia regular de un orden social sirve, por ejemplo en las sociedades democráticas, de base fundamental para la elaboración de normas que afectan única y exclusivamente a ámbitos particulares que se desarrollan en el marco de la sociedad en cuestión (por ejemplo, el deporte de élite, las sociedades anónimas, el sector empresarial

privado, etcétera). Las normas, a diferencia de los valores morales, garantizan la existencia del orden social.

Las diferentes propuestas actuales de armonización de la convivencia a través de normas morales —y no solo políticas y jurídicas— que componen en su conjunto un código común que afecte a todos los ciudadanos han sido elaboradas en el contexto de un debate que habla menos del contenido y la aplicación de las normas —esto es de cómo van a afectar realmente a quienes están dirigidas y cómo van a ser aplicadas— que de cómo encontrar un marco común también compartido desde el que otorgar legitimidad a esas normas.

No solo es necesario el consenso en el nivel de la aplicación —tener un mismo código jurídico en el que se especifique cómo se deben aplicar las normas, y que esta especificación haya sido consensuada, de tal modo que sea legítima la aplicación porque existe un consentimiento mayoritario respecto a un modo particular de aplicarlas—, sino que también es necesario que haya un entendimiento recíproco en el nivel de la fuente de legitimidad misma de poner en funcionamiento un sistema por el cual hay que consensuar cómo se van a aplicar las normas. Se trata de un nivel que actúa como base de los demás. Las diferencias en este nivel fundamental no determinan cómo se van a aplicar las normas. En este nivel se centra el debate sobre lo que hace posible que exista un sistema legislativo que afecte a todos los ciudadanos. Es un debate sobre lo que hace legítima la propuesta misma de establecer un sistema que haga igual a todos los ciudadanos ante la ley. Las diferencias de las que hablamos se expresan, por ejemplo, en la confrontación que hay entre un gobierno democrático y uno tiránico. En efecto, lo que encontramos en este nivel previo a la legitimación de las normas es la base política que hace posible que exista dicha legitimación o que, en otros casos —como en los gobiernos tiránicos—, se erradica la posibilidad de que exista el debate sobre dicha legitimación. En este estrato sobre el que se construye todo lo demás, no hay propiamente racionalidad jurídica. Todo depende de lo que Kondylis y el resto de filósofos que han estudiado este problema desde la misma perspectiva llaman “decisión”. En efecto, la legitimación misma del establecimiento de un orden jurídico no puede provenir de un consenso racional, porque, y ésta es la gran dificultad, no hay una racionalidad jurídica *compartida*. El consenso solo se puede lograr si previamente al intento de alcanzarlo existen posiciones compatibles entre sí. No se trata ya de que no exista un orden jurídico compartido —sin el cual, como señala Kant, no hay justicia ni injusticia, porque en ese nivel no hay un consenso en torno a lo que es justo o no, ni tampoco hay instituciones a las que apelar cuando se considera que se ha cometido un acto de injusticia—, sino de que el marco de racionalidad⁵⁰ que es necesario para llegar a establecer un marco jurídico compartido no existe. En efecto, el marco de racionalidad solo puede ser establecido mediante un *acto que es externo al marco de racionalidad*. Por eso, una vez establecido tal marco, desde él no puede ser pensado lo que lo ha fundado. El acto de fundación se encuentra fuera de lo fundado, y esto convierte a ambos en incommensurables. Es necesario hacer abstracción de ese marco, salir de él, para poder pensar el acto que lo ha fundado. El marco de racionalidad depende de un acto que es “irracional” desde el punto

de vista de ese marco. Pero, como hemos dicho, no puede pensarse genuinamente el significado de ese acto originario o fundacional desde tal marco, en consecuencia no puede calificarse como irracional. La decisión funda el marco de racionalidad, pero no es irracional ni por quedar fuera de él ni por ser pensado como irracional desde él, sino porque no implica consenso alguno. En efecto, el marco de racionalidad permite el consenso sobre un marco jurídico: permite que todos los hombres se pongan de acuerdo para salir de un estado en el que no hay legislación y en el que la única ley existente es la de la naturaleza, que equivale a la de la fuerza, la violencia y la muerte. Solo por el miedo a morir, por el miedo a no seguir viviendo a causa del acto violento del otro, se funda el pacto político que dará legitimación al establecimiento de establecer una legislación común. Pero aquí está ya en juego la racionalidad egoísta, según la cual cada individuo quiere realizar el pacto solo para evitar su propia muerte y garantizar que seguirán viviendo (según la teoría hobbesiana del contrato social⁵¹). Si algún individuo rompe o no cumple con las reglas establecidas una vez se funda el pacto, entonces será penalizado de acuerdo con lo que diga la legislación que es fruto de ese pacto.

3.2. *Valores morales*. En *Macht und Entscheidung* Kondylis aborda, junto al problema de la racionalidad de las normas, la tan debatida cuestión de la subjetividad de los valores. Se pregunta si las valoraciones son descripciones y si existen descripciones libres de valores o axiológicamente neutrales.

Aunque Weber y Kondylis se encuentran en debates filosóficos y sociológicos distintos sobre los valores y las normas, sin duda Kondylis ha sido influido por la tradición de pensamiento que representa Weber.

Con respecto a la posible existencia de una concepción de los hechos libre de valores, esto es, a un punto de vista axiológicamente neutral, Kondylis afirma lo siguiente:

Solo es posible adoptar un punto de vista axiológicamente neutral (una consideración libre de valores) si se toma en serio la tesis —y sus implicaciones lógicas— según la cual el mundo y el hombre no tienen por sí mismos sentido ni valor. Desde la perspectiva del necesario enlace cultural del control del instinto de autopreservación y la creencia en el sentido de la vida, es poco probable que tenga lugar una adopción socialmente significativa del punto de vista axiológicamente neutral.⁵²

Para Kondylis, y también para el escepticismo que defiende, el mundo y el hombre carecen de valor y sentido. Éstos siempre son constructos, convenciones, que emanan en contextos concretos y que les son atribuidos. Son, en consecuencia, atributos temporales del hombre y del mundo; atributos contingentes, y en ningún caso universales. Pueden ser *universalizables*, pero siempre serán susceptibles de desaparecer si desaparecen previamente las condiciones que han exigido que se universalicen, ya que no pertenecen a la naturaleza del mundo y del hombre. La esencia de ambos, aquello que los constituye más íntimamente, es la falta de valor y sentido. Así concebidos, el mundo y el hombre son

como imagina el surrealismo: prácticamente todo tiene el carácter de artificio. Todo puede ser verdadero y todo puede ser falso. Las distinciones y límites entre unos y otros dependen de la *decisión*. La decisión, como vimos, es lo que determina el carácter valorativo y significativo del mundo y el hombre. El origen de los valores y el sentido se encuentra en un acto puntual, un acto finito y contingente, que tiene validez solo porque tiene vigencia, y que en modo alguno puede imponerse de forma imperecedera.⁵³ Antes o después el mundo y el hombre mostrarán esa falta originaria de valor y sentido.

Para Kondylis, como podemos observar en la cita, la idea de una concepción axiológicamente neutral se sostiene en un *presupuesto antropológico*: que el hombre es en sí mismo axiológicamente neutral; esto es, que no se plantea siquiera la cuestión de si podemos optar por unos valores u otros y exponer razones para defenderlos, sino que hay una falta de sentido total en este propósito, ya que la naturaleza del hombre es ajena a los valores morales. Esto significa que la objetividad del hombre y del mundo (y las ciencias que se ocupan del hombre y del mundo) les pertenece a éstos inherentemente, y los valores se añaden a ellos posterior y superficialmente. Que el mundo y el hombre son axiológicamente neutrales, según esta posición, equivale a decir que son objetivos.

Hemos empleado ya el concepto “decisión” en el sentido de la tradición de pensamiento en la que se enmarca la posición de Kondylis. El decisionismo es una doctrina filosófico-moral, política y jurídica que afirma que las normas tienen su origen en cuerpos institucionales históricos particulares. Entiende que es una posición errónea defender que las normas existen al margen de esta clase de instituciones. Esta definición, quizá excesivamente general, debe ser precisada, ya que hay varios tipos de decisionismo. Carl Schmitt es uno de los pensadores que más ha contribuido a la construcción y sistematización de esta posición filosófica. No obstante, el decisionismo que él defiende difiere del que ha desarrollado Kondylis, como veremos.

Una diferencia fundamental entre el normativismo y el decisionismo es la de la concepción que una y otra posición tiene de la validez y justificación de las normas jurídicas. ¿Dónde reside la validez de una norma, en un acto convencional y concreto de un grupo de individuos o de un individuo (y por tanto las normas no tienen genuinamente validez, sino solo vigencia, pues son racionalmente injustificables, es decir, no hay un fundamento racional de las mismas, sino solo una “decisión personal”⁵⁴ que determina que sea elegida ella y no otra) o en un fondo común de racionalidad, que nos permite verificar que esa norma elegida es la adecuada y que nos garantiza la disposición de razones para defenderla? Quizá las normas jurídicas sean, como cree el decisionista, fruto de un acto que resulta irracional desde el punto de vista normativo. Pero en el caso de otra clase de normas puede no suceder lo mismo. ¿La validez de un imperativo moral no reside en su racionalidad? El normativismo jurídico es afín a la ética kantiana del deber. Existen posiciones similares al decisionismo en el ámbito de la filosofía moral. El decisionismo puede ser criticado con mayor vigor por el que defiende una ética del deber que por el normativista jurídico.

No obstante, extrapolar el decisionismo al ámbito moral y criticarlo desde él resulta inadecuado, ya que esta doctrina se comprende como una teoría exclusivamente jurídica que versa sobre los fundamentos del Derecho.

Carl Schmitt señala en el prólogo a la segunda edición de *Teología política* que la decisión —en el sentido filosófico que hemos definido— es el origen de la “validez” (si así puede ser denominada) de una norma.⁵⁵ Son más importantes, por tanto, para entender el origen de las mismas las instituciones que las han propuesto, promulgado y establecido oficialmente, lo cual ha permitido que otras instituciones las hayan aplicado con legitimidad y sancionado a quienes las han incumplido. La validez de las normas, por tanto, ha de buscarse en las instituciones, y no en el *contenido* mismo de las normas. No tienen validez por sí mismas; la validez depende siempre de los órganos, instituciones o individuos, que son las que se la atribuyen. Por tanto, es necesario negar, frente al normativismo, que existan normas válidas en sí mismas, normas que inherentemente son más racionales que otras.

“Soberano es aquel que decide sobre el estado de excepción.”⁵⁶ El estado de excepción (*Ausnahmezustand*) es aquel en el que, por una fuerza mayor, se han abolido las normas vigentes durante un cierto periodo de tiempo para evitar una catástrofe; por ejemplo, que el Estado sea invadido por otro. En el *Príncipe* de Maquiavelo ya se había aludido a la situación a la que apunta la expresión acuñada por Schmitt. El pensador italiano había señalado que el objetivo principal del príncipe o soberano es mantenerse en el poder, esto es, mantenerse como tal soberano, y con tal propósito puede declarar el estado de excepción (al que denomina “razón de Estado”).⁵⁷ Durante el estado de excepción el que establece las normas y tiene poder para hacer que se cumplan es soberano.

La concepción que Weber sostiene de las normas y los valores morales, políticos, sociales y económicos se apoya, como podemos ver en su ensayo ‘Técnica, informática y cultura’⁵⁸ en la expresión —tan común entre los filósofos alemanes— “época de la ciencia y la técnica”, una época en la que el fenómeno triunfante y hegemónico es el triunfo de la economía capitalista, en la que los valores morales son considerados esencialmente subjetivos, sin contenido universalizable y, por tanto, no susceptibles de tratamiento científico. Las normas son concebidas como su contraparte: por su carácter convencional, no poseen una naturaleza ajena al estudio científico, un estudio que exige que el contenido estudiado sea algo que esté o pueda estar presente en la vida de todo sujeto.

3.3. *Racionalidad y normatividad*. En *Macht und Entscheidung*, Kondylis presenta una concepción de las normas que se enmarca dentro del decisionismo descriptivo. El problema mentado sobre la racionalidad de las normas ha sido examinado en las últimas décadas por diferentes posiciones filosóficas, como el Racionalismo Crítico, la Ética discursiva o el Pragmatismo. Es un problema, al mismo tiempo, que puede ser encuadrado dentro de los debates filosóficos tradicionales, debates tales como los que han existido entre el idealismo y el empirismo, entre el realismo y el antirealismo

o entre el criticismo y el relativismo y escepticismo. Versiones actuales del criticismo kantiano se encuentran, a juicio de autores como Rorty, en la filosofía de Apel y Habermas, pero también en la filosofía analítica norteamericana, que ha seguido tratando problemas como la mente o el yo desde el punto de vista de la tradición epistemológica iniciada por Descartes, Locke y Kant.⁵⁹

Las objeciones actuales a estas tradiciones de pensamiento filosófico se han realizado desde distintos frentes. Entre ellos se encuentra la hermenéutica, a la que el propio Rorty se adscribe. Rorty considera que la crítica a teoría del conocimiento moderna puede aplicarse también a la concepción de los valores y las normas que se basa en dicha teoría. Por ejemplo, la idea kantiana de un “yo pienso” que “acompaña a todas las representaciones” o una mente en la que se representa el mundo, un yo que conoce el mundo gracias a las representaciones que tiene del mismo, sigue presente en la idea kantiana de normatividad. En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, donde Kant formula de tres formas diferentes el imperativo categórico, la idea de un yo es esencial. Se ha definido a la concepción kantiana de la moral como “monológica”, frente a la vertiente dialógica de la filosofía trascendental que representa Apel.⁶⁰ La concepción de la normatividad y de los valores morales desde un punto de vista trascendental dialógico mantiene el intento de hallar un fundamento racional de las normas morales. La posición de Kondylis se aleja precisamente de este punto de vista, que intenta encontrar las condiciones formales de la racionalidad de las normas. Cercano al espíritu del neopragmatismo rortiano, Kondylis considera que no existe un núcleo de racionalidad en las normas, algo que las convierte en universales y que las libera de la contingencia de los contextos en las que son elaboradas. Los criterios racionales con que evaluar a las normas morales son, para Kondylis y para Rorty, relativos; esto es, son criterios cuya racionalidad pertenece al marco social, político o jurídico en el que son elaboradas. La racionalidad de los criterios y de las propias normas es la racionalidad propia de la sociedad en la que se originan. Esto significa que ninguna norma puede tener un carácter racional universal. Toda norma es contingente, del mismo modo que lo es su racionalidad. Mostrar que la racionalidad es contingente no equivale a renunciar a ella. Una racionalidad sin *pretensión de universalidad* sigue siendo racionalidad. El reconocimiento de que el marco de racionalidad en el que toda norma apoya su *pretensión de validez* llega allí donde lo hace el contexto en el que emerge y se desarrolla no cancela la dicha validez. La cancelación de la validez se realiza a través de herramientas y medios —que en el debate teórico constituyen argumentos y argumentaciones⁶¹— como los que defiende el escepticismo.

La idea de una racionalidad que rebasa los horizontes de la contingencia, propia de la tradición epistemológica a la que Rorty se refiere, no es una idea “errónea” —como si pudieran existir criterios que nos permitieran calificar de “correctas” e “incorrectas” desde un punto de vista que se abstrae de los contextos concretos, un punto de vista “universal” que se basa en un núcleo de racionalidad que sirve para evaluar toda norma y averiguar si es o no susceptible de ser una máxima que pueda “tomarse en ley universal.”⁶²

Para Kondylis, toda norma moral y todo valor pertenece a una cosmovisión (*Weltbilder*), pero ello no impide, no obstante, que sea posible una descripción objetiva de los mismos. En la entrevista titulada “La búsqueda escéptica de la verdad contra la decisión normativa”,⁶³ Marin Trepsta realiza una interesante pregunta a Kondylis, que hace alusión implícitamente a *Macht und Entscheidung*. La pregunta es: ¿acaso el decisionismo descriptivo no consiste en una teoría que se desarrolla bajo la asunción del nihilismo, entendido como la negación de la objetividad de las normas y los valores? Kondylis responde:

La pregunta se responde con un simple “sí”. No obstante [...], el nihilismo no puede constituir un llamamiento a la destrucción, pues en caso de hacerlo debería constituirse también como una nueva norma —que ordenase la destrucción—, lo cual sería simplemente ilógico. Las grandes destrucciones en la historia que nos precede fueron llevadas a cabo, dicho sea de paso, en nombre de las normas y de los valores, no importa cuál fuera su respectivo enemigo a criticar o a tachar de “nihilista”. La pregunta que considero realmente atractiva es: ¿Por qué seguir pensando desde las tranquilizadoras certezas vitales que sostienen al normativismo, en lugar de aventurarse de vez en cuando a áreas peligrosas?

Kondylis, pues, se enfrenta, con el decisionismo descriptivo, al normativismo. Esta última posición considera que el Derecho o la Moral son sistemas de normas.⁶⁴ El normativismo jurídico conecta con el normativismo moral —por ejemplo, en su versión kantiana. A juicio de Kondylis, el nihilismo conecta con el decisionismo precisamente por la visión que tiene de los valores.⁶⁵ El nihilismo niega la objetividad de los valores y las normas, pero no puede constituir, sin embargo, un “llamamiento a la destrucción”, pues al hacerlo pasaría a ser una posición que defiende la validez de dicho “llamamiento”, el cual se convertiría entonces en un mandamiento (en una norma).

Gabriel Negretto señala:

La crítica de Carl Schmitt al liberalismo podría resumirse en un único concepto: decisionismo. En su visión, decisionismo significaba lo opuesto al pensamiento normativista y a una concepción de la política basada en el ideal de la discusión racional. Como doctrina legal, el decisionismo sostiene que en circunstancias críticas la realización del derecho depende de una decisión política vacía de contenido normativo. Desde una perspectiva ético-política, sin embargo, la esencia del decisionismo no implica la ausencia de valores y normas en la vida política sino la convicción de que éstos no pueden ser seleccionados por medio de un proceso de deliberación racional entre visiones alternativas del mundo. Valores y normas deben ser interpretados y decididos por quien detenta el poder. En su dimensión filosófica, el decisionismo de Schmitt es una reacción contra los principios de la crítica heredados de la Ilustración. Schmitt compartía con Max Weber la desilusionante conclusión de que el proceso de racionalización del mundo occidental

culminó creando una civilización mecanizada y predecible en la que la humanidad se halla hoy atrapada como si se tratase de una jaula de hierro.⁶⁶

Kondylis considera al decisionismo una teoría sobre el origen y desarrollo de las cosmovisiones.⁶⁷ El decisionismo descriptivo afirma que es posible una descripción objetiva de los valores y las normas que se engloban en una cosmovisión. La pertenencia a un marco de comprensión del mundo no trasmite el carácter particularizador y contingente de los valores a una descripción con pretensiones de universalidad y objetividad. A pesar de que la descripción se realice siempre desde una cosmovisión —y por tanto, toda cosmovisión no es descrita en un vacío conceptual y de contenido, sino sobre el trasfondo de una cosmovisión (que puede coincidir con aquélla o no)—, la descripción que se realiza pone de manifiesto rasgos reconocibles *de y desde* todo marco comprensivo y cosmovisivo.

La clarificación de los rasgos universales de una cosmovisión —aquello que toda visión posee, por ejemplo, las condiciones formales de posibilidad de la cosmovisión—, está guiada por cierto kantismo epistémico aplicado al campo de la política y la moral. Algunos autores contemporáneos que defienden el procedimentalismo (entre ellos, J. Habermas), han trasladado el modelo kantiano de validación del conocimiento científico y su investigación de las condiciones formales de todo conocimiento al campo de los valores y las normas. En cierto modo, el decisionismo descriptivo está en consonancia con la pretensión procedimentalista de encontrar un núcleo común de racionalidad desde el que verificar o criticar toda norma y todo valor moral, sea cual fuere la cultura o la sociedad en las que éstos prevalezcan o se encuentren vigentes. La pretensión de criticar tales valores desde un “supramarco de racionalidad” (por emplear un término de Rorty para designar al marco que pretende abarcar todos los marcos de comprensión existentes y posibles) y de describirlos objetivamente es, no obstante, distinta en ambas posiciones. Esto es, no podemos identificar la idea procedimentalista de una crítica racional de todo valor y toda norma (siguiendo la estela kantiana) con la idea decisionista-descriptiva de describir objetivamente cualquier valor. No obstante, comparten ambos la idea de situarse en una posición desde la cual se puede juzgar todo marco de comprensión, la idea de que existe un supramarco de racionalidad y comprensión desde el cual contemplar y describir los valores que pertenecen a marcos particulares de comprensión. En este sentido, la crítica relativista de Rorty podría aplicarse tanto al decisionismo descriptivo (aunque éste considere que el relativismo no es un enemigo, sino más bien un compañero) como al procedimentalismo habermasiano.

Para el decisionismo descriptivo, el hecho de adscribirse a ciertos valores morales no es un impedimento a la hora presentar en qué consiste la naturaleza de los valores. La investigación científica sobre los valores es viable, pues se puede prescindir o abstraerse de los presupuestos axiológicos. No obstante, esto no quiere decir que siempre deba suceder así. El decisionismo descriptivo, tal y como lo caracteriza Kondylis en *Macht und Entscheidung*, no es sino una teoría que pretende rebasar tales presupuestos. Al mismo tiempo, el de-

cisionismo descriptivo considera que toda cosmovisión y su pretensión normativa no son sino el resultado del intento de hacer pasar visiones y percepciones personales por universales.⁶⁸ Esto puede aplicarse también y sobre todo a las ideologías, que contienen, si cabe, un elemento todavía más subjetivo que las cosmovisiones, en las que el cuestionamiento de los valores que son defendidos puede realizarse sin consecuencia alguna, lo cual no sucede con las ideologías.

3.4. *El escepticismo y los valores.* La ciencia del “mundo de la vida” que tiene su origen en la obra de Husserl es una ciencia filosófica que se propone desentrañar cómo se da a la conciencia intencional ese objeto, esto es, cómo es el mundo de la vida en tanto que fenómeno dado a la conciencia.⁶⁹ Esta ciencia o saber filosófico comienza a tener un relieve moral en otros pensadores que han llevado a la fenomenología al terreno de la filosofía moral. El análisis del mundo de la vida desde una perspectiva fenomenológico-moral ha sido llevado a cabo por pensadores contemporáneos que han dado por supuesto que el mundo moral está dotado de autonomía, que los valores morales son objetivos y que las normas morales (los imperativos o máximas que se proponen regular de forma racional la acción humana)⁷⁰ tienen validez universal porque, a pesar de que su contenido pueda variar en función del contexto en que se propongan, la forma racional misma del deber se encuentra invariable y necesariamente en toda genuina obligación moral —esto es, en toda obligación que no se haya fundada en un “acto de poder”. Kondylis piensa, por el contrario, que las normas morales son ante todo fruto de “decisiones”; es decir, no se trata solo de que tengan necesariamente un carácter histórico y social, y por tanto sean contingentes y no necesarias (y, del mismo modo, su validez sea contingente y no necesaria), sino de que su carácter obligatorio es establecido en un momento determinado por un sujeto concreto; antes de la “decisión” no hay obligación alguna en cumplir con una norma. No hay normas intrínsecamente obligatorias.

Con respecto a los valores morales, Kondylis señala algo distinto. Afirma ser partidario de un relativismo moral, que no equivale al escepticismo moral. Considera que el conocimiento objetivo de los valores y las cosmovisiones en que se sustentan sí es posible, a pesar de que considere que no existen valores objetivos. Es, por tanto, partidario del nihilismo, pero con la precisión que hemos expuesto más arriba. Asimismo, a pesar de negar la objetividad intrínseca de los valores y de considerar que la objetividad pertenece a las descripciones de los mismos, admite que éstas forman parte, como hemos visto, de cosmovisiones y concepciones antropológicas de las que no pueden desprenderse y que marcan condiciones en que describen los valores.⁷¹ Rechaza, en consecuencia, el escepticismo epistémico, a pesar que mantiene una visión relativista y nihilista en el ámbito de los valores. Su relación con el escepticismo es algo distinta a la de otros autores que han intentado rebatir esta posición filosófica.

Para Kondylis, la descripción axiológicamente neutral y lógicamente consistente sí es posible. Sin embargo, esto no quiere decir, a diferencia de lo que han enfatizado posiciones positivistas, que dicha descripción no tenga ciertos presupuestos y preconcepciones de los objetos que describe. El

decisionismo descriptivo no niega, en modo alguno, que la clase de descripciones mentada “se base en cierta percepción de los asuntos humanos”.⁷² Contra esta idea, el positivismo y el racionalismo crítico ha argumentado que algunos ideales de la ciencia están libres de preconcepciones culturales, morales o religiosas, y que, en consecuencia no hay una interrelación necesaria entre el ideal de una “teoría del mundo sin presuposiciones”⁷³ y ciertas asunciones culturales, antropológicas o morales.

Como podemos observar, Kondylis mantiene una posición similar a la de Weber con respecto a los valores: las descripciones científicas objetivas son posibles, a pesar de que no sean las que predominen, a pesar de que los prejuicios valorativos puedan condicionar o determinar una investigación científica, y que los hechos mismos sean comprendidos siempre desde el marco cosmovisivo en que se sustentan tales valores, es posible una descripción objetiva de hechos. Kondylis diferencia claramente entre el escepticismo moral y el escepticismo epistémico. El decisionismo descriptivo se apoya en esta diferencia, y es partidario únicamente del escepticismo epistémico. Considera que “La declaración de la relatividad de las normas y los valores no constituye desde un punto de vista moral una expresión del escepticismo. A mi entender, esta declaración se basa en un conocimiento empírico sólido y demostrable.”⁷⁴ Es decir, no es posible emplear los propios argumentos escépticos y relativistas contra el escepticismo y el relativismo. Es posible demostrar que hay que ser escéptico frente a las normas: que no tienen un carácter universal y que son solo convencionales. Frente al normativismo, el decisionismo de Kondylis secunda el escepticismo moral y, al mismo tiempo, niega el escepticismo epistémico: es posible demostrar (y, por tanto, construir conocimiento y tener certeza de que su contenido tiene un fundamento sólido) que aquello que es objeto de estudio de la moral y la ética (normas, valores, ideales, cosmovisiones, etcétera) no son sino objetos etnocéntricos, relativos, históricos, convencionales, dependientes de contextos concretos, nunca válidos universalmente. Y esta demostración no se autoclausura. Es decir, como hemos indicado, no se pueden emplear contra el escéptico los argumentos en que él se apoya. En el escepticismo moral no se puede actuar como en el escepticismo epistémico: no se puede operar de acuerdo con lo que Wittgenstein había establecido en *Sobre la certeza* para rebatir al escéptico: la duda solo es posible sobre un trasfondo de creencias, que actúa como raíz y soporte. Es un trasfondo, por tanto, no solo porque es algo que la duda presuponga y sobre lo cual se construya, es decir, algo sobre lo que actúa la duda (no actúa sobre un vacío: siempre se duda de algo; la duda tiene siempre carácter “intencional”, en el sentido de Husserl), sino también que actúa como condición de posibilidad suya. Sin las creencias previas no hay duda. Estas creencias, de carácter gnoseológico, son el sustrato último sobre el que opera la duda. El “algo” sobre el que opera la duda son, no obstante, no solo tales creencias, sino ellas y su relación con la propia duda: la relación misma entre la creencia y la duda forma parte también de aquello sobre lo que se duda, en el caso de la duda radical cartesiana. Sin la puesta en duda del vínculo entre las creencias y la duda tampoco se duda propiamente, es decir, no puede tener lugar

la duda (en el sentido cartesiano de la duda radical: la metáfora del genio maligno). Por eso Wittgenstein, al defender esta tesis, se opone a Descartes y a la idea de que el dudar es lo que pone en cuestión absolutamente todo, incluso las creencias en las que se apoya la duda. Es decir, se pone en duda la idea de que pueda dudarse absolutamente de todo. Se puede dudar de todo, salvo de que se tiene creencias en que se apoya la duda y de esas mismas creencias.⁷⁵

4. CONCLUSIONES. En la concepción weberiana de la relación entre los valores y la ciencia social existen dos importantes vías que hemos explorado a lo largo del trabajo. Por un lado, la ciencia social está capacitada para realizar investigaciones y descripciones axiológicamente neutrales u objetivas de hechos. Puede formular hipótesis sobre hechos sociales. Si se demuestra la validez de estas hipótesis —su adecuación a la verdad de los hechos, serán teorías sociales. Por tanto, al describir describen objetivamente hechos después de las investigaciones pertinentes y al extraer resultados que son demostrados posteriormente como correctos, las teorías sociales aportan nuevo conocimiento. En consecuencia, son teorías genuinamente científicas.

Los valores pueden ponerse entre paréntesis en las investigaciones sociales. Los científicos no pueden imponer o permitir que sus valores condicionen o determinen la dirección de su investigación y el modo en que describen hechos, pues en caso contrario éstos ya no son hechos, sino interpretaciones injustificadas. Aunque toda teoría es una interpretación, hay interpretaciones que se acercan más a la objetividad que exige la aportación de conocimiento nuevo y hay interpretaciones que, a causa de los prejuicios valorativos de los científicos, se alejan del ideal de la objetividad.

Esta es la cuestión más conocida de la concepción weberiana de los valores, la cual mantiene una estrecha vinculación con su distinción entre la subjetividad de los valores y la objetividad de la ciencia. Los valores pertenecen al ámbito privado; pueden incluso tener un carácter irracional, si entendemos como modelo de racionalidad al conocimiento científico que describe objetivamente el mundo. La elección de los valores es una cuestión subjetiva, privada; no hay criterios racionales para elegir unos valores y no otros (y las cosmovisiones correspondientes en las que se enmarcan); en el sentido de la racionalidad científica, los valores son irracionales o, al menos, carecen de la clase superior de racionalidad que poseen las descripciones científicas. Existen, por tanto, dos esferas completamente distintas: 1) las descripciones objetivas de hechos y 2) los juicios que se realizan guiados por valores (es decir, los juicios de valor o valoraciones).

Por otro lado, puede haber una ciencia de los valores, pero los científicos que trabajen en este ámbito deben también dejar a un lado sus propios valores, a fin de investigarlos adecuadamente. Aunque, como ha mostrado Gadamer, las preconcepciones y los prejuicios no son sino una condición necesaria en el ámbito de las ciencias humanas⁷⁶, no sucede lo mismo en el ámbito de las ciencias sociales, pues en ellas el objeto de estudio son hechos del mundo y no textos que interpretar. Si bien las teorías sociales son también interpretaciones, no lo son en el mismo sentido en que lo es, por

ejemplo, el estudio de una época histórica a partir de los documentos disponibles que tratan sobre dicha época.

En consecuencia, si seguimos la división establecida por Rovira en el artículo citado, la dimensión del problema de los valores en la obra de Weber que más nos interesa es la de cuáles la relación existente entre las descripciones objetivas y las valoraciones o juicios de valor. Al mismo tiempo, este problema es incomprensible en la obra de Weber sin la propuesta de una distinción clara entre la objetividad de la ciencia y la subjetividad de las valoraciones. Éstas son subjetivas en la medida en que se realizan a partir de valores cuyo contenido es al mismo tiempo subjetivo. Puesto que no hay un modo racional de decidir por un valor o por otro —sino que es cuestión de lo que uno desee, pero en ningún caso dicha elección puede ir precedida de una demostración racional, aunque sí de un razonamiento que considere qué objetivos puede lograr al escoger ese valor y cuáles son los que no puede lograr al escogerlo—, tampoco las valoraciones que se realizan desde un determinado punto de vista moral —esto es, basadas en valores— pueden aspirar a alcanzar la objetividad de las descripciones científicas que no tienen ninguna relación con los valores.

En el caso de Kondylis, el problema, central en Weber, de si es posible o no una descripción “lógicamente consistente” y “axiológicamente neutral”, es también un problema. Según el decisionismo descriptivo, sí es posible realizar juicios objetivos sobre hechos en el campo de las ciencias de la cultura, las ciencias sociales y las ciencias humanas, pero esto no quiere decir que tales descripciones no presupongan ciertas preconcepciones que condicionan el sentido de los juicios.

Si en algo coinciden el punto de vista de Weber y el de Kondylis sobre la cuestión de los valores y las valoraciones es en la afirmación de que se puede adoptar una perspectiva científica y filosófica en la que es posible eliminar toda valoración. El decisionismo descriptivo de Kondylis pretende describir los asuntos humanos sin realizar ningún tipo de juicio de valor, a pesar de que haga concesiones a las preconcepciones en que arraiga toda descripción. Weber, en este sentido, había considerado que las descripciones objetivas son posibles en la ciencia social, y que el científico social debe abstenerse de realizar cualquier clase de valoración y que solo así puede realizar descripciones objetivas de la realidad.

Las cuestiones más importantes examinadas a lo largo del trabajo, desde la perspectiva de Weber y de la de Kondylis, con respecto a la relación entre la ciencia social y los valores han sido:

1) Si se debe o se pueden restringir los valores en la descripción de hechos.

2) Si la ciencia de los valores —la axiología— tiene un carácter empírico o descriptivo, y si en las descripciones que realiza los propios valores no deben estar presentes.

3) Si existe un fundamento racional de las normatividad moral. Al igual que los valores, las normas morales, para ser universales, necesitan una justificación, que en la tradición kantiana —que es renovada por algunas de las escuelas de pensamiento que influyen en Weber— ha sido entendida en los términos de un descubrimiento de su fundamento racional.

NOTAS

1 Véase J. RODRÍGUEZ MARTÍNEZ, Introducción a M. WEBER, *La “superación” de la concepción materialista de la historia. Crítica a Stammler*, trad. de J. Martínez Rodríguez, Gedisa, Barcelona, 2014.

2 Véase M. WEBER, *La “superación” de la concepción materialista de la historia*, p. 112.

3 SLAVOJ ŽIZEK, *El sublime objeto de la ideología*, trad. de I. Vericat Nuñez, Siglo XXI, Madrid, 2010.

4 PETER SLOTERDIJK, *Normas para el parque humano*, trad. de T. Rocha Barco, Siruela, Madrid, 2000.

5 Véase, por ejemplo, de entre sus numerosas obras, JÜRGEN HABERMAS, *Conciencia moral y acción comunicativa*, trad. de R. Cotarelo García, Península, Barcelona, 1985.

6 AXEL HONNETH, *La lucha por el reconocimiento*, trad. de M. Ballestero, Crítica, Barcelona, 1997.

7 JEAN-FRANÇOIS LYOTARD, *La condición posmoderna*, trad. de M. Antolín Rato, Cátedra, Madrid, 2011.

8 JEAN BAUDRILLARD, *Cultura y simulacro*, trad. de A. Vicents y P. Rovira, Kairos, Barcelona, 1978.

9 RICHARD RORTY, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, trad. de J. Fernández Zulaica, Cátedra, Madrid, 2012.

10 FRANCIS FUKUYAMA, *El fin de la historia y el último hombre*, trad. de P. Elías, Planeta, Barcelona, 1992.

11 GIANI VATTIMO, *Adiós a la verdad*, trad. de T. Oñate, Gedisa, Barcelona, 2012.

12 GILLES LIPOVETSKY, *El crepúsculo del deber*, trad. de J. Bignozzi, Anagrama, Barcelona, 2005.

13 CHARLES TAYLOR, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, trad. de M. Utrilla de Neira, L. Andrade Llanas y G. Vilar Roca, FCE, México, 1993.

14 ALASTAIR MACINTYRE, *Tras la virtud*, trad. de A. Valcárcel, Crítica, Barcelona, 2001.

15 J. ROVIRA MAS, ‘Ciencia social y valores en Max Weber’, en *Revista de Ciencias Sociales*, 103-104 (2004, I-II), p. 128.

16 ANTHONY GIDDENS, *Política y sociología en Max Weber*, trad. de A. Linares, Alianza, Madrid, 1998, p. 12.

17 MAX WEBER, ‘La ciencia como vocación’, en *El político y el científico*, trad. de F. Rubio Lorente, Alianza, Madrid, 1995.

18 MAX WEBER, *Sobre la teoría de las ciencias sociales*, trad. de M. Faber-Kaiser, Península, Barcelona, 1971, pp. 5 y ss.

19 Para un estudio clásico del problema de los presupuestos teóricos y los dogmas científicos, véase T. S. KUHN, *El dogma en la investigación científica*, trad. de D. Eslava, Cuadernos Teorema, Valencia, 1984.

20 Aunque la cuestión de la imposibilidad de la objetividad absoluta en el conocimiento científico no es un tema recurrente en la obra de Weber, sí constituye el objeto de reflexión de algunos de sus ensayos, de los cuales nos vamos a ocupar.

21 F. NIETZSCHE, *Genealogía de la moral*, trad. de A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 2002, p. 155.

22 G. VATTIMO, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, trad. de A. L. Bixio, Gedisa, Barcelona, 1987. En esta obra, el pensador italiano, representante de la hermenéutica filosófica contemporánea que tiene su punto de partida en *Verdad y método*, reconoce ser deudor tanto de Nietzsche como de Heidegger. Ambos autores sostienen una concepción distinta del nihilismo. Aunque Vattimo asume en su propio pensamiento ambas concepciones del nihilismo —lo cual sirvió como punto de partida de la elaboración del “pensamiento débil” que debemos al filósofo italiano—, como ha hecho notar en sus últimos ensayos, a pesar de su alejamiento del pensamiento religioso durante cierta época de su producción, finalmente ha vuelto a considerar una fuente de sus reflexiones al cristianismo,

- con el cual hace frente a las tesis nihilistas de la filosofía posmoderna. Algunos de sus críticos han señalado que existe una paradoja en su pensamiento: no deja de admitir el nihilismo incluso cuando considera de gran relevancia al cristianismo. Para una exposición de la relación que Vattimo considera que existe entre nihilismo y cristianismo, véase G. VATTIMO, *Creer que se cree*, trad. de C. Revilla, Paidós, Barcelona, 1996.
- 23 F. NIETZSCHE, *La gaja ciencia*, trad. de A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 2008, § 125.
- 24 G. W. RUNCIMAN afirma que los términos “metodología” y “filosofía” son intercambiables en este contexto (*Crítica de la filosofía de las ciencias sociales de Max Weber*, trad. de E. Peña Alfaro, FCE, México, 1992).
- 25 Esta distinción entre el ámbito de la moral y del conocimiento científico se encuentra en realidad ya en Kant. Véase, por ejemplo, el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*.
- 26 G. W. RUNCIMAN, *Crítica de la filosofía de las ciencias sociales de Max Weber*, p. 68.
- 27 *Crítica de la filosofía de las ciencias sociales de Max Weber*, p. 68.
- 28 M. WEBER, *Sobre la teoría de las ciencias sociales*, p. 14.
- 29 Incluido en *Sobre la teoría de las ciencias sociales*.
- 30 M. WEBER, *Sobre la teoría de las ciencias sociales*, p. 93.
- 31 G. W. RUNCIMAN, *Crítica de la filosofía de las ciencias sociales de Max Weber*, p. 69.
- 32 Para un estudio del contenido científico de la tesis de Weber, véase el artículo de J. L. Villacañas Berlanga ‘Capitalisme y calvinisme: ténia raó Max Weber?’, en *Soli Deo Gloria*, ed. de J. A. Martínez i Seguí et al., PUV, Valencia, 2012. Weber habla, en particular, de “la batalla sostenida entre los dioses de los diferentes sistemas y valores” (‘La ciencia como vocación’, p. 53).
- 33 Véase J. RAWLS, *Political liberalism*, Columbia UP, Nueva York, 1993.
- 34 M. WEBER, ‘La ciencia como vocación’, p. 57.
- 35 Este problema fue planteado por Nietzsche antes de que Weber acuñara su célebre expresión. Véase, por ejemplo, F. NIETZSCHE, *Gaja ciencia*, § 125.
- 36 M. WEBER, ‘La ciencia como vocación’, p. 57.
- 37 L. INFANTINO, *Individualism in Modern Thought*, Routledge, New York, 1998, p. 8.
- 38 E. MARTÍNEZ NAVARRO, ‘Reflexiones sobre la moral cívica democrática’, en *Documentación social. Revista de estudios sociales y de sociología aplicada*, (4) 1991, p. 14.
- 39 M. WEBER, *La “superación” de la concepción materialista de la historia*, p. 15.
- 40 M. WEBER, *La “superación” de la concepción materialista de la historia*, p. 17.
- 41 Sobre el problema de las generalizaciones empíricas y las leyes universales, véase C. HEMPEL, *Filosofía de la ciencia natural*, trad. de A. Deaño, Alianza, Madrid, 2003.
- 42 Véase R. CARNAP, ‘La superación de la metafísica a través del análisis lógico del lenguaje’, en A. J. AYER, *El positivismo lógico*, trad. de L. Aldama et al, FCE, México, 1990.
- 43 Véase J. L. VILLACAÑAS BERLANGA ‘El programa científico de Weber y su sentido hoy’, en *Ingenium*, 4 (2010), pp. 167-193, así como A. DOMINGO MORATALLA, ‘Hermenéutica y ciencias sociales: la acogida conflictiva de *Verdad y método*’, en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 18 (1991), pp. 119-152.
- 44 Véase K. R. POPPER, *Conocimiento objetivo*, trad. de C. Solís, Tecnos, Madrid, 2011.
- 45 G. W. RUNCIMAN, *Crítica de la filosofía de las ciencias sociales de Max Weber*, p. 35.
- 46 J. ROVIRA MAS, ‘Ciencia social y valores en Max Weber’, p. 131.
- 47 M. WEBER, *Ensayos sobre metodología sociológica*, trad. de J. L. Etcheverry, Amorrortu, Buenos Aires, 1973, p. 47.
- 48 M. WEBER, *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales*, p. 13.
- 49 Se puede diferenciar entre la contingencia del origen de las normas y la contingencia de las normas mismas. El proceso de crítica y análisis de las mismas constituye un problema distinto al del origen de las normas.
- 50 Empleamos el término “marco de racionalidad” en el sentido de Kuhn (*La estructura de las revoluciones científicas*, trad. de C. Solís, FCE, México, 2012, cap. 2).
- 51 Véase THOMAS HOBBS, *Leviatán*, trad. de C. Mellizo, Alianza, Madrid, 2007.
- 52 P. KONDYLIS, *Macht und Entscheidung*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1984, p. 151.
- 53 Para una caracterización del surrealismo, véase WALTER BENJAMIN, *Dirección única*, trad. de J. Navarro Pérez, Alfaguara, Madrid, 1992.
- 54 CARL SCHMITT, *Teología política I y II*, trad. de F. Javier Conde y J. Navarro Pérez, Trotta, Madrid, 2009, p. 12.
- 55 *Teología política I y II*, p. 12.
- 56 *Teología política I y II*, p. 13.
- 57 Véase N. MAQUIAVELO, *El príncipe*, trad. de M. A. Granada, Alianza, Madrid, 2004, caps. 15-18.
- 58 Incluido en esta sección monográfica dedicada a Kondylis.
- 59 Véase R. RORTY, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton, 1979, caps. 1 y 8.
- 60 Véase K.-O. APEL, ‘El a priori de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética’, en *La transformación de la filosofía*, trad. de A. Cortina, J. Chamorro y J. Conill, vol. 2, Taurus, Madrid, 1985.
- 61 Véase E. DE BUSTOS, *Metáfora y argumentación*, Cátedra, Madrid, 2014, p. 21.
- 62 I. KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. de M. García Morente, Encuentro, Madrid, 2003, p. 58.
- 63 Incluido en esta sección monográfica dedicada a Kondylis.
- 64 A. OLLERO, ‘La Constitución: entre el normativismo y la axiología’, p. 390.
- 65 Véase A. ATILLI, ‘La crítica decisionista de Carl Schmitt a la democracia liberal’, en *Signos filosóficos*, X (2003), pp. 129-148.
- 66 G. L. NEGRETTO, ‘El concepto de decisionismo en Carl Schmitt. El poder negativo de la excepción’, en *Sociedad*, 4 (1994), p. 67.
- 67 P. KONDYLIS, *Macht und Entscheidung*, p. 30.
- 68 *Macht und Entscheidung*, p. 23.
- 69 Véase H.-G. GADAMER, *Philosophical Hermeneutics*, trad. de D. E. Linge, Chicago UP, Chicago, 1976, p. 181.
- 70 Cf. KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, p. 41.
- 71 P. KONDYLIS, *Macht und Entscheidung*, p. 9.
- 72 *Macht und Entscheidung*, p. 8.
- 73 *Macht und Entscheidung*, p. 9.
- 74 P. KONDYLIS y M. TERPSTRA, ‘La búsqueda escéptica de la verdad contra la decisión normativa’ (entrevista incluida en esta sección monográfica dedicada a Kondylis).
- 75 El escéptico *confía* en las palabras que profiere, es decir, no pone (ni explícita ni implícitamente) en cuestión el significado de las palabras que profiere cuando duda, ni tampoco lo hace con el significado de la palabra “duda”. No duda de que se puede dudar, pues él, en

tanto que escéptico, duda. La duda es aquello sobre lo único que no duda el escéptico. El argumento “semántico” de Wittgenstein contra el escepticismo trata de señalar que incluso aun cuando el escéptico ponga en duda el significado de la palabra “duda”, implícitamente se refuta a sí mismo, pues sigue sin dudar de que la palabra “duda” tiene significado, ya que con su acción de dudar confirma su confianza en dicho significado. En el párrafo 456 de *Sobre la certeza* leemos: “Si dudo o no estoy seguro de si esto es mi mano (en el sentido que sea), ¿por qué no también del significado de estas mismas palabras?”, L. WITTGENSTEIN, *Sobre la certeza*, trad. de J. L. Prades y V. Raga, Gedisa, Barcelona, 1997, § 456.

76 H.-G. GADAMER, *Verdad y método*, trad. de A. Agud y R. de Agapito, Sígueme, Salamanca, 1977, cap. 9.





Representaciones del intelectual

La civilización doctrinaria

Guizot y la historia europea (primera parte)

Joan J. Adrià i Montolio

La *Historia de la civilización en Europa*, con casi dos siglos de edad a cuestas, es un libro famoso que sigue mereciendo ser leído con atención. La mirada condescendiente con la que el futuro, siempre altanero, tiende a desactivar —a “museizar”— tantas y tantas obras del pasado no nos debería contentar en este caso. Quizá sea cierto, como ha señalado el profesor Ramón Punset, que Guizot es casi un desconocido para el lector culto de hoy en día. Quizá haya que convenir que se ha convertido en un autor poco visitado por los especialistas en la historia del pensamiento político, eclipsado como está por el mucho más releído Alexis de Tocqueville.¹ Sin embargo, en su tiempo no fue así. Guizot gobernó Francia, sus ideas recorrieron Europa y fue barrido por una revolución. Hizo historia y produjo buena historia. Sus obras sentaron doctrina y encendieron debates, despertaron adhesiones y suscitaban rechazos. Sin él —sin ellas—, el liberalismo no habría sido ni lo que fue ni lo que es, pero (y esto es algo que cabe suponer que le costaría un gran disgusto si regresara de ultratumba) el marxismo tampoco. El libro de Guizot continúa teniendo grandeza e imponiendo respeto, y solo puede concitar el desdén de los mentecatos del presente —y haberlos, haylos— que identifican calidad, o interés, con novedad, a poder ser rabiosa. Aunque hoy en día nos puedan perturbar sus abusos generalizadores, el esquematismo de su concepción y el idealismo de su trasfondo, para cualquier historiador sensato habría de tratarse de uno de los “clásicos” más sobresalientes de la brillante historiografía del siglo XIX, aquel periodo tan fecundo para esta rama del saber que un colega de Guizot, Augustin Thierry, llamó el “siglo de la historia”. Y un clásico lo es, sobre todo, porque de su lectura aún se saca provecho, porque continúa incitándonos a pensar y, de un modo u otro, nos descubre y nos enseña algo. Liberty Fund, Inc., de Indianápolis, fundación norteamericana dedicada a potenciar el estudio del ideal de una sociedad de individuos libres y responsables —así se define ella misma—, ha reeditado en 2013 la traducción inglesa del citado

libro de Guizot debida a William Hazlitt, traducción que vio la luz por primera vez en 1846. ¡Albricias!

Un lector despistado puede pensar que dicho traductor es el célebre William Hazlitt que pasa por ser, con toda razón, uno de los mejores críticos literarios en inglés, uno de los más agudos ensayistas en esa lengua de todos los tiempos y uno de los venerables padres del periodismo moderno. Siento defraudarlo. El William Hazlitt maestro de la prosa y gran figura del radicalismo político británico nació en 1778 y murió, pobre, en 1830, por lo que difícilmente podía traducir a Guizot década y media después. En realidad, el traductor de idéntico nombre es, como cabía suponer, su hijo William Hazlitt Jr. (1811-1893), abogado, registrador del tribunal de quiebras londinense, editor y compilador de las obras de su padre, autor de libros sobre su oficio, y padre, a su vez, de William Carew Hazlitt (1834-1913), importantísimo bibliógrafo, editor y folklorista. Si a ello añadimos que el William Hazlitt archiconocido era hijo de un primer William Hazlitt (1737-1820), pastor de la iglesia unitaria y una de las más afiladas plumas de que se sirvió esta corriente cristiana —contraria al dogma de la Trinidad— para criticar al catolicismo romano y al anglicanismo, convendremos que llamarse William y ser un Hazlitt equivale a gozar de un cómodo lugar en el Parnaso anglosajón. Si el lector quiere buscar en los genes de tan singular familia una especial predisposición para las letras, o si prefiere encontrarla, como parece más lógico, en el depósito de capital cultural que pasaba sucesivamente de cada padre a cada hijo homónimo, o si se inclina por apreciar ambas cosas a un tiempo, es asunto que dejo a su libre albedrío.

De la calidad de la versión del libro de Guizot realizada por el William Hazlitt registrador de quiebras es buena muestra que aún hoy, en pleno siglo XXI y tras casi ciento setenta años de vida, mantenga intacto su músculo y siga siendo objeto de nuevas tiradas. Aunque existen otras traslaciones de esta obra al inglés —algunas de la década de 1830—,² no parece que ninguna de ellas haya alcanzado

tamaña posteridad. Y de la innegable relevancia de este Hazlitt como traductor de libros franceses da cuenta la selecta nómina de autores galos que puso al alcance del público angloparlante decimonónico. En efecto, además de a François Guizot, Hazlitt *the younger* tradujo, que sepamos, a Michel de Montaigne (nada menos que la totalidad de sus obras), a Victor Cousin, a Jules Michelet, a Augustin Thierry, a Alfred de Vigny, al *Abbé* Huc y a Alcide de Beuchesne. Además de aparecer juntos en la portada de *The History of the Civilization, from the Fall of the Roman Empire to the French Revolution* (tres tomos en la edición de David Bogue, Londres, 1846, que incluía también el texto de *The History of Civilization in France*), los nombres de Guizot como autor y de Hazlitt como traductor los hallamos igualmente unidos en la *History of the English Revolution of 1640: from the Accession of Charles I to his Death* (editada asimismo por David Bogue en 1846) y de *Why was the English Successful? A Discourse on the History of the English Revolution* (un volumen de 1850 publicado por David Bogue).

Los parabienes que merece la iniciativa de Liberty Fund no han de ser, por tanto, objeto de regateo. La importancia que en la historia de la historia tiene la obra más célebre de Guizot, en especial como documento de su tiempo, exige un incondicionado reconocimiento a todo aquel que la reedite. Y máxime si ofrece una excusa para volver sobre ella y sobre su autor, objetos ambos de las líneas que siguen.

1. FRANÇOIS GUIZOT: POLÍTICA E HISTORIA. Comencemos por lo obvio. Guizot, como hemos apuntado, fue uno de los personajes más importantes de su tiempo; un auténtico VIP de la historia. Nacido en Nimes, en el Languedoc, en 1787 en el seno de una familia hugonote, su padre, un prestigioso abogado de convicciones revolucionarias, no superó el Terror: murió guillotinado (“llevó su cabeza al cadalso”, al decir de Gervasio Gironella, uno de los biógrafos que Guizot encontró en España cuando estaba en la cumbre de su poder),³ por “federalista”, en 1794, en los mismos días en que Robespierre y Saint-Just se cobraban, en la capital francesa, el cuello de Danton. Educado en Ginebra, donde su madre —gran influencia en su vida— se trasladó con sus hijos, el joven Guizot culminó sus estudios en el París napoleónico. Mente muy despierta, pronto se introdujo en los ambientes literarios de aquel centro del mundo, comenzó a colaborar en periódicos y publicó sus primeras obras (un diccionario de sinónimos que alcanzó múltiples reediciones, un ensayo sobre el estado de las bellas artes en Francia). En 1812, al tiempo que Napoleón aprendía cuán grande era —y es— Rusia y cuán helada la nieve, y que en Cádiz los liberales españoles se atrevían, en plena lucha contra las fuerzas francesas, a promulgar una Constitución que bien puede calificarse de revolucionaria, Guizot se casó con Pauline de Meulan, una inteligente escritora catorce años mayor que él, publicó una traducción anotada de la *History of the Decline and Fall of the Roman Empire* de Edward Gibbon —aunque su nombre no aparece en la portada, parece que buena parte del trabajo se debía a Pauline—⁴ y se convirtió en catedrático de historia moderna de la Sorbona. No era, cabe advertir, la primera traslación que de esta obra se hacía al francés,

pero de inmediato arrojó al pozo del olvido a las anteriores. Cuando Gibbon se vertió al castellano en 1842, el traductor, José Mor de Fuentes, trabajó sobre el original inglés, pero incluyó las notas de Guizot.⁵

El acceso del brillante hugonote a dicha cátedra de historia, por cierto, constituyó un hito en la institucionalización de la disciplina: podemos decir que fue el primer profesor “profesional” (valga la redundancia) de historia, al menos en Francia. Y es que hasta el siglo XIX el estudio de la historia como materia independiente era imposible en cualquier universidad del mundo. Si antes se impartían contenidos históricos era como complemento a otros estudios (había historia eclesiástica para teólogos o historia moderna para diplomáticos) y en el siglo XVIII el conocimiento histórico no se separaba del geográfico. Cuando la revolución francesa incorporó el estudio de la historia a colegios, liceos y universidades, lo hizo uniéndola en sagrado matrimonio a la geografía, un maridaje que tenía entonces su lógica y que ha alcanzado una longevidad inaudita. Todavía hoy en la enseñanza secundaria española los docentes “de geografía e historia” imparten ambas disciplinas juntas y los *currícula* las encabalgan una con otra. Pues bien, “fue casi por casualidad”, según explicaba hace más de medio siglo el historiador norteamericano Felix Gilbert, que de las dos cátedras de geografía e historia (la de antigua y la de moderna) que la revolución había creado en la Sorbona surgiera la primera cátedra “dedicada exclusivamente a la historia”. La necesidad, según Gilbert, “de crear un puesto para el joven François Guizot” fue la causa de que en ese 1812 las citadas dos cátedras se transformaran en tres, “una para geografía, una para historia antigua y una para historia moderna”.⁶

La caída de Bonaparte en 1814 metió al profesor en política. Cuando el emperador perdió el poder, Guizot estaba en Nimes visitando a su madre. De vuelta a París, aceptó el cargo de secretario general del Ministerio del Interior en la restaurada monarquía de Luis XVIII, para el que lo recomendó su colega de historia de la filosofía en la Sorbona, Pierre-Paul Royer-Collard (a la sazón cabeza visible de un liberalismo tibio y posibilista, “de gobierno”, que acabó siendo conocido por “doctrinario”).⁷ Allí estuvo durante casi un año, hasta que Napoleón regresó de Elba, el rey huyó a Gante (consciente de que no gozaba del amor de su pueblo) y Guizot se refugió en sus trabajos literarios sin rendir ninguna pleitesía a Bonaparte: ya era un hombre de la Restauración. De hecho, tras Waterloo y la nueva entronización del Borbón, nuestro languedociano aceptó nuevas responsabilidades de gobierno. Así, fue durante un tiempo secretario del Ministerio de Justicia y, más tarde, director general de la administración departamental y comunal del Ministerio del Interior. Pero fue, además, desde el Consejo de Estado, una especie de eminencia gris de aquellos gobiernos postnapoleónicos que intentaban armonizar la soberanía del rey “legítimo”, emanada de un derecho que se presumía divino, con la existencia de una administración moderna heredada del período imperial a la que no convenía renunciar y, en especial, de unas cámaras legislativas que se suponía que representaban a unos súbditos con una agitada historia reciente a la espalda y que conservaron algunos de los derechos conquistados en la revolución, y una de las cuales se elegía

mediante un sufragio censitario muy restringido, según establecía, por escrito, la Carta otorgada por Luis XVIII en 1814, ese sucedáneo de Constitución. La restauración de la familia destronada en 1792 debía aspirar a lograr una estabilidad política que muchos franceses ansiaban tras tantos años de luchas, razón por la cual, y el rey así parecía haberlo entendido, no tenía por qué representar un retorno sin más a la situación de 1789, como pretendían los ultras, deseosos de una recuperación del absolutismo puro y duro y partidarios de la consabida alianza entre el trono y al altar.

En efecto, Guizot, burgués y protestante, se convirtió por aquel entonces en una figura prominente del grupo político de los doctrinarios, en el cual se integraban hombres tales como el citado Royer-Collard, Camille Jordan, el conde de Serre, Prosper de Barante, el duque de Broglie y Charles de Rémusat. Un grupo reducido, pensante y opinante, de “intelectuales” lo calificaríamos ahora, que, al decir de Rémusat, cabía en un sofá.⁸ Un grupo liberal, sin duda, pero bien diferenciado, por su mayor apego a la Carta —pieza básica de lo que ellos teorizaban como una “monarquía constitucional”—, su compromiso con la forma monárquica de estado, su conexión con la fuerte tradición francesa del estado tutelar, colbertista y moralizador, y por su escasa propensión al *laissez faire, laissez passer* (es sabido que a Guizot y sus amigos no les interesaban “demasiado la cuestiones económicas ni industriales” ni tenían “doctrina *a priori* sobre la materia”, adhiriéndose al proteccionismo porque parecía garantizar mejor la estabilidad social)⁹ del sector más típicamente liberal que se situaba a su izquierda, el que podemos tildar de liberalismo a secas, formado por Benjamin Constant, Jean-Baptiste Say, el viejo marqués de La Fayette o el joven Adolphe Thiers, entre otros. ¿Era posible conciliar lo bueno de lo viejo con lo bueno de lo nuevo, el orden y el progreso, la libertad con la autoridad? ¿Se podía desarrollar una política que rechazara al mismo tiempo el absolutismo, “la anarquía” y el igualitarismo jacobinos? En la respuesta afirmativa a esas preguntas está la clave del liberalismo conservador forjado en el sofá doctrinario de Guizot. Un liberalismo ecléctico que no cree ni en el derecho divino ni en la soberanía del pueblo, sino “en la soberanía de la razón, de la justicia, del derecho”, que legitima las desigualdades mediante la apelación a la meritocracia (Guizot utiliza la expresión “aristocracia móvil de la igualdad” para calificar ese nuevo elitismo),¹⁰ que introduce, así, la noción de “capacidad” como piedra angular de la actividad política (y como los burgueses son los “capaces”, son ellos los que han de dirigir la vida del Estado),¹¹ que defiende una cierta idea de libertad, de razón y de justicia, y que se quiere equidistante de la reacción y de la revolución, es decir, en una posición de centro que con el tiempo se denominará el “justo medio”, *le juste milieu*.¹²

En 1820, sin embargo, el péndulo político se desplazó a la derecha. La reacción ultra de ese año, consumada el siguiente con la llegada al poder del conde de Villèle, se tradujo en una serie de leyes antiliberales y en un conjunto de medidas represivas que alcanzaron de pleno a Guizot. Defenestrado como político a las primeras de cambio, y refugiado en la cátedra de la Sorbona, se aprestó a publicar, y con gran éxito, algunos escritos políticos en los que las exigencias del momento no menguaban la altura teórica: *Du gouvernement*

de la France depuis la Restauration, et du ministère actuel (1820), *Des conspirations et de la justice politique* (1821), *Des moyens de gouvernement et d'opposition dans l'état actuel de la France* (1821), *De la peine de mort en matière politique* (1822). El más importante es su *Histoire des origines du gouvernement représentatif* (dos volúmenes, 1821 y 1822), que recoge las lecciones que impartió en su curso de historia moderna en la Sorbona de 1820 a 1822 y que constituyen sin duda una primera obra maestra a la hora de poner el análisis histórico al servicio de un pensamiento político decidido a operar en el presente. Ahí se acuña una formulación del objeto del gobierno representativo, a la vez liberal y reacia al sufragio universal, que se hará justamente célebre:

¿Qué es entonces hacer reinar en la sociedad, en tanto lo permitan bien la debilidad constante, bien el estado presente de las cosas humanas, este poder de la razón, de la justicia y de la verdad que, ya legítimo en sí mismo, también tiene derecho a imponer la obediencia? El problema es evidentemente recoger por todas partes, en la sociedad, los fragmentos dispersos e incompletos de este poder, concentrarlos y constituirlos en gobierno. En otros términos, se trata de descubrir todos los elementos del poder legítimo diseminados en la sociedad, y organizarlos en poder de hecho, es decir, concentrarlos, realizar la razón pública, la moral pública, y llamarlos al poder.

Lo que se denomina la representación no es más que el medio para llegar a ese resultado. No se trata en absoluto de una máquina aritmética destinada a recoger y enumerar las voluntades individuales. Es un procedimiento natural para extraer del seno de la sociedad la razón pública, la única que tiene derecho a gobernarla.¹³

Tanta actividad opositora le pasó factura. Como decía una enciclopedia publicada en 1840 —cuando la situación de nuestro personaje era muy otra—, “el publicista no denunció impunemente a Francia la marcha antinacional de su gobierno”, y el poder, “viendo a la audiencia de M. Guizot honrar en él la independencia del ciudadano con aplausos entusiastas, interrumpió el curso de historia moderna en 1822”.¹⁴ Exponer los orígenes del gobierno representativo equivalía a hacer propaganda política desde la cátedra sin demasiado recato. No pudo reanudar sus lecciones hasta 1828. Lo mismo le ocurrió a otro ilustre ecléctico demasiado aplaudido, el joven filósofo Victor Cousin, víctima también de la misma purga.¹⁵ Uno de los más conocidos estudiosos de la “poética” de la historia, Hayden White, sostuvo que “en 1818”, ambos “fueron despedidos de la Sorbona” por enseñar “ideas” antes que “hechos”.¹⁶ Erraba en la fecha, pero no parece que fuera desencaminado en el diagnóstico. Un tercer purgado fue Abel-François Villetain, historiador como Guizot y que ocupaba la cátedra de elocuencia francesa. Guizot, Cousin y Villetain formaban una especie de “tríada dorada” de la enseñanza superior que fue evocada por muchos contemporáneos.¹⁷ Lo que parece claro, y así lo vio uno de los mayores expertos actuales en Guizot, Laurent Theis, en su colaboración en *Les lieux de mémoire*, ese excepcional monumento historiográfico que dirigió Pierre Nora, es que la suspensión de los cursos de ese triunvirato

de profesores sirvió —como un “maravilloso tributo pagado por el vicio a la virtud, por el poder al pensamiento”— para asegurar su prestigio.¹⁸

Alejado, a la fuerza, de los aparatos de gobierno y de la vida universitaria, Guizot se dedicó a la historia “de gabinete”, es decir, a la investigación y a la escritura de la historia, centrando su trabajo, aunque no en exclusiva, en la revolución inglesa del siglo XVII “con el fin de exponer —según el profesor Josep Fontana— el desarrollo del gobierno representativo”. El fruto de su retiro es, entre otros, un libro que aumentó sobremedida su reputación como historiador. En efecto, en 1826 y 1827, respectivamente, A. Leroux y C. Chantpie imprimieron en París los dos volúmenes que conforman la primera parte de la *Histoire de la Révolution d'Angleterre, depuis l'avènement de Charles Ier, jusqu'à la restauration de Charles II*, una obra que “formaba parte de un combate más amplio contra una monarquía que no respetaba los límites de su propia carta otorgada”.¹⁹ Y es que, como escribiría el mismo Guizot años después, “cuando la historia habla, es bueno que la política escuche”.²⁰

En noviembre de 1827, una importante movilización electoral de los grupos liberales consiguió tan buenos resultados que Villèle hubo de dimitir. El conde de Martignac, a la cabeza del gobierno desde enero de 1828, recuperó a Guizot como consejero en la sombra, aunque separado del poder, y también como catedrático.²¹ Interrumpió sus trabajos sobre la revolución inglesa, que retomaría años después, y ese año su curso trató de la historia de la civilización en Europa. Las lecciones se recogieron en un libro pronto célebre, que no fue un éxito editorial solo en Francia y al que volveremos en seguida. Y es que en un par de décadas se vertió a las principales lenguas europeas. Ya hemos citado las traducciones al inglés que conoció desde ese mismo año hasta que se publicó la versión de Hazlitt *the younger*. Al castellano se tradujo en 1839, pero vieron la luz con pocos meses de diferencia cuatro ediciones distintas, dos en Barcelona (una en la librería de Juan Oliveres y Gavarró, sin traductor identificado, aunque parece ser que fueron José Ferrer Subirana, Francisco Carles y Mariano Noguera los responsables en comandita,²² y que fue reeditada en 1849; otra en la imprenta de Joaquín Verdeguer con un traductor que solo se identificaba mediante las iniciales F.C.N.), una en Madrid (en la imprenta de Miguel de Burgos, y con traducción de D.J.V.C.) y una cuarta en Cádiz (en la imprenta de la viuda de Comes, con traducción de J. Bitancourt y Sánchez). También hemos podido consultar dos nuevas versiones, distintas a las anteriores, que se publicaron en Madrid en 1846 (en el establecimiento “literario-tipográfico” de Madoz y Sagasti) y en 1847 (por el editor Francisco de Paula Mellado). Y la que salió a la calle en Santiago de Chile en 1860 (por la Imprenta del Ferrocarril). También se tradujo el libro por aquel tiempo al italiano, al alemán, al danés...

En julio de 1830 la monarquía borbónica se hundió. El rey Carlos X (un “imbécil monarca indigno de su época”, al decir de un compendio español de historia publicado en 1843),²³ que había heredado la corona a la muerte de su hermano en 1824, devolvió el péndulo a la derecha en 1829 nombrando un gobierno ultra presidido por el príncipe de Polignac. Las elecciones de 1830 dejaron al gobierno en mi-

noría en la cámara y el rey decidió disolverla y cambiar las reglas electorales para que no pudiera volverse a dar el caso, además, por supuesto, de suspender la libertad de prensa. Perdió el envite: la resistencia inicial de los periodistas y el malestar de los diputados dieron paso a tumultos callejeros que en tres días acabaron con el rey en fuga y la corona en manos de su pariente el duque de Orleans, convertido en Luis Felipe I y entronizado como “rey de los franceses”, no de Francia. La revolución no solo hizo feliz a Guizot, sino también muy poderoso y, con el tiempo, impopular: con la “monarquía de julio” escaló a la cima del poder y conoció cuán amarga puede ser su pérdida.

De agosto a noviembre de 1830 fue ministro del interior. En 1832 se convirtió en ministro de instrucción pública, cargo que mantuvo en varios gobiernos hasta 1837 y desde el que organizó una densa red pública de escuelas primarias (las bases de ese sistema nacional francés de educación tan digno aún de encomio: los actuales neoliberales que tanto atacan la escuela pública suelen olvidar que no fue invento de “rojos”, sino de políticos liberal-conservadores), creó las escuelas normales para formar a los maestros y restableció la Academia de Ciencias Morales y Políticas, de la que se convirtió en seguida en miembro. Fundó la *Société de l'Histoire de France* con ayuda de Thiers, Barante, Mignet, Fauriel, Raynouard, Guérard “y otros conocidos eruditos”.²⁴ Fue elegido, en 1833 y en 1836, para ocupar sendos sillones en la Academia de Inscripciones y Bellas Letras y en la Academia Francesa. Y publicó algunos escritos históricos pese a su frenética actividad política. Entre 1840 y 1848 fue ministro de asuntos exteriores (y coincidió en el gobierno con Villemain, su compañero de purga en 1822, ministro de instrucción pública). Desde 1847 presidió el Consejo de Ministros, culminando así su carrera, aunque de hecho era el hombre fuerte del gobierno desde el inicio mismo de la década. Además, entre ministerio y ministerio, ejerció como embajador en Londres en 1840, en los albores de la era victoriana. Asimismo resultó reelegido reiteradamente como diputado por Lisieux. Claro está que en su vida política encontró rivales —el más aguerrido, sin duda, fue Thiers, otro historiador—, pero fue el gobernante con mayor relieve del período y el que en verdad “consolidó la libertad de los franceses”, en opinión del filósofo Julián Marías,²⁵ fiel trasunto en este caso de su maestro José Ortega y Gasset, rendido admirador, a un siglo justo de distancia, de Guizot y los doctrinarios, “a mi juicio”, esto es, al de Ortega, “lo más valioso que ha habido en la política del continente durante el siglo XIX”.²⁶ Un auténtico hombre de estado.

Las ideas políticas guizotianas se afinaron merced al ejercicio efectivo del poder. El gobierno de los capaces pasó a ser entendido como el gobierno de los más ricos, de la gran burguesía: la posesión de dinero se entendió como prueba de la posesión de capacidad.²⁷ El sufragio censitario garantizaría que la política permaneciera en buenas manos, lejos de la chusma ignorante e incapaz. Ahí es donde encuentra sentido ese “enriqueceos” (“por el trabajo y el ahorro”, que es como se ha de completar la cita) que constituye quizá la expresión más conocida del hugonote nimeño. Quien se enriquece más allá de cierto punto demuestra su capacidad y merece votar. El sufragio universal se torna manifiestamente

inconcebible desde esta perspectiva. El elitista Guizot, por tanto, repudiaba la democracia. Con lo que él, que se creía situado en el centro, *au juste milieu*, y que además era hombre muy estirado, antipático (“como Buster Keaton”, escribe Ortega, “el hombre que no ríe”),²⁸ pasó a ser visto por una parte importante de la sociedad francesa como lo que en realidad era a esas alturas de la historia, un conservador como la copa de un pino, un individuo inmovilista, a la derecha, decidido a impedir cualquier tipo de reforma democratizadora. La impopularidad de Guizot creció con el tiempo y el “país legal” y el “país real” —una distinción establecida nada menos que por Royer-Collard— se ensanchó. La mediana y pequeña burguesía, apartada de la ciudadanía activa —no eran bastante “capaces” en su miope perspectiva—, y los obreros, afectados por una dura coyuntura económica, se encontraron en la orilla opuesta a la de Guizot, comparando barricadas.²⁹

En efecto, en febrero de 1848 una revolución nació de ese descontento tan amplio como profundo. Y esta vez se hizo contra él, que no la esperaba. Para salvar la vida hubo de huir y exiliarse a Londres. La monarquía fue abolida, se proclamó la república y se adoptó el sufragio universal (masculino, por supuesto). Guizot se sintió acabado: “Los acontecimientos de febrero han caído en Francia como un relámpago”, escribió al duque de Broglie. La sorpresa, el estupor del derribado derivaron en incompreensión. El historiador francés Pierre Rosanvallon —el mayor experto vivo en el pensamiento de Guizot— ha hablado al respecto de una “ruptura de inteligibilidad”.³⁰ El exilio solo duró un año. Pero su tiempo como *prima donna* de la política había pasado. No el de historiador ni el de memorialista, afortunadamente. Entre las numerosas obras que publicó tras su eclipse político destacan los dos tomos de la *Histoire du protectorat de Richard Cromwell et du rétablissement des Stuarts*, editados por Didier en París, que en 1856 completaron su historia de la revolución inglesa, y sus *Mémoires pour servir à l'histoire de mon temps* (8 volúmenes publicados entre 1858 y 1867 por Michel Lévy Frères, también en París). En esos días el poder lo ocupaba, como emperador, otro Bonaparte que nunca fue santo de su devoción: Napoleón III. Al contrario, Guizot fue un opositor insobornable a las autoridades de ese Segundo Imperio que no llegó ni a mala copia del primero, frecuentó los salones más hostiles al poder y utilizó sus tres sillones académicos, en especial el de la Academia Francesa, para continuar ejerciendo una influencia (por ejemplo, a la hora de cooptar a los candidatos a ingresar en tan reputadas instituciones) que llegaba un poco más allá de los estrechos muros de aquellas doctas casas. Los “inmortales” de la Academia, católicos y orleansistas en su inmensa mayoría, configuraban, dada su aura de prestigio, una de las instituciones a las que Napoleón *le petit* —tal como lo bautizó Victor Hugo en panfleto famoso— no podía sujetar con mano de hierro. Acaso haya que considerar algo casual que una de las biografías modernas más completas de Guizot se deba a uno de los “inmortales” de ahora mismo, ya que su autor la escribió cuando todavía no era académico, pero no tanto que éste se apellide Broglie.³¹

Rosanvallon, calificó a Guizot de Gramsci de la burguesía.³² Me parece una identificación afortunada y disiento

de Jean-Mauricie Bizière y Pierre Vayssière, historiadores franceses que la tildaron de “*formule provocante*”.³³ Rosanvallon es el autor del mejor libro sobre Guizot que se haya escrito, ese *Le moment Guizot* ya citado en nota y en cuyo título apreciamos un homenaje al enorme *The Machiavellian Moment* de J.G.A. Pocock.³⁴ Nombrar a Guizot y a Gramsci juntos es sugerir que uno y otro hallaron en la historia el nutriente que habían de metabolizar para obtener su respectiva energía política, una energía y un pensamiento que ponían al servicio de los intereses de sus respectivas clases sociales. El estudio del pasado era, para ambos, un arma para las luchas del presente. Y es que la historia, en sus manos, suministraba “verdad política”.³⁵

En efecto, la historia era concebida como un saber imprescindible para los políticos del tiempo de Guizot (también para los de Gramsci; no sé si tanto para los de ahora). En aquel “momento” apasionado y apasionante, romántico e historicista, la retórica del pasado se convirtió (y lo siguió siendo después) en un contenido esencial de los discursos legitimadores de estados y gobiernos, de la clarificación de los ideales de grupos en conflicto y de la definición de sus respectivos proyectos de futuro. El añejo uso político de la historia hizo sitio a un nuevo uso histórico de la política. La historia “se consolidó como la ciencia por antonomasia” de la revolución liberal-burguesa.³⁶ Igual se la invocaba para exigir cambios que para oponerse a ellos. Lo mismo podía servir para atar que para soñar. Las representaciones del ayer interactuaban con las necesidades del hoy y los planes para el mañana. Por ello no era extraño que en muchos hombres (las mujeres estaban excluidas de las cátedras, de los parlamentos y de los censos electorales) el historiador y el político coincidieran, que el historiador se hiciera político o que el político buscara y encontrara en la historia no solo la munición que requería para sus alegatos (eso que ahora se llama el argumentario), sino, más aún, los mimbres con los que tejer aspectos sustanciales de su programa político.

No ha de sorprendernos, por tanto, que Guizot, sobre todo en la intensa época que ocupó el Ministerio de Instrucción Pública, se dedicara a organizar, orientar y desarrollar la vida historiográfica francesa. Uno de los mejores especialistas en historia de la historia fallecido no hace mucho, Charles-Olivier Carbonell, enumeró las instituciones estatales relacionadas con el estudio y gestión del pasado que fueron creadas, restauradas o reformadas por iniciativa suya. Así, al ya aludido restablecimiento de la Academia de Ciencias Morales y Políticas siguió en 1834 la creación del Comité de los Trabajos Históricos, instancia clave para desplegar el más vasto esfuerzo de acopio de documentación histórica que haya conocido Francia; después estableció la Comisión de los Monumentos Históricos y su correspondiente cuerpo de inspectores. Más tarde, ejerciendo, de hecho o *de jure*, la presidencia del Consejo de Ministros, su gobierno fundó en 1846 la Escuela Francesa de Atenas y reformó en 1847 la enseñanza en la *École des Chartes* (centro en que se formaba a archiveros y bibliotecarios). Gracias a él la historia se convirtió en una “institución nacional”, como dijo Augustin Thierry.³⁷

Y es que en Guizot, el político y el historiador son uno y el mismo. No hay incompatibilidad alguna entre reflexión

y acción, ningún trastorno bipolar escinde dos facetas que se retroalimentan sin desmayo. Ni doctor Jekyll ni mister Hyde: un ser humano de una sola pieza. El liberal doctrinario defensor —e inventor en compañía de otros— de la monarquía constitucional leía la historia a través de sus anteojos, la fabricaba con sus herramientas y modelaba las instituciones sociales y políticas de su tiempo sobre esa lectura y esa fabricación, que a su vez era resultado de las exigencias inscritas en el presente. “Lo que oía y veía el historiador francés era la verdad histórica de la *révolution moderne*”, según una opinión de los profesores Carreras y Forcadell que remite a Rosanvallon, y en toda Europa esa verdad “apuntaba a la síntesis institucional entre monarquía y representación, que iba a constituir el régimen parlamentario”, por un lado, y “a la síntesis social que expresará el gobierno de las *classes moyennes*”.³⁸ O lo que es lo mismo, al modelo de estado que estaba contribuyendo a crear y al tipo de sociedad que había de beneficiarse de tal régimen y de sostenerlo.

También en Thiers se reúnen con fortuna el historiador y el político, aunque el segundo aspecto brille más que el primero. Asimismo en Villemain. ¿Y qué decir de Alexis de Tocqueville o de Louis Blanc? Algo parecido ocurre en España con Francisco Martínez de la Rosa, con el conde de Toreno, con Emilio Castelar o con Antonio Cánovas del Castillo, que como políticos protagonizaron la historia de su tiempo y, a la vez, escribieron historia de otros tiempos y del suyo. Modesto Lafuente, sin duda el historiador más prominente de la España isabelina, fue diputado por León en ocho legislaturas.³⁹ Es más, todos los autores que aquí emularon el libro más famoso de Guizot en la década de 1840 y ofrecieron, con éxito y calidad dispares, sus propias historias de la civilización (europea o española), es decir, los Eugenio de Tapia, Fermín Gonzalo Morón, Antonio Gil de Zárate, Juan Cortada y Pedro José Pidal, estuvieron en primera o segunda fila de la actividad política liberal: casi todos llegaron a diputados, alguno a director general, Pidal a ministro. Igual ocurrió con Jaime Balmes y Juan Donoso Cortés, a quienes no podemos tildar de historiadores, pero que se destacaron como críticos feroces de la interpretación histórica del autor francés (considerar, como hacía éste, la defensa del libre examen propiciada por el protestantismo como factor del progreso de la civilización europea era, para la sensibilidad católica de ambos, poco menos que anatema): ambos anduvieron metidos en política hasta las cachas.⁴⁰ En otros países el panorama se muestra similar. Cesare Cantù, el historiador italiano con más proyección internacional a mediados del XIX, fue diputado en el parlamento del Reino de Cerdeña, primero, y del Reino de Italia tras la unificación. Pasquale Villari se sentó en el Senado. Michele Amari fue ministro en Sicilia con Garibaldi y más tarde ocupó una silla en el gobierno italiano (la de Instrucción Pública, por supuesto). Johann Gustav Droysen estuvo en 1848 en el famoso Parlamento de Frankfurt que pretendió, y no consiguió, unificar Alemania. Heinrich von Treitsche destacó en el Reichstag bismarckiano. La carrera política —tanto parlamentaria como administrativa— del *whig* Thomas Macaulay fue brillante... Y eso por citar únicamente, y tomados un poco al azar, a historiadores europeos de campanillas coetáneas, en sentido lato, de François Guizot. Pero éste supera a

cualquiera de los mencionados como ejemplo más acabado de la fusión entre quien estudia la historia y quien la hace con plena conciencia, desplegando una inagotable actividad como sabio y como político, como actor y como testigo de su tiempo.⁴¹

Ya bajo la Tercera República, el anciano Guizot, que había de morir en septiembre de 1874, siguió dando muestras de su talento como historiador. En 1872 Hachette editó en París el primer tomo de *L'Histoire de France depuis les temps les plus reculés jusq'en 1789 racontée a mes petits-enfants*, una obra que se completaría, gracias a su hija, después de su muerte. El nuevo régimen, cuyo primer presidente fue su viejo rival Adolphe Thiers, le confió la presidencia de una comisión destinada a estudiar los proyectos de enseñanza superior. Muchos jóvenes republicanos eran conscientes de la notoriedad que Guizot conservaba, y que da la impresión que ya estaba más unida a su prestigio de historiador que al recuerdo que había dejado como político. Uno de los grandes pensadores del momento, el filósofo Charles Renouvier —el creador de ese operativo neologismo para definir los desarrollos históricos derivados de hipótesis contrafactuales que es “ucronía”— reconocía en 1872 que las tesis de la *Histoire de la civilisation en Europe*, su libro más reputado, “*son devenues classiques*”.⁴²

2. LA HISTOIRE DE LA CIVILISATION EN EUROPE EN SU CONTEXTO.

Retornemos a 1828 y centrémonos en el curso de historia moderna que impartió ese año François Guizot en la Sorbona para tratar de entender por qué acabaron elevados, tanto el autor como su libro, a los altares laicos de la historiografía. A fin de cuentas, la historia es una de las ramas más frondosas del saber humano, la cantidad de profesionales y de aficionados que se han aglomerado —y se aglomeran— para cultivar su huerto sin valla quizá no tiene parangón, y el volumen de papel impreso que han llegado a generar es tan descomunal que supera todo lo digerible y todo lo imaginable (parece que solo la literatura de ficción goza de mayor fecundidad). Gran parte de la producción historiográfica ha tenido y tiene tiradas escasas y una difusión restringida. En los dos últimos siglos los historiadores han sucumbido más y más a la brujería de la especialización, se han encerrado en nichos cada vez más estrechos (temporales, geográficos, temáticos) y han acabado, sobre todo desde hace medio siglo, escribiendo para la bandada de colegas que reposan en su misma rama. Una porción pequeña de lo publicado llama algo más la atención, encuentra lectores en círculos de mayor amplitud e influye en autores que no comparten el exclusivo nicho del merecedor de tan grato premio. Pero han sido y son relativamente pocas las obras que conocen las mieles de la reedición o la traducción a otras lenguas, o las que alcanzan algún éxito entre eso que se llama el gran público. Las que dejan una huella tan duradera que rebasa su tiempo y su espacio resultan, en términos relativos, turbadoramente escasas.

El libro que nos ocupa de Guizot, ayer famoso y aún “clásico” hoy —un hoy en que, como sucede a tantos otros clásicos, acaso sea más citado que leído—, ha conquistado una relevancia universal que salta por encima de los lindes

estrictos del terreno historiográfico para tocar el mundo del pensamiento sin adjetivos. Durante casi dos siglos ha influido en filósofos, en sociólogos y en políticos, de Tocqueville o Stuart Mill a Marx y Ortega y Gasset.⁴³ En él han bebido ilustres novelistas y lectores cultos que buscaban algo más que matar las horas. Es como un *best seller* de corredor de fondo. Lo de los novelistas, por cierto, no es hablar por hablar. Armando Palacio Valdés, narrador asturiano nacido en 1853, recordó en sus memorias la pasión con la que leyó y releyó la *Historia* de Guizot en sus años mozos. La huella del impacto aún estaba presente en 1921:

Más de todas las obras que entonces leí la que me dio más golpe y logró cautivarme fue la *Historia de la civilización europea*, de Guizot. Estas lecciones, profesadas en la Sorbona, fueron para mí una revelación y me iniciaron en lo que llamamos filosofía de la historia. A tal punto me impresionaron que después de haberlas leído varias veces resolví aprenderlas de memoria. Y así lo puse por obra: leía una lección repetidas veces y luego cerraba el libro y la escribía, resultando transcrita al pie de la letra.⁴⁴

A pesar del ralo velo de olvido con que la obsequia el imparable paso de los años, a pesar de su desconocimiento por tantas gentes de ahora que de ninguna manera podríamos calificar de ignorantes, la en su día novedosa *Histoire de la civilisation en Europe* de Guizot no solo da la medida de la cultura y del genio su autor, sino que, a mi parecer, forma parte del patrimonio inteligente de la humanidad, un patrimonio intangible, en cuanto se compone de ideas, y a la vez tangible, en cuanto éstas están recogidas en un objeto físico llamado libro. No estará de sobra, pues, que analicemos su contenido para tratar de captar su espíritu (o, si os gusta un lenguaje con más intriga, para descubrir su secreto).

Lo primero que cabe advertir es que nos encontramos ante una obra pensada, en principio, para ser expuesta oralmente ante un auditorio: un curso se compone de lecciones, y las lecciones *se leen* por el profesor en voz alta, aunque lo que tenga delante pueda ser un escrito bien acabado, completo, que puede o no ser alterado durante el acto, o únicamente un esquema o guión que se rellena a medida que la exposición avanza. Hay profesores, obviamente, que no necesitan físicamente ese escrito y lo llevan en su cabeza. Decir lección es decir clase magistral. En todo caso una lección —una clase magistral— es una representación, una *performance* que suele tomar la forma de monólogo (aunque no necesariamente, pero así era en la época de Guizot) en la que el único actor “enseña”, es decir, transmite un mensaje apodíctico desde una reconocida posición de autoridad (*ex cathedra*) a unos receptores tenidos por menos duchos —o por nada duchos— en la correspondiente materia. Toda lección ha de lidiar con ciertos condicionantes: un tiempo limitado, unas condiciones del aula, un número de alumnos que no puede dispararse, el nivel previo de esos alumnos, su buena o mala predisposición, su entusiasmo o su cansancio... Raramente el profesor puede elegir a su auditorio. Tampoco está en su mano aislarse del amplio entorno que gravita sobre sus actividades: la relevancia que en cada momento histórico se da

a su materia, la facilidad o las cortapisas que las autoridades académicas o políticas ponen para enseñar una cosa u otra, las presiones, coacciones o incitaciones que provienen de más allá del ámbito disciplinar o educativo (de la sociedad, de la economía, de la ideología dominante o de las que se erigen en alternativas)... Toda lección honesta es un acto de persuasión en que el profesor, convencido de tener la razón de su parte (al menos en los tiempos modernos; antes pensaba que quien estaba de su parte era Dios), aspira a salir triunfante y dejar en la mente de cada uno de sus oyentes todo cuánto cada cual haya sido capaz de haber adquirido —de haber aprendido— de su sabiduría, de su ciencia. Pero se trata, hay que insistir, de un acto de persuasión históricamente contextualizado, que no se realiza en una burbuja esterilizada, sino en pleno contacto con el aire denso e impuro de cada momento histórico, un aire que impone sus propias condiciones de posibilidad y abre o cierra expectativas. Y que en ocasiones aconseja cautelas.

Guizot expuso desde 1828 sus lecciones en un entorno político nada apacible, como ya se apuntó antes. Tras seis años de obligada mudez, recuperó su cátedra y pudo impartir un nuevo curso, algo que los liberales, doctrinarios o no, celebraron como una victoria política. Pero su futuro seguía cubierto de negros nubarrones. Carlos X era más reaccionario que su hermano y los ultras podían regresar al poder en cualquier momento —como así ocurrió— y poner al hugonote de Nimes otra vez de patitas en la calle. Eligió como tema el desarrollo de la “civilización” moderna en Europa. Había que tener cuidado. En aquel tiempo los profesores a lo Guizot (o a lo Cousin, o a lo Villemain) no se dirigían a los estudiantes, sino, como ha recordado el historiador francés Antoine Prost, “a un auditorio cultivado, que acudía en gran número en una época en que las reuniones públicas requerían autorización previa y la prensa estaba vigilada”.⁴⁵ Sabía que sus palabras iban a tener repercusión, que sus clases tomarían un inevitable cariz político, que la historia en sus manos podía ser una poderosa arma de lucha a favor de esa monarquía constitucional que defendía, en la que el rey y el gobierno representativo cohabitaran. No era un simple estudioso del pasado, sino un protagonista de un debate político en el presente y para el presente y el futuro. Suponía quizá que el público no permanecería pasivo, que aplaudiría al orador cuando lo complaciera, porque un aplauso para el profesor recuperado valía como un abucheo a los ultras que lo habían acallado. La historia en sí, ha recordado Prost, era “materia sospechosa para los reaccionarios, ya que, en principio, supone aceptar la Revolución, verla como un hecho susceptible de ser explicado, y no como un error, una falta o un castigo divino”.⁴⁶ Ahora bien, había que evitar que el curso cayera en un ejercicio descarado de propaganda política, darle un tono de descarnado rigor para neutralizar de antemano las llamadas a la polémica. Uno de los mejores conocedores de la historiografía decimonónica, George P. Gooch, destacaba ya hace más de un siglo que la fama mundial de Guizot se basó en esas lecciones que impartió entre 1828 y 1830:

Dejaba en sus oyentes una impresión imborrable. Jules Simon declaró que era la elocuencia misma;⁴⁷ pero a la

inversa de casi todos los hombres elocuentes, se expresaba con gran concisión. Entonces excluía rigurosamente las alusiones políticas. Aparecía ante su público para tratar de los asuntos humanos como si estuviera por encima de las mezquinas luchas de la humanidad.⁴⁸

La circunspección retórica del sabio se puede entender, pues, como un tributo pagado a la cautela que exigía el azaroso momento histórico en que vivía (tan azaroso, recordémoslo, que se resolvió en una revolución). Guizot no lo oculta. En las primeras frases que pronuncia desde el estrado recomienda prudencia y calma a sí mismo y a sus oyentes, reclamando su complicidad:

Porque, al volver aquí, me parece que todo debe volver, que nada ha cambiado. Sin embargo, señores, todo ha cambiado, y cambiado mucho. Hace siete años no estábamos aquí más que con inquietud, preocupados por un sentimiento triste, pesado; nos sabíamos rodeados de dificultades, de peligros; nos sentíamos arrastrados hacia un mal que inútilmente, a fuerza de gravedad, de serenidad, de reserva, tratábamos de desviar. Hoy llegamos todos, vosotros como yo, con esperanza y confianza, el corazón en paz y el pensamiento libre. No tenemos, señores, más que mostrar dignamente nuestra gratitud: aportar a nuestras reuniones, a nuestros estudios, la misma calma, la misma reserva que cuando temíamos cada día verlos entorpecidos o suspendidos. La buena suerte es delicada, incierta, frágil: la convalecencia exige casi los mismos cuidados, la misma prudencia que las proximidades de la enfermedad. La tendréis, señores, estoy seguro.⁴⁹

Dedicar el renacido curso a la historia de la civilización en Europa demuestra asimismo la habilidad de Guizot para moverse en tan procelosas aguas sin despertar antes de tiempo a la recelosa bestia ultra. Si del historiador se esperaba que enseñara hechos, no ideas, habría que convertir el sujeto de su discurso, la “civilización”, en un hecho. Si encerrarse en la historia francesa podía generar susceptibilidades de consecuencias imprevisibles, mejor poner todo el continente como ámbito declarado de estudio: “hay una civilización europea” y su historia “no puede ser extraída de la historia de uno solo de los Estados europeos”, sostiene Guizot, lo que no obsta para afirmar que “cuando se quiere estudiar la historia de este gran hecho, no es una elección arbitraria ni convencional tomar a Francia por centro de este estudio”.⁵⁰ Leído entre líneas, el mensaje político emitido era diáfano. Pero el envoltorio se mostraba más inocuo en apariencia. Y aunque dudo que eso engañara a los ultras más perspicaces, con toda seguridad les creaba dificultades para solicitar que se emplearan contra el autor y su obra los resortes de la maquinaria represiva. No resultaba tan fácil buscar una excusa. La situación política de la Francia de la Restauración, con su Carta, con su administración post-revolucionaria, con su libertad religiosa (aunque el catolicismo hubiera recuperado la condición de religión del Estado), distaba mucho, por ejemplo, de la existente en la España negra de Fernando VII, con su absolutismo redivivo, su brutal persecución de los disidentes y sus estertores inquisitoriales. Había Pirineos.

3. LA CIVILIZACIÓN COMO HECHO Y COMO PROGRESO. La civilización, efectivamente, es un “hecho” para Guizot. Y “un hecho como cualquier otro, un hecho susceptible, como cualquier otro, de ser estudiado, descrito, contado”. Pero un “hecho totalizador”, en la terminología del profesor Bermejo Barrera, ya que, como ocurre con “nación” —otro ejemplo de “hecho totalizador”— no se toma como un modelo o una abstracción y “tiene la capacidad de conformar y estructurar a todos los restantes hechos”.⁵¹ Hay, sostiene Guizot en su primera lección que presenta un tinte programático, distintos tipos de hechos: “hechos materiales”, como batallas y guerras, “hechos morales”, escondidos pero reales, y “hechos generales, sin nombre, a los que es imposible señalar una fecha precisa, encerrar en límites rigurosos, y que no son menos hechos que los otros, hechos históricos que no pueden ser excluidos de la historia sin mutilarla”. Estos hechos generales e innominados, que incluyen “las relaciones de los acontecimientos, el lazo que los une, sus causas y resultados” son indudablemente “más difíciles de separar” y “es trabajoso animarlos, presentarlos bajo formas claras, vivas; pero esta dificultad no cambia su carácter” ni por eso “dejan de constituir parte esencial de la historia”. La civilización, afirma Guizot, “es uno de esos hechos”, un hecho general, complejo y muy difícil “de describir y contar”. Y además un hecho universal que alcanza la historia de todo el género humano: “estoy persuadido de que hay, en efecto, un destino general de la humanidad, una transmisión del depósito de civilización, y, por consiguiente, una historia de la civilización que escribir”. Una historia, añade, que “es la más grande de todas” y abarca a las restantes. Con lo que la civilización se convierte en una especie de hecho de hechos o de madre de todos los hechos: “el hecho de la civilización es el hecho por excelencia, el hecho general y definitivo en que desembocan y se resumen todos los demás”.⁵² Y estudiar la historia de la civilización es igual a preguntar por el sentido de la marcha de la historia, a establecer las etapas mediante las cuales la humanidad cumple ese destino único y general en que cree Guizot.

La civilización es, por tanto, una noción que aspira, en palabras del historiógrafo Franck Laurent, “a una racionalización general de lo real, a una aprehensión englobante y significativa del hecho humano en todas sus formas”.⁵³ Tanto el carácter fáctico como el totalizador de la civilización invitan, pues, a historiarla, a hacer de ella un objeto histórico de extrema importancia, porque “la civilización es una especie de Océano que hace la riqueza de un pueblo y en cuyo seno todos los elementos de la vida del pueblo, todas las fuerzas de su existencia van a reunirse”.⁵⁴ Sin embargo fijar con exactitud una definición de qué es esa civilización convertida en objeto del historiador, objetivada para su estudio, es harina de otro costal. Guizot se niega a hacerlo desde una óptica filosófica —“me cuidaré mucho de caer en la pura filosofía”— o científica —“las definiciones científicas son, en general, mucho más estrechas y, por esto, en el fondo, menos verdaderas que el sentido popular de los términos”—, remitiéndose a la comprensión general que el uso habitual del término demuestra: “Desde hace mucho tiempo y en muchos países se usa la palabra *civilización*; a ella se adhieren ideas más o menos claras, más o menos difusas, pero, en

definitiva se usa y se comprende”. Suele haber más verdad en la “acepción usual de los términos generales” que en las definiciones científicas, advierte. “El buen sentido es el que da a las palabras su significación común, y el buen sentido es el genio de la humanidad”.⁵⁵ Por ello Guizot opta por escudriñar el contenido del término de acuerdo a su uso común, al “buen sentido de los hombres”, para llegar a un resultado que no debería sorprendernos si consideramos cuáles eran las ideas-fuerza entonces en boga: “el primer hecho que está comprendido en la palabra *civilización*”, concluye, “es el hecho del progreso, del desarrollo; que suscita la historia de un pueblo que anda, no para cambiar de lugar, sino para cambiar de estado; de un pueblo cuya condición se ensancha y mejora”. Guizot remata: “La idea del progreso, del desarrollo, me parece que es la idea fundamental contenida en la palabra *civilización*”.⁵⁶ Con lo que decir historia de la civilización en Europa equivale a decir historia del “progreso”, del desarrollo en Europa. “La historia de la civilización de Guizot es una historia del progreso”, afirmaba taxativamente Rosanvallon.⁵⁷ *La historia de la civilización en Europa* podría leerse, pues, como una *Historia del progreso en Europa*, un título virtual en el que el progreso se convierte en un término expuesto —y, por tanto, objetivable— a la curiosidad del historiador.⁵⁸

Ahora bien, avanzar a partir de aquí también es complicado. Elucidar cuál es ese progreso, ese desarrollo, es la siguiente tarea que afronta el profesor Guizot ante su entregado auditorio (las ediciones decimonónicas del libro, en su lengua original o traducidas, incluyen algunas acotaciones —“Mr. Guizot parece conmovido y se detiene un momento”, “movimiento”, “aplausos”—⁵⁹ que no figuran en la edición novecentista que utilizamos y que nos recuerdan que estamos ante una lección pública). “La primera idea que se ofrece al espíritu de los hombres” en esa sinonimia guizotiana entre progreso y civilización es el perfeccionamiento de la vida civil, “de las relaciones de los hombres entre sí”. O, lo que es lo mismo, consiste en “la extensión, la mayor actividad y la mejor organización de las relaciones sociales”, tanto de “una producción creciente de medios de fuerza y de bienestar en la sociedad” como de “una distribución más equitativa, entre los individuos, de la fuerza y del bienestar producidos”. Pero esa primera idea no sirve para dar razón completa del desarrollo civilizatorio. “Al instinto de los hombres repugna una definición tan estrecha del destino humano”. Se requiere incluir en el cuadro “el desarrollo de la vida individual, de la vida interior; el desarrollo del hombre mismo, de sus facultades, de sus sentimientos, de sus ideas”.⁶⁰ Guizot reúne ambos aspectos con maestría:

Dos hechos están, pues, comprendidos en este gran hecho, que subsiste bajo dos condiciones y se revela en dos síntomas: el desarrollo de la actividad social y el de la actividad individual, el progreso de la sociedad y el progreso de la humanidad. En donde la condición externa del hombre se extiende, se eleva y mejora; en donde la naturaleza íntima del hombre se muestra con fulgor y con grandeza, en estos dos signos —y frecuentemente a pesar de la profunda imperfección del estado social— el género humano aplaude y proclama la civilización.⁶¹

Civilización y progreso eran, en realidad, dos conceptos que los abuelos ilustrados habían dejado como herencia a la generación de Guizot. John Bury, profesor de la Universidad de Cambridge, estudió los orígenes y evolución de la idea de progreso en un conocido libro editado en 1920 que tal vez se avanzó a su tiempo, que es una auténtica joya de la historiografía británica, y que abrió la senda por la que han avanzado muchos otros historiadores posteriores. Según él, la idea de progreso significa que “la civilización se ha movido, se mueve y seguirá moviéndose, en la dirección deseable”.⁶² Sustituyamos “civilización”, que es palabra bastante posterior al surgimiento del concepto de progreso —y cuya presencia en la definición buryana no deja de ser una huella de Guizot—, por “humanidad” o “historia humana”, y tendremos, a mi parecer, más claro lo que se quiere decir: la humanidad, o la historia humana, se orienta mediante sucesivas mejoras hacia una meta que no está fuera de este mundo (lo que no significa que se niegue la existencia de realidades trascendentes, sino que la historia, en la práctica, se puede explicar sin remitirse a la Providencia). “La esperanza de lograr una sociedad feliz en este mundo para las futuras generaciones”, explica este autor, “ha venido a reemplazar, como centro de movilización social, a la esperanza de felicidad en otro mundo”.⁶³

En Guizot, por cierto, ese sentido “profano” del progreso coexiste con un uso en el fondo retórico de la apelación a la Providencia. No deberíamos esperar de un hugonote declarado como Guizot una ausencia total de Dios en su historia. Las referencias a la Providencia existen en su discurso y a veces su presencia es tan rotunda que estamos a punto de pensar que nuestro elocuente autor es un providencialista a lo Bossuet: “La civilización europea ha entrado, si se me permite decirlo, en la eterna verdad, en el plan de la Providencia, y camina según las vías de Dios. Es el principio racional de su superioridad”, afirma, por ejemplo, en una de sus lecciones.⁶⁴ Quizá Guizot lo creyera así, y no hemos de acusarlo de tomar el nombre de Dios en vano. Pero en su relato la Providencia no actúa más allá de conocer, en su omnisciencia, ese plan: no premia ni castiga, no interfiere eficazmente en la profana concatenación de causas y consecuencias que conforman la historia. Ni es una fuerza necesaria ni activa en ella. Hay un ejemplo de una obra anterior de nuestro autor que acaso aclare mejor cuál era su posición real. Se trata de la cita con que Gervasio Gironella abre su biografía de Guizot, ya mencionada, y que está extraída de una obra de éste que no fue traducida nunca al castellano, *Del gobierno de Francia desde la restauración* (1820). Se puede leer:

¡Seguramente! La Providencia no ha decretado que el orden público y la libertad de los ciudadanos fueran incompatibles; que lo justo no pudiera subsistir con lo que es seguro: nos ha dejado el trabajoso encargo de descubrir el secreto de tan noble maridaje; pero no revelándolo al mundo desde los primeros días, no lo ha condenado a ignorarlos para siempre, y sería abandonar la obra de Dios, el renunciar a tan santa investigación.⁶⁵

Puede que el Dios de Guizot tenga un plan, pero no decreta los sucesos de la historia. En todo caso obliga desde lo

alto a indagar para conocer el plan, los sucesos y la historia. Los curas de antaño —y supongo que los de hogaño— distinguían entre ateísmo teórico (afirmar que Dios no existe) y ateísmo práctico (vivir como si Dios no existiera). El creyente Guizot, en historia, y aunque tenga a la Providencia a menudo en la boca, hay que reconocer que se mueve en su relato como un ateo práctico.

Bury —volvamos a él— rastrea la prehistoria del concepto de progreso en “los trescientos años” que los países europeos emplearon “para pasar del clima mental del Medioevo al del mundo moderno”. En este periodo, que va del siglo XIV al XVII —es decir, en el Renacimiento entendido en sentido amplio—, el autor empieza a hallar los brotes verdes —en Bodin, en Le Roy, en Bacon, en Descartes, en Pascal, en los participantes en la querrela entre antiguos y modernos, en Hakewill, en Glanvill, en la creación de la Royal Society— que en el siglo XVIII se tornaron en planta madura. En los primeros compases de aquella centuria *éclairée*, Fontenelle formula “los puntos esenciales de la doctrina del progreso del saber” y su amigo el *Abbé* de Saint-Pierre amplía la teoría del progreso indefinido “hasta abarcar el progreso hacia la perfección social”. Más adelante Voltaire osa afirmar que “la vida en París, Londres o Roma de su época es infinitamente preferible a la vida en el Edén” y Turgot, autor en 1750 de un *Tableau philosophique des progrès successifs de l'esprit humain*, “concibe la historia universal como el progreso constante, aunque lento, de la raza humana como un gigantesco todo, a través de periodos alternativos de calma y de crisis, hacia una mayor perfección”. Los fisiócratas —Quesney, Mirabeau, Mercier de la Rivière...— y los enciclopedistas —con Diderot y D'Alembert a la cabeza— dan por sentado “que el fin de la sociedad es la obtención de la felicidad terrestre por sus miembros y que ésta es la única razón de ser de los gobiernos”. Condorcet compone, en plena revolución y mientras se oculta de Robespierre, su *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, que sitúa como meta del progreso político la igualdad entre los individuos y “todos los pueblos de la tierra”. En Inglaterra, Smith, Ferguson, Dunbar o Priestley ponen su granito de arena en la clarificación de la idea. En Alemania, Wolf, Lessing, Herder y el mismísimo Kant especulan sobre el progreso. Bury sitúa en su exposición a Guizot como un eslabón más de esa larga cadena que continuará con los buscadores de una ley del progreso: Saint-Simon y Comte. Las “conferencias sobre la historia de la civilización europea” de Guizot tenían una “clave que podía resumirse en la palabra Progreso”.⁶⁶

También la aparición del término “civilización” ha sido bien estudiada. Lucien Febvre, nada más y nada menos, tituló su aportación a la *Première semaine internationale de synthèse*, celebrada en 1930, *Civilisation, le mot et l'idée*. El texto fue incorporado a su libro póstumo *Pour une histoire à part entière* y ahora se encuentra también disponible, con el título *Civilisation. Évolution d'un mot et d'un groupe d'idées*, en *Vivre l'histoire*, un volumen que recoge, entre otros materiales, los artículos reunidos en ese libro póstumo así como los que conformaron su famoso *Combats pour l'histoire*.⁶⁷ Un cuarto de siglo después de la incursión febvriana, en 1954, el lingüista Émile Benvéniste remozó el

tema en *Civilisation. Contribution à l'histoire du mot*, texto que fue recogido en sus *Problèmes de linguistique générale*.⁶⁸ De ambas contribuciones, y de alguna otra posterior, se deduce que la palabra como tal, como sustantivo (el verbo civilizar y el adjetivo civilizado, se emplearon antes), es usada por primera vez por el marqués de Mirabeau en *L'Ami des hommes*, obra suya que apareció en forma anónima en 1757, y se puede registrar también en un escrito del mismo marqués datado aproximadamente en 1768. Ahora bien, el concepto de civilización de Mirabeau no es aún el que casi en seguida había de triunfar como antónimo de barbarie o de salvajismo. Para el marqués, *civilisation* “es un proceso de lo que hasta entonces se llamaba ‘police’, un acto tendente a hacer al hombre y la sociedad más ‘policés’, el esfuerzo para atraer al individuo a observar espontáneamente las reglas de conducirse correctamente y para transformar en el sentido de una mayor urbanidad las costumbres de la sociedad”.⁶⁹ De este modo, Mirabeau consideraba la religión como el principal resorte de la civilización, “asociada a la sociabilidad”.⁷⁰ El sentido moderno del sustantivo —esa “significación común” que hemos visto en Guizot— se halla por vez primera en una obra francesa impresa en Amsterdam en 1766 (pero que estaba terminada en 1759, año de la muerte de su autor): *L'Antiquité dévoilée par ses usages*, de Boulanger. La obra fue publicada por el barón d'Holbach, que se sirvió de la palabra de manera reiterada, por lo que Febvre sugiere que se trata de una interpolación hecha por éste último en el escrito de aquel.⁷¹ Sea Boulanger o sea d'Holbach el responsable del invento, lo que está claro es que en este caso, y en los del abate Baudeau, Dupont de Nemours, Lignet, Raynal, Diderot y tantos otros que lo siguieron casi de inmediato (entre 1766 y 1775 la expansión del término es notable), la civilización es el punto de llegada de un movimiento —que engloba las letras, el comercio, la riqueza— que alcanza una estabilidad relativa: un pueblo civilizado es aquel que ha conseguido un grado de “civilización” que puede tomarse como modelo. La palabra vino así a designar “un ideal profano de progreso intelectual, técnico, moral y social. La civilización son las *lucres*”, al decir de otro coloso de la historia novecentista, Fernand Braudel.⁷² En 1798, *civilisation* forzó las puertas del *Dictionnaire de l'Académie*, que hasta entonces lo ignoraba.⁷³

En Gran Bretaña el sustantivo se introdujo desde Francia con prontitud, sobre todo entre los fecundos escritores escoceses que estaban renovando la historiografía y fundando la economía moderna. En 1767 lo utilizó por primera vez el historiador Adam Ferguson en su *An Essay on the History of Civil Society*. En 1771, John Millar, profesor de la Universidad de Glasgow. En 1772, el patriarca de los biógrafos a la británica, James Boswell. Y en 1776, en fin, Adam Smith lo empleó repetidas veces en su archifamosa *An Inquiry into the Nature and Causes of Wealth of Nations*.⁷⁴

En España, Juan Antonio Maravall —un nombre que no rechina al lado de los de Bury o Febvre— encontró la primera presencia de la palabra en un sainete de Don Ramón de la Cruz datado en 1763 y titulado simplemente así, “La civilización”. Aparición tan temprana —solo seis años posterior a su debut en francés— no encontró, sin embargo, continuidad por escrito hasta 1779 (lo que no implica que la palabra no

se usara, solo que no ha dejado registro), cuando reapareció en el primer tomo de las *Memorias históricas sobre la Marina, Comercio y Artes de la ciudad de Barcelona* de Antonio de Capmany. En 1785 el bibliógrafo Sempere y Guarinos la empleó en dos ocasiones en su *Ensayo de una Biblioteca española de los mejores escritores del reinado de Carlos III* y en 1788 en el prólogo a su *Historia del lujo*. Antes de acabar el siglo XVIII “civilización” también se encuentra en un discurso de Meléndez Valdés (1791), en cartas de León del Arroyal (1792), en la traducción que un tal Tiburcio Maquieyra hizo de un compendio de la obra de Buffon publicado en París en 1784 y que se imprimió en Valladolid en 1798, y en *De la desigualdad personal en la sociedad civil*, de Ramón Campos (1799), donde se sostiene “que cada clase y grado de civilización tiene las costumbres y morales que le son propias”.⁷⁵ Lo que ejemplifica una idea que se abría camino, y esto es muy importante, entre los estudiosos de aquel intranquilo cambio de siglo: la existencia de una pluralidad de civilizaciones, lo que a medio plazo iba a requerir un uso en plural de la palabra. Algo que en francés ocurrió en 1819 según Febvre (en el libro *Le Vieillard et le Jeune Homme*, de Ballanche, donde se lee que “l’esclavage n’existe plus que dans les débris des civilisations anciennes”; hay quien ha hallado, sin embargo, el plural también en Mirabeau en 1767, pero sin continuidad),⁷⁶ en castellano en 1841, y que se generalizó a mediados del siglo XIX. Precisamente quien parece que empleó “civilizaciones” por primera vez en España fue uno de los admiradores y émulos de Guizot en estas tierras, el historiador valenciano —de Alberic— Fermín Gonzalo Morón, que en su *Historia de la civilización española* se atrevió a echar en cara al francés que “solo tuvo por objeto comprender y explicar la civilización de Europa”, y que el desarrollo que encontró en ella no se encuentra ni “en la civilización de la India y de la China, en la antigua de Egipto y de la de Persia”. Tampoco en las de Grecia y Roma. “La idea, pues, de progreso y desarrollo sucesivo, verdadera, exacta, al tratarse de la civilización moderna, es insuficiente y falsa, aplicada a las civilizaciones antiguas”.⁷⁷ Gonzalo Morón había puesto el dedo en la llaga: la historia de Guizot es eurocéntrica (en realidad, y como veremos, galocéntrica) y, por tanto, su concepto cosmopolita y normativo de civilización, heredado en su unicidad y universalidad de los ilustrados, no tiene valor particularizador ni pluralista, sino que nace como restrictivamente europeo. Y más aún, añadimos, restringido a esa parte “más civilizada” de Europa, a esa “pequeña Europa” —Francia, Inglaterra, Alemania, Italia, España...— sin confines orientales bien definidos, que no requería ser precisada (aunque excluía a los territorios bajo dominio turco y no sabía muy bien qué hacer con los rusos). Por eso, con el tiempo, la civilización concreta que Guizot convirtió en materia histórica, en objeto de la historia, habría de ser adjetivada: civilización cristiana, civilización occidental...

El ilustre catedrático de la Sorbona, por tanto, se situó dentro de una larga cadena de pensadores europeos que convirtieron al progreso en una idea-fuerza positiva y con enormes virtualidades explicativas. Y adhirió a esa idea de un proceso dinámico de mejora en última instancia de la condición humana una palabra relativamente reciente como civilización,

que remitía más bien a la meta del camino y que presentaba asimismo claras connotaciones positivas, pero que tendió a designar igualmente el proceso. La historia de la civilización es, reiteramos, la historia del progreso, y la historia del progreso es, además, la historia hacia la civilización. La adición permitía dotar a la historia de un sentido ascendente y continuo hacia un fin —ese “ideal profano” que decía Braudel— situado dentro de este mundo (aunque se pueda creer, o no, que su curso esté conocido más que regido por la Providencia) y que, por tanto, parecía alcanzable o incluso logrado. Guizot no elegía nada mal sus armas en el combate a favor de la interpretación de la historia que más convenía al proyecto político que parecía tocar con la punta de los dedos, la anhelada monarquía constitucional.

En el brillante análisis socio-histórico guizotiano del que daremos detalles más abajo, el concepto de civilización es un sinónimo tanto para el progreso como para la “modernidad” de Europa.⁷⁸ Y es tanto un objeto de estudio como una realidad en la que él y sus oyentes vivían.⁷⁹ Porque el concepto de “civilización” amalgama en su discurso los dos aspectos que según el profesor Fernández Sebastián asumía desde sus mismos principios: “el componente dinámico-proyectivo, que parece otorgar un rumbo providencial a la sucesión de épocas y generaciones” y que implica que la historia no sigue un camino errático, sino que “encuentra todo su sentido en el paulatino despliegue del proceso de civilización”; y el “estático-empírico”, que “entiende por civilización un estadio social específico alcanzado gracias al desarrollo colectivo”.⁸⁰ Francia, para Guizot, es *ya* un país civilizado. Y Europa es, en conjunto, un continente *ya* civilizado, aunque sea de manera desigual. Pero el autor no es, al menos en apariencia, uno de esos recurrentes ilusos que creen llegado el fin de la historia: “sin duda, el pensamiento humano está muy lejos hoy de ser todo lo que puede llegar a ser; sin duda, estamos muy lejos de abarcar el porvenir entero de la humanidad”, asevera Guizot, y es que “la civilización y la sociedad son muy jóvenes” y “a pesar del camino que han recorrido les queda mucho más por recorrer”.⁸¹ Lo que no quiere decir que el presente “civilizado” no sea a su juicio un punto de llegada, algo que podríamos comparar por nuestra parte a una meta volante como las dispuestas en las competiciones ciclistas: de momento, al menos, la historia terminaba en el triunfo de las clases medias.

El mundo en el que Guizot vive es presentado como mucho mejor que los anteriores y el catedrático anima a su numerosa audiencia a compartir “el placer que experimentamos al contemplar el estado actual”. La historia es, para él, un arduo itinerario hacia adelante que conduce hasta el mejorado hoy de ese “nosotros” reunido para la lección académica de la Sorbona:

Después de hacer pasar ante vuestros ojos las grandes crisis de la historia de la civilización en Europa desde hace quince siglos, veréis a qué punto, hasta nuestros días, la condición de los hombres ha sido laboriosa, tormentosa, dura, no solo fuera, en la sociedad, sino también interiormente, en la vida del alma. Durante quince siglos, el espíritu humano ha tenido que sufrir tanto como la especie humana. Veréis que, acaso por primera

vez, en los tiempos modernos, el espíritu humano ha llegado a un estado muy imperfecto todavía, a un estado donde, sin embargo, reina alguna paz, alguna armonía. Igual ocurre en la sociedad, que evidentemente ha hecho progresos inmensos; la condición humana es dulce, justa, comparada a como antes era.⁸²

Con lo que el estudio de la historia presenta un valor de justificación del presente y de aurora de un futuro mejor que adopta cierto tono de mesurada complacencia y difunde un esperanzado sentido proyectivo. La historia agrada, a mi entender, al público de Guizot entre otras cosas porque anuncia, en días todavía brumosos pero superiores al ayer, un mañana más feliz y próspero, de brillante sol tras las penas del pasado, porque le dice que las cosas no han ido, en definitiva, tan mal (lo que además consuela: todo podría haber sido peor, y entonces el presente también sería más malo), y sugiere que irán aún mejor de ahora en adelante. Porque los pilares en que se asienta la civilización europea no puede ser más positivos: “justicia, legalidad, publicidad, libertad”.⁸³

4. LA CIVILIZACIÓN COMO ITINERARIO CONFLICTIVO. Guizot, escribía el gran historiador René Rémond, pensaba que “hay una explicación a la historia”, que ésta “no es ininteligible”.⁸⁴ Si la inteligencia hace su trabajo, si el relato se presenta lógico, sólido, “científico”, como en seguida veremos que supo hacer magistralmente Guizot en su papel de Gramsci de la burguesía, sus posibilidades para conseguir la anuencia de un auditorio que buscaba argumentos en la pugna ideológica entablada con los rocosos ultras, y por tanto predispuerto a su favor, aumentan hasta hacerse formidables.

No hay mejor propaganda política que la que no se presenta como tal, sino como enunciación de verdades evidentes en sí mismas —por científicas o racionales— que además fundan una esperanza. Con ello se desacredita *a priori* la discrepancia por indocta o se desaconseja por agorera. En la consecución de ese estatus de científicidad, de racionalidad y casi de necesidad, la historia liberal guizotiana ganó por goleada la partida a su competidora, esa historia rancia y providencialista que defendían sus rivales ultras. A éstos les habría gustado eliminar de un plumazo a la Revolución de la historia y, al no ser tal deseo factible, la trataban como una excrecencia, como un doloroso absceso ya sajado que se podía reproducir y que les infundía tanto miedo como odio. Los jóvenes y no tan jóvenes burgueses que acudían a las clases de Guizot querían oír un relato distinto y mejor al contado por los retrógrados, nostálgicos de un idealizado tiempo antiguo que, a juicio de los liberales de cualquier color, no debía retornar. Que Robespierre se hubiera emborrachado de sangre o que Napoleón hubiera sucumbido ante las fuerzas combinadas de los estados europeos no podía desembocar en una especie de regreso desabrado desde el futuro, en un retraso de las manecillas del reloj del progreso. En el combate social, político e ideológico entablado en la Restauración necesitaban la voz de sus historiadores para incluir la revolución en la historia, no como una ruptura radical con los siglos que la habían precedido (posición ultra),

sino como una consecuencia histórica de ellos, para mostrar su “coherencia en el marco de una inteligencia global del movimiento de la civilización”.⁸⁵ Guizot ya había tomado nota de esa necesidad en 1820:

Se están haciendo esfuerzos hoy en día, y con mucha razón, para enlazar lo que somos a lo que hemos sido; se siente la necesidad de ligar los sentimientos a los hábitos, las instituciones a los recuerdos, de reanudar en fin la cadena de los tiempos que no se deja romper nunca del todo, por más que sean los golpes que se lleva.⁸⁶

Reanudar la cadena de los tiempos, que era una expresión muy querida por los ultras, no significaba en sus labios, como ha explicado Franck Laurent, “restaurar la sociedad del Antiguo Régimen saltando por encima del paréntesis revolucionario”, sino aceptar plenamente los logros de la Revolución, resultado y “síntesis de todos los gérmenes y de todas las fuerzas desarrollados durante quince siglos de historia europea”.⁸⁷ El liberalismo, decía el profesor Carerras, “no se daba por contento con una justificación racional de sus pretensiones de gobierno”, sino que “quería algo más, pues no quería ocupar su espacio político como recién llegado”, exigiendo “el reconocimiento de su genealogía histórica, de sus méritos pasados, de su lugar en la historia de la nación”.⁸⁸ La corriente doctrinaria, según el historiador argentino Darío Roldán, pensó además “la legitimidad como una legitimidad histórica en la cual fundamentar su apoyo a la monarquía restaurada en 1814”. No era posible “improvisar las instituciones” (como habían hecho los revolucionarios desde 1789) ni “hacer un pueblo libre sobre la abstracción”, por lo que era “indispensable encontrar un fundamento legítimo en el pasado y hacerlo valedero en el presente”. “Si una relación poderosa”, en fin, “une la historia con la política es porque el conocimiento histórico es fuente de poder”.⁸⁹ Por ello no debe sorprendernos que en Guizot, como aseveraba Rosanvallon, “la esencia de la civilización” consista “en la unión de la tradición y del cambio”.⁹⁰

¿Cómo se ha realizado esa unión a lo largo de los siglos? ¿Cuál ha sido el itinerario de ese progreso hacia la civilización, a la vez social e individual, que culmina en el presente, todavía azaroso, de Guizot? ¿Cuáles han sido sus raíces y cuáles sus etapas? ¿Cómo la historia ha culminado con la llegada al poder —una llegada, no lo olvidemos, que en 1828 está aún muy en el aire— de esas clases medias de las que Guizot era tanto dirigente político como intelectual orgánico?

Guizot ofrece en las catorce lecciones de su curso una historia razonada y razonable al servicio de esa burguesía ascendente que percibe los signos de su triunfo y que necesita concebirlo como el resultado necesario de un gran proceso de quince siglos. La mutación a la que somete el discurso histórico conduce a una historia que reposa en el análisis estructural y en su organización en etapas sucesivas. Una historia que excluye el azar y en la que no hay lugar para batallas, menudencias, anécdotas, hazañas de grandes hombres, abundancia de ucronías ni obsesiones cronológicas. Una historia simplificadora en su complejidad, centrada en las generalizaciones, de las que abusa, y que rehúye los

matices, los datos que no cuadran y los cotidianos ruidos de fondo. Una historia social escasa de nombres propios, desindividualizada —aunque no deshumanizada—, que minusvalora las acciones y la voluntad de los seres concretos de carne y hueso, y que huye de los modelos narrativos, “artísticos”, tan caros a los historiadores románticos de la orilla ultra (atados a esa “historia descriptiva” de lo singular, de lo individual, que opera, según Chateaubriand, “dibujando y pintando, poniendo en la boca de los personajes el lenguaje y los sentimientos de su tiempo”).⁹¹ Una historia que si bien muestra “que puede haber desvíos y aberraciones en el curso de los destinos de la humanidad”, también permite descubrir que ésta no ha sido nunca “subyugada completamente por el error, que todos los principios que la han dirigido han tenido a su vez una legitimación histórica” y que “los progresos de la civilización no son obra de un hombre, ni de un siglo, sino el resultado multiplicado de los hombres y de los siglos”, según Fermín Gonzalo Morón.⁹² Una historia, pues, en la larga duración que rastrea los orígenes del presente a través de una mirada macroscópica que recorre siglos y siglos y abstrae detalles y particularidades, radicalmente distinta a la que se puso de moda en aquel tiempo en Alemania y que tuvo en Leopold von Ranke a su sumo sacerdote. Una historia “filosófica”, seria, honda, y que, como Guizot, no ríe, pero tampoco aburre. Una historia convertida en precursora tanto de las futuras ciencias sociales como del estudio científico de las relaciones de poder. Argumentos históricos para fundamentar un programa político. Ideología que se sirve de la “ciencia” y a la vez la nutre. Perspectiva napoleónica (Guizot, que optó por Luis XVIII frente al general corso, oteaba la historia desde la misma altura olímpica en la que se situaba Bonaparte para ver a sus pies los pueblos europeos) y arquitectura de Tour Eiffel. Una historia controvertida que, pese a sus virtudes, está lejos de constituir la práctica habitual de buena parte de los historiadores de los últimos doscientos años, sean estos o no conscientes de sus defectos.

¿Guizot avanzado de la ciencia social? Sí; sin duda alguna y con todos los honores. Hemos visto que su definición de la civilización como hecho histórico combinaba el desarrollo del estado social y el del ser humano como individuo. A su entender, ello implicaba que su historia podría ser tratada de dos maneras diferentes. Volvamos al texto de la *Historia de la civilización en Europa*:

El historiador podría situarse en el seno del alma humana, durante un cierto tiempo, una serie de siglos o en un pueblo determinado; podría estudiar, describir, relatar todos los acontecimientos, todas las transformaciones, todas las revoluciones realizadas en el interior del hombre, y cuando hubiera llegado al final tendría una historia de la civilización en el pueblo y en el tiempo escogidos. Pero también podría proceder de otra manera: en lugar de entrar en el interior del hombre, puede situarse fuera, en medio de la escena del mundo; en lugar de describir las vicisitudes de las ideas y los sentimientos del ser individual, pude describir los hechos exteriores, los sucesos, los cambios del estado social. Estas dos porciones, estas dos historias de la civilización, están estrechamente ligadas entre sí; cada una es el reflejo, la imagen de la otra.

Sin embargo, pueden ser separadas, acaso deban serlo, al menos al comenzar, para que ambas sean tratadas con detalle y claridad.⁹³

Cómo se puede entrar en el interior de un hombre genérico, ideal, es problema arduo que Guizot no aclara más allá de lo aquí dicho. No era el método que, por suerte para el futuro de su prestigio de historiador, le interesaba:

Por mi parte, no me propongo estudiar ahora en vuestra compañía la historia de la civilización europea en el interior del alma humana; voy a ocuparme de la historia de los acontecimientos exteriores, del mundo visible y social. Era necesario que expusiera a vuestra vista el hecho de la civilización tal como lo concibo en toda su complejidad y extensión, que planteara ante vosotros los altos problemas que puede engendrar. Ahora me restringo; encierro mi campo en los límites más estrechos para tratar únicamente la historia del estado social.⁹⁴

¿Guizot antecesor de la ciencia política (es decir, del conocimiento de las relaciones de poder y su cristalización en instituciones)? Sí, también; y con credenciales inequívocas. Su coetáneo Fermín Gonzalo Morón lo tenía claro. Veámoslo en este atinado resumen valorativo del discurso guizotiano que ofrecía el historiador de Alberic y que todavía merece ser leído:

Guizot hace de la filosofía de la historia una ciencia política; y su curso de la *civilización europea* es una obra clásica que debe mostrarnos la utilidad y la importancia de esta nueva ciencia. No son los hechos materiales los que cuenta Guizot, son los morales; los ocultos a la superficie de la historia, pero que la explican, explicando al propio tiempo al hombre. La sociedad romana, el cristianismo, la feudalidad, la municipalidad, la monarquía pura, la reforma religiosa y la reforma política; he aquí los grandes hechos examinados por Guizot, bajo el aspecto de su influencia en la civilización de Europa, y a cada uno de ellos señala su parte en esta grande obra.⁹⁵

¿Una historia alternativa al historicismo alemán de Ranke y sus colegas, con su apuesta por el individualismo metodológico y la historia como “ciencia de lo particular”? Tampoco aquí hay lugar a dudas. A Guizot, insistimos, le va la historia “filosófica” que generaliza, la historia que sobrevuela espacios y épocas para encerrar los hechos concretos —cuyo conocimiento previo, sin embargo, es un requisito para poder generalizar— en un esquema concatenado de causas y consecuencias que permita comprender el proceso histórico, que encuentre en él la racionalidad ajustada a las necesidades del presente. Ahí va, como botón de muestra, una de las reflexiones que desliza al respecto a lo largo de sus lecciones:

Comprenderéis sin pena hasta qué punto es difícil reducir hechos tan diversos, tan inmensos, tan estrechamente unidos, reducirlos, digo, a una verdadera unidad histórica. Es necesario, sin embargo; cuando los acontecimientos están consumados, cuando se ha hecho his-

toria, lo que importa, lo que el hombre busca sobre todo son los hechos generales, el encadenamiento de las causas y los efectos. Esa es, por así decir, la porción inmortal de la historia, aquella a que todas las generaciones tienen necesidad de asistir para comprender el pasado y para comprenderse ellas mismas. Esta necesidad de generalidad, de resultado racional, es la más poderosa y la más gloriosa de todas las necesidades intelectuales; pero es preciso guardarse de satisfacerla por medio de generalizaciones incompletas y precipitadas (...) Es como en un cálculo numérico, donde un primer error acarrea otros, hasta el infinito. Lo mismo en la historia, si en el primer trabajo no se han tenido en cuenta todos los hechos, si nos hemos dejado llevar precipitadamente por el placer de la generalización, es imposible prever a qué descarríos seremos conducidos.⁹⁶

Guizot es, por ello, un nudo en el hilo de seda que une a Voltaire o Condorcet con Febvre, Braudel y los demás historiadores de *Annales*. No hemos de caer en la exageración de hacer de éstos últimos los descendientes directos de Guizot. Su herencia es una más entre otras. Lo que sí que parece claro es que las prevenciones contra la historia historicista y el positivismo de la menudencia, esas prevenciones que están en los orígenes de la influencia lograda por la historiografía francesa en la segunda mitad del siglo XX, pueden rastrear sus gérmenes entre los ilustrados y entre los historiadores de la Restauración. La “historia de la civilización” como género historiográfico fue uno de los terrenos en que mejor se movían algunos de los nombres más ilustres de *Annales*, como Duby, como Le Goff... Por “historia de la civilización” no entendían lo mismo que Guizot, evidentemente, pero la simple conservación del nombre ya nos hace reconocer la consistencia de ese hilo de seda.

Historia fabricada con materiales subterráneos —“ocultos a la superficie de la historia” en palabras de Morón— que se abre firmemente a honduras teóricas, novedosa metodología globalizadora que busca señalar etapas en un proceso que es como un plan ejecutado al margen de la voluntad humana, un lenguaje sin preciosismos, contención en las metáforas: todo eso es Guizot. Y aunque “su libro sigue siendo esencialmente un estudio de historia política, con escasa comprensión de los cambios económicos y de sus efectos en las actitudes de grupo, lleno de temores ante los posibles extravíos de la lucha contra el absolutismo”,⁹⁷ la dimensión social y el vigor analítico que incorpora el discurso de Guizot son méritos que no hay que discutirle. ¿Sin teoría no hay historia? En la construcción de nuestro autor teoría e historia interactúan y se compenetran.

Bien armado teóricamente y dotado de un envidiable conocimiento de la historia europea, el catedrático de la Sorbona observa el pasado desde su elevada torre con su catalejo y se come quince siglos en catorce días de clase. Su tesis última es que el mundo en que vive —asentado, recordémoslo, sobre la justicia, la legalidad, la publicidad y la libertad; civilizado en suma— supera al antiguo porque reúne en un todo un conjunto de elementos valiosos que antes solo existían separados. George P. Gooch sintetizó en pocas y precisas frases esa amalgama guizotiana:

El Imperio Romano legó el sistema municipal, un derecho escrito y la idea del gobierno imperial. La Iglesia Cristiana aportó elevadas doctrinas y una organización universal. Los bárbaros trajeron consigo la libertad personal y la costumbre de la asociación voluntaria. Estos elementos necesitaron para amalgamarse un prolongado periodo, y la Edad Media fue el campo de batalla de sus aspiraciones. Las pretensiones feudales y eclesiásticas deben ser tratadas con respeto ya que incorporan tradiciones venerables o responden a necesidades ampliamente sentidas. Pero el principal órgano y símbolo de progreso durante la baja Edad Media se encuentra en el desarrollo de una clase media situada entre la aristocracia y el campesinado; pues su existencia implicó a la larga el gobierno representativo. La Reforma estimuló el espíritu crítico; y la revolución puritana señaló el triunfo de la autonomía en Inglaterra y el comienzo de su conquista del mundo civilizado. El curso termina en vísperas de la Revolución Francesa, que el desarrollo en número, inteligencia y riqueza del tercer estado hizo inevitable.⁹⁸

Gooch, sin embargo, se dejaba cosas en el tintero. Pierre Rosanvallon ha hecho hincapié, además, en los dos hechos principales que según la perspectiva histórica de Guizot la civilización europea habría realizado, “la formación de los estados-nación” y “la emancipación del espíritu humano”. El primero representa un movimiento de centralización y un principio de unidad. El segundo, un movimiento de libertad y un principio de igualdad. En el siglo XVI ambos elementos se habrían anudado en términos conflictivos, de crisis: el desarrollo de los estados centralizados y la aparición de la Reforma hicieron concurrir los principios de centralización del poder y de libre examen, una concurrencia que tenía algo de contradictorio y que se resolvió “en la figura del gobierno representativo que opera la síntesis de la centralización y de la libertad”.⁹⁹

Tres componentes clave, el romano, el cristiano y el germánico, se habían combinado, pues, para conformar gradualmente la civilización europea. Los rivales en pugna al final del mundo antiguo, romanos y bárbaros, son puestos en relación por la Iglesia. He ahí la argumentación fundamental de la segunda lección de Guizot (donde pone a los tres componentes en danza), de la tercera (donde identifica como principios de la civilización la necesidad de orden y los recuerdos del Imperio romano, pero también la presencia de la Iglesia y los bárbaros), de la cuarta (en que analiza la naturaleza y la influencia del régimen feudal), de la quinta (sobre la relación entre Iglesia y poder entre los siglos V y XII) y de la sexta (donde las relaciones estudiadas son las establecidas entre Iglesia y pueblo en ese periodo). El lenguaje ilumina en su exposición con una potencia hasta entonces nunca alcanzada —ahora podemos afirmar que estaba colaborando en inventar el medievalismo— los que probablemente eran los siglos menos trillados por los historiadores que le precedieron, unos “tiempos oscuros” que acabarían por llamarse Alta Edad Media. Mientras los ilustrados ponían en los altares de la razón a la Antigüedad clásica y no encontraban el fulgor de las luces ni en los bárbaros ni en la clerecía, Guizot los incluía en su esquema como

elementos positivos, como factores en concurrencia y reales del progreso. Así desaprobaba la nostalgia de la Antigüedad tan presente en los autores del siglo XVIII e invitaba a pensar que la superioridad de la civilización europea moderna estaba ya en sus inicios en forma de germen.¹⁰⁰

Tres componentes que, por su pluralidad, permiten distinguir lo ocurrido en el viejo continente de lo acontecido en otras civilizaciones exóticas o antiguas que no han progresado y no pueden cumplir por ello el destino de la humanidad. La historia europea es elevada por Guizot a la consideración de camino correcto precisamente por lo que ha tenido de conflictiva y, por ello, de dinámica. “En la moderna civilización europea”, sostiene Guizot, “todas las formas, todos los principios de organización social coexisten”. Es decir, “los poderes espiritual y temporal, los elementos teocrático, monárquico, aristocrático, democrático, todas las clases, todas las situaciones sociales se entremezclan y aprietan”. El corolario es obvio: “estas diversas fuerzas viven en un estado de lucha continua, sin que ninguna consiga ahogar a las demás y tomar ella sola, posesión de la sociedad”. Ello vale tanto para las formas de organización social y política, como para las ideas y los sentimientos o la literatura. La diversidad implica pugna y complejidad, pero se traduce en óptimos resultados. “Cuando se considera en conjunto, la civilización europea se muestra incomparablemente más rica que ninguna otra, porque ha producido a la vez muchos más desarrollos diversos”. Así, desde hace quince siglos está “en un estado de progresión continua” y “su progreso no ha cesado”. La civilización europea “columbra por delante una inmensa carrera” porque “la libertad acompaña cada vez más sus movimientos”.

Mientras que en las demás civilizaciones la dominación exclusiva, o al menos la preponderancia exclusiva de un único principio, de una forma única, ha sido una causa de tiranía, en la moderna Europa la diversidad de los elementos, del orden social, la imposibilidad de excluirse uno a otro, han engendrado la libertad que hoy reina. Falta de poder para exterminarse, ha sido preciso que los diversos principios vivieran juntos y que llegasen entre sí a una especie de transacción. Cada uno de ellos ha consentido tener solo una porción del desarrollo que podía obtener, y mientras en otras partes el predominio de un principio producía la tiranía, en Europa la libertad ha resultado de la variedad de los elementos de la civilización y del estado de lucha en que han vivido.¹⁰¹

Guizot no nombra aquí el modelo político que ha de corresponder a esa transacción en que han culminado la lucha, pero el lector ya habrá adivinado que es lo que tenía en mente: la monarquía constitucional de los doctrinarios.

En el Prefacio a la sexta edición de su *Histoire*, escrito en 1855 más para tomar nota que para responder a las críticas que su obra había recibido de animosos apologistas católicos como Balmes o de doctrinarios convertidos en reaccionarios como Donoso Cortés, Guizot aclara aún más su concepción positiva del conflicto:

Dos grandes fuerzas y dos grandes derechos, la autoridad y la libertad, coexisten y se combaten naturalmen-

te en el seno de las sociedades humanas. En el mundo antiguo, hasta la Europa cristiana, y aunque en ninguna parte ninguna ha anulado jamás plenamente a la otra — que Dios no lo permita —, el predominio, un predominio resuelto y permanente, ha pertenecido siempre a una u otra; las naciones han vivido tan pronto bajo el yugo casi absoluto de la autoridad, tan pronto víctima de las continuas tempestades de la libertad. El carácter glorioso y original de la civilización europea, desde que se desarrolló bajo la influencia evidente u oscura, aceptada o desconocida, del Evangelio, ha sido que la autoridad y la libertad han vivido y crecido juntas, hombro con hombro, luchando siempre sin jamás reducirse mutuamente a la impotencia, sujetas ambas a oscilaciones, a vicisitudes de la suerte que a través de una larga serie de siglos han trazado el destino de los gobiernos y los pueblos. La Europa cristiana nunca ha sufrido el imperio indiscutido de uno de los dos principios rivales; siempre el vencido ha quedado apto para defenderse y con probabilidades de vencer a su vez.¹⁰²

5. TEMAS GUIZOTIANOS. Historia de la civilización entendida como historia del progreso y ambas concebidas como enfrentamiento de fuerzas sociales y de principios políticos que pugnan en un conflicto de larga duración y comprensible por medio de la razón... Guizot explica en sus lecciones cómo Europa avanza poco a poco, entre tensiones que son como una especie de guerra permanente, hacia un presente superior que las resuelve. Impone, por tanto, el esquema de una historia que, superando la fragmentación de los hechos particulares, se ocupa de trazar las etapas del progreso de la sociedad.¹⁰³ Su “gran relato” conduce a la estabilidad a través de una ruta empedrada de inestabilidades. El profesor Bermejo Barrera ha podido comparar al historiador francés con su contemporáneo Hegel: ambos combinan la historia universal con la idea de historia de las naciones, “integrando a todas las civilizaciones del presente y del pasado en un proceso único, en el que todas adquieren su sentido y que desemboca en la propia época y en la misma patria del historiador o del filósofo”.¹⁰⁴

Este “gran relato” guizotiano, sin embargo, evita el idealismo extremo del Espíritu hegeliano a la conquista de la autoconsciencia. La civilización, recordemos, es presentada por Guizot como un hecho, no como una idea, y el proceso a través del cual la civilización madura y triunfa tiene un protagonista social, ascendente, que, después de todo lo que ya llevamos escrito, el lector no dudará en identificar: la burguesía, esas clases medias en las que los doctrinarios descubrían a los hombres más capaces de regir la sociedad. En el siglo XVII los jesuitas escribían libros como *Alfalfa espiritual para los borregos de Cristo*. Doscientos años después Guizot y compañía producían alfalfa histórica con la que alimentar a los acomodados burgueses del XIX.

Augustin Thierry, el brillante colega de Guizot que ya ha aparecido alguna vez en estas páginas, escribió que “la burguesía, nación nueva cuyas costumbres son la igualdad civil y la independencia en el trabajo, se levanta entre la nobleza y la servidumbre, y destruye para siempre la dualidad social

de las primeras edades feudales. Sus instintos novedosos, su actividad, los capitales que acumula, son una fuerza que actúa de mil maneras contra la pujanza de los poseedores del suelo”.¹⁰⁵ Nación nueva, escribe aquí Thierry... “Clase social” la llama Guizot, portavoz como aquel de la burguesía de su tiempo, un Guizot que dedica su séptima lección, en el ecuador de su curso, a los municipios medievales y a sus habitantes “burgueses”, a las insurrecciones mediante las cuales éstos conquistaron sus franquicias, sus cartas municipales, a la “emancipación” que resultó de ello y a su consolidación como grupo desde el siglo X al XVI. En esta lección se alcanza uno de los momentos de clímax de la exposición guizotiana.

Sin alharacas eruditas, sin fechas y sin alusiones a casos concretos, Guizot explica que cuando “el régimen feudal triunfó por completo, las ciudades, sin caer en la servidumbre de los colonos, se encontraron en manos de un señor, enclavadas en un feudo”. Una vez establecido sólidamente el feudalismo la ciudad comenzó a resurgir: “nacieron entre los poseedores de feudos nuevas necesidades” y para satisfacerlas “reapareció en las ciudades de su dominio un pequeño comercio, una pequeña industria. La riqueza, la población resurgían; lentamente, es cierto, pero resurgían”. La regularización del régimen feudal tendió a dificultar las expediciones de saqueo que los señores hacían en otras tierras. Pero “no por eso cesó la avidez, ni los deseos groseros ni la violencia de los deseos”. Sin posibilidad de recurrir “al vagabundaje conquistador”, esos señores guerreros “en lugar de saquear lejos” saquearon cerca. “Las extorsiones de los señores sobre los burgueses redoblaron a partir del siglo X”. Los propietarios de los dominios hicieron sentir el peso de su avidez sobre las ciudades, “ejerciendo su violencia”. De ahí las quejas de la burguesía “contra la falta absoluta de seguridad en el comercio”. Los mercaderes, tras sus largos viajes, “no podían entrar en paz en su ciudad”. En los caminos “eran asaltados sin cesar por el señor y sus hombres”. Cuando la industria recomenzaba, la seguridad se echaba en falta.¹⁰⁶

Nada irrita tanto al hombre como ser perturbado así en su trabajo y despojado de los frutos que se había prometido. Eso le ofende, le enfurece mucho más que cuando se le hace sufrir en una existencia desde largo tiempo fija y monótona, cuando se le quita lo que no ha suscitado en él todos los deleites de la esperanza. Hay, en el movimiento progresivo que eleva un hombre o una población hacia una nueva fortuna, un principio de resistencia contra la iniquidad y la violencia mucho más enérgico que en cualquiera otra situación.¹⁰⁷

Antoine Prost ha observado aquí, con tino, “el carácter psicológico de las explicaciones que da Guizot de los comportamientos” de señores y burgueses.¹⁰⁸ Las raíces económicas del enfrentamiento aparecen en el relato, es cierto, pero en lo que se hace hincapié es en la avidez y los deseos de unos y la resistencia contra la iniquidad y la violencia de los otros.

La lección continúa. Dispuestos a defender sus riquezas y sus intereses frente a los señores, los burgueses se revuelven, y “a pesar de su debilidad, a pesar de la enorme desigualdad

de condición entre ellos y sus señores, las ciudades se insurreccionaron en todas partes”. Insurrección se convierte en la palabra clave de esa fase del proceso. “Digo insurrección, señores, y muy deliberadamente. La emancipación de los municipios en el siglo XI ha sido el fruto de una verdadera insurrección, de una verdadera guerra, declarada por la población de las ciudades a sus señores”. Esa insurrección fue “general”, lo que no significa que estuviera de ningún modo concertada. Ante los mismos problemas diferentes municipios reaccionaron de forma semejante. “Las vicisitudes de la lucha fueron muy grandes”, con éxitos alternativos y desarrollos nada lineales. “Los reyes han desempeñado un gran papel en las alternativas de esta lucha”. Y “a pesar de estas vicisitudes”, “la emancipación de los municipios quedó consumada en el siglo XII”.¹⁰⁹

En este punto Prost ha hecho notar que Guizot “construye un hecho social *avant la lettre*”, a la manera que después harían tantos sociólogos, ya que habla de un “primer hecho que se halla siempre en semejantes historias” sin exponer, comparar y retener los rasgos comunes de los hechos concretos, individuales, que integra (y que hemos de suponer que existen y que son conocidos por el sujeto que construye el hecho social). En el concepto de insurrección urbana, en el de burgués, en el de señor tal como los presupone el historiador nimeño, Prost encuentra “las características del tipo ideal”: por un lado estos conceptos “proceden de los razonamientos y no solo de las descripciones generales”; por el otro, “son indisociables de los contextos concretos que permiten pensarlos”.¹¹⁰

La primera consecuencia de esa emancipación de los municipios, explica Guizot, es el establecimiento de un enlace directo entre los burgueses y el rey: aunque sea local, la monarquía ha intervenido en la disputa entre señores y burgueses y eso acerca a estos “al centro del estado”.¹¹¹ Cuando en seguida veamos el profundo calado teórico de las otras dos consecuencias que Guizot extrae de la emancipación seguramente nos sorprenderá que considere la aproximación entre ciudades y rey antes que las otras. Pero no hemos de olvidar que para Guizot la evolución de las relaciones de poder y su cristalización en las instituciones que conducen al estado moderno, como ya se dijo, es crucial. Por ello no hemos de sorprendernos por esa primacía que se da aquí a la política.

La segunda consecuencia consiste, nada menos, que en la formación de la burguesía como clase social:

Aunque todo siguiera siendo local, se creó, sin embargo, por la emancipación, una clase general y nueva. Entre los burgueses no había existido ninguna coalición; no tenían como clase ninguna existencia pública y común. Pero el país estaba cubierto de hombres colocados en la misma situación, con los mismos intereses, las mismas costumbres, entre los cuales no podía dejar de nacer poco a poco cierto lazo, cierta unidad de la que debía engendrarse la burguesía. La formación de una gran clase social, la burguesía, era el resultado necesario de la emancipación local de los burgueses.¹¹²

Una clase social, sin embargo, que no nace como una Minerva ya adulta y armada. Si en el siglo XII “no se com-

ponía apenas más que de mercaderes, de negociantes que hacían un pequeño comercio, y de pequeños propietarios, ya de casas, ya de tierras, que habían asentado en la ciudad su habitación”, tres siglos después “comprendía, además, los abogados, los médicos, letrados de todas clases, todos los magistrados locales”, por lo que “es preciso ver nacer sucesivamente en su seno nuevas profesiones, nuevas situaciones morales, un nuevo estado intelectual, para comprender las vicisitudes de su fortuna y de su poder”.¹¹³ Durante siglos los burgueses, que deben su “porción de libertad” a su “asociación con los demás” se sienten inferiores a los señores. Los caracteriza un “carácter de reserva, de timidez de espíritu, de modestia temerosa, de humildad en el lenguaje”. Solo modernamente ha aparecido “la altura de su ambición”, “el afán de intervenir en los asuntos del país”, de ganar influencia y “peso en el gobierno del país”.¹¹⁴

Prost ha considerado interesante la forma en que Guizot define la burguesía por tres razones. “En primer lugar, porque se trata de una definición por el derecho, por las instituciones”, una definición jurídica y política que no deja lugar a lo económico. En segundo lugar, porque esa primera definición se acompaña de una enumeración abierta de los personajes que la componen que dota de un contenido concreto a la clase. En tercer lugar, por “su continuidad en el tiempo”, por “la estabilidad diacrónica en el cambio”. Esa identidad que se preserva a lo largo de un proceso dinámico, esa continuidad mantenida entre los cambios, “hacen de la clase social un personaje colectivo”. Y eso permite a Guizot contar la historia de la sociedad de la misma manera que se puede contar la historia de un individuo.¹¹⁵ Algo que, añadimos, también se puede hacer —y vaya si se hizo y se hace— con otro personaje colectivo entonces en ascenso y que llegó para quedarse: el estado-nación.

La tercera consecuencia llena una de las páginas más intensas, conocidas y sobresalientes de toda la historiografía decimonónica. En ella Guizot “inventa” la lucha de clases y la convierte en el motor de la historia de la civilización europea, en el hecho diferencial que la distingue, por su dinamismo, de la del resto del mundo y la hace única. Vale la pena que copiemos un largo párrafo:

El tercer gran resultado de la emancipación de los municipios es la lucha de clases, lucha que llena la historia moderna. La moderna Europa ha nacido de la lucha entre las diversas clases de la sociedad. De otra parte, señores, y ya lo he hecho presentir, esta lucha ha producido resultados muy diferentes. En Asia, por ejemplo, una clase triunfó por completo, y el régimen de castas sucedió allí al de clases, y la sociedad cayó en la inmovilidad. Gracias a Dios, cosa semejante no ocurrió en Europa. Ninguna de las clases sociales ha podido vencer y subyugar a las otras. La lucha, en lugar de convertirse en principio de inmovilidad, ha sido una causa de progreso; las relaciones de las diversas clases entre sí, la necesidad en que se encontraron de combatirse y cederse unas a otras a turno, la variedad de sus intereses y de sus pasiones, la necesidad de vencerse, sin alcanzarlo nunca por completo; de todo ello ha salido acaso el principio más fecundo y más enérgico de desarrollo para la civilización euro-

pea. Las clases han luchado sin cesar, se han detestado; una profunda diversidad de situaciones, de intereses, de costumbres, ha producido entre ellas una profunda hostilidad política, y, sin embargo, se han ido extendiendo, aproximándose, asimilándose sucesivamente. Todos los países de Europa han visto nacer y desarrollarse en su seno un cierto espíritu general, una cierta comunidad de intereses, de ideas, de sentimientos, que han triunfado de la diversidad y de la guerra. En Francia, por ejemplo, en los siglos XVII y XVIII, la separación social y moral de las clases era todavía muy honda; pero nadie duda de que la fusión no haya avanzado mucho desde entonces, que no hubiera desde entonces una verdadera nación francesa que no era tal clase exclusivamente, sino que las comprendía todas, animadas todas por un cierto sentimiento común, con una existencia social común, fuertemente acuñadas, en fin, con el troquel de la racionalidad y de la unidad.

Así, del seno de la variedad, de la hostilidad, de la guerra, ha surgido en la moderna Europa la unidad nacional, hoy tan evidente, que tiende a desarrollarse, a depurarse día por día con una evidencia aún mucho más alta.¹¹⁶

Sin Guizot —y sin Thierry—, pues, no hay Marx. O mejor dicho para no incurrir en deslizamientos ucrónicos, la clase categorizada por los historiadores burgueses es la fuente del concepto de clase social de Marx, la lucha de clases guizotiana es el anticipo de la lucha de clases marxista. El filósofo de Tréveris no dudó en reconocerlo en famosa carta.¹¹⁷ Plejánov lo estudió en un texto que el reflujo del materialismo histórico ha dejado casi olvidado.¹¹⁸ La historia social de Guizot consigue “hacer compatible el acontecimiento y la estructura”, “el actor colectivo escapa a la anécdota carente de significado” y “la noción de clase “es así constitutiva de una historia preocupada por pensar la sociedad como tal”.¹¹⁹ Pero la lucha de clases de Guizot no es exactamente la de Marx. El primero no toma apenas en cuenta el lazo entre clases y economía. El segundo une las clases —y sus conflictos— al desarrollo de las formas históricas de la producción. En el francés la lucha conduce a una creciente asimilación de las clases en el seno del estado-nación. En el renano, utópico *malgré lui*, habrá de conducir mediante la dictadura del proletariado a una sociedad sin clases de carácter universal. Guizot, como tendremos ocasión de ver, es un nacionalista francés; Marx, y esto ya no lo veremos, un internacionalista que concibe la humanidad como única patria. Con su planteamiento Guizot no se limita a desempeñar el papel de portavoz de la burguesía; asume asimismo el de turiferario. Las lecciones de Guizot, al situar a las clases medias —y en particular a las francesas— en medio del mapa de la historia, al dotarlas de una genealogía reconocible y positiva, les confiere orgullo, autoestima. Si la historia de Guizot agradaba a su auditorio y a sus lectores no era tan solo, a mi parecer, porque les daba esperanzas de futuro. También porque los halaga (y se autohalaga).

En otro orden de cosas, el historiador languedociano es asimismo el defensor de la realeza como institución característica y protagonista del proceso de civilización. Los experimentos del período revolucionario, con la sucesión

de formas políticas inestables que siguieron a la caída de Luis XVI hasta que el general Bonaparte reintrodujo la monarquía en forma de imperio, dejaron en la generación de Guizot una larga huella. Mientras exponía sus clases, los liberales permanecían divididos. Entre su auditorio seguro que había republicanos y seguro que había bonapartistas. También doctrinarios como él, escarmentados de inestables inventos institucionales. Y los doctrinarios ya habían optado por la monarquía constitucional. Una forma de gobierno que debía hacer compatible orden y libertad, ya lo hemos dicho, y que en principio se encarnaba en la Carta de 1814. Los avatares políticos de la década de 1820 habían mostrado que los ultras podían sacar pecho y poner en peligro el modelo. Pero era en los sujetos concretos —el rey, los políticos reaccionarios— donde había que buscar la raíz de los problemas, no en la inadecuación del modelo. Cuando en 1830 una nueva revolución lleve al poder a los doctrinarios, éstos no dudarán en aprovechar la ocasión para poner toda la carne en el asador de esa monarquía sometida al imperio de la ley. La formación y evolución de la realeza a través de los siglos como polo aglutinador del principio de autoridad es, pues, otro tema guizotiano de largo recorrido:

Hacia la misma época, casi en el momento en que irrumpían las Cruzadas, comenzó a crecer y elevarse la institución que acaso ha contribuido más a la formación de la sociedad moderna, a esta fusión de todos los elementos sociales en dos fuerzas, el gobierno y el pueblo: a saber, la realeza.

Es evidente que la institución real ha desempeñado un papel inmenso en la historia de la civilización europea; basta lanzar una mirada sobre los hechos para convenirse, para ver que el desarrollo de la realeza avanza al mismo paso, por así decir, al menos durante largo tiempo, que la sociedad misma. Los progresos son comunes.

Y no solo los progresos son comunes. Siempre que la sociedad avanza hacia su carácter definitivo y moderno, la realeza parece crecer y prosperar, de tal suerte que, cuando su obra está consumada, cuando en los grandes Estados de Europa no queda más, o casi ninguna más, influencia importante y decisiva que la del gobierno y el pueblo, la realeza es el gobierno.¹²⁰

Las metamorfosis de la monarquía desde la Edad Media hasta vísperas de la Revolución francesa son detalladas por Guizot con sumo cuidado en las últimas seis lecciones de su curso. Cómo la realeza europea parece resultado de las diversas especies de realeza por él distinguidas —la bárbara, la imperial, la religiosa...— es el objeto de la novena lección (la octava había tratado de las Cruzadas). Cómo en el mundo medieval se intentó conciliar y hacer vivir bajo un mismo poder central los diversos elementos sociales de Europa, bien a través de un modelo teocrático (iniciativa de la Iglesia), bien a través de un modelo republicano (iniciativa de los municipios), bien a través de un modelo mixto en el que los monarcas se combinan con la representación de los estamentos en estados generales, parlamentos y cortes, el propósito de la décima lección. Y cómo la centralización del gobierno avanza en el siglo XV, el de la undécima.

La lección duodécima se centra en el siglo XVI y analiza el impacto de la Reforma y su llamada al “libre examen”, a fin de cuentas, su reivindicación de la libertad de pensamiento. Guizot, hugonote reconocido, no oculta sus simpatías: “la Reforma ha sido un movimiento brioso de libertad del espíritu humano, un deseo nuevo de pensar, de juzgar libremente” los hechos “y las ideas que Europa recibía o estaba obligada a recibir de manos de la autoridad”. La Reforma fue “una gran tentativa de emancipación del pensamiento humano”, una “insurrección del espíritu humano contra el poder absoluto en el orden espiritual”.¹²¹ Allí donde arraigó produjo, “como resultado general”, un “inmenso progreso en la actividad y la libertad de pensamiento, hacia la emancipación del espíritu humano”.¹²² Una defensa del protestantismo como fuerza emancipadora, positiva, que sacó de sus casillas a los defensores a ultranza del catolicismo. Jaime Balmes, Juan Donoso Cortés y otros autores con intenso olor a cirio la emprendieron con Guizot precisamente por ese lado. Y sin duda alcanzaron una audiencia notable. *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea*, que el cura catalán dedicó a defender a la Iglesia Romana del impío nimeño, comenzó a publicarse a la vez en castellano y en francés en 1842 y apareció en inglés en 1859.¹²³ Convertido en un *best seller* de la apologética católica, con numerosas reediciones, ha sido uno de los libros de pensamiento españoles que más éxito de ventas han alcanzado nunca en todo el mundo. Algo similar ocurre con el inquietante *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo considerados en sus principios fundamentales*, que Donoso Cortés dio a la imprenta en 1851.¹²⁴ Donoso había sido un fervoroso guizotiano en los años tumultuosos de la minoría de edad de Isabel II. Después, atemorizado por los excesos revolucionarios, se volvió tan retrógrado que su obra, muy divulgada internacionalmente como la de Balmes, acabó en manos de Carl Schmitt y en el sombrío panteón de los antecesores del nazismo.

Volvamos, tras esta digresión, al terreno de la política, de la lucha entre los principios de autoridad y libertad. En la lección decimotercera Guizot estudia de manera prácticamente monográfica la revolución inglesa del siglo XVII, nacida según él del choque entre la “monarquía pura” (que los Estuardo tratan de consolidar) y “el libre examen” (con la multiplicación de corrientes en el seno del cristianismo), y marca las etapas —la primera de revolución legal, la segunda de revolución política y la tercera de revolución social— que desembocaron en un fracaso, en la reorganización del estado y en la restauración de los Estuardos, una restauración con serias deficiencias que hubieron de ser resueltas en 1688 mediante un compromiso entre las dos fuerzas contrapuestas. El compromiso, no el aniquilamiento de un bando, como solución a la lucha: he aquí el mensaje que Guizot quiere que su oyente capte de su excursión por la historia inglesa.

En la lección final, la decimocuarta, el caso analizado es el francés: en el siglo XVII la centralización absoluta del poder en tiempos de Luis XIV llevó a su extremo el principio de autoridad, pero también contuvo en sí misma el germen de su decadencia; en el siglo XVIII la revolución filosófica contrarrestó el peligro con su demostración de libertad inte-

lectual. Guizot no trata la Revolución —con los ultras todavía amenazantes, no estaban maduros los tiempos— pero su lectura ambivalente de ella está implícita en cómo juega a comparar la experiencia inglesa, más precoz, con la gala: “el hecho dominante de la revolución inglesa, la lucha del libre examen y de la monarquía pura tenía que estallar también en Francia”. La Revolución era, así, el resultado necesario del proceso de quince siglos que había expuesto desde su cátedra: frente “al vicio del poder absoluto”, la “confianza excesiva en el espíritu humano”, generando ambos un choque violento similar al vivido anteriormente en Inglaterra. Y la salida inteligente, como en Inglaterra, había de venir de la mano de la asunción de los abusos del pasado y del compromiso:

Solo quiero, antes de separarnos, llamar vuestra atención sobre el hecho más importante (...) que se nos revela en este gran espectáculo. Es el peligro, el mal, el vicio insuperable del poder absoluto, cualquiera que sea, llámese como se llame y se ejerza con cualquier finalidad. Habéis visto el gobierno de Luis XIV perecer casi únicamente por esta causa. Pues bien, señores, el poder que le sucedió, el espíritu humano, verdadero soberano del siglo XVIII, el espíritu humano ha sufrido la misma suerte; a su vez, llegó a poseer el poder casi absoluto, a su vez tomó una confianza excesiva en sí mismo. Su empuje era muy bello, muy útil; y si fuera preciso expresar una opinión definitiva, me apresuraría a decir que el siglo XVIII me parece uno de los siglos más grandes de la historia, que mayores servicios ha prestado a la humanidad, que le ha hecho hacer el mayor progreso y los progresos más generales (...) No es menos cierto que en esta época el espíritu humano en posesión del poder absoluto, ha sido corrompido, extraviado; que ha mirado los hechos establecidos, las ideas antiguas, con un desdén y una aversión ilegítimos; aversión que le ha conducido al error y la tiranía. La parte de error y tiranía, en efecto, que se mezcló al triunfo de la razón humana a fines de siglo [observe nuestro lector cuán elusivo es Guizot al hablar de la Revolución sin citar su nombre], parte muy grande —no se puede disimular y es preferible proclamarlo en lugar de callar—, esa parte de error y tiranía (...) ha sido, sobre todo, el resultado del extravío en que el espíritu del hombre se precipitó en esta época al ver extendido su poder. Es el deber, y será, creo, el mérito de nuestro tiempo, reconocer que todo poder, sea intelectual o temporal, pertenezca a los gobiernos o a los pueblos, a los filósofos o a los ministros (...), lleve en sí mismo un vicio natural, un principio de debilidad y abuso que debe señalarle un límite. Porque no hay más que la libertad general de todos los derechos, de todos los intereses, de todas las opiniones, la libre manifestación de todas estas fuerzas, su coexistencia legal, no hay más, digo, que este sistema que pueda restringir toda fuerza, todo poder en otros, hacer, en suma, que el libre examen subsista realmente en provecho de todos. Este es para nosotros, señores, el gran resultado, la gran lección de la lucha entablada a fines del siglo XVIII, entre el poder absoluto temporal y el poder absoluto espiritual.¹²⁵

Catorce lecciones, pues, de arquitectura impecable en las que la forma y el fondo se compenetran. Cada lección debía de durar aproximadamente una hora, aunque Guizot advierte a su auditorio que “alguna vez me encontraré obligado a reteneros más de la hora acostumbrada”.¹²⁶ Y viendo la extensión que, en la versión publicada, presenta cada una de ellas, no parece insensato suponer que el profesor se pasaba, siempre, largamente de su tiempo. Pero eso no es lo que importa: al ser la lección el marco que contiene el discurso, éste avanza a lo largo del curso en unidades parejas, delimitadas en sí mismas, con su propio planteamiento, nudo y desenlace; un tipo de exposición que ayuda a poner orden en el magma desordenado de la historia, provocando la impresión de implacable solidez del conjunto que los lectores de hoy todavía podemos apreciar. Parece que aquello que cuenta — que explica— Guizot es la verdad desnuda y sin alternativas, no una interpretación entre otras posibles. Ha pasado justo lo que tenía que pasar. La línea que va del fenecido Imperio Romano al estado moderno ha de ser la fijada por un historiador que no solo no ríe, sino que tampoco duda ni se desvía en su ruta. Chateaubriand, con sagacidad, calificó a esta historia de “fatalista”.¹²⁷ Gooch, por su parte, estimó que “las épocas se ensamblan demasiado claramente unas en otras y el diseño del mosaico es de una exactitud sospechosa”.¹²⁸ El mismo Gooch citó la aguda crítica de otro perspicaz coetáneo de Guizot, el miembro del cenáculo romántico Charles Augustin Sainte-Beuve (el amigo de Victor Hugo que se lio con su esposa Adèle):¹²⁹

Los escritos de Guizot forman una cadena de la cual no puede quitarse un solo eslabón. Su objeto es gobernar y organizar el pasado tanto como el presente. Soy uno de los que dudan si le es dado al hombre abarcar las causas de la historia de un modo completo y con tan absoluta certidumbre. Entender el presente le parece casi fuera de su alcance. La historia vista a distancia sufre una singular metamorfosis: produce la ilusión —la más peligrosa de todas— de que es racional. Las locuras, las ambiciones, los mil extraños accidentes que la integran, todo eso desaparece. Cada accidente se transforma en una necesidad. La historia de Guizot es demasiado lógica para ser verdadera.¹³⁰

Sin embargo, los admiradores de la manera guizotiana de encarar la historia han sido legión. No nos entretendremos mucho en ellos, como no nos hemos entretenido en sus críticos. Nos limitaremos a esgrimir el ejemplo de un historiador español —polígrafo lo llaman las enciclopedias— cuyo elogio de un hugonote francés acaso pueda sorprender al lector poco avisado: el católico a machamartillo y prodigio de erudición Marcelino Menéndez Pelayo. En su importante *Historia de las ideas estéticas en España* deslizó la siguiente y elogiosa perla (en el buen sentido de la metáfora):

Guizot, que no es grande historiador por la fuerza de la fantasía adivinadora ni por la brillantez del colorido, y que como pensador rara vez traspasó los límites de un buen sentido elevado y tolerante, poseyó como pocos lo que pudiéramos llamar, y él mismo llamaba, la *anatomía*

y la *fisiología* de la historia, considerada como ciencia de los fenómenos sociales, que se engendran por la acción de ciertas fuerzas y están sometidos a ciertas leyes, análogas a las que rigen la existencia de los individuos. En deslindar las grandes ideas y las grandes instituciones dominantes en cada periodo, en estudiar las funciones del organismo social como estudia el fisiólogo las del organismo animal, fue gran maestro; y cualesquiera que sean sus errores y la estrechez de algunos de sus puntos de vista, exclusivamente protestantes o exclusivamente franceses, inauguró un método verdaderamente científico, y, disipando el caos de la historia, hizo de ella una totalidad orgánica.¹³¹

Volvamos a leer la última frase: “disipando el caos de la historia, hizo de ella una totalidad orgánica”. ¿Se puede resumir mejor la “virtud” guizotiana? Por más que ahora no enfoquemos igual el estudio histórico, por más que podamos distar del método idealista de Guizot y poner el dedo en la llaga de sus faltas e insuficiencias, sigue habiendo algo que nos produce admiración en la maestría arquitectónica del primer catedrático de historia moderna de la Sorbona. Quizá sea porque en el espíritu de muchos estudiosos —y de otros que no lo son— está grabada la preferencia del orden sobre la confusión, de lo uno sobre lo múltiple, de lo alto sobre lo bajo, de lo simple sobre lo diverso, de lo previsible sobre lo azaroso. Quizá sea porque el aire de verdad en que se envuelve con desparpajo Guizot contrarresta la complejidad real de la historia, la dificultad de otorgarle un sentido (ahora en que tantos convenimos en que no tiene fin ni fines) y la profunda hondura de nuestras ignorancias. Aunque naufraguen por entero o solo a medias en el descrédito, los grandes relatos conservan el atractivo de las composiciones homogéneas, sistemáticas, meticolosas, aparentemente exactas.

Estamos acabando. “De las catorce lecciones —escribió Julián Marías en 1935— en que Guizot nos muestra la viva imagen de la historia europea, se desprende una más, acaso la más interesante y grave: la que nos hace ver la profunda, innegable unidad de Europa”.¹³² Y no le falta razón. La noción de civilización lleva al “europeísmo”, ha remachado más recientemente Franck Laurent. Tomar la civilización europea como objeto de estudio sirvió para llevar el estudio de las colectividades humanas más allá de los límites nacionales, para extenderlo al continente. La civilización representa, desde la mirada guizotiana, “la comunidad de destino del continente entero, visible y determinante” a pesar de, y por debajo de, unas diversidades que son secundarias.¹³³ Más arriba ya aludimos a la importancia de la opción que tomó Guizot y a la presión contextual que tal vez esté en la base de su elección y que bien pudiera haberle llevado a hacer de la necesidad virtud. Leamos ahora, enteros, los dos párrafos que sustentan su europeísmo histórico:

Hablo de la civilización europea: es evidente que hay una civilización europea; que una cierta unidad resplandece en la civilización de los diversos Estados de Europa; que, a pesar de la gran diversidad de tiempos, lugares, circunstancias, dondequiera que esta civilización deriva de hechos casi semejantes, se enlaza a los mismos

principios y tiende a producir casi en todos sitios resultados análogos. Hay, pues, una civilización europea; y de su conjunto quiero hablarlos.

Por otra parte, es evidente que esta civilización no puede buscarse, que su historia no puede ser extraída de la historia de uno solo de los Estados europeos. Si posee una unidad, su variedad no es menos prodigiosa; no se ha desarrollado toda entera en ningún país especial. Sus rasgos fisiognómicos están esparcidos: hay que buscar tan pronto en Francia como en Inglaterra, tan pronto en Alemania como en Italia o España, los elementos de su historia.¹³⁴

Historia de la civilización, por tanto, más que en Europa, en la “pequeña Europa”, como ya se dijo. Algo que indiscutiblemente facilitó la recepción de la obra de Guizot fuera de Francia. Y un europeísmo que, por mucho que ahora se saque a colación y se ponga en valor (cuando la Unión Europea busca, entre enormes dificultades, un elemento más de legitimación en una incierta historia común del continente), lleva en su seno un nacionalismo francés tan patente que deslumbraba: “No se debe adular a nadie, ni siquiera al país propio; pero creo poder decir, sin lisonja, que Francia ha sido el centro, el hogar de la civilización de Europa”, se lee poquísimas líneas después de los dos párrafos europeístas antes aducidos. Hay “en el genio francés algo sociable, simpático, algo que se propaga con más facilidad y eficacia que el genio de cualquier otro pueblo”; sea cual sea la causa de ello, las cualidades de Francia “la hacen eminentemente adecuada para marchar a la cabeza de la civilización europea”¹³⁵. Todas las lecciones de Guizot están animadas por esta creencia, por esta declaración de fe en las virtudes de la nación propia. Hacer de tan serio historiador un pariente de Monsieur Chauvin constituiría sin duda un desatino. Pero ignorar su nacionalismo, como a veces se hace, comportaría un dislate nada menor. Aunque lo que estudia Guizot es la civilización europea, Francia ocupa el centro del estudio, porque es, a su juicio, el corazón de aquella. Por eso, cuando el curso acaba, cuando la decimocuarta lección toca a su fin, el profesor anuncia que “cuando nos volvamos a encontrar el año venidero en este recinto” tiene el proyecto de reducirse “especialmente a Francia, de estudiar con vosotros la historia de la civilización francesa, pero con detalle y bajo sus diversos aspectos”. El europeísmo guizotiano, pues, se diluye como un azucarillo en contacto con el interés por el “desarrollo de nuestra gloriosa patria”, que tiene derecho, “en el pasado como en el porvenir, a nuestras más caras afecciones”.¹³⁶

El curso acabó y en seguida pasó a ser carne de imprenta. Mientras Guizot hablaba ante su auditorio aquel verano de 1828, muchos asistentes tomaban apuntes con sus plumas de ave. Hemos de suponer que algunos se turnaban para que la transcripción fuera lo más exacta posible. Tocqueville, por ejemplo, un asistente asiduo a las lecciones, se servía de las notas tomadas por sus amigos Gustave de Beaumont y Louis de Kergolay para rellenar las lagunas que dejaban sus escasas ausencias.¹³⁷ Desconozco si Guizot había encargado la transcripción a varias personas en concreto, o si repasó estas transcripciones antes de llevarlas al impresor. Lo que

está claro es que la versión que salió a la venta conserva un inequívoco tono de oralidad del que no dudará ninguno de nuestros lectores a la vista de los párrafos que hemos ofrecido. Aquel mismo 1828, y con el título de *Histoire générale de la civilisation en Europe depuis la chute de l'empire romain jusqu'à la révolution française*, los editores Pichon et Didier sacaron la primera edición parisina del curso a la calle. El éxito fue notable y las reediciones y traducciones se sucedieron. En 1868 se iba por la décima edición francesa (a cargo de Didier et Cie., de París), que no en francés (hubo ediciones belgas). La palabra *générale*, por cierto, hacía tiempo que se había caído del título.

Guizot cumplió su promesa y en 1829 inició su curso sobre la historia de la civilización en Francia, sin las prisas de 1828 y con la perspectiva de que su exposición pudiera prolongarse en cursos sucesivos. En este caso sí que proyectó descender a pormenores y el esqueleto descarnado y esquemático que, de algún modo, conformaban las catorce lecciones anteriores, se rellenó con análisis de los elementos integrantes de la civilización, con especial atención a los artísticos y literarios. Solo pudo ejercer su magisterio hasta 1830, cuando la revolución interrumpió sus clases y lo convirtió en ministro. Las lecciones también se dieron a la imprenta, pero su difusión fuera de Francia fue menor. Es fácil de entender. No todos los potenciales lectores europeos que se sentían concernidos por una historia de la civilización en Europa estaban igual de predispuestos hacia una historia de la civilización en Francia. Cosas del creciente nacionalismo. En 1829 los mismos Pichon et Didier editaron el primer tomo —452 páginas que incluían doce lecciones— de la *Histoire de la civilisation française depuis la chute de l'empire romain jusqu'en 1789*. Tomos posteriores recogerían lo expuesto hasta 1830. La incompleta nueva obra de Guizot no fue traducida al castellano, aunque sí, como ya se dijo, al inglés por Hazlitt *the younger*. Gooch la tenía en muy alta estima, considerando que su “brusca interrupción” era una de las mayores pérdidas sufridas por la ciencia histórica¹³⁸. Menéndez Pelayo también lamentó que quedara “muy a los principios”, aunque así y todo merecía “muy probablemente el puesto de preferencia entre las de su autor”.¹³⁹ Pero detenernos en ella rebasaría los límites que nos hemos fijado en este trabajo.

NOTAS

1 R. PUNSET, ‘Guizot y la legitimidad del poder’, *Historia constitucional*, 10 (2009), p. 456. <http://www.historiaconstitucional.com>

2 I. WOOD, *The Modern Origins of the Early Middle Ages*, Oxford UP, 2013, p. 96, cita como primera traducción la de Priscilla Maria Beckwith, publicada en Londres en 1837. También hemos podido localizar otra impresa en Edimburgo en 1839. El *Alphabetical and Analytical Catalogue of the New York Society Library*, impreso por R. Craighead en Nueva York en 1850 (p. 189) menciona, además de la traducción de Hazlitt, que también fue objeto de una edición neoyorquina en 1846, una *General History of Civilisation in Europe, from the Fall of the Roman Empire to the French Revolution*, publicada también en Nueva York en la temprana fecha de 1828 (el mismo año, pues, que apareció en francés), sin traductor identificado.

3 ‘Biografía contemporánea. Guizot (Francisco Pedro Guillermo)’, *Revista de Madrid*, Segunda serie, tomo II (1839), p. 288.

4 La obra, en trece volúmenes, fue publicada por Maradan en París bajo el título *Histoire de la décadence et de la chute de l'Empire romain* y conoció varias reediciones. En la portada se advertía que se trataba de una “nouvelle édition, entièrement revue et corrigée, précédée d’une Notice sur la vie et le caractère de Gibbon, et accompagnée de notes critiques et historiques, relatives, pour la plupart, à l’histoire de la propagation du christianisme, par M.F. Guizot”. Sin embargo, de la participación de Pauline en la traducción hay pocas dudas. Al respecto, ver I. WOOD, *The Modern Origins*, p. 95.

5 C. FRANCI, ‘Reflexiones en torno a la traducción de *Historia de la decadencia y ruina del Imperio Romano*, de Gibbon, por José Mor de Fuentes’, <http://www.saltana.org/1/tsr/51.html>

6 F. GILBERT, ‘Reflexiones de la historia del profesor de historia’, *Historias*, 53 (2002), p. 6. Este excelente escrito se leyó originalmente en Filadelfia el 19 de diciembre de 1963 en un congreso de la *American Historical Association*.

7 Sobre este importante personaje, bastante poco conocido pese a su enorme importancia, se puede consultar el reciente artículo de M. PERTUÉ, ‘Royer-Collard et la Charte de 1814’, *Historia Constitucional*, 15 (2014), pp. 23-69. <http://www.historiaconstitucional.com>

8 M. WINOCK, *Las voces de la libertad. Intelectuales y compromiso en la Francia del XIX*, trad. de Ana Herrera, Edhasa, Barcelona, 2004, p. 116.

9 P. ROSANVALLON, *La sociedad de los iguales*, trad. de M. Pons, RBA, Barcelona, 2012, p. 161. L. JAUME, ‘Tocqueville et Guizot: l’Amérique et l’aristocratie (une controverse)’, *Historia Constitucional*, 15 (2014), p. 73. <http://www.historiaconstitucional.com>

10 P. ROSANVALLON, *La sociedad de los iguales*, p. 135.

11 P. ROSANVALLON, *Le moment Guizot*, Gallimard, París, 1985, p. 97. J. VARELA SUANZES, ‘El liberalismo francés después de Napoleón (de la anglofobia a la anglofilia)’, *Revista de Estudios Políticos*, 76 (1992), p. 35.

12 M. WINOCK, *Las voces de la libertad*, pp. 115-121.

13 Traduzco de la edición de Meline, Cans et Cie., Bruselas, 1851, vol. II, pp. 110-111.

14 *Encyclopédie des gens du monde, répertoire universel des sciences, des lettres et des arts; avec des notices sur les principales familles historiques et sur les personnages célèbres, morts et vivants; par une société de savants, de littérateurs et d’artistes, français et étrangers*, Treuttel et Würtz, París, 1840, tomo XIII, p. 312.

15 M. WINOCK, *Las voces de la libertad*, pp. 124-125.

16 H. WHITE, *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, trad. de S. Mastrangelo, FCE, México, 1992, p. 137.

17 M. SAIM, ‘Entre parole et image: le discours politique français et ses ressources classiques’, *Rhetor*, vol. I (2004), p. 2, <http://www.cssr-scer.ca/rhetor>

18 L. THEIS, ‘Guizot and the Institutions of Memory’, *Rethinking France. Les Lieux de Mémoire*, ed. de P. Nora, Chicago UP, Chicago, 2010, vol. 4, p. 146. Theis es autor de la biografía de Guizot más reciente de la que tenemos noticia: *François Guizot*, Fayard, París, 2008.

19 J. FONTANA, *Historia. Análisis del pasado y proyecto social*, Crítica, Barcelona, p. 110.

20 En ‘Historia y política: los usos’, *Usos públicos de la Historia*, ed. de J.J. Carreras Ares y C. Forcadell Álvarez, Marcial Pons, Madrid, 2003, p. 24.

21 M. WINOCK, *Las voces de la libertad*, pp. 127-128.

22 J. RUBIÓ I BALAGUER, ‘Bergnes de las Casas’, en *Obras de Jordi Rubió i Balaguer VII. Il·lustració i Renaixença*, Publicacions de l’Abadia de Montserrat, Barcelona, 1989, p. 54 (n). Este texto se publicó por primera vez en 1947.

- 23 A. ADOLFO CAMUS, *Compendio elemental de Historia Universal*, Segunda parte, Boix, Madrid, 1843, p. 299.
- 24 G. P. GOOCH, *Historia e historiadores del siglo XIX*, trad. de Ernestina de Champourcín y Ramón Iglesia, FCE, México, 1977 (reimpresión; primera edición en inglés, 1913), p. 198.
- 25 'Guizot', *ABC*, 11/12/1987.
- 26 J. ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*, Espasa-Calpe, Madrid, 1976, p. 44. La cita corresponde al 'Prologo para franceses' escrito en 1939.
- 27 P. ROSANVALLON, *Le moment Guizot*, p. 107-140. R. PUNSET, 'Guizot y la legitimidad del poder', p. 458.
- 28 J. ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*, p. 44.
- 29 M. WINOCK, *Las voces de la libertad*, pp. 399-400.
- 30 P. ROSANVALLON, *Le moment Guizot*, p. 320.
- 31 G. DE BROGLIE, *Guizot*, Perrin, París, 1990.
- 32 Así se titula la introducción de su edición de la guizotiana *Histoire de la civilisation en Europe*, Hachette, París 1985.
- 33 *Histoire et historiens. Manuel d'historiographie*, Hachette, París, 1995 (2ª edición), s.p.
- 34 El gran libro de Pocock sobre "el pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica" (ese es su subtítulo) fue publicado por vez primera en 1975 en Princeton UP. Se encuentra disponible en castellano en traducción de M. Vázquez-Pimentel y E. García (Tecnos, Madrid, 2002).
- 35 Tomo la expresión de J. S. PÉREZ GARZÓN, 'Los historiadores en la política española', en *Usos públicos de la Historia*, p. 111.
- 36 J. S. PÉREZ GARZÓN, 'Los historiadores en la política española', p. 114.
- 37 C. O. CARBONELL, 'Guizot, homme d'Etat, et le mouvement historiographique français du XIXe siècle', *Bulletin de la SHPF*, 122/5 (1976), p. 220.
- 38 J.J. CARRERAS ARES y C. FORCADELL ÁLVAREZ, 'Historia y política: los usos', en *Usos públicos de la Historia*, p. 24. P. ROSANVALLON, *Le moment Guizot*, p. 212.
- 39 Se comprueba fácilmente en el Índice Histórico de Diputados que figura en la página web del Congreso, <http://www.congreso.es>
- 40 Sobre los seguidores y los críticos españoles de Guizot, se ha de consultar J. FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, 'La recepción en España de la *Histoire de la civilisation de Guizot*', *L'image de la France en Espagne (1808-1850)*, ed. de J. R. Aymes y J. Fernández Sebastián, Universidad del País Vasco, Bilbao, 1997, pp. 127-149.
- 41 D. ROLDÁN, 'Historia y política. La historiografía liberal francesa entre la Restauración y el Segundo Imperio', *Revista de instituciones, ideas y mercados*, 57 (2012), p. 91.
- 42 J. GADILLE, 'Les critiques du concept de civilisation chrétienne chez Guizot au XIX siècle', *Bulletin de la SHPF*, 122/5 (1976), pp. 329-330.
- 43 Guizot fue "una de las influencias tardías de Ortega más reveladoras". El liberalismo elitista de Ortega tiene demasiadas semejanzas con el doctrinarismo guizotiano. Ver al respecto J. GRACIA, *José Ortega y Gasset*, Santillana, Madrid, 2014, pp. 386, 445 y 559.
- 44 A. PALACIO VALDÉS, *La novela de un novelista*, pp. 299-300. Cito según edición moderna a cargo de Francisco Trinidad, Ayuntamiento de Laviana, Laviana, 2005. La edición original, por la Librería de Victoriano Suárez, Madrid, 1921.
- 45 A. PROST, *Doce lecciones sobre la historia*, trad. de A. Pons y J. Serna, Cátedra, Madrid, 2001, p. 35.
- 46 A. PROST, *Doce lecciones sobre la historia*, p. 36.
- 47 Jules Simon (1814-1896) fue el sucesor de Cousin en la cátedra de filosofía de la Sorbona. Como político llegó a presidir el Consejo de Ministros durante la Tercera República.
- 48 G. P. GOOCH, *Historia e historiadores del siglo XIX*, p. 195.
- 49 Uso la traducción que con el título *Historia de la civilización en Europa* publicó por primera vez *Revista de Occidente* en Madrid en 1935. El impulsor de esa nueva traducción, posterior en casi un siglo a las de la década de 1840 que ya hemos mencionado, fue José Ortega y Gasset, que escribió para la ocasión un breve prologo. El traductor, Fernando Vela, era uno de sus más estrechos, conocidos y competentes colaboradores. La traducción de Vela, prologo orteguiano incluido, fue recuperada por Alianza en el lanzamiento de su famosa colección *El libro de bolsillo* en 1966 (número 5). La edición de la que dispongo es la tercera, impresa en 1972. El párrafo reproducido, en la p. 18.
- 50 F. GUIZOT, *Historia de la civilización en Europa*, trad. de F. Vela, *Revista de Occidente*, 1935, pp. 19-20.
- 51 J.C. BERMEJO BARRERA, *El final de la historia. Ensayos de historia teórica*, Akal, Madrid, 1987, p. 159.
- 52 F. GUIZOT, *Historia de la civilización en Europa*, pp. 20-22.
- 53 F. LAURENT, 'Penser l'Europe avec l'histoire. La notion de civilisation européenne sous la Restauration et la monarchie de Juillet', *Romantisme*, 104, p. 53.
- 54 F. GUIZOT, *Historia de la civilización en Europa*, p. 22.
- 55 F. GUIZOT, *Historia de la civilización en Europa*, pp. 23-24. Civilización aparece en cursiva en el original.
- 56 F. GUIZOT, *Historia de la civilización en Europa*, p. 26.
- 57 P. ROSANVALLON, *Le moment Guizot*, p. 253.
- 58 S. ZÉKIAN, 'Le discours du progrès dans l'*Histoire de la civilisation en Europe* de Guizot. L'historien rattrapé par son sujet', *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, 23, (2006/1), p. 58.
- 59 Ver, por ejemplo, la edición de Oliveres (Barcelona, 1839) ya mencionada, pp. 1-2.
- 60 F. GUIZOT, *Historia de la civilización en Europa*, pp. 26-28.
- 61 F. GUIZOT, *Historia de la civilización en Europa*, pp. 28-29.
- 62 J. BURY, *La idea del progreso*, trad. de E. Díaz y J. Rodríguez Aramberri, Alianza, Madrid, 1971, p. 14.
- 63 J. BURY, *La idea de progreso*, p. 10.
- 64 F. GUIZOT, *Historia de la civilización en Europa*, p. 46.
- 65 'Biografía contemporánea', p. 287.
- 66 J. BURY, *La idea de progreso*, pp. 37, 95, 121, 140, 143, 160, 194-196 y 247.
- 67 Robert Laffont/Armand Colin, París, 2009. El artículo, en las pp. 713-750.
- 68 Gallimard, París, 1966, vol. I, pp. 336 y ss.
- 69 É. BENVENISTE, 'Civilisation...', p. 339. La traducción, según J. A., 'La palabra "civilización" y su sentido en el siglo XVIII', en F. LOPEZ, J. PEREZ, N. SALOMON y M. CHEVALIER, *Actas del Quinto Congreso Internacional de Hispanistas*, Burdeos, Université de Bordeaux, 1977, vol. 1, p. 94.
- 70 J. R. GOBERNA FALQUE, *Civilización. Historia de una idea*, Universidad de Santiago de Compostela, 1999, p. 31.
- 71 L. FEBVRE, 'Civilisation...', pp. 716-717.
- 72 F. BRAUDEL, 'Aportación de la historia de las civilizaciones', en *La historia y las ciencias sociales*, Alianza, Madrid, p. 135.
- 73 L. FEBVRE, 'Civilisation...', p. 718.
- 74 J. A. MARAVALL, 'La palabra "civilización"...', p. 95. L. FEBVRE, 'Civilisation...', pp. 719-720.
- 75 J. A. MARAVALL, 'La palabra "civilización"...', pp. 95-102.
- 76 L. FEBVRE, 'Civilisation...', p. 733. J. R. GOBERNA FALQUE, *Civilización*, p. 41.
- 77 F. GONZALO MORÓN, *Curso de historia de la civilización de Espa-*

- ña, Establecimiento Tipográfico, Madrid, 1841, vol. I, pp. 74-75. He modernizado la ortografía.
- 78 P. DEN BOER, 'Civilization: concepts and identities', *Contributions to the history of concepts*, 1/1 (2005), p. 58
- 79 J. R. GOBERNA FALQUE, *Civilización*, p. 60.
- 80 J. FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, 'La recepción en España...', pp. 138-139.
- 81 F. GUIZOT, *Historia de la civilización en Europa*, p. 36.
- 82 F. GUIZOT, *Historia de la civilización en Europa*, pp. 36-37.
- 83 F. GUIZOT, *Historia de la civilización en Europa*, p. 38.
- 84 R. RÉMOND, 'Le philosophe de l'histoire chez Guizot', *Bulletin de la SHPF*, 122/5 (1976), p. 275.
- 85 P. ROSANVALLON, *Le moment Guizot*, p. 195.
- 86 Citado por P. ROSANVALLON, *Le moment Guizot*, p. 195 y por F. LAURENT, 'Penser l'Europe avec l'histoire', p. 59.
- 87 F. LAURENT, 'Penser l'Europe avec l'histoire', pp. 59-60.
- 88 J. J. CARRERAS ARES, *Seis lecciones sobre historia*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 2007, p. 35.
- 89 D. ROLDÁN, 'Historia y política...', p. 92.
- 90 P. ROSANVALLON, *Le moment Guizot*, p. 193.
- 91 J. J. CARRERAS ARES, *Seis lecciones sobre historia*, p. 36.
- 92 F. GONZALO MORÓN, *Curso de historia...*, vol. I, p. 26.
- 93 F. GUIZOT, *Historia de la civilización en Europa*, p. 35.
- 94 F. GUIZOT, *Historia de la civilización en Europa*, pp. 35-36.
- 95 F. GONZALO MORÓN, *Curso de historia...*, vol. I, pp. 25-26.
- 96 F. GUIZOT, *Historia de la civilización en Europa*, pp. 273-274.
- 97 J. FONTANA, *Historia*, p. 110.
- 98 G. P. GOOCH, *Historia e historiadores en el siglo XIX*, p. 195.
- 99 P. ROSANVALLON, 'Guizot et la Révolution française', *Guizot et la culture politique de son temps*, ed. de M. Valensise, Gallimard-Le Seuil, París, 1991, p. 61
- 100 F. LAURENT, 'Penser l'Europe avec l'histoire', p. 62.
- 101 F. GUIZOT, *Historia de la civilización en Europa*, pp. 43-45.
- 102 F. GUIZOT, *Historia de la civilización en Europa*, pp. 14-15.
- 103 J. GADILLE, 'Les critiques du concept...', p. 329.
- 104 J.C. BERMEJO BARRERA, *El final de la historia*, p.183.
- 105 Citado en *François Guizot 1787-1874. Passé-Présent*, ed. de R. Chamboredon, L'Harmattan, París, 2010, p. 276.
- 106 F. GUIZOT, *Historia de la civilización en Europa*, pp. 168-170.
- 107 F. GUIZOT, *Historia de la civilización en Europa*, p. 170.
- 108 A. PROST, *Doce lecciones sobre la historia*, p. 215.
- 109 F. GUIZOT, *Historia de la civilización en Europa*, pp. 171-174.
- 110 A. PROST, *Doce lecciones sobre la historia*, p. 215.
- 111 F. GUIZOT, *Historia de la civilización en Europa*, pp. 174-175.
- 112 F. GUIZOT, *Historia de la civilización en Europa*, p. 175.
- 113 F. GUIZOT, *Historia de la civilización en Europa*, pp. 175-176.
- 114 F. GUIZOT, *Historia de la civilización en Europa*, pp. 178-179.
- 115 A. PROST, *Doce lecciones sobre la historia*, pp. 217-218.
- 116 F. GUIZOT, *Historia de la civilización...*, pp. 176-177.
- 117 Carta a Joseph Weydemeyer del 5 de marzo de 1853: "Por lo que a mí se refiere, no me cabe el mérito de haber descubierto la existencia de las clases en la sociedad moderna ni la lucha entre ellas. Mucho antes que yo, algunos historiadores burgueses habían expuesto ya el desarrollo histórico de esta lucha de clases y algunos economistas burgueses la anatomía económica de éstas". Cito según la edición digital del tomo I de la recopilación de obras de K. MARX Y F. ENGELS, *Obras escogidas en tres tomos*, Progreso, Moscú, 1980, p. 283. <https://www.marxists.org/espanol/m-e/oe/pdf/oe3-v1>
- 118 G. PLEKHANOV, 'Augustin Thierry et la conception matérialiste de l'histoire', *Devenir social*, noviembre, 1895.
- 119 A. PROST, *Doce lecciones sobre la historia*, p. 219.
- 120 F. GUIZOT, *Historia de la civilización en Europa*, p. 206.
- 121 F. GUIZOT, *Historia de la civilización en Europa*, p. 275.
- 122 F. GUIZOT, *Historia de la civilización en Europa*, p. 280.
- 123 La primera edición castellana, en la imprenta de José Tauló, Barcelona. La primera francesa, en Debécourt, de París. La primera inglesa, en Levey, Robson and Franklin, de Londres. Y la primera norteamericana, ya en 1851, en John Murphy Company, de Baltimore.
- 124 La primera edición, en la imprenta de la Publicidad, Madrid.
- 125 F. GUIZOT, *Historia de la civilización en Europa*, pp. 327-328.
- 126 F. GUIZOT, *Historia de la civilización en Europa*, p. 39.
- 127 J. J. CARRERAS ARES, *Seis lecciones sobre historia*, p. 36.
- 128 G. P. GOOCH, *Historia e historiadores en el siglo XIX*, p.196.
- 129 M. WINOCK, *Las voces de la libertad*, pp. 187-188.
- 130 Cit. por G. P. GOOCH, *Historia e historiadores en el siglo XIX*, p.197.
- 131 La edición original de esta obra, en cinco tomos, se publicó entre 1882 y 1891. Cito según la edición del CSIC, Madrid, 1993, vol I, p. 756.
- 132 J. MARIAS, *Guizot*. En esta colaboración periodística de 1987 Marias se autocita.
- 133 F. LAURENT, 'Penser l'Europe avec l'histoire', pp. 54.
- 134 F. GUIZOT, *Historia de la civilización en Europa*, p. 19.
- 135 F. GUIZOT, *Historia de la civilización en Europa*, pp. 19-20.
- 136 F. GUIZOT, *Historia de la civilización en Europa*, p. 329.
- 137 F. MÚGICA, 'Civilización y participación política. Una aportación temprana de Tocqueville', *Anuario Filosófico*, XXXVI/1 (2003), p. 137.
- 138 G. P. GOOCH, *Historia e historiadores en el siglo XIX*, p. 196.
- 139 M. MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de las ideas estéticas en España*, CSIC, Madrid, 1974, vol. I, p. 756.



Representaciones del intelectual

Los días de Chicago

Stanley Rosen

L. Conocí a Leo Strauss cuando yo era un estudiante de diecinueve años en el Colegio de la Universidad de Chicago, en la primavera de 1949. Era la época del rectorado de Robert Maynard Hutchins y la universidad estaba en toda su gloria. El Colegio era famoso entonces por la excentricidad y precocidad de muchos de sus estudiantes, así como por un programa idiosincrático que permitía a los estudiantes noveles hacer los exámenes antes de haber cumplido los requisitos de los cursos. Era posible, pues, graduarse en menos de un mes de estancia. Al parecer, un graduado de un *lycée* privado suizo lo consiguió unos años después de mi partida. En 1949, la marca estaba en un año, cosa que lograron dieciocho miembros de mi clase, incluidos Seth Benardete y yo mismo. Otra peculiaridad del Colegio era que uno podía entrar a cualquier edad y algunos de mis compañeros eran prácticamente niños, teniendo al menos uno tan solo trece años. Debo añadir que llegué en 1948 siendo una persona relativamente mayor. Había sido admitido en el Colegio después de graduarme en la enseñanza secundaria en 1947, pero decidí vivir en Nueva York durante un semestre bajo la impresión equivocada de que era un floreciente novelista.

Cuando llegué a Chicago, mi vocación había cambiado de la ficción a la poesía. Si no me equivoco, soy el único de los estudiantes habituales de Strauss que llegó a él desde la poesía. Apenas me interesaba la política, al contrario que a la mayoría de los estudiantes de Strauss. Además, era un metafísico declarado que había elaborado una posición filosófica, influida en parte por T. S. Eliot, una de cuyas tesis era que la filosofía y la poesía son dos lenguajes distintos del mismo mundo. Para mí no había querella entre la filosofía y la poesía como la había (aunque de una forma sutil) para Strauss, que seguía a Platón. Además de esas deficiencias intelectuales, yo era indisciplinado en el sentido académico y pasaba la mayor parte del tiempo escribiendo poesía, con algún éxito profesional y esperanzas razonables de progresar en el futuro como poeta. En la parte alta de mi lista de las

cosas que no tenía intención de hacer estaba ser profesor de filosofía. En mi visión adolescente, ser filósofo y profesor era incompatible y, además, me consideraba ya un filósofo.

Tuve muchos compañeros de clase insólitos durante el año que pasé en el Colegio. Tal vez el más interesante de mis amigos íntimos fuera el mencionado Seth Benardete. Benardete se convertiría en el estudiante favorito de Strauss y permanece en mi memoria como un espíritu de genuina distinción e, incluso a esa temprana edad, de rara erudición. En aquella época mis amigos y yo asumimos que Benardete haría una distinguida carrera como filólogo clásico, como en cierto modo hizo. Pero sus libros están escritos con un estilo tan oblicuo y discontinuo que la ortodoxia clásica establecida lo desprestigió ampliamente por loco o charlatán. Yo lo consideré al principio un hombre formidablemente exótico; hoy sugeriría que en su juventud fue todo un personaje, en el mejor sentido del término, salido de una novela académica de Evelyn Waugh o Anthony Powell. Aún hoy recuerdo vívidamente una larga conversación que mantuvimos una noche en su dormitorio en la que Benardete me dijo que consideraba inmoral amar a un ser humano. Joven como yo era y con cierta proclividad a esa forma de inmoralidad, me mostré incrédulo y le pregunté qué debíamos amar. Replicó con un tono magistral: “Las ánforas griegas”. Me pareció la opinión más sofisticada que hubiera oído, aunque tenía un defecto: era absurda.

No deseo en modo alguno decir que esa anécdota capte la peculiaridad de las publicaciones de madurez de Benardete, pero despeja el camino para entenderlo. Hay que estar dispuestos a leer a Benardete y, si es así, los textos proporcionan innumerables placeres e iluminaciones. Pero las iluminaciones son, repito la palabra, discontinuas. Una vez describí en una reseña el estilo de la prosa de Benardete como el de un hombre que rema a la luz del sol con remos enfundados. Tal vez el símil esté contaminado por el propio estilo de Benardete, pero sé por sus estudiantes que apreciaba mucho la expresión. Me gustaría pensar en él como en un

amigo, a pesar de las peripecias de nuestro largo trato, pero no estoy seguro de que “amigo” sea la palabra adecuada. A pesar de las incompatibilidades, nos unía estrechamente la experiencia de Chicago, en cuyo centro estaba Leo Strauss. Pero nos separaban nuestros distintos temperamentos. Una última anécdota. Benardete le contó una vez a un amigo común, a quien había conocido en el instituto y que estaba con nosotros en Chicago, que “usted y el señor Rosen tienen las mentes más poderosas que yo haya conocido, pero son bárbaros”. Benardete se imaginaba a sí mismo como un filósofo salido del aristocrático molde griego en posesión de una *Heiterkeit* que lo capacitaba para mirar la comedia y la tragedia de la época moderna con un divertido desprecio. Creo que cambió considerablemente, y para mejor, en la segunda mitad de su vida.

Me he permitido esta desviación en mi relato del primer encuentro con Leo Strauss porque, para mí, la amistad con Benardete, a quien veía cada día durante el primer año en Chicago, es una especie de preparación para ese encuentro. Yo era un poeta, un romántico y un metafísico que había llegado vagabundeando a la guarida del filósofo, el clasicista y el filólogo. La atmósfera evocaba la ironía socrática, mientras que yo representaba algo distinto. Uno de los exámenes de ingreso en el Colegio consistía en un ensayo que describiera nuestra posición filosófica. Uno de los miembros del departamento de filosofía me dijo después que mis opiniones eran fichteanas, algo de lo que nunca había oído hablar. Un poeta de inclinaciones fichteanas no está en la mejor posición para encontrarse con el joven Benardete ni con el maduro Strauss, por no decir nada de mi clara desviación de las pretensiones caballerescas de la clase media alta.

Debo decir enseguida que Strauss no era en modo alguno un esnob y que su concepción del decoro era bastante razonable. Estaba en lo cierto al anotar al margen de un primer esbozo de mi disertación doctoral que me gustaba *épater le bourgeois*. La adusta continuación (“Habría preferido que toda la disertación hubiera sido escrita al estilo del párrafo 2 de la página 153”) me enseñó más sobre la escritura escolar que una docena de textos de hermenéutica. El mejor estilo de Strauss se acerca mucho a la mezcla apropiada de osadía de pensamiento velada por la prudencia. Sin embargo, podía ser flexible en la selección de sus estudiantes, entre los que estábamos Allan Bloom y yo. Muchos años después de marcharme de Chicago, me encontré con un viejo profesor y antiguo colega de Strauss que era conocido por su elegancia y gustos aristocráticos. Ese colega, un barón letón menor, me dijo que solía quejarse a Strauss de mi rudeza juvenil, a lo que Strauss replicaba: “Está mejorando”. Debo mi educación a esa voluntad de pasar por alto las pautas del barón.

Pero me estoy adelantando. Para volver al principio, Strauss había llegado hacía poco a Chicago desde Nueva York y era entonces un desconocido para la comunidad estudiantil de Chicago. Esto podría explicar que recibiera caritativamente a un potencial estudiante tan poco prometedor. El encuentro fue organizado por el hijastro de Strauss, que también era estudiante del Colegio. Yo estaba preparando entonces una disertación sobre un escritor en yiddish llamado Achad Ha'am. El hijo de Strauss me dijo que su padre era un experto en esos temas y me preguntó si quería consultarle al

respecto. Estuve de acuerdo y acudí avisado de que Strauss me dedicaría probablemente 20 o 30 minutos de su tiempo.

Era una tarde cálida de primavera y los mosquitos llenaban el aire húmedo. Strauss me recibió en mangas de camisa, gesticulando con una boquilla de fumar como si fuera una batuta. Era un hombre más bien bajito con una voz aflautada, aguda. Su comportamiento inicial fue cortés, pero comprensiblemente reservado. Empezó la conversación preguntándome a qué me dedicaba. Contesté: “Soy poeta”. Strauss me preguntó inmediatamente si sabía lo que Platón decía de los poetas. Respondí algo parecido a “No me importa lo que Platón diga de la poesía. Soy poeta y la comprendo mejor que él”. Esto levantó a Strauss como un muelle del sillón en el que estaba sentado y se puso a pasear arriba y abajo por la habitación, gesticulando con su boquilla como si tratara desesperadamente de devolver al orden a una orquesta revuelta. No contaré toda la conversación, que duró al menos dos horas, al final de la cual me invitó a convertirme en estudiante suyo. Rehusé respetuosamente, ya que planeaba volver a Nueva York para otra temporada de vida literaria. Cuando le conté a Strauss mi intención de estudiar en la New School for Social Research, me invitó a mencionar su nombre, cosa que hice, y enseguida me concedieron una beca. La reputación de Strauss en la New School era muy grande. Sin embargo, la experiencia fue insatisfactoria y en 1950 decidí volver a Chicago para estudiar con Strauss.

En ese intervalo de un año, Strauss había atraído la atención de muchos estudiantes muy dotados, entre los que se encontraban Seth Benardete, Víctor Gourevitch, Muhsin Mahdi y Allan Bloom. En ese momento o poco después, Richard Rorty empezó a asistir a las lecciones de Strauss, pero se marchó para doctorarse en Yale. Pese a sus posteriores aventuras con la filosofía analítica y el postmodernismo, Rorty tenía un gran respeto por Strauss y los mejores miembros de su círculo. No voy a dar una lista completa de mis contemporáneos. Baste decir que los estudiantes se dividían en dos grupos principales: los científicos políticos y los miembros del Comité de Pensamiento Social. Había unos pocos miembros del departamento de filosofía, incluyéndome a mí mismo (hasta 1952, cuando pasé al Comité), y una selección cada vez mayor de visitantes de varias facultades, tanto de Chicago como de otros sitios, que llegaban atraídos por las noticias del flautista de Hamelín del Midway. A veces el auditorio de Strauss incluía a varios sacerdotes, de los que tal vez el más interesante fuera Ernest Fortin. También podríamos dividir a los estudiantes, a grandes rasgos, entre aquellos a los que interesaba sobre todo la política americana y aquellos que eran estudiantes de clásicas o de alguno de los grandes periodos de la historia de la filosofía política. Por supuesto, no se trata de una clasificación rígida, pero tampoco es del todo nebulosa. Aunque supongo que todos nosotros, de alguna manera, nos considerábamos comprometidos en la búsqueda de la sabiduría, hay una diferencia entre la ley constitucional, *El Federalista* o la distinción entre hechos y valores en la ciencia política contemporánea, por una parte, y el análisis platónico del alma, la filosofía de la historia de Ibn Khaldun o la antropología de Rousseau por otra.

Es un tributo a la brillantez de Strauss como erudito y profesor que fuera capaz de unificar un grupo de investi-

gaciones tan diversas como esas, por no mencionar muchas otras. Había además grupos de lectura particulares dirigidos por Strauss y dedicados a temas que no podía enseñar adecuadamente en el departamento de ciencia política, como la *Guía de Perplejos* de Maimónides o la *Lógica* de Hegel. Por razones burocráticas obvias, ninguno de los estudiantes de Strauss podía escribir una disertación sobre filosofía “pura” en el sentido académico del término. Oficialmente, éramos científicos políticos, no especialistas en causalidad, ontología o Idealismo alemán ni, por supuesto, en filosofía de la ciencia, epistemología o fundamentos de la matemática, lo cual quedaba fuera de la competencia de Strauss (y de la mayoría de nosotros).

A primera vista, Strauss, el gran enemigo del historicismo, adiestraba a historiadores del pensamiento político y científicos políticos para que usaran esa historia como fundamento para repensar los propósitos cardinales de su disciplina. Desde este punto de vista, estaba empeñado en una versión radicalmente reelaborada de la “destrucción” heideggeriana de la filosofía occidental, con dos grandes reservas. Primero, a Strauss le preocupaba más la política que la ontología y, segundo, sus excavaciones arqueológicas estaban diseñadas para devolvernos a los pensamientos de los héroes de la tradición occidental, esto es, a los pensamientos que esos héroes habían pensado y no, como en el caso de Heidegger, a los pensamientos ostensiblemente más profundos e impensados que constituían la auténtica *Seinsgeschichte* de la metafísica occidental. Ambos pensadores estaban empeñados en la misión de “descubrir” una verdad oculta. En el caso de Strauss, sin embargo, el origen y paradigma de esa verdad era Platón, mientras que, para Heidegger, Platón era el iniciador del ocultamiento radical de la verdad. Sin embargo, es cierto que Heidegger, sobre todo el de los periodos temprano y medio, causó una profunda impresión en Strauss. Estoy seguro de que Strauss aprendió mucho sobre cómo leer un texto griego de Heidegger, por no hablar de lo que asimiló de la crítica de Nietzsche a la modernidad y el nihilismo.

Añadiré una palabra sobre la diferencia principal entre Strauss y Heidegger. Heidegger radicalizó la crítica de Nietzsche a la Ilustración extendiéndola a Platón; su intención era pasar por detrás o por encima del platonismo a otro camino, un camino completamente libre del pensar presumiblemente cosificado y subjetivista de la metafísica platónica occidental. Desde esa elevada posición, la Ilustración era en sí misma una versión del platonismo que había que superar. Strauss, por el contrario, nos lleva de vuelta en la historia de la filosofía hasta Platón, no con la intención de superar la Ilustración moderna, sino para encontrar sus errores y corregirlos en nombre de un liberalismo genuino y de la libertad de pensamiento. A Heidegger se lo ha considerado a veces un liberador y Strauss ha sido denunciado a menudo por su conservadurismo. Ambos juicios carecen de sentido si no se matizan cuidadosamente. La concepción de Heidegger de la libertad radical no tiene nada que ver con el liberalismo de Europa Occidental, por razones más profundas que su apoyo a los nazis. Strauss mantuvo muchas opiniones (que no siempre comparto) que parecen conservadoras porque tratan de compensar la exagerada decadencia del liberalismo

moderno en nihilismo. Tampoco debemos olvidar que las modas del momento no nos dotan necesariamente de los mejores criterios para entender qué es ser liberal ni que ese término ha cambiado de significado en el desarrollo de la época moderna.

Lo que quiero decir es que Strauss no era liberal ni conservador en los sentidos actuales de los términos, sino un filósofo. Su preocupación principal era la preservación de la filosofía, pero veía que esa preservación dependía inextricablemente, en nuestros días, de una sociedad que considera la nobleza y lo que Nietzsche llama “jerarquía” incompatibles con la libertad. En otras palabras, Nietzsche comprendió tanto la tiranía de la izquierda como la de la derecha. En el clima de los últimos cincuenta años, ese equilibrio lo hizo parecer un conservador y, para algunos, un reaccionario, cuando no un fascista.

Yo aceptaría la caracterización que Strauss hizo de sí mismo como un liberal moderno clásico. Hasta donde esa forma de liberalismo se deterioraba en lo que hemos venido a llamar “postmodernismo”, Strauss respondió, por supuesto, como conservador. Pero era mucho más flexible y moderado que su íntimo amigo Alexandre Kojève, que aceptó la bancarrota de Occidente tras la contrarrevolución napoleónica, pero que también aceptó su purificación mediante su versión posthegeliana de Hegel, Feuerbach, Marx y Heidegger.

Como pasa a menudo con las memorias, me estoy adelantando. Regresaré a mis primeras impresiones del círculo de Strauss, así como del maestro. Llegué a Chicago para mi “segunda navegación” en el otoño de 1950 como estudiante de postgrado en el departamento de filosofía. Pronto me resultó evidente que Strauss trascendía a los profesores del departamento de filosofía en prácticamente cualquier aspecto relevante. La primera diferencia cualitativa digna de mencionarse, y la más difícil de describir, es que Strauss era de hecho un filósofo que no oscurecía los asuntos fundamentales con elaboradas e innecesarias artimañas metodológicas. Tampoco había en él el dogmatismo y amedrentamiento despreciables que eran comunes en el departamento de filosofía de Chicago durante el reinado de Richard McKeon. En última instancia, el nivel de erudición y la amplitud de conocimientos que combinaba Strauss estaban por completo ausentes del departamento de filosofía. Rudolf Carnap era miembro del departamento cuando llegué, pero pronto fue expulsado por McKeon. De los demás profesores titulares, Charles Hartshorne era, con mucho, el mejor, como persona y como filósofo, pero sus intereses y los míos eran muy distintos. Baste esto para decir lo infeliz que me sentía en el departamento de filosofía.

Mi educación sería tuvo lugar en los seminarios de Strauss o durante las conversaciones en su despacho o en su casa. No es necesario decir que Strauss no tenía plaza en el departamento de filosofía y que yo era oficialmente un estudiante a cargo de Richard McKeon. Empecé a distanciarme del departamento de filosofía y a pasar bastante tiempo en el museo de arte de Chicago en lugar de asistir con regularidad a los seminarios de filosofía. Mis “planes de futuro”, como dicen hoy los estudiantes, no iba más allá de ser conserje de un instituto, como le dije románticamente a mi prometida. Pero la parte seria del día la dedicaba a escuchar a Strauss o

a conversar con él y a sumergirme en los textos que se estaban analizando en sus cursos de graduado. Resulta llamativa la mejora de mi posición en el departamento de filosofía con ese régimen y, justo cuando había decidido cambiarme al Comité de Pensamiento Social (véase más adelante), el encargado de las graduaciones me felicitó por mis resultados en el examen de maestría y me ofreció una beca para comenzar los estudios de doctorado en filosofía.

Durante mis dos primeros años de estudio en Chicago, pues, fui en sentido literal un hombre sin país, cruzando una y otra vez la frontera con documentación falsa. Podríamos considerarlo una aplicación práctica de la comprensión straussiana del esoterismo. Y esto nos lleva a la cuestión que ha desempeñado un papel desconcertante y, para ser franco, irritante, en mi vida profesional. Es también uno de esos aspectos de la relación entre profesor y estudiante que es más difícil de explicar. Pero es importante tratarlo bien en aras de la validez general de mi retrato de Strauss. La pregunta, formulada con crudeza, es si era entonces (o soy ahora) un “straussiano”.

Esa expresión odiosa tiene muchas contrapartidas entre académicos; encontramos que se describe a los alumnos de todos los profesores carismáticos como “hegelianos”, “marxistas”, “wittgensteinianos” e incluso “quineanos”. Al mismo Strauss le gustaba citar a Nietzsche en el sentido de que lo mejor que un estudiante puede hacer por su maestro es matarlo. Nunca olvidaré una conversación con Strauss en el último año de mi estancia en Chicago, cuando discutíamos la posibilidad de encontrar un puesto de profesor. “¡Repúdime!”; decía Strauss, sonriendo ampliamente e incorporándose en su silla giratoria para facilitar el énfasis de su comentario con el inevitable floreo de su boquilla. Por supuesto, Strauss no quería sugerir con ese consejo que olvidara o deshonrara todo lo que había aprendido de él, sino que hiciese lo necesario para llevar a cabo su enseñanza más profunda: vivir la vida de un filósofo.

Permítaseme decir enseguida que no había “straussianos” en el círculo interior de los mejores estudiantes de Strauss. Por supuesto, había un área de acuerdo sobre la solidez de la erudición de Strauss; de no haber sido así, habría sido estúpido estudiar bajo su supervisión. Todos estábamos convencidos de que tenía razón respecto a la tradición de escritura esotérica y, como corolario, aceptábamos la necesidad de leer serios trabajos filosóficos escritos al menos antes de la Revolución francesa con una especie de ojo talmúdico. Más importante, incluso, sentíamos directamente la fuerza erótica del espíritu de Strauss y nos encontrábamos a nosotros mismos “vueltos” (usando la metáfora socrática de la *peragogé tés psykhés*) por esa fuerza de una forma que va más allá de la inspiración hasta el reajuste del alma y la apertura del ojo del intelecto. Esto es algo que no ocurre leyendo libros, sino con el contacto directo con un gran profesor.

Yo mismo soy un ejemplo del hecho de que Strauss no pedía una obediencia incondicional a sus alumnos. Lo admiraba enormemente y, a su debido tiempo, llegué a reverenciarlo como una extraña bendición, sin cuyo adiestramiento y guía mi vida habría quedado seriamente menoscabada. Pero, en lo crucial, no fui desde el principio ni llegué a ser nunca un “straussiano”. Pongo la palabra entre comillas para indi-

car que es un pseudo-término empleado por ideólogos como excusa para evitar el pensamiento serio o como una máscara de su propia ignorancia. No se puede negar que Strauss tenía sus propias opiniones y que no asumía con facilidad que sus estudiantes supieran más o hubiesen pensado con más profundidad que él. En ambas cosas estaba, por supuesto, en lo cierto. Pero siempre aceptaba modificaciones o añadidos a sus interpretaciones cuando estaban sostenidos por pruebas y daba la bienvenida a los desacuerdos competentes o, al menos, sinceros y bien argumentados.

Esto es, o debería ser, obvio. Permítaseme ser más preciso. Tengo reservas sobre la orientación política general de Strauss. No me refiero solo a la cuestión de los asuntos domésticos o contemporáneos, sino a la subyacente crítica a la modernidad. Excepto por un corto periodo al comienzo de mis estudios con Strauss, cuando estaba fuertemente bajo su hechizo, siempre he estado con los modernos en su famosa querrela con los antiguos. Aunque estaba de acuerdo con el análisis straussiano de los defectos del mundo tardomoderno, estaba en desacuerdo con él sobre la conveniencia de la retórica que había desarrollado para promover la revisión saludable, o incluso la eliminación, de esos defectos. Es decir, no estaba de acuerdo con él en las tácticas que empleaba como partidario políticamente comprometido de la filosofía. Dicho de forma más abstracta, encontraba su alabanza de los antiguos y su crítica a los modernos igualmente excesivas. Así pues, era, y sigo siendo, partidario de la modernidad en un sentido más profundo que la concepción straussiana del liberalismo clásico.

En este punto, me gustaría introducir una observación relevante sobre la crítica straussiana a la modernidad. Aunque se parece a la de Heidegger, difiere de ella en un asunto significativo. Apenas da importancia al problema de la tecnología y, desde luego, no a la manera de la ontología heideggeriana. En su lugar, se nos ofrecen numerosas críticas a la *metodología* y en particular, a la metodología de la ciencia social moderna, con su modelo de racionalidad matemática. La crítica de la metodología es útil, pero no va al corazón del asunto. Pensemos lo que pensemos del análisis heideggeriano de la *téjne*, va al corazón del asunto. No soy, desde luego, heideggeriano, pero lo he estudiado detenidamente durante cincuenta años y me ha sorprendido a veces y siempre deslumbrado cuánto aprendió Strauss de Heidegger, pero también cuánto sacrificó de la profundidad heideggeriana. Por supuesto, era una parte de la deconstrucción straussiana de Heidegger regresar a la superficie como preparación para el descenso a las profundidades. Pero, al final, tenemos que descender, lo que no hizo Strauss, ya fuera por convicción o por falta de fuerza teórica.

Strauss es extremadamente útil como antídoto contra los excesos teóricos y la brutalidad hermenéutica de Heidegger. Pero no es un metafísico ni un poeta. Algunos lo verán como un cumplido. No voy a discutirlo, sino que solo lo haré constar como una diferencia entre Strauss y yo, que no interfiere en mi gran admiración por él ni reduce todo lo que he aprendido de él. Desde luego entendió esta diferencia y no hay duda de que intentó mitigar mis propios excesos metafísicos y poéticos, así como no hay duda de que hacía lo correcto. Lo que debe quedar claro es que, mientras mis contempo-

ráneos y yo no habríamos elegido estudiar con Strauss si sus capacidades superiores no hubieran sido completamente evidentes, esa elección no era, en los mejores casos, un pasaporte a la condición de discípulo.

Y, sin embargo, había algo parecido a una “escuela” de Strauss, como es inevitable con los profesores carismáticos. Ya he dicho que ese fenómeno no es infrecuente entre los filósofos y es sencillamente de mala fe criticar a Strauss por tener muchos estudiantes que lo admiraban enormemente. La animadversión dirigida a Strauss y, en sentido general, a los “straussianos” tenía que ver con la esencia de su enseñanza, no con su éxito en atraer estudiantes. Se rechazaba a Strauss por su crítica a las vacas sagradas de la ciencia política y social moderna, en particular a Max Weber (al que admiraba muchísimo), y por su redescubrimiento de la tradición del esoterismo, una tradición que conocía cualquier erudito educado hasta el final del siglo XIX y a la que se refieren pensadores del rango de Descartes, Leibniz, Condorcet, Hume, Kant, Renan y Nietzsche, por mencionar unos pocos ejemplos entre los más prominentes de los tiempos modernos. Demasiados profesores, en una distorsión radical del liberalismo genuino, han condenado las ideas de Strauss sobre el esoterismo debido a su ignorancia de las pruebas.

Hablando de la mala reputación de Strauss, he de regresar a la cuestión del conservadurismo. Strauss fue ampliamente condenado por conservador, mientras que alguien como W. V. Quine, que era por lo menos tan conservador como Strauss, no lo fue. Aún recuerdo un anuncio a página completa en el *New York Times*, justo antes del estallido decisivo del escándalo Watergate, en defensa del presidente Nixon, firmado por un gran número de célebres académicos, incluidos Strauss... y Quine. He de decir al paso que en ese momento no era evidente por sí mismo que el apoyo a Nixon fuera el equivalente de una declaración de fascismo, como se piensa hoy en día. Lo digo como un demócrata del *New Deal* que rechaza a Nixon, pero eso no altera la complejidad de la situación que simbolizaba la guerra de Vietnam. Sea como fuere, nunca oí acusar a Quine de fascismo y, de hecho, no se discutía su posición política en los círculos académicos, aunque era bien conocida. La clave, por supuesto, es que Quine era un filósofo “técnico”. Se podían separar sus opiniones lógicas de las políticas, igual que, por movernos al lado opuesto del espectro político, podemos hacer con la lingüística de Noam Chomsky. En otras palabras, la reserva de Strauss respecto a la aplicación de modelos científicos en el estudio e interpretación de la vida humana pareció a sus críticos un repudio reaccionario de la modernidad de un modo que no se asociaba a los conservadores lógicos, o digamos, físicos.

En resumen, Strauss se convirtió en objeto directo de oprobio por parte del mundo académico liberal establecido. Desafiaba la solidez teórica y metodológica de la ciencia social moderna, que decía representar la Ilustración científica y el progreso de la raza humana. Ese desafío, de hecho, era la versión atenuada o superficial de la crítica heideggeriana al tecnicismo. En la versión de Strauss, el desafío era claramente político, mientras que, en el caso de Heidegger, se podía defender que se hablaba como un ontólogo o buscador del Ser y que, por tanto, podía separarse la cuestión

ontológica de las apropiaciones políticas contingentes. Eso se parece mucho a decir que los intentos por reducir el estudio de la naturaleza humana a una rama de las matemáticas o la física, o en el idioma de hoy, a la neurofisiología o la ingeniería eléctrica, no tienen implicaciones políticas y nos llevan a una forma radicalmente más amplia de Ilustración, como si esa no fuera una posición política de la mayor fuerza y seriedad. Por un razonamiento análogo, los seguidores franceses de Heidegger asociaron su ataque a la modernidad, en general, y a la Ilustración, en particular, con una doctrina de la liberación y la creatividad, dos de los principios favoritos de la mayoría de los pensadores tardomodernos. Por decirlo de otro modo, se asimiló a Heidegger a la interpretación izquierdista de Nietzsche. Este camuflaje no podría funcionar en el caso de Strauss.

Un comentario adicional a este asunto. Igual que a Quine se le perdonó su conservadurismo a causa de su orientación técnica en lógica, con frecuencia se le suelen perdonar a Heidegger sus repugnantes opiniones políticas aduciendo que era un ontólogo o “pensador” ingenuo en cuestiones políticas. Algunos de sus estudiantes fueron tan lejos como para achacar la política de Heidegger a la influencia de su mujer, que era hija de un general nazi. Los que ofrecen ese absurdo, sin embargo, rozan la superficie de un problema serio, el de la relación entre la teoría y la práctica. Strauss atribuye a Lessing la opinión “oculta” de que “la vida práctica o política es esencialmente inferior a la vida contemplativa o de que todas las obras, y también las buenas obras, son *superfluas* cuando se alcanza el nivel de la vida teórica, que es autosuficiente”. Hablando de Tucídides, Strauss dice, aparentemente con su voz, que “los hombres sensatos siempre tenderán a ver en la vida política un elemento de infantilidad”.¹ Podríamos replicar que también las malas obras son superfluas para la vida teórica, pero eso no contesta a la pregunta por el fundamento de las buenas obras. La decencia del filósofo parece ser un rasgo contingente de carácter. Si la moralidad es exotérica, ¿no podríamos aducir que la filosofía es el más peligroso de todos los dones?

Ya he mencionado que el redescubrimiento straussiano de la tradición del esoterismo cargó sobre sus hombros y los de sus estudiantes bastante ridículo e incluso odio. Merece la pena describir el encuentro que tuve con un encantador y bastante conocido profesor de Oxford unos pocos años después de dejar Chicago. Ese hombre, G. R. G. Mure, era un gran erudito en Aristóteles y Hegel. Era además un caballero a la antigua usanza y alguien que seguía encarnando el mundo filosófico de Oxbridge como era antes de la Primera Guerra Mundial. En suma, se había formado en un estilo de pensamiento que había dejado de existir efectivamente hacía mucho tiempo. Aunque era oxoniano de toda la vida y, en el momento del que hablo, rector del Merton College, era filosóficamente un extraño en su propia casa y había puesto por escrito que, si tuviera un hijo que quisiera estudiar filosofía, no lo enviaría a Oxford. No tenía, pues, afición alguna por la filosofía analítica contemporánea y, lo que era más importante, Mure era un elitista manifiesto que se quejaba vigorosamente ante mí de la degradación de los criterios académicos en Oxford debido a unas políticas de admisión laxas. “Cualquiera puede entrar en Oxford hoy en día”, me

aseguraba Mure, haciéndome notar que, en su época, solo el dos por ciento de los aspirantes había sido admitido, mientras que la cifra ahora era del seis por ciento.

Digo esto porque es una parte esencial del contexto de mi anécdota. Mure me invitó a hacerle una visita en Oxford y a cenar con él en Merton. Entonces (1961) las mujeres no podían beneficiarse de ese privilegio y mi mujer se quedó en las culinarias manos del hotel Randolph. Toda la atmósfera estaba cargada con la fragancia de la tradición y el conservadurismo, justo el lugar, podría pensarse, para una buena charla sobre esoterismo. Estaba sentado en una mesa de honor al lado de un excéntrico economista inglés salido de una película de Hollywood o, mejor, de un episodio de la serie de televisión del inspector Morse, en la que todos los rectores eran monárquicos y despreciadores altaneros de América y las clases bajas. “¿Qué piensan los americanos del espiritualismo?”, me preguntó mi vecino en un tono alto y ligeramente amenazador. Esto llevó, extrañamente, a una conversación sobre Aristóteles, durante la cual me preguntaron lo que pensaba de cierto aspecto de sus escritos políticos. No recuerdo lo que defendía mi compañero, sino solo que empecé a sugerir que Aristóteles no creía verdaderamente en la opinión del pasaje en discusión. Mure, que al parecer había estado siguiendo la conversación, me cortó a mitad de frase: “¡Oh, no, querido muchacho! Debe usted de estar confundido por la opinión de que Aristóteles tenía una enseñanza secreta. Aristóteles no habría escondido nunca sus ideas: ¡Era un filósofo!”. Una breve pausa. “¡Y, además, era alumno de Platón!”

Quiero sugerir que la concepción que Mure tenía de la sinceridad de los filósofos era producto de su carácter o caballerosidad, no de su entendimiento teórico. Esa sugerencia podría ser solo en parte correcta, puesto que Mure habría tenido que conocer, y podría haber estado de acuerdo con ella, la opinión de Hegel de que, mientras que la filosofía es esotérica por derecho propio, la verdad no puede ocultarse, sino que debe revelarse. Comoquiera que fuera, tenemos que advertir que un buen carácter es esencial como fundamento de la moralidad política o personal. La competencia de Mure en la metafísica de Aristóteles y la lógica de Hegel estaba al margen de su buen carácter y podría encontrarse tanto en los nazis como en los caballeros. Si pensamos en ello, descubriremos la desagradable verdad de que Heidegger y Strauss diferían en decencia o carácter moral, pero, a pesar de la idiosincrasia de la terminología heideggeriana, no del todo como partidarios de la teoría. Una pregunta más desconcertante: si la verdad requiere la práctica del esoterismo, si la simple decencia exige que el filósofo promulgue una doctrina saludablemente exotérica, ¿no será un acto indecente hacer patente la distinción entre esoterismo y exoterismo?

Strauss podría haber sido lógico matemático y conservador sin suscitar nada más que una reserva embarazosa en sus admiradores liberales. Pero la tesis de que los filósofos ocultaban sus ideas nos ofende en un nivel muy profundo. Es incluso peor el respaldo del esoterismo como lo articula Nietzsche: “Todo lo profundo ama la máscara” y “Todo lo raro para el raro”. Los admiradores izquierdistas de Nietzsche tendrían dificultades para presentar esas afirmaciones como dichas por alguien de izquierda. Nietzsche mismo fue

coherente y adamantino en su defensa del “elitismo”: “Mi pensamiento fundamental: jerarquía”. Esos son sentimientos que los hiperprogresistas, que han superado tanto los criterios de la metafísica occidental que carecen de base alguna para defender la verdad y la Ilustración, no pueden tolerar. Los nietzscheanos radicales de izquierdas pasan por alto o falsifican esas afirmaciones.

La tarea política o pedagógica de Strauss dependía en gran parte de su solución al problema de hablar públicamente de la tradición del esoterismo, y revelarla, y al mismo tiempo honrar el juicio de sus practicantes de que algunas verdades no deben ser reveladas. Hasta cierto punto, Strauss podía defender (tomando prestado un argumento de Maimónides) que la tradición estaba en peligro de ser olvidada: de ahí la necesidad de rescatarla del olvido. Pero ¿cómo se puede llamar la atención sobre la práctica del esoterismo sin revelar al menos algunas de las enseñanzas secretas? Puesto que es inevitable, se debe elegir con cuidado qué secretos revelar en circunstancias históricas particulares. Por ejemplo, en una época democrática, la exposición de las ideas ilustradas de los pensadores que vivieron en una sociedad tradicional y aristocrática es relativamente segura. El problema surge cuando se quiere dar una interpretación cauta de perspectivas radicales que cuestionen o inviertan las opiniones dominantes del momento.

Recordemos que Strauss distinguía (al menos) dos tipos de esoterismo. El primero se emplea en épocas de persecución religiosa y política de la filosofía. El segundo tipo, sin embargo —y este es al que alude Nietzsche—, no está condicionado por la historia sino que tiene sus raíces en la distinción natural entre los pocos y los muchos. Parece razonable pensar que no es preciso practicar el primer tipo de esoterismo en épocas adecuadas para la franqueza. En efecto, Strauss siguió esa distinción respecto a los pensadores de la Ilustración temprana, que intentaron que sus pensamientos velados fueran discernidos por librepensadores incluso mientras se protegían a sí mismos de la persecución mediante una presentación oblicua de sus doctrinas. Podríamos suponer que la enseñanza secreta de los filósofos árabes y hebreos podría revelarse en nuestra época, en la que somos aparentemente libres de decir lo que queramos. Pero las “interpretaciones” de Strauss de gente como Ha-Leví y Maimónides eran, si acaso, más oscuras que los originales. En el caso de Maimónides, Strauss parece haber seguido una política ofensiva para creyentes y no creyentes por igual. A los primeros, pese a la mala reputación de Maimónides entre sus contemporáneos como un pensador heterodoxo y tal vez herético, les causaron rechazo las amplias indirectas de Strauss de que Maimónides era un aristotélico, no un creyente judío (aunque debo añadir que esas indirectas estaban veladas por la insistencia de Strauss en que Maimónides escribía en lo principal, incluso en la *Guía de Perplejos*, como comentarista de la Biblia y la tradición judía). Al segundo grupo, el de los no creyentes, les motivaba el supuesto mencionado de que los filósofos siempre dicen la verdad o que se debe tener una visión histórica de la filosofía y entenderla como la voz de su tiempo. En este último supuesto, el genio estaba cortado según el patrón de la convención, algo que sería difícil imaginar en las ciencias naturales.

En vez de desarrollar más los enmarañados motivos de la gran impopularidad de Strauss como redescubridor del esoterismo, subrayaré que usó la retórica equivocada para su propio tiempo y lugar. En comparación, prefiero el tratamiento de Hegel de la misma cuestión en sus lecciones de historia de la filosofía. Repitiendo una observación previa, Hegel rechaza la proposición, corriente en su propia época, de que Platón practicara el esoterismo con el argumento de que el filósofo no puede filosofar con sus ideas en los bolsillos. Este argumento es cuando menos curioso para un pensador que daba clase de forma regular a estudiantes que se preparaban para unirse al clero luterano. Pero Hegel está en lo cierto al decir justo después que la filosofía es esotérica por naturaleza. Para mostrar la verdad de ese juicio, uno debe de hecho filosofar y eso se hace poniendo las ideas sobre la mesa, no guardándolas en los bolsillos. Eso es cierto especialmente en épocas en las cuales el esoterismo no necesita ser invocado para preservar la vida o la libertad. En esas épocas, corresponde al filósofo presentar una defensa de sus doctrinas tan potente y detallada como sea humanamente posible. Solo así podrá atraer a las mejores mentes jóvenes a la discusión genuinamente filosófica, asumiendo, como hacía Strauss, que la filosofía estaba en una decadencia radical. Para volver a captar las mejores mentes para la filosofía no se puede confiar en afirmaciones exotéricas del derecho natural y la irrefutabilidad de la religión, mientras se dejan caer al mismo tiempo indirectas generales sobre que los ateos y los materialistas están enteramente en lo cierto o son ellos mismos irrefutables. No es necesario decir que de aquí no se sigue que aquellos que hablan con franqueza de sus ideas sean por esa razón moral o teóricamente superiores a Strauss.

Durante mis primeros años como estudiante, veía esas cuestiones casi por completo desde el punto de vista de Strauss. Aún no había entendido las implicaciones intrínsecas del hecho de defender pública y vehementemente la existencia de doctrinas esotéricas ni, lo que es más, a decir verdad, de que estaba ansioso por exceder a Strauss mismo con mi descubrimiento y publicación del contenido de esas doctrinas. Al menos debería haberme dado cuenta de una cosa, aunque fuera intuitivamente. Si uno va a revelar la práctica del esoterismo, y esto, por supuesto, significa que pueda hacerlo a riesgo de la propia carrera y no de la propia vida, entonces debe llegar hasta el final. Strauss no lo hizo. Fue un fracaso por su parte mostrar una audacia mayor de la que yo podía aceptar en defender su ya audaz tesis. Strauss lo habría explicado diciendo, como escribió en el primer borrador de mi disertación doctoral, que me gustaba *épater le bourgeois*. Solo puedo decir como réplica que su camino llevaba a lo que para mí era una posición política insatisfactoria que, en lo que tiene de peor, es directamente responsable de lo que hoy se llama “straussiano”.

Ese problema también podría formularse así: Strauss no era un antiguo griego ni un judío medieval, sino un residente en el estadio de decadencia del mundo tardomoderno formado por ideas que eran parte de la enseñanza esotérica de los grandes fundadores de la modernidad. La primera tarea del aspirante a reformador, en esas circunstancias, es repensar toda la tradición moderna desde el punto de vista de los

valores contemporáneos. Las referencias al esoterismo están fuera de lugar a esas alturas de la empresa y, lo que es peor, son contraproducentes por ir tan profundamente en contra del núcleo de los prejuicios contemporáneos. Digamos que el uso correcto del esoterismo en estas circunstancias es ocultarlo por completo. Es más, a largo plazo es un error expresar las propias reformas en la retórica de los pensadores antiguos y medievales, especialmente si el contenido profundo de esa superficie retórica no puede ser revelado por estar reservado a unos pocos. Como los muchos sobrepasan en número a los pocos, el resultado inevitable es una desnaturalización de las propias tesis más profundas de Strauss; el mejor resultado sería, tal vez, algo como *El cierre de la mente americana* de Allan Bloom. En el peor de los casos llegamos a la asociación completamente espuria de Strauss con los neoconservadores americanos y la política exterior de la administración del segundo presidente Bush.

Seré muy claro en el punto que sigue. Los estudiantes de Strauss y los estudiantes de sus estudiantes han producido muchos libros extremadamente buenos y no deseo disociarme de ese espléndido legado de mi fallecido maestro. Lo que intento es decir algo muy distinto. El público académico antistraussiano, que es ciertamente la inmensa mayoría pese a la notoriedad cada vez mayor de Strauss, toma sus argumentos de los peores elementos de los autodenominados “straussianos” y usa esto como excusa para ignorar, y como arma para atacar, lo mejor de la tradición straussiana. El actual redescubrimiento de Strauss y el uso para el cual su nombre se usa confirma o (siendo más cauto) es completamente compatible con mi argumento.

El asunto del esoterismo ha resultado ser el grano de arena en la ostra de la contemporánea academia liberal-progresista, pero un grano de arena que produce una picazón terrible en vez de una perla. Sin duda el maestro del esoterismo debe escribir como lee. ¿No muestran sus críticas continuas a la versión del siglo XX del liberalismo ilustrado el grave peligro político de la enseñanza de Strauss, pese a las ocasionales referencias favorables a Abraham Lincoln y Winston Churchill? Sea lo que sea lo que Sócrates defendiera en la *República* de Platón, ¿no tenía en principio razón G. R. G. Mure al decir que los filósofos siempre dicen la verdad? Y si de hecho es verdad que Strauss practicaba el esoterismo, ¿qué hemos de hacer con sus interpretaciones de las grandes figuras de la tradición occidental? ¿No es Strauss culpable de mentir al servicio de sus propias ideas elitistas y profundamente no modernas? Esas son las acusaciones de antes y de ahora contra Strauss.

Resumiré esta línea de reflexión. Strauss esperaba plantar las semillas de una revolución en el pensamiento político contemporáneo, comenzando por las disciplinas académicas de la ciencia política y social. Esa esperanza tiene sentido si y solo si el momento es propicio para una afirmación pública del esoterismo. Strauss nos dio una presentación velada o lo que podríamos llamar una versión exotérica del esoterismo. Precisamente si aceptamos su juicio de que nuestra época es profundamente nihilista, no es momento para la precaución. Cuanto más se piensa en ello, más claro resulta que Strauss no creía en la posibilidad de una afirmación completa del análisis filosófico de la religión y la política. Su salida del

nihilismo pasaba por la revitalización de la tradición. Aunque tiene implicaciones políticas atractivas, esa salida no es atractiva teóricamente. Por tanto, no capta a la audiencia a la que debería dirigirse, esto es, los intelectos más penetrantes y los revolucionarios más capaces, en una palabra, la joven generación que determinará el éxito o el fracaso del nihilismo de la vieja generación. Strauss creía, obviamente, que lo que nuestro tiempo requería era una cauta presentación de la osadía. Pero esa postura es apropiada para épocas de relativa estabilidad, no para aquellas en las que el nihilismo se considera de sentido común, si no como razón pura.

Esta última observación requiere que la amplíemos. Strauss era desde su juventud un sionista comprometido y, al mismo tiempo, un estudiante devoto de la tradición filosófica y teológica medieval, con especial atención a los árabes y hebreos. Esos estudios lo llevaron tanto hacia atrás, hacia una apreciación de los antiguos griegos, como hacia adelante, a una crítica de la superficialidad de la época moderna. Creo que es justo decir que Strauss suscribía la tesis de que el liberalismo político sin religión no podía mantener sus propias virtudes. Las grandes figuras del pensamiento occidental de Platón a Rousseau han defendido la necesidad política de la religión. Hoy se considera esa tesis conservadora, por no decir reaccionaria. Para Strauss, era más bien el fundamento del liberalismo en el sentido genuino del término, es decir, un fundamento que requería un fundamento más elevado que el meramente humano por su vitalidad y nobleza. Pero de aquí no se sigue que Strauss fuera religioso personalmente, como asumen hoy en día muchos con su propia agenda religiosa. Como Strauss me dijo una vez: “A los filósofos no se les paga para creer”. Esa afirmación aparentemente simple es en verdad muy profunda e incluso oscura. Pero el fracaso en distinguir entre filosofía y religión lleva a la confusión filosófica.

Estoy, pues, sugiriendo que los numerosos escritos de Strauss dedicados a la querrela entre Atenas y Jerusalén son ejemplos extremos de su propio esoterismo porque dan la impresión de que, por el hecho de que la filosofía no pueda refutar a la religión, se sigue que las dos son iguales y filosóficamente compatibles. De este modo no se repara en que eso es en sí mismo un juicio filosófico y que, como tal, concede la palma a la filosofía. En resumen, Strauss no defendió la filosofía frente a la religión en público, sino que intentó reemplazar ambas por un sustituto politizado en el cual cada una es independiente de la otra. Camufló así el hecho de que la querrela entre Atenas y Jerusalén es un debate filosófico. Según su concepción de la religión, la religión no tiene nada que decir sobre la querrela porque entrar en la querrela sería rendirse al juicio de la razón. A Strauss le gustaba citar la afirmación de Plutarco de que preguntar “qué es dios” es revelarse a uno mismo como ateo.

Podemos estar seguros, por consiguiente, de que Strauss era amigo de la religión, pero que, dado cómo entendía la filosofía, no podría haber sido personalmente religioso. Podríamos preguntarnos por qué digo esto en público, y algunos de los discípulos de Strauss se han quejado de la publicación de una carta de Strauss a su amigo Karl Löwith donde dice inequívocamente que no es creyente. Esas personas revelan el punto débil en la retórica política de Strauss,

que intenta revivificar el nihilismo tardomoderno con armas tomadas principalmente de soluciones medievales y clásicas al conflicto interno entre filosofía y religión. Para enfrentarse con los defectos de la modernidad tardía, y rescatar la filosofía de su degradación, debemos dirigirnos a las raíces de la modernidad. Y esas raíces no son clásicas ni medievales. En una palabra, debemos encontrarnos con la modernidad en su propio terreno, no en el terreno de Jenofonte o al-Fârâbî.

Huelga decir que no albergaba esas opiniones mientras era estudiante de Strauss. Estaba, sin embargo, lleno de dudas desde el principio sobre las mismas doctrinas con las que Strauss había captado mi lealtad. Sabía que si la filosofía es superior a la poesía en algún sentido, solo puede ser porque la poesía es filosofía en otro. Mis reservas sobre el programa straussiano pueden resumirse en la proposición de que era (y soy) un moderno, no un antiguo. Pero esto no interfiere en mi admiración por Strauss porque yo no era un “straussiano”. Tampoco lo era él.

Me gustaría ampliar un aspecto de la cuestión del esoterismo. La vía más simple de acceder a ese problema es pensando en el comportamiento ordinario. En la vida cotidiana, hablamos de forma distinta a personas distintas, dependiendo de su capacidad, la presencia de una audiencia hostil, la necesidad de persuadir a esa audiencia, etc. Pero no escondemos nuestras ideas continuamente. Si lo hiciéramos, ni siquiera podríamos comunicarnos, ya que la comunicación, incluso la esotérica, depende de una estructura inteligible de experiencia que dé significado a nuestro discurso, ya sea disfrazado o abierto. El mensaje esotérico u oculto se comunica a algún segmento de la propia audiencia discursiva y la atención de esa audiencia debe captarse mediante la calidad de la presentación exotérica. No analizamos las divagaciones de los locos en busca de profundos sentidos ocultos ni nos sorprendemos cuando se contradicen. Por lo mismo, si alguien intenta esconder sus pensamientos en un discurso inapropiado, corre el riesgo de no ser entendido a causa de la perfección del disfraz. Por eso Maimónides compara el discurso esotérico con una manzana dorada recubierta por una filigrana de plata con intersticios tan finos que solo los ojos más agudos pueden ver el oro a través de ella. No buscamos significados esotéricos en libros de cocina o tratados de ingeniería.

Mi primera tesis, pues, es que un texto esotérico es accesible a un lector competente. Y mi segunda tesis es que la práctica del esoterismo es política; depende de la existencia de una comunidad de lo que llamaré personas de alma de oro. Eso se refleja en nuestra experiencia ordinaria. Todo discurso indirecto, sea ironía, adulación, tacto o cualquier otra modalidad de discurso, asume una audiencia jerarquizada. La política del esoterismo es aristocrática, pero esto es verdad en todos los niveles de la existencia discursiva humana. Es pura hipocresía quejarse del elitismo straussiano.

2. Me gustaría contar brevemente la historia de mi cambio del departamento de filosofía al Comité de Pensamiento Social. Tomaré prestado para ello libremente el testimonio escrito para el funeral en honor de David Grene que tuvo lugar en la Universidad de Chicago poco después de su muer-

te. David Grene fue la última de las grandes personalidades que levantaron el Comité de Pensamiento Social que conoció a principios de los 50. Era un hombre de una vitalidad inigualable y, lo que es infrecuente encontrar en personas de energía desbordante, poseía una profunda intuición respecto al alma humana. A veces su energía y la fuerza de sus convicciones lo hacían parecer intimidatorio, pero su simpatía y lealtad hacia sus amigos y estudiantes pronto se manifestaban por sí mismas. Tengo con este hombre extraordinario una deuda que nunca podré pagar. Nos encontramos por primera vez en 1952, a través de la mediación de Edward Shils, un destacado sociólogo de la Universidad de Chicago. En esa época, yo era camarero en el Quadrangle Club de la facultad y Shils era uno de mis clientes habituales. Pronto nos hicimos amigos y manteníamos conversaciones cuando la situación lo permitía sobre temas tan teóricos como la forma de hacer una sopa de rabo de buey en una olla a presión. Aparentemente, a Shils le impresionaba mi saber hacer; me preguntó si querría unirme al Comité de Pensamiento Social. No tenía muy claro qué era aquello, pero apoyándome en mis intercambios con Shils, un hombre notable y extremadamente complejo que, sin embargo, podía actuar decisivamente cuando la ocasión lo requería, estaba de lo más dispuesto. ¿Cómo podría una institución académica que ofrece una beca por hacer una sopa de rabo de buey ser mala? Shils me dijo que concertara una entrevista con David Grene, pero que no le dijera nada acerca de ayuda financiera. “Yo me ocuparé de la cuestión monetaria”, me aseguró Shils. Conforme se aproximaba el día de mi entrevista con Grene, me ponía cada vez más nervioso. Teníamos que encontrarnos en la Sala Común del edificio de Ciencia Social a una hora determinada. Entré en la sala con cierta perturbación, que intensificó la visión de un hombre de cara roja con cabello llameante, vestido con un traje de *tweed* naranja incandescente y sentado con una taza de té en equilibrio sobre sus piernas cruzadas. Poniendo en juego toda mi destreza física y afabilidad social, me tambaleé hacia adelante, choqué con sus piernas cruzadas y derramé la taza de té por sus pantalones naranjas. Por un momento pensé en escapar corriendo de la sala, convencido de haber destruido mi carrera académica. De repente, una voz profunda y resonante con acento irlandés estalló en mis oídos: “¡Suba a mi despacho!”. Medio en trance, seguí a Grene a la quinta planta, donde estaba instalado en una gran habitación que parecía un desván. Mientras estaba de pie temblando en un extremo de la habitación, Grene dio unos pasos en la dirección opuesta y se paró dándome la espalda y con sus manos entrelazadas en un gesto que tomé por desdén. De repente, se dio la vuelta para encararse conmigo y punzó el aire con una pregunta abrupta y por completo inesperada: “¿Cuánto dinero quiere usted?” ¡Precisamente el tema que Shils me había advertido que no sacara! Cuando conseguí volver en mí, encontré que era miembro del Comité de Pensamiento Social y beneficiario de una cuantiosa beca. Fue el mejor examen de admisión que haya pasado. Para mí, expresa el epítome de los buenos viejos días del Comité. Nadie me pidió certificados ni cartas de recomendación ni me presionaron para escribir un ensayo sobre mis planes de futuros estudios. Todo lo que se me pidió fue que le diera mi receta de sopa de rabo de buey a Shils

y que derramara el té sobre los pantalones de David Grene. ¡Había verdaderos gigantes en aquellos días!

Los estudiantes del Comité eran distintos a los del departamento de filosofía en varios aspectos. En general, eran más abiertos, vivaces e imaginativos y se preocupaban menos por el éxito profesional en sí. El Comité estaba muy bien respaldado financieramente, gracias a la generosidad de Elinor Castle Nef, la extremadamente rica esposa del director, John U. Nef, y podía permitirse atraer a las mejores promesas de otros departamentos, para irritación de sus colegas, huelga decirlo. Se nos agasajaba, además, con la aparición frecuente de personalidades de categoría mundial, con las cuales podíamos mezclarnos en las elegantes *soirées* que los Nef organizaban en un lujoso apartamento cuyos muros estaban adornados con cuadros de pintores impresionistas y en las cuales damas de vestido negro y delantal blanco servían pastas vienesas con crema de leche. Nuestros distinguidos invitados incluían a T.S. Eliot, Jacques Maritain, Louis Massignou, Colin Clark y Mies van der Rohe, entre otros.

La atmósfera general producida por esa mezcla de dinero, fama y lealtad genuina a la distinción intelectual, junto con una facultad y visión del mundo bastante europeas, requería o suscitaba cierta urbanidad entre los estudiantes más antiguos que, desafortunadamente, no encajaba con mi experiencia ni con mi temperamento. Tampoco estaba solo en ese aspecto. Nada de mi experiencia pasada me había preparado para la visión de John U. Nef vistiendo su ribete de la Legión de Honor dando zancadas hacia mí a través de un largo pasillo, cogido del brazo con Mies van der Rohe, una presencia imponente y bastante alta, con el saludo: “¡Mi querido Rosen! ¡Qué apuesto se le ve esta tarde! ¿Puedo presentarle a Mies van der Rohe?”. Mi recuerdo de la presentación es surrealista, pero existencialmente preciso. Cuando me disponía a estrechar su mano, van der Rohe caminó justo por encima, o a través, de mí, pisoteándome hasta la alfombra.

Me apresuraré en añadir que la mayoría de los miembros de la facultad, al menos, se daba tanta cuenta como yo de los elementos risibles de esas *soirées*. Pero no eran simplemente risibles. Nos prepararon para el gran mundo de la cultura y de la fama de una forma que no existía en el departamento de filosofía. No quiero decir que aprendiéramos a ser agasajados con la presencia de personas famosas. En muchos aspectos, lo contrario está más cerca de la verdad. Pero la variedad y, por lo general, los grandes logros de nuestros distinguidos visitantes dieron vida a la interdiscipliniedad y creatividad que adoptábamos. Es fácil, y hasta cierto punto necesario, reírse de la atmósfera de salón del Comité, pero querría recalcar que nunca, en ningún otro sitio del mundo académico, encontré un grado comparable de vitalidad, imaginación y apoyo.

Creo que los estudiantes de mi generación estarían de acuerdo con que David Grene era el nervio del Comité de Pensamiento Social. Grene no era el miembro más famoso del Comité, pero poseía la mayor vitalidad y era el profesor más comprometido, con la posible excepción de Yves Simon, un antiguo estudiante de Maritain y persona de gran carácter. Con todas sus virtudes, sin embargo, Simon carecía de la energía espiritual y el carisma que Grene poseía en abundancia. Había una especie de feracidad y libertad de

las convenciones en Grene que se añadían a su dominio del griego y del latín y daban vida al drama clásico y la poesía. Grene poseía una bella voz y el don teatral de representar todos los papeles en una tragedia griega. Ese don se encontraba algo amenazado por la inclinación, probablemente inconsciente, de ver a los dramaturgos de la antigua Grecia como anticipaciones de Yeats y John Millington Synge. Pero esa falta —que debe ser identificada como tal— tenía el contrapeso de la virtud de ser capaz de introducirnos en la obra —y eso vale tanto para Shakespeare como para Esquilo o Sófocles— de una forma que el análisis filológico por sí mismo no podría conseguir. Alguien podría objetar que se nos introducía en la obra equivocada, pero pienso que sería injusto. Lo menciono solo porque es una parte necesaria del contraste entre Grene y Leo Strauss, y ese contraste define la estructura interna del Comité de Pensamiento Social en la época en la que estuve allí

A primera vista, Grene y Strauss eran casi opuestos, pero no del todo: por una parte, un hombre de pasiones desatadas e instinto poético, con una desconfianza profunda hacia la filosofía, extrovertido, intuitivo, el centro de cualquier círculo en el que entrara, una presencia llamativa que se tuteaba enseguida con sus estudiantes; por otra, un funcionario alemán físicamente leve, de voz suave, algo reservado e incluso enmascarado, con muy poco o ningún instinto poético, que se dirigía a sus estudiantes como señor X o señora Y, un hombre de enorme erudición que se fijaba en diminutas sombras de significado y sentía un fuerte rechazo por la pedertería, que hablaba oblicuamente de oblicuidades. En suma, un representante espiritual del teatro *Abbey* y un averroísta hebreo: franqueza espontánea y ocultamiento prudencial.

Como ocurre a veces con personas de caracteres complementarios, Grene y Strauss llegaron a sentirse atraídos, en cierta forma, el uno por el otro. Digo “sentirse atraídos” en lugar de “ser amigos”, pero la relación era buena y eso favorecía el tránsito de estudiantes de ida y de vuelta de Strauss a Grene. Desde luego, Strauss no sentía celos por Grene e invitaba a sus alumnos a estudiar griego con él. Al principio, la generosidad de Grene superaba las diferencias temperamentales y, podríamos decir, “doctrinales”. Pero la luna de miel se acabó la tarde en que Strauss dio una lección sobre Tucídides en la que criticaba la interpretación de Grene. Ya no recuerdo los detalles, pero Grene se sintió profundamente herido y las relaciones entre los dos ya no fueron las mismas.

Hasta donde sé, sin embargo, los estudiantes continuaron asociándose con los dos y no hubo rupturas públicas ni repriminaciones privadas, con una pequeña excepción. Grene me indicó mediante un comentario negativo que mi interpretación bastante straussiana de *El Príncipe* de Maquiavelo lo había hecho profundamente infeliz y que no podía apoyarme para la matrícula de honor en mi examen. Me gustaría decir enseguida que nunca lo culpé por esa desviación de la neutralidad tan humana, que no afectó a la lealtad y el esfuerzo con las que me apoyó en mi intento de obtener un puesto de profesor. Había algo trágico en el hecho de que los estudiantes más cercanos a Grene fueran, hasta donde recuerdo, discípulos o profundos admiradores de Strauss. Grene soportó esa carga con grandeza de espíritu y siempre tendrá mi gratitud y mi afecto.

Pese a la electricidad generada por el dinamismo de Grene y su percepción poética, era evidente para quien tuviera ojos para ver que una electricidad más profunda, fuerte y pura emanaba de la palidez y de la frágil voz de Leo Strauss. Su círculo de estudiantes se amplió sin cesar y una lista de esos estudiantes, junto con los nombres de sus propios estudiantes, incluiría muchos de los más conocidos, y lo que es más importante, de los mejores eruditos americanos de la historia del pensamiento político y la ciencia política de los últimos cincuenta años. Como es inevitable en estos casos, hay una jerarquía natural entre esos estudiantes, lo que lleva a su vez al fenómeno previamente discutido de los “strausianos”, con su preocupación por la preservación del esoterismo y el ejercicio de la prudencia, además de su tendencia a exorcizar a aquellos que no se adhieren firmemente a los que ellos consideran que son las tesis de la enseñanza de Strauss. Esos espíritus mediocres pusieron objeciones especialmente a alguien como yo mismo, que de hecho escribí, para bien o para mal, de temas filosóficos, incluyendo el de las limitaciones del esoterismo. Creo que fui el primer alumno de Strauss en escribir un estudio del tamaño de un libro sobre un diálogo platónico y el primero en escribir extensamente sobre Heidegger. Eso me valió la enemistad de los estudiantes de Strauss más rígidos. Parece haber, además, un gran número de “strausianos” estilizados, que nunca conocieron al maestro, pero que han llegado a su obra a través de la influencia de neoconservadores contemporáneos y a cuya tenacidad por preservar la pureza de la enseñanza de Strauss solo la supera su ignorancia del contenido de esa enseñanza.

Durante mis días como estudiante con Strauss, tanto el maestro como los estudiantes daban por supuesto que estos últimos eran aprendices, adiestrados con la vista puesta en la competencia y con poca o ninguna expectativa de que produjésemos obras “originales”, una palabra que Strauss asociaba frecuentemente a charlatanería. Estábamos, en efecto, dedicándonos a la vida de la erudición filosófica, con la esperanza de producir comentarios útiles de las obras de los escasos grandes pensadores, pero no, debo reiterar, de los más grandes pensadores, esto es, de Platón y Aristóteles. No negaré que haya algo atractivo en esa modestia, pero también hay algo estultificador y no resulta sorprendente que, de hecho, los miembros de la escuela de Strauss se pusieran a producir libros sobre Platón, Aristóteles e incluso Heidegger. Sería la última persona en despreciar la erudición competente, pero se debe decir que hay algo raro en dedicar la vida a la búsqueda de la sabiduría mientras que, al mismo tiempo, se acepta que uno es incapaz, no simplemente de sabiduría, sino incluso de filosofía.

Traducción de Manuel Vela Rodríguez y Antonio Lastra

NOTA

1 La primera cita procede de ‘Exoteric Teaching’, un escrito inédito de Strauss (‘Enseñanza exotérica’, en LEO STRAUSS, *Sin ciudades no hay filósofos*, ed. de A. Lastra y R. Miranda, Tecnos, Madrid, 2014). La segunda procede de ‘Thucydides: The Meaning of Political History’, en LEO STRAUSS, *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, ed. de T. Pangle, Chicago UP, Chicago y Londres, 1989.

Información de los autores y los textos

Sein und Zeit: en busca del ser

Sein und Zeit: Pursuit of Being

‘*Sein und Zeit: Pursuit of Being*’ aparece publicado en *Iris Murdoch, Philosopher. A Collection of Essays*, editado por Justin Broackes (Oxford University Press, 2012-2014², pp. 93-109). Agradecemos al profesor Broackes, al profesor John Bayley (viudo y albacea editorial de Iris Murdoch), al profesor Peter Conradi (biógrafo de Murdoch) y a Oxford University Press el permiso para traducir este texto al español y su extraordinaria gentileza. Como explica el profesor Broackes en su nota editorial (pp. 110-114), del texto original se conservan dos versiones: una mecanografiada en el Archivo de Iris Murdoch en la Universidad de Kingston y otra manuscrita en la Biblioteca de la Universidad de Iowa. El interés de Murdoch por Heidegger se remonta, como informa Peter Conradi, a la década de los años cuarenta del siglo xx. Fue Gilbert Ryle quien le proporcionó a la autora un ejemplar de *Sein und Zeit*. A finales de 1993, Murdoch pensó en reunir distintos materiales de lectura, sobre los cuales había estado trabajando al menos desde la década anterior, en un libro sobre Heidegger que habría querido dedicar al filósofo Stanley Rosen. Por diversas razones y debido a la enfermedad de Alzheimer que se le diagnosticó en 1997, el proyecto quedó inacabado. El fragmento que se ha publicado y traducido es el más coherente de cuantos formaban parte del proyecto. En la traducción hemos asumido todas las correcciones y modificaciones editoriales del profesor Broackes. “El texto que ofecemos —escribe— es un compromiso. El punto principal [...] debe ser, creo, el de hacer que esté disponible una parte de la obra filosófica de Murdoch para un público filosófico en lugar de contribuir al estudio de su manuscrito y de los métodos mecanográficos” (p. 113). *Iris Murdoch, Philosopher* se dirige, precisamente, a ese público filosófico, en el que nada impide que se incluyan todos aquellos que conocen a Murdoch como novelista. Las referencias en el texto a lo que un novelista podría hacer en algunos momentos heideggerianos son valiosísimas. “*Ser y tiempo* —observó Murdoch— no contiene suficientes ejemplos.” En sí misma, la obra de Murdoch es un ejemplo de que la relación entre la poesía y la filosofía mantiene su vitalidad gracias a la discordia que para Platón ya era antigua. Murdoch cita *Sein und Zeit* por la traducción inglesa de John Macquarrie y Edward Robinson (1962 y 1967). Hemos tenido a la vista la traducción española de Jorge Eduardo Rivera (Trotta, Madrid, 2009), que seguimos mientras no altere la coherencia textual de Murdoch. Las dos notas son del profesor Broackes.

Resumen Podríamos decir que es descabellado descartar la posibilidad de que Platón sabía lo que hacía al presentarse nos esotéricamente como un contador de mitos. Contaba con el precedente de Homero y le discutió, pese a admirarlo, la cuestión capital que en la *República* se resuelve en dos partes: la idea del bien, sobre la que se guarda un silencio representativo, y el mito de Er. ¿Se presenta Heidegger al lector como un contador de mitos? ¿Cuál es su propósito? ¿Quién está en condiciones de responder a quién?

Abstract *We could say that it is unreasonable to rule out the possibility that Plato knew what he was doing in presenting himself esoterically as a myth teller. He counted on the precedent of Homer but, despite his admiration, he disagreed with him about the capital issue which, in the Republic, is resolved in two parts: the idea of good, on which a representative silence is kept, and the myth of Er. Did Heidegger present himself to the reader as a myth teller? What is his purpose? Who is able to respond to whom?*

Palabras clave: Poesía, filosofía, mito, Heidegger
Keywords Poetry, Philosophy, Myth, Heidegger

Futuro y metamorfosis de la democracia

Futuro e metamorfosi della democrazia

MASSIMO LA TORRE es doctor en Jurisprudencia y Ciencias Políticas por la Universidad de Mesina y doctor de investigación en Ciencias Jurídicas del Instituto Universitario de Florencia. En la actualidad es profesor de Filosofía del Derecho en la Universidad de Catanzaro. Su último libro es *Legalizzare la tortura?* (Bologna, 2013). Ha editado *Politica e cultura* de Andrea Caffi (Soveria Manelli, 2014). ‘Futuro e metamorfosi della democrazia’, se publicó en *Mimesis. Quaderni del Laboratorio Kelsen*, 4 (2013). Agradecemos al profesor La Torre su permiso para traducirlo.

Resumen El tema de la democracia es uno de los más difíciles de tratar. A pesar de que todos hablan de ella —o precisamente por eso—, la cantidad de modelos de gobierno político y de comportamiento social que parece acoger, cada vez con mayor apertura, parece poner en duda que esta palabra pueda tener todavía algún sentido. Teniendo en cuenta el camino que parecen estar tomando las democracias europeas: ¿Podemos seguir hablando de democracia?

Abstract *The democracy issue is one of the most difficult to handle. While everybody talks about it —or precisely for that—, the increasingly wider range of models of political governance and social behaviour that it seems to include, makes us doubt that this word could still make sense. Can we still speak of democracy considering the way that European democracies are taking?*

Palabras clave democracia, futuro, cloaca, política, corrupción

Keywords *Democracy, Future, cloaca, Politics, Corruption*

Panagiotis Kondylis: Historia de los Conceptos y política

Panagiotis Kondylis: Begriffsgeschichte und das Politische

Agradecemos expresamente al doctor Falk Horst y al doctor Till Kinzel la elaboración de esta sección monográfica dedicada al pensamiento de Panagiotis Kondylis (1943-1998), cuya obra, a excepción de la entrevista y los dos artículos que ofrecemos aquí, no ha sido traducida al español. ‘La búsqueda escéptica de la verdad contra la decisión normativa: entrevista con Panagiotis Kondylis’, de Marin Terpstra, se publicó con el título ‘Skeptische Wahrheitssuche gegen normative Entscheidung (Fragen von Marin Terpstra)’ en PANAJOTIS KONDYLIS, *Machtfragen. Ausgewählte Beiträge zu Politik und Gesellschaft*, introducción de Volker Gerhart, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2006, pp. 157-172. ‘Melancolía y polémica’ se publicó con el título ‘Melancholie und Polemik’ en *Entzauberte Zeit. Der melancholische Geist der Moderne*, ed. de Ludger Heidbrink, Hanser-Verlag, Múnich, 1997, pp. 281-299. ‘Técnica, informática y cultura’ se publicó con el título ‘Technik, Informatik und Kultur’ en PANAJOTIS KONDYLIS, *Das Politische im 20. Jahrhundert. Von der Utopien zur Globalisierung*, Manutius Verlag, Heidelberg, 2001, pp. 181-220. ‘La contribución de Kondylis a *geschichtlichen Grundbegriffen*’ de Reinhart Koselleck se publicó con el título ‘Kondylis’ Beiträge zu den *geschichtlichen Grundbegriffen*’ en *Panajotis Kondylis: Aufklärer ohne Mission. Aufsätze und Essays*, ed. de Falk Horst, Akademie Verlag, Berlín, 2007, pp. 1-14, y reproduce, en forma abreviada, el discurso en memoria de Panagiotis Kondylis, pronunciado por el autor en el otoño de 1998 en Atenas.

La búsqueda escéptica de la verdad
contra la decisión normativa:
entrevista con Panagiotis Kondylis
*Skeptische Wahrheitssuche gegen nor-
mative Entscheidung*
(Fragen von Marin Terpstra)

Resumen Esta entrevista realizada por Marin Terpstra a Panagiotis Kondylis plantea y examina algunos de las ideas de la filosofía del pensador alemán que más controversias han generado. Kondylis se caracteriza por ser un pensador polémico. No considera que su obra pueda inscribirse dentro de “la” filosofía, “la” historia o “la” política; combina las perspectivas de estas disciplinas. No se comprende a sí mismo como historiador, como filósofo o como pensador político, sino como un investigador de los asuntos humanos. A lo largo de la entrevista Kondylis explica su concepción del pensamiento polémico, las peculiaridades de su posición escéptica (que se asienta en la diferencia entre el escepticismo moral y el epistémico), cómo se forja su extenso y erudito estudio sobre la Ilustración, la diferencia entre el decisionismo de Carl Schmitt y el decisionismo descriptivo, así como otras cuestiones relevantes en su pensamiento.

Abstract This interview between Marin Terpstra and Panagiotis Kondylis poses and examines some of the ideas in the German thinker's philosophy that have generated great controversies. Kondylis is characteristically a controversial thinker. He does not believe that his own work can be encompassed within “philosophy”, “history” or “politics” as he combines the perspectives of these disciplines. He does not consider himself a historian, philosopher or political thinker, but a researcher of human affairs. Throughout the interview, Kondylis explains his idea of controversial thinking, the peculiarities of his sceptical position (which rests on the difference between moral and epistemic scepticism), how his extensive and erudite study of the Enlightenment was shaped, the difference between Carl Schmitt's decisionism and descriptive decisionism, and other relevant matters in his thinking.

Palabras clave Kondylis, decisionismo descriptivo, ontología social, escepticismo

Keywords Kondylis, Descriptive Decisionism, Social Ontology, Skepticism

Melancolía y polémica
Melancholie und Polemik

Resumen La melancolía y la polémica parecen mantenerse unidas como las dos caras de Jano, no solo desde un punto de vista individual o psicológico, ni siquiera tan solo antropológico, sino también histórico y filosófico. Aquí se analiza todo ello, desde la distinción optimismo/pesimismo y el objeto intencional de la melancolía, hasta la filosofía de la Historia y las tragedias del siglo XX, pasando por tres modelos ideales de melancólicos en la historia intelectual: el *dandy*, que coquetea con el abismo y hace de su ironía —polémicamente— un signo de distinción y refinamiento frente a la masa; el *ermitaño*, que se retira al desierto y maldice al pueblo; y el *revolucionario político*, cuya contraposición entre ser y deber ser sirve como palanca para revolucionar esta última. El ensayo culmina con una reflexión sobre el concepto de “crisis”, quizá la palabra que mejor describe la auto-concepción del siglo XX, sin duda aplicable a la actualidad, inundada aún por la utilización de este concepto ambiguo, plagado de connotaciones polémicas y melancólicas.

Abstract Melancholy and controversy seem to hold together like Janus's two faces, not only from an individual, psychological, or even anthropological viewpoint, but also from a historical and philosophical perspective. We analyze in here all of this, from the distinction optimism / pessimism and the intentional object of melancholy to the Philosophy of History and the tragedies of the twentieth century, including three ideal melancholic models in intellectual history: the dandy, who flirts with the abyss and makes of his irony —controversially— a mark of distinction and refinement above the masses; the hermit, who retires to the desert and curses the people; and the political revolutionary, whose contrast between what is and what should be, serves as the leverage to revolutionize the latter. The essay ends with a reflection on the concept of “crisis”, perhaps the word that describes best the self-concept of the twentieth century, and certainly applicable to the present, still filled with this ambiguous concept, full of controversial and melancholic connotations.

Palabras clave melancolía, polémica, pesimismo, enfermedad, crisis.

Keywords Melancholy, Polemics, Pessimism, Illness, Crisis

Técnica, informática y cultura *Technik, Informatik und Kultur*

Resumen En este artículo, publicado por el filósofo Panagiotis Kondylis a finales del pasado siglo, se presenta una reflexión sobre el fenómeno de la técnica en la modernidad europea y un análisis de su íntima vinculación con el desarrollo de las ciencias computacionales. Kondylis defiende que el progreso de la cultura europea moderna y contemporánea resulta incomprensible no solo sin los avances tecnológicos que se han producido como consecuencia del progreso teórico que ha tenido lugar en los dos últimos siglos en las ciencias experimentales y formales, sino tampoco sin examinar las causas políticas, sociales y morales de tal progreso: el crecimiento y expansión a escala global de los ideales y valores de la cultura occidental —entre los cuales se incluye el progreso científico-técnico— ha constituido la otra faz de semejante acontecimiento, el cual ha marcado el rumbo de la historia del ser humano de los últimos siglos. Kondylis muestra que ya a comienzos de los años ochenta del siglo XX tiene lugar un auge de inventos tecnológicos que han afectado de manera decisiva a la vida social del ser humano. En plena sinergia con las reflexiones sobre la técnica llevadas a cabo por otros filósofos alemanes, Kondylis examina el fenómeno del consumo y producción de masas, que acontecen en un marco político democrático y que han pasado a formar parte de todas las sociedades a las que la técnica occidental ha sido exportada.

Abstract *In this paper, published by the philosopher Panagiotis Kondylis in late last century, contains a reflection on the phenomenon of the art in European Modernity and an analysis of their connection with the development of computer science. Kondylis argues that the progress of modern and contemporary European culture is incomprehensible not only without the technological advances that have occurred as a result of theoretical progress that has taken place over the last two centuries in experimental and formal sciences, but neither without examining the political, social and moral causes of such progress: growth and global expansion of the ideals and values of Western culture among -which includes technical and scientific progress- has been the other face of such an event, which has marked the course of the history of human being in recent centuries. Kondylis shows that since the early eighties of the twentieth century takes place a booming of technological inventions that have decisively affected the social life of human beings. In full synergy with reflections on the technique performed by other German philosophers, Kondylis examines the phenomenon of mass consumption and production, taking place in a democratic political framework and have become part of all societies to which the Western art has been exported.*

Palabras clave democracia de masas, progreso técnico, Occidente

Keywords *Mass Democracy, Technological Change, West*

La contribución de Kondylis a Conceptos históricos fundamentales *Kondylis' Beiträge zu den „geschichtlichen Grundbegriffen“*

REINHART KOSELLECK (1923-2006) fue coeditor del monumental *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexicon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*.

Resumen Por el motivo que sea, la obra de Kondylis se encuentra inacabada. Teniendo en cuenta su pensamiento, esto puede considerarse paradójico a la vez que una obra en sí misma. Koselleck, quien colaboró con él estrechamente en la edición del *Léxico de conceptos básicos de la historia* y compartió con él muchas conversaciones y mesas, expone en este texto cómo en el pensamiento y la obra de Kondylis coexisten la identidad y la diferencia gracias al tratamiento filosófico de la forma y la existencia o de la figura de los dos mundos.

Abstract *For whatever reason, Kondylis's work is unfinished. Given his line of thought, this can be considered paradoxical as well as a work in itself. Koselleck, who worked closely with him in the edition of the Lexicon of basic concepts of history, and shared with him many conversations and occasions, presents in this text how identity and difference coexist in Kondylis's thinking and work due to the philosophical treatment of the form and the existence or of the figure of both worlds.*

Palabras clave forma, dignidad, existencia, movimiento, identidad

Keywords *Form, Dignity, Life, Movement, Identity*

Posiciones fundamentales en la obra de Panagiotis Kondylis *Einige Grundpositionen im Werk von Panajotis Kondylis*

FALK HORST es doctor en Filosofía con una tesis sobre *Der Leitgedanke von der Vollkommenheit der Natur in Schillers klassischem Werk* e investigador. Ha editado la *Sozialontologie* póstuma de Panagiotis Kondylis.

Resumen En este artículo se hace un balance de la importancia de las distintas posiciones filosóficas que Kondylis adoptó a lo largo de su trayectoria intelectual. Con la publicación de sus grandes obras y de la traducción de las mismas a su lengua nativa, Kondylis había comenzado a obtener renombre dentro y fuera de Alemania. En pleno auge de su producción, falleció repentinamente. No obstante, su legado se encuentra todavía vivo y sus originales críticas y teorías filosóficas no han sido exploradas en profundidad. El autor, que realiza un recorrido por las teorías principales de Kondylis combinándolo con el relato biográfico, concluye que la ontología social del filósofo alemán —una de sus principales aportaciones—, a pesar de constituir un proyecto inacabado, puede servir como punto de partida para interpretar la dimensión social de la vida humana.

Abstract *This article presents an overview of the importance of the different philosophical positions that Kondylis adopted throughout his intellectual career. With the publication of his great works and their translation into their native language, Kondylis had started to gain popularity in and outside Germany. He died suddenly at the apogee of his production. However, his legacy is still alive and his original critiques and philosophical theories have not been explored in depth. Falk Horst covers an itinerary through Kondylis's main theories combined with a biographical story and concludes that the social ontology of the German philosopher—one of his main contributions—, despite being an unfinished project can serve as a starting point for interpreting the social dimension of human life.*

Palabras clave Kondylis, ontología social, crítica de la metafísica

Keywords Kondylis, Social Ontology, Critique of Metaphysics

Panagiotis Kondylis y la Ilustración: la utilidad de una hermenéutica polemológica

Panagiotis Kondylis und die Aufklärung: Vom Nutzen einer polemologischen Hermeneutik

TILL KINZEL es doctor en Filosofía por la Universidad Técnica de Berlín. Es autor de numerosas publicaciones sobre Allan Bloom, Nicolás Gómez Dávila, Philip Roth y Michael Oakeshott. En colaboración con Jarmila Mildorf ha editado *Imaginary Dialogues in American Literature and Philosophy. Beyond the Mainstream* (Heidelberg, 2014).

Resumen Panagiotis Kondylis comprende la historia de la filosofía desde una óptica polemológica, es decir, considera que la *polémica* es la estructura subyacente al desarrollo de dicha historia. El combate entre posiciones no es un elemento azaroso, sino más bien constitutivo y necesario de la historia de la filosofía. Kondylis, por tanto, expone una teoría para *interpretar* la historia de la filosofía. De ahí que pueda denominarse “hermenéutica polemológica” a la teoría que interpreta la historia de la filosofía a la luz de su elemento polémico. La teoría de Kondylis es hermenéutica, además, en la medida en que sigue el principio kantiano que afirma que es posible comprender mejor las obras filosóficas de lo que las comprendieron sus propios autores: la correcta comprensión de una obra solo puede tener lugar si se ha comprendido previamente la de su adversario. La tesis principal de esta hermenéutica polemológica es, consiguientemente, que la disputa entre posiciones opuestas es la estructura básica de la historia de la filosofía. Till Kinzel examina esta hermenéutica a lo largo del presente ensayo. Kinzel se basa principalmente en la obra Kondylis *La Ilustración en el contexto del racionalismo moderno* aunque se encuentra presente en otras obras del filósofo griego.

Abstract *Panagiotis Kondylis understands the history of philosophy from a polemological point of view, i.e., considers that the controversy is the underlying structure of the development of that history. The conflict between different positions is not a random element but rather a constitutive and necessary one in the history of philosophy. Kondylis therefore presents a theory to interpret the history of philosophy that could be called “polemological hermeneutic”: a theory that interprets the history of philosophy in the light of its controversial element. Kondylis's theory is hermeneutic too inasmuch as it follows the Kantian principle accord-*

ing to which it is possible to understand a philosophical work better than its own author understood it: the correct understanding of a work can only happen if the work of its opponent has been previously understood. The main thesis of this polemological hermeneutic is, consequently, that the dispute between opposing positions is the basic structure of the history of philosophy. Till Kinzel examines this hermeneutic throughout this essay mainly focusing on Kondylis's *The Enlightenment within the Framework of Modern Rationalism*, although it is also present in other works of the Greek philosopher.

Palabras clave Kondylis, Ilustración, hermenéutica, polemología

Keywords Kondylis, Enlightenment, Hermeneutics, Polemologies

Sobre la democracia de masas y su lugar en Panagiotis Kondylis

Über Massendemokratie: Ihre Lage bei Panajotis Kondylis

PETER FURTH es profesor emérito de Filosofía Social en la Universidad Libre de Berlín. Colaboró con Theodor Adorno en el Instituto de Investigación Social de Frankfurt. Su último libro es *Troja hört nicht auf zu brennen* (Berlín, 2006).

Resumen Puede decirse que la tensión guarda un parecido muy representativo con la forma en su rasgo central: la irresolución. Hay en ella una lucha de fuerzas que por un lado es violenta pero que por otro proporciona un particular equilibrio de poderes. Furth nos muestra cómo trata Kondylis estos asuntos desde el concepto de “democracia de masas”, donde reside una tensión republicanamente genuina que es quizá la más rica a la vez que inestable, por lo que requiere un punto de apoyo que es por definición comprometido: ¿qué hay entre la libertad y la igualdad?

Abstract *It could be said that tension has a very representative resemblance to form in its central feature: irresolution. There is a struggle of forces in it that is violent on the one hand but otherwise provides a particular balance of power. Fürth shows us how Kondylis deals with these issues starting from the concept of “mass democracy”, where there is a genuine republican tension that is perhaps the most valuable and most unstable at the same time, so it requires an anchorage which is, by definition, committed: What is there between freedom and equality?*

Palabras clave democracia, igualdad, ironía, libertad, política

Keywords Democracy, equality, irony, freedom, politics

Valores, normas y acciones: Weber y Kondylis en torno a las ciencias sociales

Values, rules and actions: Weber and Kondylis on Social Sciences

VÍCTOR PÁRAMO VALERO es licenciado en Filosofía por la Universidad de Valencia y jefe de redacción de *La Torre del Virrey*. En la actualidad prepara su tesis doctoral sobre la crítica de la religión en la obra de Leo Strauss.

Resumen ¿Qué papel juegan en las ciencias sociales los valores y las normas? En caso de existir una conexión entre ambas esferas, ¿es superficial o es esencial? En este trabajo trataremos de responder a estas y otras preguntas de la mano de dos importantes representantes de la filosofía social alemana: Max Weber y Panagiotis Kondylis. Para ello, examinaremos, en primer lugar, la concepción weberiana de los valores morales y las normas sociales, centrándonos exclusivamente en una de las dimensiones que adopta esta cuestión en su obra. En segundo lugar, haremos lo propio con la concepción de Kondylis: abordamos algunos de los grandes temas de la filosofía de Kondylis (el decisionismo, la crítica al normativismo, el escepticismo moral, la crítica a las utopías sociales y políticas, entre otros) que mantienen alguna clase de vínculo con la cuestión de los valores y las normas morales. En el tercer y último apartado realizamos, a modo de conclusión, una breve comparación de la posición de uno y otro autor.

Abstract *What roles play values and norms in the social sciences? If there is a connection between the two spheres, is it superficial or essential? In this paper we try to answer these and other questions following two important representatives of German social philosophy: Max Weber and Panagiotis Kondylis. To do this, we will firstly examine Weber's conception of moral values and social norms, focusing exclusively on one of the dimensions that this subject takes in his work. After that, we will do the same with the conception of Kondylis: we address some of the major themes of the philosophy of Kondylis that have some kind of link with the values and moral standards matter (decisionism, criticism of normativism, moral scepticism, criticism of social and political utopias, among others). In the third and final section we make, in conclusion, a brief comparison of the position of both authors.*

Palabras clave Weber, Kondylis, politeísmo axiológico, decisionismo descriptivo, racionalidad práctica

Keywords Weber, Kondylis, Axiological polytheism, Descriptive decisionism, Practical rationality

La civilización doctrinaria: Guizot y la historia europea (primera parte)

The doctrinaire civilization: Guizot and European History (Part One)

JOAN J. ADRIÀ I MONTOLIO es profesor de Historia en la Enseñanza Secundaria y colaborador habitual de *La Torre del Virrey* en asuntos relacionados con la investigación historiográfica.

Resumen Este artículo presenta la primera parte de una amplia revisión del pensamiento doctrinario de F. Guizot, cuya relevancia no solo atañe a la conexión orteguiana que tiene con el pensamiento filosófico español. Alrededor de la Historia de la civilización en Europa, se aborda la vida y la obra de este pensador cuya importancia solo puede disminuirse por desconocimiento.

Abstract *This article presents the first part of a comprehensive review of F. Guizot's doctrinaire thinking, whose relevance not only concerns the Ortegian connection it has with Spanish philosophical thinking. The life and work of this thinker whose importance can only be underrated due to lack of knowledge are addressed through his History of Civilization in Europe.*

Palabras clave Guizot, Historia, Doctrinarios, Ortega y Gasset

Keywords Guizot, History, Doctrinaires, Ortega y Gasset

Los días de Chicago

Chicago Days

STANLEY ROSEN falleció el 4 de mayo de 2014 a los ochenta y cuatro años de edad. Discípulo de Leo Strauss y Alexandre Kojève, fue profesor en las universidades de Penn State y Boston y presidió la Sociedad Metafísica de América. Escribió más de una quincena de libros sobre Platón, Hegel, Nietzsche o Heidegger, entre otros autores, y estudió los problemas del nihilismo y la relación de la metafísica con el lenguaje corriente. Al catalán se han traducido *Hermeneutics and Politics* de 1987 (*Hermenèutica com a política*, a cargo de Xavier Ibáñez Puig, Barcelonesa d'edicions, Barcelona, 1992) y la colección *Filosofia fundadora. Estudis per a una metafísica del present* (ed. de Xavier Ibáñez Puig y Josep Monserrat Molas, Barcelonesa d'edicions, Barcelona, 2007). Inédita en español, su obra ha sido analizada por Manuel Vela Rodríguez en su monografía *La lucha contra el nihilismo. La recuperación platónica de Stanley Rosen* (Universidad de Valencia, 2004). *La Torre del Virrey* agradece a la profesora Alessandra Fussi la inspiración de esta traducción y al señor Bruce Fingerhut el permiso para llevarla a cabo. Seguimos el texto publicado con el título 'Chicago Days' en STANLEY ROSEN, *Essays in Philosophy. Ancient & Modern*, 2 vols., ed. de Martin Black, St. Augustine Press, South Bend, 2013, vol. I, pp. 1-28.

Resumen Stanley Rosen nos ofrece unas memorias sobre su paso por la Universidad de Chicago como estudiante de filosofía, sobre todo de su contacto con Leo Strauss y con el Comité de Pensamiento Social. Presta especial atención a cuál fue el pensamiento de Leo Strauss, distinguiéndolo de lo que dicen sobre él straussianos y antistraussianos. Asimismo, examina las tesis principales de este pensamiento, como la filosofía política, la crítica de la modernidad o el redescubrimiento de la tradición del esoterismo.

Abstract *Stanley Rosen offers us his memoirs about his years as a student of Philosophy in the University of Chicago, especially about his contact with Leo Strauss and the Committee on Social Thought. He draws particular attention to the thought of Leo Strauss, distinguishing it from what Straussians and Antistraussians say it is. In addition, he analyses the main points of this thought, as political philosophy, criticism of modernity or the rediscovery of the tradition of esotericism.*

Palabras clave maestro, filósofo, straussiano, política, modernidad, esoterismo

Keywords *teacher, philosopher, Straussian, politics, modernity, esotericism*



Avance de los números 17 y 18

17 (2015/1)

JOAN J. ADRIÀ I MONTOLIO, La civilización doctrinaria: Guizot y la historia europea (segunda parte)

JENNY STRAUSS CLAY, Qué difícil es morir

CARLOS VALERO SERRA, Ópera (seria) y drama: una reflexión sobre la valoración estética de la ópera seria y la consideración histórica de Gluck

VASSILIS LAMBROPOULUS, Hacia una genealogía de la literatura griega moderna

ANDREA CAFFI, Cristianismo y helenismo

ANDRIUS VALEVICIUS, Juan Crisóstomo

KENNETH HART GREEN, Emil F. Fackenheim, Leo Strauss, el nuevo pensamiento y *Reparar el mundo*

VIRGINIA MORATIEL, La posición de la mujer y los ideales femeninos en el islam

ISMAIL BAROUDY, A la espera de la muerte: la agonía de la inacción

JOAN B. LLINARES, Cervantes y los moriscos valencianos

ANTONIO FERNÁNDEZ DIEZ, Experiencia y ensayo: una lectura comparada de Emerson y Montaigne

JOAQUÍN BROTONS, El sentido político de la democracia: *Budd vs Wittgenstein*

LUIS MERITA BLAT, Anotaciones sobre el concepto de autonomía del arte en el mundo administrado

AGUSTÍN MOLINA Y VEDIA, Las ruinas del Nuevo Mundo

18 (2015/2)

Michel de Certeau (1925-1986): una herencia

Normas de estilo y publicación

La *Torre del Virrey* se hará cargo, con vistas a su publicación, de los ensayos enviados a propósito y concebidos preferentemente en alguno de los siguientes ámbitos de los Estudios Culturales:

American Memory
Análisis del discurso
Antropología filosófica
Antropología literaria
Arqueología del saber
Estudios sobre la frontera
Comunicación intercultural
Consumo productivo
Crítica arquetípica
Crítica literaria feminista
Cultura cyborg
Cultura visual
Culturología
Deconstrucción
Ecología de la cultura
Écritura féminine
Estudios Culturales
Estudios gays y lésbicos
Estudios mediterráneos
Estudios poscoloniales
Estudios queer
Estudios sobre la diáspora
Estudios sobre la performance
Estudios sobre la traducción
Estudios sobre los prejuicios y los estereotipos
Ética de la literatura
Etnopsicología
Fashion Theory
Film Studies
Frauen Literatur
Gender History
Historia de las mentalidades
Historia de las ideas
Historia de los conceptos
Historicismo
Humanidades
Imaginación material
Imagología
Jewish Studies
Mediología
Metaforología
Metahistoria
Microhistoria
Mitocrítica
Multiculturalismo
Music Studies
Neohistoricismo
Nueva historia cultural
Política cultural
Poshumano
Realidad virtual
Rizomática
Semántica histórica
Subaltern Studies
Teoría crítica
Teoría de la corporeidad
Teoría de la fotografía
Women Studies
Xenología

1. Las NORMAS DE ESTILO Y PUBLICACIÓN de *La Torre del Virrey* nacen de una necesidad doble: ahorrar tiempo y fijar un canon de escritura y lectura tanto para los autores de nuestra revista como para su público. Una obligación del escritor, aunque sea la última, es pensar en el lector. En su nombre, el respeto a estas normas es una petición y casi una exigencia. Ninguna de ellas es insalvable, creemos, a la hora de reconsiderar lo escrito con vistas a ser corregido y publicado. Reconsiderar la escritura es la única consigna que haría prescindible cualquier norma. Sin embargo, con el fin de anticiparnos a la tentación de las evasiones, presentamos las siguientes y sencillas directrices.

2. *La Torre del Virrey* publicará todos los textos en lengua castellana. Las citas en otras lenguas, salvo que sirvan de lema o *motto* al texto, deberán ir acompañadas de su traducción. El autor respetará, en consecuencia, las normas de uso convenidas por la Real Academia Española. Fuera de la academia, desde el principio nos ha orientado la máxima de Valéry: la sintaxis es una función del alma. También recordamos que estilo, famosamente, es economía. La inteligencia del lector es más rápida que el ojo y el oído se anticipa a la inteligencia. Así como evitamos, en general, toda redundancia, es preciso evitar, en particular, al argumentar, las notas a pie de página numerosas y extensas. La mayoría de las citas así anotadas, por necesidad editorial, debe ir incorporada al cuerpo del texto y las referencias más frecuentes pueden abreviarse con las iniciales de la obra y el número de página.

3. Todos los textos, necesariamente originales, se enviarán por correo electrónico a info@latorre-delvirrey.es con un título en inglés y castellano exclusivamente, un resumen de su contenido (de 5 a 10 líneas) en inglés y castellano, una serie de palabras clave (no más de cinco ni menos de tres, también en inglés y castellano) y una breve nota curricular. Se recomienda una extensión máxima de 30.000 caracteres (con espacios) para los envíos. El texto, como documento de Word, con interlineado sencillo, se presentará con letra de tamaño 13, de tamaño 11 para las citas y notas a pie de página, sin separación entre los párrafos, sangrados en la primera línea a menos que contenga numeración o epígrafes, escritos en versales. La fuente para alfabeto latino es Georgia. Los pasajes

omitidos en las citas se indican con puntos suspensivos entre corchetes. Las citas que tengan más de cinco líneas irán en párrafo aparte, de letra 11 y con sangría en la primera línea cuando no sea una continuación textual. Los números de las notas en superíndice se colocan después de la puntuación. Se usan siempre los guiones largos. El estilo de la fuente es siempre normal (sin negrita); ha de reservarse la cursiva para los conceptos, extranjerismos y títulos de obras (véase el modelo de cita). Las citas incluidas en el cuerpo de texto irán entrecuilladas con comillas dobles. Las notas a pie de página serán numeradas correlativamente. La manera de citar será la siguiente:

• Para los libros: SIBYLLE LEWITSCHAROFF, *Blumenberg*, trad. de C. Baricco, Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, 2013, p. 40.

• Para las ediciones: *Lituania Philosophica. De Kant a Lévinas*, ed. de J. Rosales, Nexofia. Libros electrónicos de La Torre del Virrey, l'Eliana, 2013.

• Para los capítulos de libros o artículos: LUCIANO CANFORA, 'El ciudadano', *La historia falsa y otros escritos*, trad. de P. Bádenas, Capitán Swing Libros, Madrid, 2013 / ANTONIO MARTÍN CABELLO, 'Dick Hebdige y el significado del estilo', *La Torre del Virrey. Revista de Estudios Culturales*, 11 (2012/1), pp. 37-46. Las comillas del título de los artículos son inglesas o simples.

• La bibliografía adicional incluirá solo las referencias no mencionadas ya en las notas a pie de página.

4. Las colaboraciones gráficas (fotografías, reproducciones de grabados, pinturas, esculturas, etc.) se enviarán preferiblemente en blanco y negro o, en su defecto, en cuatricromía, en formato jpg o tiff, a 300 ppp y máximo tamaño posible. El artista adjuntará una nota curricular y comentará, si lo desea, su obra y la técnica empleada.

5. *La Torre del Virrey* se reserva el derecho a publicar los trabajos recibidos según la revisión ciega y por pares, que juzgarán cada texto sin conocer la identidad del autor, y se pondrá en contacto con los autores lo antes posible. La lista de revisores se publicará anualmente.

A Esteban Molina

NO ES tu palabra
—y con ella la mía—
un discurso apéndice
con verbal pleitesía
a la voz soberana
de reveladas epístolas.

NO ES tu letra
—y con ella la mía—
lo añadido
a una santa graña,
epílogo raquíctico
de vasta apología.

NO ES tu grito
nota de falso ruego,
ni es mi negro verso
débil rebrote
de un viejo
y clerical poema.

NO ES tu hablar
—ni el mío—
aquel utópico dicitario
de incendiados sermones,
vocablo que repite el eco
de un arcaico sonido.

NO ES tu silencio
—ni el mío—
obediente acomodo,
esquiva e idólatra mudez.

ES tu palabra
y con ella la mía.

ES TU PALABRA madura,
tu semilla que cayó sin temor
y que germina en este triste día
—en medio de un agreste mundo—
repleta de adversativos y dudas,
exuberante en la complicación.

Tomás Valladolid Bueno



AJUNTAMENT DE L'ELIANA

www.latorredelvirrey.es

PVP 9 €



9 771885 735004