

CRÍTICAS

Maurice Blanchot: la comunidad inconfesable

A propósito de MAURICE BLANCHOT, *La comunidad inconfesable*, trad. de Isidro Herrera, Arena Libros, Madrid, 1999.

El ámbito de la sociología ha ofrecido —al menos en algún momento, como veremos— un territorio intermedio entre política y antropología que hiciera posible una reflexión no recayente sobre la exigencia de sociedad o de pacto entre hombres, ni tampoco sobre la vertebración política de lo social, sino más bien sobre el comunitarismo, entendido éste como realidad anterior sobre la que lo político y lo antropológico se edificarían en tanto que discursos. La sociología así comprendida (evitando por tanto su reducción a discurso empírico —descriptivo o prospectivo—) no se basa en la aceptación de la sociedad como hecho inmune a la crítica de su propia fundamentación o como dato de la experiencia que la propia teoría sociológica no tuviera el cometido de cuestionar. Así, la obra cuya traducción española nos ocupa puede ser estimada como inserta en el ámbito de reflexión señalado: a partir de una consideración de la dialéctica entre individuo y comunidad, desplaza su dedo indicador a lo largo de un espectro de temas que, en movimiento como de vórtice, van conduciendo al lector a cuestionar la subjetividad y sus modos de apertura y relación.

Que el orden burgués se asienta sobre una concepción del individuo como subjetividad cerrada sobre sí misma es cosa repetida y de la que el propio Blanchot se hace eco en ocasiones diversas. Que la relación entre individuos tienda por su propia ley a la reafirmación de los mismos en su identidad propia es una idea que recorre un amplio espacio del pensamiento occidental y que Blanchot puede jalonar en las figuras de Sade y de Hegel¹. Partiendo, pues, de la aceptación de ambos presupuestos, el carácter autoafirmativo de la subjetividad es entendido —desde el punto de vista de Blanchot— como inserto en el movimiento dialéctico de la negatividad tal y como Hegel lo concibiera. De este modo, las páginas iniciales sobre individuo y comunidad no pueden dejar de reflejar la dinámica hegeliana expresada en la dialéctica del amo y del esclavo: si la comunidad es fundada por individuos, la realización total de la misma tendería a la supresión de los sujetos particulares, devi-

1 Cfr. M. BLANCHOT, *Lautréamont et Sade*, Ed. de Minuit, París, 1949 (trad. española, *Sade y Lautréamont*, Ed. del Mediodía, Buenos Aires, 1967), M. BLANCHOT, *L'entretien infini*, Gallimard, París, 1969 (trad. española, *El diálogo inconcluso*, Monte Ávila ed., Caracas, 1970).

niendo ella misma en esa medida individualidad colectiva en un Estado total. El hecho de que esta reflexión sea aplicable al Estado no debe distraernos, sin embargo, de un hecho anterior: hemos considerado lo sociológico como metodológicamente anterior a lo político; ello nos permitiría aproximar estas consideraciones blanchotianas a la crítica de la base sociológica que se encuentra en el sustrato del Estado totalitario (sobre todo nacionalista) y, en general, de cualquier forma de poder por controlado que éste pueda estar. A ello nos autoriza, no sólo el propio cuestionar obrado por el texto de Blanchot, sino sus abundantes referencias a la comunidad «Acéphale» de Bataille relacionada, por lo demás, con las actividades del Colegio de Sociología entre 1937 y 1939², fechas lo bastante elocuentes para el lector.

Esta crítica de la noción de individuo, toda vez que está imbricada dialécticamente con la de comunidad, permitirá a Blanchot quebrar —en su falta de fundamento— el círculo que remite de uno a otro de los polos en que recíprocamente se constituyen: del sujeto a la sociedad, de la sociedad como sujeto, o del sujeto como exigencia de sociedad. Precisamente en «la comunidad de los amantes», segunda mitad de esta obra, se ocupa Blanchot de señalar la indisponibilidad de un «Yo» que, rehusándose a la entrega, niega la comunicación de su intimidad. De este modo, y si cualquier género de relación presupone una reciprocidad entre sujetos que sólo se puede producir más acá del límite de ese Yo que se rehusa, ¿qué intimidad podrá encerrar ese Yo rehusado? ¿acaso algún secreto que, por tanto, sería susceptible de comunicación —relación, al fin—? Nótese que la puesta a salvo en esta anterioridad no es cuestión de estrategia social, sino de una imposibilidad inscrita en los mismos sujetos y que los mantiene en una distancia marcada por una irreprociabilidad constitutiva. De aquí que la noción de individuo sea entendida por Blanchot al modo de «la existencia tal como se la representa la concepción débil del liberalismo ordinario»³, esto es, más acá del límite donde el sujeto deja de ser tal, retirándose en una retirada negligente y discreta que lo aleja del orden de la acción. Este es el centro de lo que R. Esposito⁴ nombra bajo la categoría de «impolítico»: una negativa inserta en el meollo mismo de la relación-acción social que, sin abolirla, la cuestiona y suspende de modo permanente e indefinido. Pero, aceptado este principio, el Yo que se rehusa ¿verdaderamente es una intimidad? Por no reducir esta cuestión a una pregunta ontológica, hay que retroceder hasta la insuficiencia que Blanchot, como Bataille, señala en el interior de la dialéctica hegeliana: en ella el hombre genérico, y su forma par-

2 D. HOLLIER (ed.), *El Colegio de Sociología*, Taurus, Madrid 1982. Téngase en cuenta, por otro lado, que la publicación de *La communauté inavouable* no se produjo hasta 1983.

3 M. BLANCHOT, *La comunidad inconfesable*, p. 52.

4 R. ESPOSITO, *Confines de lo político. Nueve pensamientos sobre política*, Trotta, Madrid 1996.

ticular —el individuo—, tiene un papel protagonista siendo quien, autoconsciente, hace avanzar la historia. En torno a esta primacía hay que articular las formas políticas concretas que adoptan tanto el liberalismo como el comunismo. Aquél atomizando la sociedad en particularidades cuya unidad de acción queda presupuesta como por una ley nunca cuestionada: la concurrencia que, en lo económico, tiene como resultante el mercado. El comunismo mediante la afirmación de un sujeto colectivo que configuraría la identidad de los particulares. La crítica que ejerce Blanchot se orienta hacia una recusación del humanismo en su misma base hegeliana, esto es, entendido como subjetividad que tiene como horizonte la acción. Queda entonces el hombre como el sujeto de un hacer incesante que no se reasume en la prosecución de sentido alguno, anterior a cualquier dialéctica o teodicea inmanente a la acción. Creo poderosas, a este respecto, unas palabras tomadas del prólogo de J. Ripalda a la traducción española de *Le Pas au-delà*: «porque la historia es un suceder ciego, irreconciliable —contra Hegel— con verdad alguna, más bien cercano a la falsedad manifiesta, un rumor de fondo, un continuo, un errar sin fin, en el que el arte produce por un momento como una falla; de esta ‘falla’, en que surge la decisión, toma su fuerza la ‘banalidad’ de todo trabajo, de toda acción eficaz»⁵.

*

Insistamos, sin embargo, en lo ya expuesto: el pensamiento que atraviesa los textos de Blanchot no se dirige a la negación de la obra de la luz, esto es, de la virtualidad de acción y racionalidad en orden a la constitución de estructuras de sentido para la vida del hombre. No se trata de la cancelación de la historia ni tampoco de derogar la ley que la construye; antes bien se indica el instante (¿pero, nietzscheanamente, sabría inscribirse en un «ahora» que fuera continuación y promesa de la historia?) de su suspensión, como si la no-historia, lo que rehusa su ley y su categorización, habitara todo acto y todo instante determinables: aparición, ajena a lo construible del concepto, de lo que se ha llamado después «impolítico». Hallamos aquí un apuntar a la cuestión que dejamos planteada: la del sujeto y su intimidad. Un hacer cuyo atributo es lo incesante no sabría hallar cumplimiento en ninguna forma conclusa de la racionalidad: sería el trazo de una historia ilegible que lo dispersara fuera de sí. El uso de la noción de «deseo», tan frecuente en diversas obras de Blanchot, nos orienta en la misma dirección: en un ámbito marcadamente schopenhaueriano, el desear sería la obra de la voluntad y por tanto este deseo (que

⁵ J.M. RIPALDA, Prólogo a M. BLANCHOT, *El paso (no) más allá*, Paidós, Barcelona 1994, p. 16. M. BLANCHOT, *La comunidad inconfesable*: «...lo propio del hombre (...) es precisamente no ser nada más que un ‘hacer’ incesante...» (p. 93).

en el contexto de la obra que nos ocupa se trasladaría a su correlato, la acción) sólo puede ser entendido como mera pulsión que no se circunscribe en el horizonte de una acción, proyecto o racionalidad realizables. Hay que tener presente, por otro lado, que en el ámbito del mundo como voluntad cesa el principio de individuación, viéndose el sujeto arrojado a un afuera de la razón que lo desbarata como individuo que tuviera el proyecto de un sentido por realizar mediante su pensamiento y su obrar. De este modo el arco que une la kantiana cosa en sí con lo dionisiaco de Nietzsche a través de la voluntad schopenhaueriana⁶ es enfrentado con la razón dialéctica de Hegel en la noción blanchotiana de «Afuera». Cabe añadir, sin embargo, que —siendo el afuera el no-lugar donde queda suspendida la obra de la razón— no se trata ya de lo irracional que asume en una unidad previa, aunque dislocada, a los sujetos sino del estallido —el *desastre*— que portan en sí la subjetividad y toda forma de relación.

Por esto resulta relevante que si «la comunidad de los amantes» se nutre de una «crítica» —en el sentido que este término adquiere en Blanchot— de la obra de M. Duras, *La maladie de la mort* (ed. Minuit), toda la primera parte de la obra que anotamos tenga como referencia inicial la de J.-L. Nancy, *La communauté désœuvrée* y como articulaciones de su trama numerosas referencias a los textos y a la comunidad de Bataille. Esta primera parte se circunscribe bajo el título «la comunidad negativa»: la comunidad donde el sujeto está en falta. A esto apuntó la pretensión del Colegio de Sociología de introducir la sociología como quien introduce una enfermedad en el cuerpo social: «El buen uso de la sociología consistiría en hacerla contagiosa, virulenta; velar por su propagación rápida e imparable. Estos demonios de mediodía querían captar la sociedad en el haz de su linterna: era para inocularle ese virus docto. Era también, así lo esperaban, para que tras haber ‘contraído’ de este modo la sociología, la sociedad misma se *contrajese* a su vez, como lo hace un músculo tetanizado. Trataban de reemplazar las teorías del contrato social por una técnica de las contracciones colectivas, una especie de arte del calambre para uso de los kinesiterapeutas del cuerpo social. Sólo el futuro revelaría a estos aprendices de sociólogos disfrazados de *medicine men*, si su fármaco era veneno o vacuna»⁷. Aquí, la estrategia de Acéphale: una comunidad sin relación. Precisamente porque el hombre, en el que hay un *principio de insuficiencia*, recusa toda relación. La exégesis de Blanchot hace recaer el peso de la atención sobre el primero de estos términos: «Es un *principio*, observémoslo bien, lo que manda y ordena la posibilidad de un ser (...). El ser busca, no ser reconocido, sino ser impugnado: va, para existir, hacia lo otro que lo

6 Cfr. R. SAFRANSKI, *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, Tusquets, Barcelona 2001, pp. 81ss.

7 D. HOLLIER (ed.), *El Colegio de Sociología*, pp. 7-8.

impugna y a veces lo niega, con el fin de que no comience a ser sino en esa privación que lo hace consciente (...) de la imposibilidad de ser él mismo, de insistir como ipse o, si se quiere, como individuo separado»⁸. No es lugar aquí de insistir en los rasgos y la discusión de Acéphale, cosa que por lo demás he desarrollado en otro lugar⁹. Baste con señalar que, entonces, la comunidad negativa se funda —si es que puede ser fundada— sobre la muerte no dialécticamente concebida: no el morir activo que se produce ante la luz de la historia y la razón, sino el negligente ser retirado por la impugnación del otro cuya presencia ya es, de por sí y recíprocamente, impugnada a su vez.

*

Que este planteamiento de Blanchot, tan en la proximidad de Bataille, presente un aspecto aporético de cara a la razón es una observación que va de la mano con el carácter crítico del mismo. La obra de la razón está presupuesta: lo que se cuestiona es su absolutez y su universalidad. Incluso que la razón y la historia puedan trabajar en pro de universalidad alguna. Desde aquí, se podría afirmar que la perplejidad que en la sociología introduce *La comunidad inconfesable* (perplejidad que va más allá y de la que no da cuenta cabal la noción de impolítico) procede del hecho de ser un pensamiento que se produce en el límite de la razón. Esta noción de límite (noción teológica, sin duda) fue tratada por el teólogo Karl Barth¹⁰ en términos a los que la propia posición de Blanchot resulta muy próxima. En el planteamiento protestante de este teólogo, tan preocupado por garantizar la trascendencia divina, el límite entre Dios y el hombre pone a éste y a su acción como fuera de sí. Efectivamente, dado que la salvación (la justificación y eficacia de las obras) no está en el obrar mismo sino en Dios, toda acción reclama un más allá de ella misma (la gracia) que la suspende fuera del obrar razonable e histórico. El afuera blanchotiano, radicalizando un aspecto nihilista del ateísmo, hace que el lugar que deja Dios al retirarse sea ocupado por una trascendencia vacía e insignificante que cuestiona por igual toda acción. Así resulta a propósito del sacrificio de sí —abandono de sí, en la comprensión de Bataille— de Madame Edwarda tras la exhibición de su sexo (la parte más sagrada de su ser, dice Blanchot): «... porque así, con la complicidad del hombre que la ama momentáneamente con una pasión infinita, se *abandona* —en eso simboliza el sacrificio— al primero que llega (el chófer), que no sabe, que no sabrá nunca que está en relación con lo más divino que hay o con lo absoluto que rechaza cualquier

8 M. BLANCHOT, *La comunidad inconfesable*, pp. 21-22.

9 J. GREGORIO, *La voz de su misterio. Sobre filosofía y literatura en Maurice Blanchot*, Centro de Estudios Teológico-Pastorales «San Fulgencio», Murcia 1995, pp. 81-114.

10 K. BARTH, *Carta a los romanos*, BAC, Madrid 1998 (primera ed. original 1918).

asimilación»¹¹. Un comunismo, pues, el de Blanchot, que ni siquiera sabría ser una propuesta política, tampoco una filosofía salvo que se entienda ésta, al modo de Borges, como un género literario¹². Lo que no es decir poco si aceptamos, con G. Préli¹³ que en la óptica blanchotiana proyecto estético y proyecto político no son distinguibles.

Maurice Blanchot, que ha dicho de sí ser «romancier et critique» ha consagrado lo fundamental de su preocupación al espacio de la literatura. Un modo de discurso cuya ley es la irreciprocidad de los hablantes y por tanto abocado a la anomia como el afuera que, envolviéndolo, penetra el espacio de la ley que la hace posible como tal literatura. Que, contra Sartre entre otros, la literatura no obre u obre mal en los ámbitos de la acción sociopolítica no es, en Blanchot, sino el signo de que ella es portadora de ese no-lugar (afuera) que desobra la actuación. De aquí que este género de escritura (que es, por lo demás, la realidad última —soterraña— de cualquier otro acto de escribir) nazca de una originaria ilegitimidad, estableciéndose como un espacio no referencial para las palabras que reduplican hasta la infinitud el movimiento del escribir. De modo que en la literatura se daría una experiencia que lleva hasta un vacío irreferencial los tradicionales polos (autor-lector) entre los que ésta había quedado establecida. Se trata aquí del lugar de esa ya aludida muerte blanchotiana que, llevando hasta su imposibilidad la relación dialéctica, socava en su fundamento la acción y lleva el discurso y la obra literaria hasta su desobramiento: «Una muerte, por definición, sin gloria, sin consuelo, inapelable, con la que ninguna otra desaparición podría igualarse, con la excepción acaso de la que se inscribe en la escritura, cuando la obra que es su deriva es de antemano renuncia a *hacer obra*, indicando solamente el espacio en que resuena, para todos y para cada uno, por tanto, para nadie, el habla siempre por venir que la desobra»¹⁴.

Que un autor como Blanchot, que hizo de la discreción el medio de su escritura, empiece a ser (re)conocido en los ambientes intelectuales españoles es parte de la justicia literaria que se debe a obra tan enorme como oculta en la literatura francesa del siglo XX. Al celebrar el esfuerzo que permite a la joven editorial Arena presentar esta obra traducida, es preciso recordar que pese a la trayectoria iniciada por la caraqueña Ed. Monte Ávila y la valenciana Pre-Textos, junto con otras, buena y sustancial parte de su obra resta por traducir para el público español. Sería de desear que el actual impulso que la pre-

11 M. BLANCHOT, *La comunidad inconfesable*, p. 113.

12 Cfr. E. CARRATALÁ, «La comunidad (in)confesable», en *Papel Literario* (Diario Málaga-Costa del Sol), 30-Abril-2000, p. VIII.

13 G. PRÉLI, *La force du dehors. Extériorité, limite et non pouvoir à partir de Maurice Blanchot*, Recherches, Fontainay-sous-Bois 1977, p. 109. Nota.

14 M. BLANCHOT, *La comunidad inconfesable*, pp. 108-109.

ocupación por Blanchot experimenta en nuestro país cristalizara asimismo en nuevas contribuciones críticas por situar a este autor que tan llamado está a fecundar el pensamiento y las letras contemporáneas¹⁵.

Juan Gregorio

Negocios de un poeta

A propósito de SIEGFRIED UNSELD, *Goethe y sus editores*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2000, pp. 575.

Estamos ante la obra de un editor. Este es un referente clave para calibrar con justicia este libro. Desde aquí se comprende mejor que la destreza narrativa de Unsiel no sea todo lo fluida que debería ser en ciertas ocasiones en las cuales, quebrando abruptamente el eje argumental, salta de un extremo a otro relacionados entre sí. Con todo, que estemos ante la obra de un editor puede resultar a priori una ganancia ateniéndonos al orden de cosas del libro, pues aunque ello no sea suficiente, el autor también se nos muestra como un gran lector y profundo conocedor del mundo goethiano —Hasta tal punto, que en ocasiones se permite ofrecer datos sobre Goethe en los que muy posiblemente ni el propio poeta reparó nunca, como aquel de los exactos 4.765 días que se ausentó de Weimar a lo largo de toda su vida. Uno no puede por menos que sentirse un poco decepcionado cuando Unsiel no tiene la deferencia de puntualizar además las horas y los minutos. Aun así, el mayor acierto del libro es su estructura, que podríamos describir como una «cronología poética» a la vez que como una «biografía editorial». Es ambas cosas, y no puede ser de otra manera dadas las continuas interrupciones creativas del poeta, capaz de abandonar y retomar una obra innumeradas veces a lo largo de los años. El caso paradigmático en este sentido lo representa *Fausto*, el cual sella una vez finalizado «para no caer en la tentación de seguir revisándolo aquí y allá», según afirma en carta a W. von Humboldt un Goethe octogenario que todavía tendrá tiempo y fuerzas para romper lo sellado y retocar la obra magna poco antes de morir.

Nosotros queremos comenzar esta nota crítica con tres puntualizaciones a otros tantos argumentos que Unselld aborda en los pocos momentos en los que adopta el papel del crítico.

15 Junto a mi citada monografía *La voz de su misterio. Sobre filosofía y literatura en Maurice Blanchot*, hay que dejar constancia de la reciente publicación de una obra de A. RUIZ DE SAMANIEGO, *Maurice Blanchot: una estética de lo neutro*, Universidad de Vigo, 1999.

I. TRES PUNTUALIZACIONES

I.1. En torno al juego.

A propósito de Goethe y la señora Von Stein, Unselde alude al juego para caracterizar el modo en que Goethe interiorizó esta relación. Parece reprochar al poeta que, al hacer balance de este amor nunca consumado, afirmara: «*sea como fuere, la vida es buena*». A renglón seguido sostiene Unselde: «*Lo fue para él, que interpretó una vez más su papel. Ella se tomó en serio lo que para Goethe no fue más que un juego*»¹. El autor aquí atina en el concepto pero yerra en el juicio de valor. Desde luego que no fue más que un juego, pero no debemos olvidar que Goethe siempre jugó muy seriamente y el papel que interpretó una vez más fue el del ironista, pues desde el principio de su encuentro con Charlotte von Stein Goethe supo que nunca habría de rebasar ciertos límites que la propia «amada» contemplaba con todo el rigor de su puritanismo calvinista. Tal vez Unselde no reparó en un poemita que describe audazmente el nivel de compromiso de Goethe con Charlotte y que le envió en una carta a ésta cuando no había transcurrido ni un año de su primer encuentro en Weimar:

Eigersburg, 7 de agosto de 1776.

¡Ah, y cuán mía eres!
 ¡Y cómo soy tuyo!
 No, no; es la verdad.
 Ya de ello no dudo.
 Si al lado te tengo,
 me asalta la idea
 que amarte no debo;
 pero, ¡ay, cuánto te amo
 si te tengo lejos!²

La paradoja de este poemita se clarifica si a la distancia de este amor le sumamos la ironía. Sólo así podrá decir sin dolor que finalmente «*la vida es buena*». Si es la amada inalcanzable, la distancia debida salvaguardará el amor y rebajará la intensidad del sufrimiento. Esto nos parece una de las claves para acceder a una buena parte de la obra y de la vida goethianas, que

1 SIEGFRIED UNSEL, *Goethe y sus editores*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2000, p. 79.

2 J. W. GOETHE, *Obras Completas*, recopilación, estudio preliminar, prólogos y notas de Rafael Cansinos Asséns, Aguilar, México, D. F., 1991, I, p. 1410.

Kierkegaard en su espléndida tesis doctoral acuñó como «ironía como momento dominado»³. Unselde aquí no acierta porque no repara en la ética insita en el juego, cuya reglamentación exige el respeto a la ley común (del distante amor) así como la sanción de su eventual incumplimiento —y a tal efecto, Charlotte nunca dejó de recordárselo a Goethe, incluso con severidad, pues finalmente ella era el otro eje del juego.

1.2. En torno a la intrinspección.

La autoeducación, la construcción de una verdadera personalidad y la acción son temas siempre recurrentes a la hora de acercarnos a la vida y a la obra de Goethe. No cabe duda del papel fundamental que la Von Stein jugó en todo esto. Sin embargo Unselde exagera cuando afirma que —*Lo que él «llegó a ser y creó», hay que atribuírselo a Charlotte von Stein, ella le orientó en ese «afanarse en la introspección»*—⁴. Es innegable que el wertheriano Goethe que llega a Weimar fue educado por la señora Von Stein. Ahora bien, tal instrucción debe relativizarse con la ética de la acción que nunca abandonó Goethe. Según ésta, la autoeducación de la introspección es un momento secundario. «¿Cómo es posible conocerse a sí mismo? Nunca mediante la contemplación, sino mediante la acción. Trata de cumplir con tu deber y al punto sabrás lo que hay en ti»⁵. Es decir, no trates de acceder a ti mismo mediante la autocontemplación, porque el descubrimiento de tu propia interioridad se refleja en su conexión con el deber cumplido en la acción sobre el mundo. Goethe desprecia la autognosis complaciente de algunos contemporáneos. Para Goethe el «conócete a ti mismo» no debe comprenderse jamás en un sentido ascético, antes al contrario, activo. Explica la frase clásica así: «*Pon hasta cierto punto atención en ti mismo, entérate de ti propio, para que te percares de la relación en que te hallas respecto a tus semejantes y al universo*»⁶.

Unselde aquí nuevamente acierta cuando llama la atención acerca de la importancia del papel educador de Charlotte von Stein, pero yerra al incidir demasiado en el mismo.

3 S. KIERKEGAARD, *Sobre el concepto de ironía*, Trotta, Madrid, 2000, cap. «La ironía como momento dominado: La verdad de la ironía».

4 UNSELDE, *op. cit.*, p. 83.

5 J. W. GOETHE, *op. cit.*, I, *Máximas y reflexiones*, 441, p. 379. También hay edición de las *Máximas...* en Edhasa, Barcelona, 1996, con traducción, introducción y notas de Juan del Solar. Nosotros citamos siempre por las Obras Completas.

6 *Ibid.*, 657, p. 402.

1.3. La recepción de Werther

Antes de nada, no queremos dejar de reproducir aquí un dato que nos brinda Unseld: la venta de *Werther* en Leipzig constituye aún hoy un delito que se paga con 10 táleros, pues el 30 de enero de 1775 fue dictaminada la prohibición de su venta y a día de hoy no ha sido revocada.

Curiosidades aparte (no exentas de interés), nos detendremos en una breve polémica de Unseld con Blumenberg en torno a la recepción coetánea de *Werther*. Sin apresurarnos nosotros a dirimir en favor de uno sobre otro, pretendemos sostener que Unseld no consigue rebatir la tesis defendida por Blumenberg, sencillamente porque sus argumentos son insuficientes desde un punto de vista crítico.

La tesis de Blumenberg consiste en que Goethe, más que provocar la sentimentalidad de la época, le dio forma y voz con su personaje.

Unseld, por su parte, parece sostener (aunque no lo hace explícitamente) que, por el contrario, *Werther* provoca e influye en el surgimiento de una nueva sentimentalidad.

En este sucinto debate de Unseld con Blumenberg, el primero se deja llevar por el pecado de la deformación profesional. Así, para mostrar el verdadero influjo de esta obra sobre su época arguye con un argumento editorial más que estrictamente crítico. En nuestro presente (plagado de *best sellers* de dudosa calaña) nos es más que obvio como lectores que del éxito de un libro jamás se debe inferir una eventual influencia intelectual o sentimental sobre el presente. Que esto no sea una obviedad para Unseld, en tanto que editor (de gran prestigio), sólo se puede interpretar como un *lapsus* provocado por la interferencia del profesional sobre el escritor. No se puede rebatir a Blumenberg aduciendo como argumento clave que la obra tuviera «*gran eco en el extranjero, y así lo demuestra el gran número de traducciones*»⁷, ya que, además de que es muy posible que Blumenberg conociera este pormenor y lo tuviera muy presente, no nos aclara nada acerca del verdadero influjo sobre la sentimentalidad contemporánea. De este dato únicamente se puede extraer como conclusión que el libro fue traducido tempranamente y muy vendido dentro y fuera de Alemania.

Aquí de nuevo Unseld se acerca a la cuestión pero no concluye con acierto. Habremos de concentrarnos en otros asuntos en los que el autor da sobrada muestra de dominio del tema y que constituyen lo mejor de este espléndido libro.

7 UNSELD, *o. c.* p. 44.

II. GOETHE-SCHILLER-COTTA

En 1788, cuando Goethe regresa a Weimar de su viaje italiano, un nuevo espíritu titánico invade la Corte. Este joven revolucionario sentía una gran admiración por el gran autor de *Goetz von Berlichingen*, pero éste le recibió con reservas, como quien tiene ante sí el fogoso empuje ya superado por los años y por la lección del clasicismo italiano. La actitud de Goethe no pudo por menos que decepcionar las admiradas expectativas de Schiller, que escribió: «Sería desgraciado si hubiese de estar con frecuencia al lado de Goethe; a decir verdad téngolo por egoísta en grado extraordinario. Posee el talento de cautivar a los hombres [...], pero siempre se las arregla de modo que queda fuera de su alcance. Da fe de vida haciendo el bien; pero tan solo como un dios; sin entregarse él mismo. [...] Por esta razón le he tomado ojeriza, aunque al mismo tiempo reconozco su talento y tengo de él la más alta opinión».⁸ Enseguida Schiller penetró en el modo arrollador de ser del poeta, y sin dejarse abatir por la cándida admiración, finalmente no dejó de reconocerle una profunda simpatía que culminaría en una de las amistades más hermosas de la historia de la literatura universal; una amistad que, por lo demás, se funda en la diferencia y la distancia mediadas por el respeto y admiración comunes.

Esta amistad comienza con la adhesión de Goethe a un proyecto de Schiller: Las horas (*Die Horen*), revista política, filosófica y literaria que Schiller planeó a su medida, consiguiendo involucrar en su proyecto a un editor que, a sabiendas del escaso rendimiento económico del mismo, lo acogió por el prestigio que le podía reportar —un prestigio que sin duda logró hasta nuestros días si enumeramos los nombres que reunió para el primer número: Schiller, Goethe, Fichte, W. von Humboldt, Herder, A. W. Schlegel... y el compromiso de un artículo de Kant para próximos números. Pero una revista de tan altos vuelos iniciales, no podía durar mucho ni esperar una gran acogida, ya desde el punto de vista intelectual o desde el económico. Schiller se queja a Cotta: Si hay lectores que prefieren probar las aguachirles de otras revistas antes que una comida sustanciosa en *Die Horen*, [...] no sé cómo remediarlo. «Es de una ridiculez supina ver a los aprendices de filósofos [...] encolerizados por mis cartas estéticas, mientras que el propio Kant [...] habla de ellas con admiración».⁹ La cosa, como vemos, no nos queda distante.

Pero este «fracaso» de *Die Horen* sirvió para entablar una nueva relación de dos espíritus de la época: Goethe y Cotta. Hasta la muerte de Schiller, Goethe y Cotta mantuvieron una relación indirecta siempre mediada por Schiller, cuya labor de equilibrio entre la contumaz desconfianza del poeta hacia

8 CANSINOS ASSÉNS, *Biografía de Goethe*, in Goethe, o. p., I, p. 132.

9 UNSELD, o. c. p. 217.

los editores y los apremios del editor por ganarse al poeta está cargada de mensajes indirectos y velados para no enturbiar las negociaciones con el descubrimiento de las intenciones de ambos, pero sobre todo de Goethe, siempre cauto y receloso. Sólo después, cuando Schiller los abandone, Goethe y Cotta se aproximarán casi sin mediaciones. El asunto Goethe-Cotta ocupa la mayor parte del libro de Unselde y constituye lo más granado de sus páginas.

III. POLÍTICA Y ARTE

III.1. 1789

El encuentro de Goethe y Cotta tiene como transfondo político la Revolución francesa y las posteriores guerras napoleónicas. El balance de Goethe sobre el presente inmediato, a nuestro entender, lo patentizan dos sentencias que se malentienden si no se contrarrestan entre sí; de otra manera caeremos en malentendidos y parcialidades críticas. La primera de estas sentencias reza así: «Prefiero cometer una injusticia a soportar el desorden». La ambigüedad aquí es patente y tanto el revolucionario como el reaccionario se podrían arrojar su mensaje, pues al cabo tanto uno como otro tienen su propia imagen de la justicia y del orden. ¿No comete injusticia el bandido para restaurar el orden perdido? El problema consistirá en quien es el sujeto que se erige en bandido. La segunda sentencia que nos interesa dice: «*Crucificadme a todos los exaltados a los treinta años*». Que la recepción del *Hiperión* de Hölderlin fuera tan diferente en Schiller y en Goethe se comprenderá mejor con lo arriba expresado. La revolución burguesa fue fuente de orden y desorden, es decir, de órdenes enfrentados. Y lo que más preocupaba a Goethe del estado de cosas era la pérdida del orden y el futuro incierto acerca de su instauración, pues allí donde no hay orden moral se pierde toda libertad¹⁰. Es decir, la cuestión residirá en el establecimiento de la libertad.

Esto no supone una contradicción con la franca admiración de Goethe hacia Napoleón, el demonio de la época, el espíritu titánico cuya fuerza parecía pertenecer más a los dioses que a los hombres. Estas aparentes ambigüedades del juicio político goethiano, se pueden dilucidar si consideramos el respeto del poeta hacia el Emperador como un juicio de cariz histórico-estético. Siguiendo la tesis kierkegaardiana, según la cual la comprensión de la historia degenera en estética, podríamos sugerir que Goethe hiciera una suerte de objetivación distanciada de su presente y llegara a interiorizarlo como necesario estéticamente. Aquí Napoleón absorbería necesariamente todo el campo de

10 Cf. GOETHE, *Máximas y reflexiones*, in o. c. máxima 678.

la mirada. Goethe no ha de adherirse políticamente con todas las consecuencias de la actividad napoleónica, pero no podrá por menos que reconocer su potente necesidad. Goethe no mezcló ambas esferas de manera irresponsable, por ello su respuesta al mesianismo político es radical («*Crucificadme a...*»): castigad al Mesías. Su recepción estética de la figura histórica como fuerza mítica es positiva porque no deja de poseer siempre también un gran calado ético. Kierkegaard dirá más tarde: «Todo hombre que estudia el orden ético no tiene otro recurso que él mismo. A este respecto, él se basta. Él es el único lugar en el que él puede estudiar con seguridad»¹¹. La proximidad del danés con el alemán es indudable.

III.2. Reacción poética a 1789

(No hace falta advertir que el término «reacción» aquí está absolutamente exento de su sentido político).

III.2.1. Esperanza en la guerra

Alrededor de 1797 Goethe finaliza *Herrmann y Dorotea* y la ofrece a Vieweg para su publicación. Este poema burgués de feliz amor constituye la respuesta inmediata de Goethe a los inciertos tiempos de la guerra. Con ella parece querer recordar el orden y la belleza perdidos a la vez que, como él mismo afirma, contrarrestar el influjo de la política sobre la época con un poco de esperanzadora poesía para el mundo. *Herrmann y Dorotea* es el sueño de un futuro feliz tan posible como el tierno amor de una parejita que triunfa sobre la devastación de la guerra. El amor entre los hombres no desaparece en la guerra. La importancia que el autor dio al texto la describe perfectamente Unselde a través de su historia editorial. La tesis de Unselde acerca de la decisión de Goethe de optar por Vieweg en detrimento de su compromiso con Unger (su editor a la sazón), consiste en que Goethe «deseaba una difusión diferente, mayor de la que podría ofrecerle el indudablemente serio, pero también conservador Unger»¹². Y acertó. Además de obtener los mayores honorarios de la época por una obra, consiguió una gran acogida.

Años más tarde, en 1813, cuando Napoleón se retiraba prácticamente derrotado, Goethe ofreció su poemita —no sin litigios editoriales con Vieweg— a Cotta, que lo acogió con entusiasmo. Sin embargo, el nuevo orden de amor burgués no sería cumplido por el nuevo orden político.

¹¹ Cit. en J. L. VILLACAÑAS, *Historia de la filosofía contemporánea*, Akal, Madrid, 1997, p. 75.

¹² UNSEL, *o. c.* p. 172.

III.2.2. La esperanza en el mito.

Sin duda, encontramos en *Herrmann y Dorotea* muchos componentes míticos —más allá de la evidencia del título de cada capítulo designado con el nombre de sendas musas—. En este punto, cabría detenerse en obras con un contenido mítico más palmario, como puedan ser *Prometeo*, *La vuelta de Pandora*¹³ o *Fausto*. Sin embargo, nosotros vamos a detenernos en *Herrmann y Dorotea*, pues tal vez no dispongamos de tantos análisis de lo mítico de dicha obra. Otro motivo a añadir para legitimar nuestra elección es que en este poema escuchamos un mensaje que Goethe quiso hacer llegar con impaciencia a sus contemporáneos (todo lo contrario que con *Fausto*), como refiere Unseld.

El poema comienza con la descripción de una ciudad «arrasada» por la curiosidad. Casi todos sus habitantes han salido a contemplar la triste procesión de aquellos desgraciados que huyen de la guerra lejos de sus casas y se dirigen a tierras extrañas como suplicantes. Goethe nos proporciona aquí un cuadro de las actitudes humanas ante los desastres de la guerra que bien poco se aleja de nuestra contemporaneidad (digamos Serbia). Así, son tres actitudes básicas las de los ciudadanos ante los suplicantes que pasan de largo por la polvorienta carretera. Las denominaciones de *sujeto estético*, *sujeto pasivo* y *sujeto ético* son aquí meramente orientativas, no conclusivas —pues no está bien multiplicar los entes.

—La actitud del *sujeto estético*. Ésta la encarnan las gentes que, a cierta distancia, contemplan la procesión del horror cual testigos tan inmediatos como lejanos. Representa la de aquéllos que reaccionan ante el cuadro humano como ante una obra dramática que los sobrecoge por su espanto plástico a la vez que los reconcilia con la buena fortuna de sus propias vidas exentas de tal padecimiento. Por así decir, a grandes rasgos, tendríamos la definición del reportero de guerra que no participa de las contiendas sino como mero testigo «neutral». El presente histórico, con toda su carga ética y política, es interiorizado estéticamente. Distinta será la dimensión ética (tanto como estética) de la narración posterior de lo presenciado. Pero dicha narración debe tener un auditorio —que a su vez conforma otro tipo de sujeto.

—El *sujeto pasivo*. Lo representan en la obra los ancianos padres de Herrmann que, demasiado impresionables, deciden no ir a contemplar la obra dramática del horror directamente sólo porque en el fondo saben que sus vecinos

13 Agradecemos a J. L. Villacañas haber podido contar con su *Prometeo inacabado* y remitimos al lector a este ensayo (en caso de su eventual publicación), en el cual el profesor da cuenta —entre otras cuestiones— de cómo el joven Goethe salva el mito prometeico de la hermenéutica gnóstica y lo introduce en un cosmos inmanente y cómo retoma el tema con *La vuelta de Pandora*.

vendrán a narrársela con toda suerte de detalles dramáticos. La narración estética re-presenta la tragedia. Este sujeto pasivo precisa de la mediación narrativa del sujeto estético para enfrentarse a la realidad devastada de la tragedia. Así, ambos sujetos llegan a tener paralelos sentimientos ante una misma tragedia, pero los del sujeto pasivo quedarán atenuados por la mediación narrativa («periodística»), a través de la cual conformarán en su interior un cuadro imaginativo de la desgracia siempre menos intenso que el recuerdo del hecho directo. El sujeto estético y el sujeto pasivo comparten así una misma experiencia, aunque con distinto grado de intensidad, a través de la cual se aúnan en una cierta proximidad ética —si bien, siempre a una prudente distancia del hecho en cuestión narrado.

—El *sujeto ético*. Sería aquel que, en lugar de permanecer a distancia de la tragedia (como el estético y el pasivo), se involucra *activamente* en ella sin mediaciones, formando parte del sufrimiento común humano y empleando las propias fuerzas en paliarlo. Participa activamente en la suerte de la historia. Cabe decir, pues, *sujeto activo*, para hablar con Goethe. Herrmann encarna este ser activo que sale de su casa para ayudar a los suplicantes. Es aquel que da auxilio con sus propios brazos. A tenor de la tragedia esquílea, sólo Herrmann actuaría conforme a las leyes divinas, si no dando asilo a los suplicantes, al menos interviniendo. Ahora bien, si en el caso griego es la ciudad quien debe acogerlos (el sujeto del deber), en nuestro caso parece que, en correspondencia con el poder infinitamente menor de un sólo ciudadano, su deber sería acoger al menos a uno de ellos —y esto lo cumple Herrmann al final de la obra sacando a Dorotea de la rueda del tiempo del exilio.

Sin embargo, estas actitudes ante la tragedia humana se complementan e interfieren entre sí, pues Herrmann entrega a los suplicantes los bienes de sus padres —es decir, los sujetos pasivos son activos a través del sujeto ético. Sin embargo, los dioses sólo recompensan al sujeto activo, en la medida en que es el único que, saltando las barreras de la estética histórica, se remonta hasta la actividad éticamente integradora. Dorotea («doro»: don, «theos»: dios) será el don que Herrmann recibirá de los dioses e, indirectamente —como corresponde a su posicionamiento intermedio—, también sus padres¹⁴.

14 Este punto constituye un resumen del primer punto sobre un ensayo acerca de *Herrmann y Dorotea*. Con esta puntualización pretendemos excusarnos por la abrupta brevedad de lo expuesto sobre lo mítico en esta obra, que apenas si desarrolla el primer capítulo de la obra goethiana. Cuestiones como el aura de Pandora que rodea a Dorotea, los ideales de las «personalidades centrípeta y centrífuga» de Herrmann y su padre respectivamente (que nos evocan, en distinto sentido, las arengas de Hesíodo a su hermano Perses en *Trabajos y días*), la vocación doméstica y la guerrera reconciliadas al final de la obra, los juegos de la ironía o los papeles de los mensajeros, etc. son de por sí problemáticas ineludibles para acceder a esta obra.

IV. «A LA EXIMIA DIETA DE ALEMANIA»

Vamos a incidir en estas líneas finales en, a nuestro juicio, la parte más bella del libro; a saber: los preparativos del «*asunto más importante de la vida*» de Goethe: la llamada «Edición de última mano», que como casi todo en Goethe, adquiere un relieve especial.

Como gran ironista (y Kierkegaard, como hemos señalado ya, tiene mucho que decir al respecto), Goethe nunca se engañó acerca de sí mismo. Sabía quien era y qué era su obra: «Mi obra es la de un ser colectivo llamado Goethe». Así, pues, surge el problema: ¿cómo abordar la edición de las obras completas de este «ser colectivo»? Desde luego, en modo alguno cronológicamente, pues no existe una tal linealidad creativa que haría las delicias de los editores. El problema es complejo y el poeta lo sabía y a él dedicó sus últimos años, siempre temeroso de que las ediciones piratas, además de provocarle un perjuicio económico a sus descendientes, desbarataran su obra al presentarla de cualquier manera sin atender a ese núcleo orgánico que la vertebraba. En este punto, es imposible no reproducir este texto de Goethe acerca de sí mismo, en el que, en contraposición a la labor creativa de Schiller, afirma: «las obras de Goethe son testimonios de un talento que no se desarrolla escalonadamente ni tampoco se dispersa, sino que al mismo tiempo, partiendo de un cierto núcleo, se aventura en todas direcciones, abandonando para siempre algún camino tomado, y demorándose largo tiempo en otros»¹⁵. Para el propio poeta fue una labor ardua de años llegar a estructurar «definitivamente» el orden de sus *Obras Completas*. El problema además se complicaba porque el viejo Goethe no dejaba de crear, de tal manera que, mientras preparaba la edición de última mano, preparaba a la vez sus escritos autobiográficos, sus cartas con Schiller y, finalmente, *Fausto*.

Pero al problema de encerrar al «colectivo Goethe» en una edición definitiva, hay que añadir las múltiples reservas y exigencias del poeta en relación con su editor, Cotta, así como con la protección legal de su obra —asunto este último de gran importancia porque sienta precedente en la historia editorial. Siegfried Unseld se detiene en todo esto con especial deleite y así se lo hace sentir al lector. Goethe siempre exigió honorarios elevados para la época, pero a Cotta, que al cabo era quien los satisfacía, siempre le parecieron justos o cuando menos siempre consiguió llegar a un acuerdo con el escritor, siempre puntilloso y desconfiado en estos asuntos. Las cartas de Goethe y Schiller constituyen un legado intelectual inigualable, pero las de Goethe y Cotta revelan que otros aspectos como el del reconocimiento económico de su obra también le preocupaban sobremanera, y supo hacer también en este sentido historia. El libro está repleto de estas cartas, que si bien pueden parecer un

15 UNSELD, *o. c.* p. 367.

mero balance de números y cláusulas contractuales, son el testimonio de que la levedad de las alas del poeta podía metamorfosearse sin esfuerzo en el brazo de un firme y difícil negociador.

Cuando afirmamos que Goethe supo ganarse un puesto propio también en la historia editorial, nos referimos a la petición a la Dieta de Alemania de protección legal para sus *Obras Completas*. El capítulo VII, 3. «La mejor condecoración: el privilegio de la edición» es uno de los más interesantes de *Goethe y sus editores*. Goethe no quería dejar nada al azar de la posteridad, pues temía que su obra terminara finalmente dispersada. En su época la propiedad intelectual no estaba apenas regulada y las ediciones y reimpressiones piratas eran moneda común y hasta legales en muchos casos. Goethe concibió algo inaudito que sus contemporáneos no sólo no supieron entender, sino que se lo recriminaron como un acto de bajeza. Pidió a la Dieta alemana que le concediera «un privilegio para la nueva edición completa de mis obras, garantizándome con ello la protección contra la reimpresión en todos los estados de la Confederación, bajo amenaza de confiscación y otros castigos...¹⁶. Ante la Dieta, Goethe perdió la partida, ya que, como señala Unselde «cometió un error, porque evidentemente creía que la Dieta había asumido las antiguas atribuciones del emperador y de los príncipes». ¡Un error, pues, en la valoración del nuevo y revuelto estado de cosas político! Pero Goethe reorientó el punto de mira y finalmente hubo de optar por el camino más largo para conseguir su objetivo. La Dieta, además de que no tenía competencias legales para los privilegios que Goethe reclamaba, no tenía ningún interés en apoyar esa «disparatada idea». Ésta dejó, pues, el problema en manos de cada gobierno integrante. Así, el poeta hizo su demanda uno por uno hasta conseguir la aprobación de todos ellos, pues al fin y al cabo, aunque para muchos fue una desagradable vanidad por parte de Goethe pedir tal privilegio de protección legal de su propiedad intelectual, no se podían negar a atender la demanda del gran poeta y consejero secreto, que ya antes de su ancianidad era respetado por todos sus compatriotas (aunque no leído ni querido, como él siempre lamentó).

Por tanto, vemos en esta lucha, exitosa una vez más para Goethe, el inicio de una cobertura legal para la intelectualidad futura. Esto, sin duda, también forma parte del legado de Goethe. Por ello hemos querido detenernos en esta parte del libro de Unselde y de la vida de Goethe al final de estas páginas, sin hacer referencia a los bellos capítulos dedicados a la finalización de Fausto, en donde Unselde, interiorizando quizás la premura de tiempo del viejo Goethe para terminar su obra magna, desarrolla su exposición con un ritmo tan ágil que otorga al conjunto final la sensación de que a la par de los días del poeta finalizan también las páginas del ensayo del editor.

16 UNSELDE, o. c. p. 416.

Podemos fiarnos de Unsel, por así decirlo. Su obra no está viciada en absoluto por el interés editorial o de escuela, sino por el de la pasión del lector y del estudioso (otro vicio, al fin). En España, un lector medianamente atento siempre acoge con desconfianza la obra de un editor o de un escritor reconvertido en antólogo de contemporáneos. Son de sobra conocidas, por ejemplo, en nuestro panorama poético las rencillas de las camarillas y la absurda voluntad de algunos autores por liderar corrientes poéticas que ningún verdadero poeta respetaría. Digamos, para ir terminando, que estamos de enhorabuena: cualquier obra acerca de Goethe en nuestra lengua siempre es un acierto, máxime si tenemos en cuenta la dificultad de acceder a la mayoría de la obra goethiana en nuestras librerías.

Rafael Herrera Guillén

«L'ingratitude»

A propósito de A. FINKIELKRAUT, *L'ingratitude. Conversation sur notre temps*, Gallimard, Paris, 1999, 220 pp.

Cada nuevo libro del filósofo francés Alain Finkielkraut constituye un acontecimiento intelectual. Y si no me decido a calificarlo además de acontecimiento cultural se debe al serio desprestigio que arrastra el término «cultural» en las últimas décadas, desde que aparecieron en escena los bizarros representantes del multiculturalismo y de una determinada concepción de las denominadas «ciencias humanas», para quienes sólo es lícito hablar de cultura en un sentido descriptivo o ligero, es decir, aliviado de todo género de normatividad o de connotación jerárquica. La cultura así contemplada no se opondría a la barbarie sino sólo a otras formas de cultura. No hay por tanto cultura sino culturas, todas equivalentes entre sí, respetables e incommensurables. No es ajeno Finkielkraut a la intervención sobre estos asuntos, ni en esta obra que aquí reseñamos ni en sus obras anteriores.

En el ensayo *La derrota del pensamiento* (1987) alertó sin miramientos de la progresiva decadencia de la noción de cultura, afectada de graves males y dolencias, derivados de su empleo desconsiderado, con respecto a su referentes pasados, y de su profusión indiscriminada, que, por un lado, la vacía de contenido y, por el otro, la convierte en arma arrojadiza que se desenfunda cuando se escucha la palabra «pensamiento». La idea de humanidad no ha corrido mejor suerte en el transcurso del siglo XX, y al análisis de su situación vital y su estado y valoración actual le dedicó su libro más reciente, *La humanidad perdida*

(1996). En *L'ingratitude* hallamos desarrolladas y matizadas, y a menudo centradas en situaciones y problemáticas concretas, muchas de las ideas y de los temas recurrentes en el autor, hasta el punto de que puede llegar a pensarse que se trata de una simple continuación de los anteriores. Tal vez la estructura del libro construido en forma de una extensa entrevista con su amigo periodista quebequés Antoine Robitaille favorezca esta impresión, que, en todo caso, no limita el interés de su lectura ni desvirtúa sus intenciones, plasmadas en una «conversación sobre nuestro presente», según se lee en el subtítulo.

El hecho de que los textos de Finkielkraut se conviertan de inmediato en acontecimientos tiene bastante que ver con la inclinación del autor a intervenir sobre el presente, a través de ensayos, artículos periodísticos, participación en foros públicos de discusión y debate así como en la actividad docente que lleva a cabo en la Escuela Politécnica de París. También se debe a que su manera de actuación, comprometida y resuelta, se ejerce sin complejos ni contemplaciones vacilantes. Es ciertamente de justicia reconocer el gran mérito de Finkielkraut de seguir navegando a contracorriente en el muy sensible y afectado panorama intelectual francés, de mantenerse al margen de modas y estilos efímeros, casi siempre tan banales, y de conservar el aliento para denunciar muchas de las imposturas intelectuales que hoy se toman como formas y aposturas intocables, más por arrogancia y ruido que por serena reflexión.

La conversación que aquí se comenta atiende a problemas cardinales de nuestro presente, como son el sentido y porvenir de las pequeñas naciones, los conflictos suscitados por las querellas lingüísticas (Quebec) o étnicas (Bosnia), la corrección política, el igualitarismo «maximalista», el multiculturalismo y las idolatrías o nostalgias en torno a añejas ideologías marxistas y sesentayochistas. En todos los casos, Finkielkraut sostiene sus argumentos y observaciones desde una perspectiva crítica heredera de las Luces, en la que el protagonista resulta ser más el imperativo de la herencia que el ideal ilustrado. A la hora de tenérselas que ver con los grandes temas de nuestro tiempo, Finkielkraut continúa la estela de Voltaire y Condorcet, pero el «progresismo» y el radicalismo de sus posiciones son atemperadas y matizadas por otras voces, que, como las de Camus o Sartre, acercan el Hombre al hombre «singularizado», de carne y hueso, aquel que experimenta el peso y las urgencias de la existencia, o la de Levinas que al abrir la conciencia individual a la realidad compartida de los Otros la alivia del riesgo de ensimismamiento, o como, en fin, las de Hannah Arendt («*votre guide*», según acotación de Robitaille, no desmentida por Finkielkraut), para quien la larga sombra del insoportable y lacerante totalitarismo, que ha marcado y manchado imborrablemente el devenir del siglo XX, hace imposible una crítica de la razón en la que queden fuera de campo, minusvaloradas, relegadas o postergadas las víctimas y los afectados por el gran desastre.

En este punto se halla el eje o la columna donde se va a vertebrar la larga serie de asuntos pendientes de discusión y resolución. A diferencia de las interpretaciones históricas de épocas pasadas, el hombre contemporáneo se caracteriza porque ya no se piensa a sí mismo como heredero. Sentirse libre supone así desprenderse del pasado. Desentendiéndose del deber de memoria, ha ocultado sus viejos demonios en el cuarto oscuro de la conciencia, como se entierran a los muertos para que dejen lugar a los vivos. No deja de ser sintomática la consideración depreciada que arrastra en nuestro tiempo la noción de conservadurismo, la cual se ve reducida a algo menos que a una disposición u opinión, o sea, a simple patología ideológica. Ante este hecho, Finkielkraut no retrocede sino que se esfuerza por devolver el crédito a la condición de «*conservateur*», como requisito para salir del opresivo y dañino olvido y recuperar el diálogo entre los muertos y los vivos.

En la actualidad se puede constatar entre los hombres contemporáneos la disparidad de criterios a la hora de llamarse «modernos» o «posmodernos». Pero el acuerdo es unánime cuando la opción es la de sentirse «novedosos», es decir, mejores. He aquí el correlato inevitable: cualquier tiempo futuro será mejor. El presente conforma un marco vital sin deudas y sin herencias. La Ilustración defendía una idea de la Humanidad en la que habitaba el hombre como ser sin determinaciones paralizantes: el hombre sin atributos. Pero la meditación sobre la catástrofe totalitaria lanza sobre la mesa de la historia el drama del hombre moderno, que es el del hombre desplazado, sin patria, sin lengua, sin tierra. No se puede olvidar la infamia, porque todavía no se ha destruido... como deseaba Voltaire. No es justo pasar la página de la historia, ni es posible olvidar a los muertos, sobre todo sin saber por qué han muerto, de qué han muerto, para qué han muerto, si es que además han muerto por efecto de la infamia. Para el sentido histórico de hoy, el pasado ha prescrito, el muerto *requiescat in pace* y los vivos marchan sobre un trazado huérfano.

No se quiere decir con esto que la Ilustración y sus publicistas hayan errado en sus ideales y principios, lo han hecho en los criterios de temporalidad, en los ritmos de aplicación de programas, y por exceso de entusiasmo en su declaración, pues ya advertía Shaftesbury que un entusiasmo mal temperado y no sujeto a la corrección de juicio arruina los sentimientos más nobles con el riesgo de precipitarlos en el abismo de la mentalidad fanática. Si, por lo demás, el mismo Kant reconocía en 1784 que se vivía en la época de la Ilustración mas no en una época ilustrada, en el momento presente no estamos desgraciadamente en condiciones de mejorar el dictamen kantiano. Esta es la corrección que, tras los pasos de Arendt, hace Finkielkraut al espíritu de las Luces.

Es en los espacios frágiles y amenazados, en las pequeñas naciones donde con mayor claridad se aprecia la vigencia y la necesidad de ser y sentirse heredero, de sobrevivir, de ser y conservarse. Pero esa atmósfera respetable

puede enloquecer cuando esgrime su propósito como se empuña una maza o defiende su contorno como el que protege un lugar sagrado. Pensarse hombre como heredero no significa preservar la herencia a toda costa, porque lo importante no estriba en el hecho de preservar sino en saber lo que heredamos. Las pequeñas naciones, afirma Finkielkraut, son la expresión de la otredad de Europa. Su circunstancia ha llegado a identificarlas con el fenómeno de la balcanización como contraste con la idea de globalización. Pero la verdadera cuestión es saber cómo se concilian en un proyecto común. Bosnia no representa sin más el destino de una pequeña nación, sino el de la Europa de la integración. Serbia, en cambio, enarbola la bandera del nacionalismo. Se trata en ambos casos de pequeñas naciones, pero tras ellas se alzan muestras opuestas del sentir civilizador.

La medida correcta del tiempo pasa por equilibrar en su seno memoria y olvido. Así, por ejemplo, el siglo XX no puede hurtarse ni dar carpetazo a la «cuestión judía», la cual se ha visto resumida en una palabra de proyección atroz: Auschwitz. Pero, a su vez, los judíos como pueblo y nación («*la petite nation par excellence*», según expresión de Milan Kundera) no deben petrificarse en una memoria obsesiva y acomodada a un papel de victimismo perpetuo, que los sitúa de espaldas al mundo y al resto de pueblos y naciones, rumiando sus desdichas frente al Muro de las Lamentaciones. Otro escenario donde se miden las consecuencias de la integración y la dispersión, es el de la lengua, como puede comprobarse en el cuestionamiento del «caso Quebec». Según Finkielkraut, franceses y quebequeses hablan el francés, pero no la misma lengua, en cuanto a lo que ella comporta. Los secesionistas quebequeses hablan una lengua extranjera, «*leur idiome politique est l'allemand*» (p. 107), es decir, el idioma esencialista del *Volkgeist*. Los federalistas, en cambio, mayoritariamente anglófonos, trenzan sus palabras en un discurso de raigambre francesa, universalista y «republicano»: «*les mots sont anglais mais les concepts sont nôtres*» (p. 107). Finkielkraut delimita así el horizonte de las identidades y sus implicaciones, distinguiendo las que se sostienen en los acuerdos y las lealtades constitucionales (en este caso, Ottawa) de aquellas que se cobijan en la pertenencia cultural y se afilian a obsesiones narcisistas y excluyentes (léase aquí, Montreal).

A la vista de estos hechos y muchos otros de similar naturaleza, Finkielkraut formula una reflexión de nítido perfil ilustrado para superar los delirios que han deslucido el devenir del siglo y amenazan con amargarlo todavía más en el próximo, resumida en esta sentencia: no se nace como ser autónomo sino que se hace uno ser autónomo, merced a la instrucción pública. La escuela, espacio de expresión y de diálogo, de transmisión de conocimiento, encarna como símbolo y como realidad la necesidad de redefinir la función de la lengua, por la que abandonando fantasías de ideologización y manipulación falsaria (las llamadas

«políticas lingüísticas») se vuelva hacia las tareas constructivas y estimule los valores superiores de humanidad, conduciéndola más allá de las trivialidades y frivolidades sostenidas por las prácticas y leyendas culturalistas.

Freud se refería a la escritura como «el lenguaje del ausente» y J. S. Mill la denominaba «el placer de la ausencia». Con la recuperación de la memoria y el retorno de la lengua a las labores de estimulación intelectual puede concebirse una restaurada configuración de la historia que recupere la idea clásica de la conversación entre los vivos y los muertos. Contra las tentaciones temerarias que patrocinan la invención del hombre, o el diseño del «hombre nuevo», y la celebración precipitada de su advenimiento, el libro concluye con la convicción de que el hombre todavía está por descubrir, que la humanidad y su tarea no están finalizadas, y acaso ahora sepamos que tampoco están perdidas.

Fernando Rodríguez Genovés

Internet versus televisión: un potencial enemigo de la democracia

A propósito de *¿Internet, y después? Una teoría crítica de los nuevos medios de comunicación?* y *Sobrevivir a Internet*, de Dominique Wolton, Editorial Gedisa, Barcelona, 2000.

Cuando en 1994 el Congreso nacional de filosofía de Granada me encargó la elaboración de la ponencia sobre filosofía y formación de la opinión pública, recuerdo que comencé la redacción de mi contribución dominado por un agudo malestar por todo lo que la filosofía en general, y la tradición española en particular, había dicho sobre la sociedad de masas. Era mi objetivo discutir los tópicos aristocratizantes de la crítica cultural, tal y como viene rodando desde sus primeros defensores, como Walther Rhatenau y Georg Simmel, que entre nosotros pasaron a constituir la base de toda nuestra reflexión filosófica, al ser vertidos por Ortega en su famosa *Rebelión de las masas*, verdadera síntesis del nietzscheanismo tardío con las formas de la nueva sociología. Tan pronto me puse a la escritura, sin embargo, percibí que no tenía ni armas ni autoridades ni herramientas filosóficas para oponerme a esa tradición, que seguía impertérrita en su hostilidad a lo que llamaba sociedad de masas y sus medios de comunicación, fuente para ellos de toda la corrupción del sentido y de todos los apocalipsis culturales. Todavía más: era evidente que la novísima recepción por parte de la filosofía radical de los análisis de Guy Debord, que había condenado nuestra sociedad como espectáculo y virtualidad, bloqueaba

cualquier voluntad de reconciliación con el presente, a la manera hegeliana, y dejaba en mal lugar al filósofo que emprendiera, contra el radicalismo amateur de sus colegas, la defensa de los *mass media*.

Fue así, en esta necesidad de cambiar de fuentes y referencias para centrar de una forma positiva el tema de la formación de la opinión pública, como llegó a mis manos el libro *El nuevo espacio público*, editado por Gedisa. Allí leí por primera vez un trabajo de Dominique Wolton y asumí el principio irrenunciable de que la reconciliación con la sociedad de la comunicación de masas es la misma cosa que la reconciliación con la democracia política. Allí comprendí que el receptor de los mensajes tiene una capacidad de no ser manipulado mucho mayor de lo que piensan los arrogantes defensores de una cultura elitista, que mientras tanto tampoco ha producido nada relevante ni digno de la alta autoestima que manifiesta. Desde entonces resulta claro para mí que quien no quiera asumir la crítica del aristocratismo cultural, no podrá asumir la positividad de la democracia. Como es obvio, desde entonces he seguido la obra de Wolton con la suficiente atención. Así, leyéndola, comencé a ver de otra manera aspectos demasiado ligeramente criticados de las televisiones generalistas y de sus búsquedas del gran público. Así he modulado mi creencia en las televisiones temáticas y así, finalmente, he aprendido a ser más resistente a la cultura de Internet.

Y es que Dominique Wolton finalmente ha logrado quizás lo más difícil: mantener vivas categorías importantes de la tradición filosófica, de la ilustración sociológica, y verterlas con vida sobre el propio presente, iluminando los fenómenos básicos de nuestra existencia, aquellos que por ofrecernos la base sobre la que navegamos, apenas podemos identificar de forma reflexiva. Su esfuerzo es claramente el del pensar, en el sentido que podemos llamar fuerte. Su taller, que viene formado por apelaciones al elenco de autores que constituyen lo más granado de la cultura del siglo XX, como se puede ver en este libro que comentamos, funciona con rigor y con soltura para pensar un presente que internet y la televisión ha convertido, a todas luces, en algo muy diferente del que pensaron los que le sirven de inspiración.

La editorial Gedisa, que ya ha configurado un amplio catálogo de estudios sociales, imprescindible para cualquier especialista que use el español, consciente de la relevancia de la temática de sociología y comunicación para pensar nuestro tiempo, no sólo le ha dedicado una colección, sino que además, en un esfuerzo considerable, está ofreciéndonos la obra de Dominique Wolton puntualmente, casi al mismo tiempo que en edición francesa, con esa continuidad que permite que el pensar se convierta en una actividad sustantiva y que la crítica deje de ser un diálogo arbitrario y fragmentario.

En los dos libros que ahora presentamos, con los que se cierra la línea de investigación iniciada con *Eloge du grand public. Une théorie critique de la*

télévision (de 1990) o *Penser la communication* (1997), Wolton despliega sus razones a favor de la televisión generalista, pone en duda que Internet implique una revolución social, cuestiona el tipo de hombre y de contenidos que son electivamente afines al usuario de Internet, en caso de que este se convierta en su exclusivo contacto con la cultura, y ofrece razones para no idealizar la globalización del mercado que Internet promete. Una vieja sentencia evangélica tacha de hipócritas a los que se atreven a hablar del cielo y la tierra, pero se cuidan mucho de hablar del propio presente. Dominique Wolton ha corrido con los riesgos que encierra la consigna ilustrada del «sapere aude», de llevar el propio tiempo a conceptos, pero estamos seguros de que escapará a la maldición evangélica.

En efecto, Wolton ha querido titular su reflexión sobre Internet con la más bien retórica pregunta *¿Internet, y después?* En un contraste notable, el subtítulo de su obra nos habla de «Una teoría crítica de los nuevos medios de comunicación». Mientras que el título propiamente dicho nos sugiere con fuerza que tras Internet se abre un abismo, el subtítulo nos ofrece una promesa que en cierto modo quiere estar académicamente fundada. Ambas cosas nos sugieren, cierto que en comunicación indirecta, pero con no menos nitidez, que una teoría de la comunicación no pasa por Internet y que además sólo desde una teoría crítica de la comunicación el fenómeno de Internet puede ser valorado de manera justa.

En realidad, esta es la tesis básica de su libro: la comunicación es algo más que el desnudo campo de la red. Ese algo más, desde luego no es secundario. Al contrario, frente a lo que puede parecer por la propaganda de los nuevos valores tecnológicos de la bolsa, en el margen de la red está lo importante. Para acercarse a este universo, respecto al cual la red es algo secundario, Wolton emplea una serie de herramientas teóricas que ya había utilizado en *Penser la communication*. Así distingue entre el sentido normativo y el sentido funcional de la comunicación. Primera cuestión. Después distingue entre ideal e interés. Luego separa valores y técnicas. Ulteriormente, matiza las distancias entre la ideología técnica y el conocimiento. Finalmente, separa el discurso de los empresarios y el lenguaje de las ciencias sociales; entre el lenguaje de los políticos y los periodistas y el discurso crítico. Al realizar estas distinciones, obviamente, Wolton se siente heredero de la Ilustración moderna. Su posición se asienta en el reconocimiento de que la comunicación basada en el supuesto del ciudadano libre ha impulsado la sociedad moderna, ha reclamado continuamente el sometimiento de la técnica a los valores normativos del hombre y se ha resistido a aceptar las coacciones de la técnica, que quiere imponerle la ideología materialista que identifica sin más progreso y avance tecnológico.

Armado con estas herramientas que he resumido, Wolton sitúa el dinamismo de nuestras sociedades en las tensiones entre la lógica de la técnica, de la

cultura y la organización social. El resultado más estable, todavía identificable en estas sociedades que llamamos modernas, es la sociedad de masas, basada en la comunicación de masas, sostenida por unas técnicas concretas —periódicos, televisión generalista—, por unos valores culturales —homogeneidad, igualdad, libertad, identidad de amplios colectivos, comunidad y solidaridad— y con esa específica organización social que es la democracia de masas, con sus sistemas políticos afines.

Pues bien, la pregunta del libro es doble: Primero, se trata de averiguar si, desde el punto de vista de los hechos, Internet significa la ruptura de este modelo de comunicación de masas; esto es: si implica una revolución real en la forma de pensar la comunicación. Aquí estamos en el ámbito de la ciencia social. Segundo, se trata de juzgar si tal revolución sería deseable de acuerdo con valores que pueden seguir reclamando hoy nuestra vinculación y defensa.

Abordaré ahora la primera pregunta y su respuesta. Wolton nos dice que Internet no significa una revolución en la comunicación de masas, como quieren presentarla los materialistas que creen que sólo con el cambio técnico ya se determinan los cambios culturales y los cambios de organización social. Aquí su tesis es que técnica, cultura y organización social siguen tres lógicas distintas. Internet representa desde luego una evolución técnica, pero en modo alguno implica una revolución cultural ni social. Wolton se opone al determinismo tecnológico, a la ideología técnica de la comunicación [p. 18]. Esta, dice, no es una mera explotación tecnológica porque lo esencial de la comunicación no es la técnica.

Wolton, para asumir esta tesis hasta sus últimas consecuencias, tiene necesidad de responder a la pregunta: ¿Por qué darle tanta relevancia a Internet, por qué se pretende multiplicar la influencia de esta mera revolución técnica? Wolton, que retira toda incidencia al Internet para la comunicación, se la concede para la producción y el mercado global. Su legitimidad es funcional. Pero una herramienta de intercambio no es una herramienta de comunicación. Para llegar a serlo, aquella ha de tener relación con el patrimonio cultural de una sociedad, con los valores básicos de su organización y con las cautelas jurídico-políticas con las que Occidente siempre ha regulado y protegido estos bienes.

La otra tesis de base, que procede de sus libros sobre la televisión, insiste acerca de la naturaleza de la televisión como verdadera revolución comunicativa, en la medida en que ofrece un soporte técnico electivamente afín a la difusión de los valores culturales y la organización social y política de la sociedad de masas. Por todo ello, de forma consecuente, toda la vértebra del libro apunta a minorar la incidencia de Internet en nuestras vidas y a detener el desprestigio que de forma constante se lanza sobre la televisión y los medios masivos y generalistas de nuestro presente. Wolton ha querido ver en los defensores de Internet los viejos ecos de la crítica elitista que la alta cultura

lanzó contra televisión. Situada entre la crítica aristocrática y la crítica globalizadora, la televisión no puede sino quedar seriamente erosionada, si no invalidada. [p. 21] De otra manera: el individualismo heroico que prometía y buscaba la cultura aristocrática, de procedencia nietzscheana, quedaría urbanizado e integrado en el individuo perfectamente autónomo y dominador de la red, que nos promete Internet. El autor nos llama la atención contra el peligro de una interpretación demasiado ligera de la emancipación social como individualización, e insiste en ofertar una emancipación que pasa por la oferta pública y masiva, como equilibrio entre la escala individual y la colectiva [p. 22]. Esto confiere a la televisión una legitimidad, en la medida en que evade el individuo autorreferencial que Internet no logra evitar.

Al entrar en este terreno, ya están implícitos valores, ideales, y la siempre peliaguda cuestión de la validez de los órdenes sociales. La segunda pregunta, entonces, podría ser formulada así: ¿Es legítimo Internet? O lo que es lo mismo: ¿es deseable que nuestra autopercepción —con los juicios acerca de lo deseable que implica— esté atravesada por la referencia constituyente a Internet? ¿Además de la legitimidad funcional de promover el mercado, tiene Internet una legitimidad normativa, en la medida en que potencie un nuevo sujeto afín a un nuevo mundo que, para entendermos, deberíamos llamar *global*? El autor cree que todas estas preguntas deben responderse con una negativa y, en este punto, su argumento es muy persuasivo. Internet pone en el mercado global los contenidos de la cultura de masas, en el seno de la sociedad de masas. Distribuye de otra manera, pero no transforma ni una ni otra y, por tanto, no tiene una legitimidad normativa ni implica una revolución social. Al contrario, sólo propone una revolución técnica, cuya aceptación masiva requiere una sublimación de determinadas aspiraciones y una idealización de determinadas herramientas. Esta idealización y sublimación nos hacen correr el peligro de no reflexionar suficientemente sobre su significado en el conjunto de nuestras vidas.

Profundizaré ahora en esta idealización y sublimación con la que se presenta Internet hasta dotarlo de elementos emancipadores. Ante todo, su aparente carencia de reglamentación [p. 40] se presenta como libertad absoluta; la necesidad de búsqueda continua de documentación e información como creatividad y actividad; el acceso universal como verdadera puerta a la igualdad mundial; la posibilidad de desdeñar, como eficacia crítica. Así, en el fondo, se nos asegura que con Internet podemos despreciar el efecto homogeneizador, manipulador y dominador de los medios de masas. La idea es que el individuo libre de Internet, por fin, logrará el éxito de la comunicación libre. La idealización continúa por otros escenarios: se supone que intercambiar mensajes de forma veloz es entenderse mejor. Una vez más la aceleración del tiempo se nos propone como dominio del tiempo, en una paradoja que ya Koselleck denunció, al comprender que

erosionaba profundamente el sentido de la experiencia. De esta forma la divisa de Internet, de mirar sus consecuencias, podría ser «Circulen, no hay nada que pensar». Claramente se apuesta por un valor decisivo en la competencia económica —la celeridad de la información— como si fuera un elemento decisivo en la comunicación. Wolton, sin embargo, propone de forma clara que información no es conocimiento, y que sin éste, junto con sus procesos de elaboración, reflexión, crítica y recreación, no hay comunicación.

La pregunta final, desde luego, es si Wolton no está idealizando a su vez la televisión como medio de información, ocio, cultura y apertura al mundo [p. 60]. Aunque reconoce su conversión en industria, [p. 50] y por tanto su recepción de la economía como lógica central de sus producciones, Wolton se resiste a dar la batalla por perdida. Su argumento más fuerte reside en que la televisión —por mucho que lo quieran sus críticos— sigue anclada en el milagro de la recepción. Y es que la oferta sigue siendo el riesgo de la televisión. «Mirar no significa obligatoriamente adherirse a lo que se mira», nos dice. Esa es la razón de que este medio tenga que hacer hipótesis sobre la identidad individual y colectiva de sus receptores. La idea es que el público se fabrica él mismo la opinión y que esta opinión es más lenta que las transformaciones técnicas. [p. 70] Por eso las masas han mantenido la confianza en la radio y en la televisión públicas, confianza que se basa en razones profundas de fidelidad a una visión del hombre y a una identidad social, a unos valores constitutivos de esos medios y a una forma de comunicarlos. Para hacer frente a los críticos, Wolton insiste en que no hay que dejarse llevar por las identificaciones falsas ni por las ofertas descaminadas. Nuestros públicos son mejores de lo que creemos los aristócratas críticos y de lo que suponen nuestros productores televisivos. Que tengan éxito los programas basura no implica que no lo tendrían programas más refinados. «La solución, desde siempre, consiste en partir de esta necesidad de distracciones para elevarlas hacia los programas de calidad, y hay mil maneras de aliar espectáculo y cultura, diversión y calidad» [p. 71].

Este punto de la identidad es clave en todo el libro de Wolton. La tesis de base es que sin identidad no hay comunicación. Sólo desde esta base identitaria puede haber intersubjetividad [p. 60]. Su tesis es que la televisión permite equilibrios entre diferentes tipos de identidades, juegos entre la homogeneidad y la heterogeneidad y todas las escalas posibles de la vida social. Wolton reclama, frente al dualismo gnóstico de cultura de masas y de elites, las cuatro formas de cultura: de élite, la mediana, la de masas y la particular [p. 73]. Todas ellas, dice, caben en televisión, que por eso vertebra no sólo las diferentes capas sociales con su oferta, sino que potencia los grados intermedios y los pasos de unas formas a otras. Esta gradación permite superar las paradojas de que la televisión sobreviva a nuestras decepciones. Pues en el fondo, la televisión, nos hace tolerantes con nuestros prójimos menos favorecidos cultural-

mente, pues permite que nos descubramos con elementos comunes con ellos. En suma: la personalidad que fomenta la televisión ni es dogmática ni es cerrada. La televisión nos pone a todos en lugar de todos.

La clave de toda la historia es que Wolton prefiere la lógica de la oferta a la de la demanda. Hay aquí una especie de despotismo ilustrado insuperable que, como buen francés, asume con algo más de resignación. La oferta es fiel a los procesos de democratización que ha conocido nuestra historia, que siempre tuvo un sentido vertical. Formular una demanda no puede quedar al arbitrio del deseo, a la inmediatez de la subjetividad desvalida, al capricho de un deseo narcisista sin elaborar socialmente. Demandar es una actividad que requiere una elaboración del mundo tan compleja, y una utilidad marginal de recursos tan amplios, que sólo pueden llevarla a cabo los medios, no los particulares. Por eso es fácil que la oferta sea más emancipadora que la demanda, a condición de que sea plural y respete esa escala compleja de la vida cultural y social a la que hemos aludido. En estas condiciones, es más fácil imaginar una oferta responsable que una demanda responsable. [p. 75] En cierto modo, el supuesto de Wolton es que todavía las instituciones se hacen más cargo de nuestro mundo democrático que los propios individuos que viven en la sociedad de masas.

Hay una serie de comentarios de Wolton sobre este tema que me parecen básicos. «El público mira los malos programas no tanto porque le gustan sino porque se los ofrecen», dice en la p. 79, para añadir que «el audímetro mide menos la demanda que la reacción ante la oferta». Sin ninguna duda, son hipótesis de identidad que hablan peor de los creadores del programa que del público, porque en todo caso aquellos se niegan a conocer cuál sería la respuesta del público si hubiesen realizado otra oferta. Los malos programas siempre son conservadores y se dan por satisfechos con las audiencias obtenidas. Su miedo, un miedo anti-ilustrado, reside en que no quieren saber las identidades que atraviesan públicos todavía más amplios. En todo caso, estos malos programas son conservadores porque han olvidado la exigencia normativa de comunicación que rige en lo hondo de la sociedad de masas en tanto sociedad democrática.

Pero en la medida en que la televisión generalista atiende a estas escalas sociales con responsabilidad, fecunda la idea ilustrada de público como ser común y promueve el espacio de la identidad nacional, para Wolton la única base social adecuada para la vida política democrática. Esta es la tesis fuerte de Wolton. [p. 75] El aporte de conocimiento que requiere una oferta responsable —generalista o temática—, la hipótesis de identidad que incorpora, reflejada en símbolos generales, cumple los requisitos de la comunicación. Al hacerlo, da sentido a los supuestos sobre los que funciona la democracia de masas, en sus aspectos políticos [p. 77]. Aquí la diferencia con Internet es radical, pues es de suponer que Internet fomenta una sociedad mundial de

individuos aislados y solitarios, que rompen para siempre el espacio público en favor de una red de relaciones privadas inimaginables como trama política. La televisión es el objeto de conversación fundamental de nuestras sociedades, el punto de unión de nuestras opiniones, el muro contra el que chocan todavía las tendencias individualistas de nuestras sociedades. Al prolongarse por estas conversaciones comunes, la imagen no se hace soberana y se garantiza que el lenguaje siga todavía canalizando la conciencia. Es verdad sin embargo que a través de la televisión una conciencia dominada por la imagen ha descendido en la escala de la vida inteligente a un nivel de automatismo sin regreso que tiene su mejor ejemplo en las seducciones de la publicidad.

Wolton, por tanto, entiende el espacio público organizado entre un Internet globalizador que se dirige a individuos y una televisión generalista que tiene como contrapartida públicos. Claramente, su perspectiva es la defensa de la ilustración social, con un inevitable republicanism nacional anclado en un espacio de valores común, frente al liberalismo extremo que no tiene otro espíritu que el de fomentar el mercado global. Por eso Internet es electivamente afín con el mundo de la imagen y del sonido y por eso se llenará de industria de entretenimiento, como nos recuerda Alberto Moncada en un libro reciente, la primera industria del mundo ya, por delante de la de armamentos. La imagen es el gran peligro, y cuanto más circulen, más se plantea el problema de su organización, tanto a nivel de tráfico como a nivel de receptor. Frente a un mundo dominado por la imagen, lo que garantiza el lenguaje y el conocimiento no es otra cosa que la complejidad mental del programador y la del receptor. La idea ulterior es que así se garantiza la complejidad mental del ciudadano y el hombre político. Internet incorpora «la amenaza de la soledad organizada, el egoísmo institucionalizado y el narcisismo etiquetado» [p. 82], propios de la utopía liberal [p. 96]. Una vez más: Internet nos hace más *bourgeois* y consumidores. La televisión impide que se arruine totalmente la visión del *citoyen* que comparte valores con sus conciudadanos y los intercambia en comunicaciones.

Utopía está aquí escrito en su peor significado. Finalmente se trata de una mentira: Internet nos ofrece información, no conocimiento. Internet propone tanta más información cuanto más conocimiento previo se tenga. Pero no interviene sobre las condiciones de su propio uso, ni reflexiona sobre la necesidad de usuarios epistemológicamente expertos, ni interviene en las condiciones de igualdad, competencia, libertad y sentido que son condiciones de su uso eficaz. De esta manera, Internet vive en el espacio vacío de la abstracción. La contrapartida de este rechazo a pensar es la certeza de que ofrecerá productos de consumo en una escala graduada mundial, capaz de satisfacer la demanda de cualquiera. No necesita programar por cuanto juega a escala mundial y espera que siempre habrá un individuo que, tomado de uno en uno, ten-

drá interés en su oferta. El ámbito de los deseos que ofrece es potencialmente infinito y sabe que así alerta la omnipotencia del deseo de los usuarios. Estimula de esta forma la imaginación, no la construcción de la personalidad, que requiere otros hábitos y capacidades. Es más, puede desintegrar una subjetividad ordenada al hacerle entrar en la dispersión absoluta de ofertas. La red, dice Wolton con sentido, ofrece el derecho a soñar [p. 99]. Pero tras la borrachera de estos sueños se puede despertar con las manos vacías.

Pasamos así a la segunda gran cuestión, que consiste en ofrecer argumentos que niegan que Internet produzca una revolución social. La cuestión central, para ofrecer una respuesta meditada, reside en saber si esta nueva técnica de Internet determinará los contenidos de la comunicación. La respuesta es que parece que sí. El tiempo de Internet, acelerado al máximo, aplasta la duración y de esta forma impide el pensar. Teje la vida de lo discontinuo y así impide la elaboración de la identidad. [p. 114] Lo que necesite duración no puede estar en la red, no tiene sentido en ella. En último extremo, la ventaja de Internet es la actualización permanente y esto es relevante sólo para la información, dé lugar a un consumo o no. Posteriormente, la oferta de ocio audiovisual no tendrá límites cuando los elementos informativos, audiovisuales y las telecomunicaciones se sinteticen [p. 101]. El problema es que esa información será más informe que nunca y la posibilidad de elaborar un discurso sobre ella será mínima. Sostendrá refracciones individuales al infinito, y hará irrelevante el concepto de público. Por lo tanto, Internet determina el contenido de lo que puede aparecer en la red. Pero no parece que esto sea revolucionario, sino más bien regresivo. Con ello se alterará la vida de nuestras sociedades políticas. Más eficaz que los defensores filosóficos de lo impolítico, y de los que reclaman una comunidad completamente abstracta y desconstruida, Internet es la plataforma para que arraigue esa actitud en nuestras sociedades. El efecto distributivo que tiene la noción de público se romperá. La selección activada por el dinero y el conocimiento condena a cada usuario a repetirse a sí mismo. Nadie pedirá otra cosa que lo que concibe o tiene [p. 106]. El sujeto de Internet obedece así a las pulsiones más arcaicas de la psiqué humana: al automatismo de la repetición.

Por si fuera poco, la información acumulada romperá toda posibilidad de comunicación, la tornará azarosa, irrelevante, caótica. Al mismo tiempo, la hará irrelevante, pues todo el mundo dispone de ella en la red. A lo sumo acogerá todas las necesidades de expresión de deseo en un inmenso mercado. Esta cobertura es la que necesita una soledad narcisista para vivir de forma verosímil y sin las angustias tradicionales. Wolton ha llamado a Internet el «último sistema de seguridad», el que ofrece verosimilitud a la burbuja que necesitan las personalidades narcisistas y, en cierto modo, será así: al conectarse, muchos millones de seres humanos realizarán este gesto como forma

única de vincularse a un mundo que sólo los refleja a ellos mismos. Que ese gesto se realice por sí mismo, sin intermediarios, ofrece una apariencia anarquista. Lo que de verdad sucede, sin embargo, es la caída de toda jerarquía. Lo fundamental: se acaba con la noción de lo representativo y, por consiguiente, con la noción de representación. Internet, así, promete un contrato social infinito y parece ofrecer la democracia directa, sin representantes o intermediarios como la radio o la televisión. Wolton avisa contra estas falsas promesas emancipadoras y recuerda que «los intermediarios [representativos] fueron los instrumentos de la emancipación» [p 160] en las tradiciones ilustradas.

Por eso, la apuesta ilustrada de Wolton sigue reposando en la vieja teoría de la democracia nacional canalizada por la representación. La nación no puede hacerse visible por sí misma o por los individuos solitarios y aislados, sino por sus representantes. La democracia nacional requiere de estos representantes de una identidad nacional, por mucho que para entonces ésta no sea sino un gran tejido de solidaridades difusas que permite seguir hablando de un mundo en común. Por ello es tan importante la televisión y la radio generalistas. Aquí, como podemos suponer, la defensa de Wolton de estos esquemas tradicionales puede parecer temerosa e incluso reactiva. De hecho, Wolton se ha adelantado a estas objeciones, al valorar como falso el debate de *antiguos* contra *modernos*. El problema es pensar la comunicación. En verdad, si se acepta este punto de vista, su posición es inexpugnable. Internet no es capaz de reflexionar sobre su propia condición de posibilidad, sobre aquella parte del mundo que es necesaria para que Internet funcione. Esto es lo que debe hacer la teoría. Ahí el gesto normativo de Wolton es verosímil. Su idea de democracia nacional, por lo demás, aunque ampliamente caracterizada por el ejemplo francés, no tiene nada que ver con la esencialidad antigua, sino con las señas de una sociedad europea que desea replegarse ante la amenaza de un individualismo que a todos los efectos se ha convertido en una vía ciega de la evolución humana.

La comunicación no es el mercado. Este se puede desregular hasta cierto punto. Pero aquella no. Los códigos, como insiste Luhmann, le son internamente necesarios. Una sociedad de la comunicación no puede confundirse con el mercado de la información. Caer en esa trampa sería dismantelar las resistencias europeas frente a una sociedad como la americana, que vive de esas confusiones y las utiliza para penetrar en el mundo entero [p. 135]. La idea central es que en la articulación del individuo y el grupo, Internet sólo logra *ghettos* comunitaristas parciales vinculados por intereses homogéneos y sin compromisos ulteriores a la facticidad de la coincidencia. Pero esta es la forma más elemental de articulación social, como ya sabía Weber. En la medida en que se salga de ahí, los individuos deben ver garantizados sus derechos y libertades y los grupos sociales deben albergar puntos de vistas supracomu-

nitarristas, generales, sobre los que se basan las decisiones colectivas y los intereses comunes. Estas articulaciones no son posibles sin compromisos con la justicia y la verdad, y por tanto sin reglamentos, códigos, garantías e intermediarios apropiados. De otra manera, como dice Wolton en *Sobrevivir a Internet*, la desregulación conviene al poderoso. La ideología de la modernidad que exige desarmarse ante la evolución técnica, también. Así emerge el peligro evidente de una exigencia a dismantelar la identidad históricamente acumulada y culturalmente connotada [p. 153] frente a la dimensión tecnológica desnuda. Con ello tenemos la conclusión final a nuestra segunda cuestión: Internet no es una revolución social, sino pura ideología liberal.

Hay luego algunos puntos de vista esenciales, que conviene reseñar: el de la cantidad como punto básico de la cultura democrática desde Rousseau [p. 46] —en el que Zarone insistía en un número anterior de *RES PUBLICA*— y el plenamente ontológico de salvaguardar la realidad o de mantener la «diferencia radical entre la imagen de la realidad y la de una realidad virtual» [p. 49]. Esta dimensión ontológica del libro de Wolton resulta muy llamativa y da una idea de su voluntad de teoría. Consciente de las consecuencias antropológicas que están en juego en esta distinción, de las que se derivarían graves efectos políticos y culturales, Wolton nos llama la atención sobre todo esto. Es curioso que aquí Wolton, a pesar de todo, lanza contra Internet los reproches que se lanzaban contra la televisión: la reducción del mundo a imagen y la autorreferencialidad de este mundo de imágenes. Por mucho que recuerde la necesidad de una economía de la imaginación que ella misma no produce, parece que proponer una «carta sagrada mínima» o un reglamento internacional no será suficiente, en caso de que sea viable, para detener este fenómeno. Una vez más, los efectos de Internet serán demoledores en la medida en que en sus límites se mantenga un mundo de comunicación y de lenguaje. Desgraciadamente, Internet no interviene para lograr que este mundo se mantenga tal.

Esta problemática de la carta sagrada mínima, y la necesidad de hacer frente al falso prestigio anarquista de la desregulación, tiene como telón de fondo el problema de Europa, su espacio público y su relación con el modelo americano. Europa necesita de la norma porque necesita de las diferencias. Europa es la clave para pensar Internet porque el europeo es un espacio en el que todavía debemos reflexionar sobre nuestros propios supuestos constituyentes, la cultura y el modelo social. Europa ha de problematizar la comunicación porque sin esta no es nada [p. 171] ni tiene futuro. La energía política que requiere Europa para llegar a ser no puede canalizarse sino desde una comunicación reflexiva, pendiente de sus propios valores. De otra forma: si Europa es sólo un mercado, será absorbida en el proceso de globalización. Su única defensa es animar las diferencias en las que todavía ancla su vida con

una claro aporte normativo de sus formas comunicativas. Sin la garantía de las identidades culturales, simbólicas, tradicionales y lingüísticas, que Habermas viene caracterizando como «mundo de la vida», Europa no es viable. Sin la gestión de sus diferencias tampoco. Ahora sólo estamos unidos por lo fácil: el interés. El problema es cómo se pueden unir culturas que son diferentes. Si hemos de identificar una revolución social, tendríamos que buscar estos efectos hasta ahora impensables en las ciencias sociales.

Aquí, sin duda, el libro de Wolton parece regresar al pasado. Wolton, que no cae en la trampa de la Europa de las regiones, en el fondo una Europa de las comunidades culturales y del multiculturalismo, de la proliferación de los *ghettos*, se muestra un firme partidario del ideal del Estado-nación. Clama por una Europa, pero por una de la diversidad. Su posición, expresada de la forma más franca, dice: «En Europa, se trata de construir un espacio político nuevo a partir de pueblos soberanos que no desean en absoluto abandonar su identidad a favor de otra todavía incierta» [p. 174]. La idea, hasta donde veo, es que la única estructura fuerte de legitimidad sigue reposando en el Estado, y que para eso se requieren públicos y comunicación a nivel nacional. Esa es la necesidad que cubriría la televisión y los mass media tradicionales. Para el nivel comunicativo específicamente europeo debe quedar la convivencia de culturas. ¿Sólo eso? Porque si es solo eso, no tendríamos muchos escrúpulos en llamar a este nacionalismo conservador. Creo que, en el fondo, su posición tiene matices. Lo que Wolton quiere decir con identidad nacional padece una equívocidad. Por una parte hace referencia a tradiciones y patrimonios culturales y, por otra, al conjunto de valores depositados en el seno del Estado republicano. La síntesis de ambos sentidos genera el Estado-nación. Europa debe llevar un doble frente de políticas. Es preciso salvaguardar los patrimonios nacionales y es preciso converger en el patrón republicano de vida: interés público, regulación de medios, garantías de derechos, cohesión social, solidaridad de las gentes, igualdad de oportunidades, justicia. Con ello, Europa ha de diferenciar entre el mercado, cultura y política. En este sentido, como sucede tantas veces, Wolton prefiere el lenguaje de la ontología: Europa es ontológicamente un seguro de supervivencia de la complejidad [p. 185]. Nacionalismo cultural y republicanismo político, desde luego. ¿Pero dónde acabar con las naciones y empezar con las tribus, como ha defendido Walzer? Europa, y este es su argumento formal, puede impulsar procesos de convergencia económica y política, de índole republicana, pero también de divergencia cultural, de índole nacional. El problema ciertamente es dónde ha de parar esta divergencia y si no sería mejor dejar la administración de la cultura a públicos no necesariamente nacionales.

Wolton, que no rehuye la reflexión sobre el concepto de nación [p. 189], no ha dado razones de por qué la cultura ha de ser nacional. Lo público es un

concepto más amplio que lo nacional, desde luego, como sabía Dewey. Wolton ha dado razones que hacen necesario el público y la comunicación para la república, tanto como la unidad del pueblo para la democracia; pero no ha demostrado que todo esto tenga que coincidir con una identidad nacional. El aporte de patrimonio cultural que es preciso introducir en el seno de la información para que sea comunicación, no tiene por qué ser patrimonio nacional. Basta con que sea cultura, no con que sea cultura nacional. Ni la nación es necesaria al republicanismo, ni a la comunicación, salvo que confundamos una y otra cosa con un lengua. Si el conflicto entre los pueblos europeos y Europa se organiza como un conflicto entre «nacionalismo y Europa» creo que el asunto está perdido. La condición para la construcción europea es pensar sus elementos de tal manera que garanticen su supervivencia. Tal condición no incluye pensarlos como naciones, aunque quizá sí como tradiciones literarias de las que es fácil demostrar su diálogo y su posibilidad de relación. Resulta claro que cuando Wolton habla de un concepto meliorativo de nación, piensa en la concepción republicana. Creo, por mi parte, que las sospechas que los procesos de rearme nacionalista del tercer tercio del siglo XIX han lanzado sobre la idea de nación son definitivos. Esta revista prefiere hablar de pueblo, para referirse a la representación política necesaria para un republicanismo. Con ello concedo lo esencial del argumento de Wolton. Pero rechazo que existan culturas nacionales que deban protegerse más allá de sus abordajes comparatistas. En el estadio en que nuestras lenguas se mueven, éstas no son ya las portadoras de las culturas nacionales: francés, alemán, inglés, italiano y español son otras tantas refracciones de la misma cultura mundial. Lo que interesa es que estas refracciones mantengan sus lenguas y mantengan el diálogo que las construyó históricamente.

No creo que si los europeos cultos abandonamos el concepto de nación, los movimientos más reaccionarios lo adoptarán con los peores significados posibles. Es verdad que es un riesgo. Pero también es arriesgado promover el concepto de forma ingenua, sin reparar en que estos significados peores forman parte de su propia entraña. Creo que la tesis de que «todo lo que no se ha asumido públicamente en una democracia, vuelve de manera violenta» es verdadera. Hemos leído lo suficiente a Freud para saberlo. Pero justo lo que debe ser asumido en público es que la idea de nación merece un reajuste crítico de sus contenidos y quizá una disolución funcional. Acordaría con Wolton que son imprescindibles las dimensiones simbólicas, no las dimensiones castizas y arcaicas. Pero esos símbolos deben esencialmente interpretarse como el patrimonio de sentido y de diálogo europeo propiamente dicho, no cómo símbolos en el sentido de la vieja teoría de la homogeneidad cultural. Son símbolos en perpetuo dinamismo de sentido, no mitos afectivos, tecnificados, cuya eficacia sea configurar identidades fuertes y dotadas de fuertes acciones afectivas.

Estos afectos no serían ya tampoco comunicación, ni lenguaje. En la medida en que Wolton ha llamado la atención sobre el peligro de este tipo de afectos, estará de acuerdo en evitar este uso de la nación. En la medida en que seamos cautos en la interpretación que le demos a la nación, desde luego, el concepto quedará neutralizado de forma suficiente.

José Luis Villacañas Berlanga

Sobre conceptos políticos medievales

A propósito de *Feudalismo, señorío y nobleza en la Castilla medieval*, de SALVADOR DE MOXÓ, Real Academia de la Historia, Madrid, 2000.

1. *Una situación intolerable*. El espacio de relación entre el filósofo político que practica la historia de los conceptos y el historiador sigue siendo una frontera salvaje. En ella, por ahora, sólo anida un desconocimiento que de vez en cuando se rompe para disparar las acusaciones recíprocas. Los historiadores, cuando no hay más remedio, acusan al filósofo de no tener en cuenta todos los documentos y las fuentes. Los filósofos contestan que el nivel de reflexión conceptual y de orden categorial que teje los escritos de los historiadores es sencillamente insufrible, que han generado una bibliografía especializada en exceso, abundante sobre cualquier medida, y que al carecer de una visión global de los procesos históricos, han perdido la conexión entre su disciplina y el lenguaje de la vida del presente. A pesar de todo, este intercambio de impropiedades tiene lugar sólo cuando las circunstancias fuerzan a contestar a un desorientado aventurero que invade el terreno acotado. Lo habitual, repito, es el desconocimiento. Todavía asombra no ver a E. Kantorowitz en la bibliografía de los historiadores, como no se ve a Max Weber salvo para introducir algunas citas de adorno. La única manera de establecer algo parecido a una vereda entre estas disciplinas, por tanto, consiste en transitar desde el territorio del historiador de los conceptos políticos al territorio de los historiadores, con ejercicios puntuales de diálogo. La cuestión sería lograr el respeto recíproco, que quizás acabe generando formas de escribir la historia más flexibles y al tiempo más rigurosas, menos acartonadas y no por eso más arbitrarias.

Para un historiador de los conceptos políticos, la reedición del conjunto de trabajos de Moxó sobre el problema del feudalismo y del señorío, desde luego, ofrece una oportunidad formidable para este diálogo. Al fin y al cabo, el primero de los trabajos recogidos se inicia con esta apreciación: «La generaliza-

ción de una común terminología [...] se hace más apremiante cada día en la ciencia histórica» [p. 13]. Por lo demás, el propio Moxó recomendó vivamente la necesidad de superar «particularismos doctrinales [...] así como también los derivados de una acusada especialización profesional» [p. 48]. La historia de los conceptos políticos, por su dimensión compleja y no especializada, tiende justo a esta finalidad: contribuir a una comprensión apropiada de los conceptos políticos con los que el historiador y el filósofo deben jugar de forma común, si uno y el otro han de querer hablar del mismo mundo. Para eso, la historia de los conceptos ha de poner en juego la compleja gama de saberes que se han ido acumulando desde la sociología histórica weberiana a la historia social, determinando los conceptos abstractos de la primera con la identificación de los procesos históricos estructurales de la segunda y con las descripciones pormenorizadas de procesos históricos individuales de la ciencia histórica más especializada y parcial.

A esta reflexión conceptual, que ha de recorrer estos tres tramos, se puede llegar también desde el ejercicio de la escritura histórica concreta y tal es el caso de Moxó. Pues cualquier historiador que desee dominar su lenguaje de forma coherente, y que intente ofrecer descripciones significativas de procesos individuales, deberá encajar su escritura en ámbitos estructurales de largo plazo, propios de la historia social, y deberá para ello usar de conceptos apropiados, precisos, ordenados y funcionales. La historia de los conceptos, en la medida en que se sostiene por una sociología histórica, debería contribuir a esta tarea. Para ello, tendría que incluir una oportuna periodización histórica que, en el caso de la historia contemporánea, se ha vertido por el concepto de *Sattelzeit*, pero que para épocas históricas anteriores no ha operado de manera tan definida. Por eso, para analizar el inmenso espacio que precede a la emergencia de la sociedad nacional, con sus órdenes políticos e institucionales, apenas tenemos todavía un escenario conceptual preciso. Las viejas ideas de Brunner¹ y Hintze², con ser muy aprovechables, no parecen suficientes para colmar ese vacío. En estas zonas que la terminología moderna denominó como Antiguo Régimen, la inmensa franja de tiempo que antecedió a la revolución nacional, nadie distingue con claridad. Los procesos modernos, que condujeron a la explosión del Tercer Estado y su constitución en nación, no han sido descritos todavía con verosimilitud y con rigor. Nadie ha ofrecido de ellos un relato unitario. Hay una especie de estrechez estructural de la mirada, que se muestra incapaz de comprender la emergencia de las grandes monarquías, la ruptura desde dentro del régimen señorial, las transformaciones de la

1 Cf. OTTO BRUNNER, *Neue Wege der Verfassung— und sozialgeschichte*, Zweite, vermehrte Auflage, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 1968.

2 Cf. *Feudalismo-Capitalismo*. Editorial Alfa, Barcelona, 1987.

sociedad estamental y su propia ruina, la emergencia de procesos de republi- canización en determinadas zonas de Europa, las nuevas formas de capitalis- mo, etcétera. Sin un reconocimiento preciso de los tiempos medievales y sus dinámicas, no parece que tal comprensión resulte posible.

2. *La sociedad feudal. Los límites de una categoría.* El libro de Moxó, que ha de ser reconocido como autor de una magnífica obra sobre los señoríos de Toledo, editada en 1973³, ofrece una prueba suficiente de la mencionada estre- chez. Creo que la causa última de la misma deriva de su dependencia ancestral de un espacio teórico científico dominado todavía por el marxismo. De ese espacio, Moxó se despide sólo tímidamente, en un ejercicio de retirada inca- paz de generar una propuesta nueva. El mismo esquema de los artículos del libro, tan rígido, tan tradicional, tan repetido, sólo tiene sentido desde el terre- no de juego que marca el marxismo. No es desde luego un esquema inactual en la investigación especializada. Se descubre inmediatamente cuando se lee el libro de Valdeón sobre el feudalismo, editado en 1999⁴. La cuestión sigue siendo, al parecer, la polémica entre la visión institucional del feudalismo y la visión marxista como régimen de producción. Y la solución sigue siendo la misma: la apelación a Bloch y su escuela, con la pretendida superación sinté- tica de ambas escuelas unilaterales en el más bien problemático concepto de sociedad feudal. Una estrategia que llevó a su perfección el libro central de Abilio Barbero y Marcelo Vigil⁵.

Este es el curso del artículo teórico fundamental de la colección, el que lleva por título «Sociedad, Estado y Feudalismo», destacado por Valdeón en su libro citado. Ya el mecanicismo hegeliano de su estructura lógica denuncia que no nos salimos de la órbita del pensamiento marxista más o menos clási- co. Así que ni Estado feudal, como pretendía von Below o Mitteis, ni modo de producción feudal como querían M. Dobb o W. Kula. Ni identificación del feudalismo con un sistema de gobierno, ni mera confusión con el régimen de señorío. La obra de Marc Bloch es invocada como elemento central: hay una sociedad feudal. Para defender esta posición, tanto Bloch como Moxó hablan de Estado como «poder común de ordenación de las relaciones sociales» [p. 20] tal y como se entiende en el Estado moderno. Como un historiador de los conceptos sabe, es dudoso que con este concepto de Estado se pueda mirar el

3 Además, obtuvo el premio Luis Vives del CSIC, en 1965, con la obra *Disolución del régimen señorial en España*. A él se debe también una obra importante, *La incorporación de señoríos en la España del Antiguo Régimen*, Valladolid, 1959, donde se expone el camino triple de la dispersión del patrimonio regio de Castilla, mediante donación, enajenación por precio y la prescripción.

4 Cf. *El Feudalismo*, Historia 16, Madrid, 1999.

5 Cf. *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*, Crítica, Barcelona, 1978.

ámbito histórico que estudiamos. La propia noción de sociedad, como concepto que «rebaso y engloba simultáneamente al Estado y la Economía» [p. 22], parece más bien un concepto hegeliano, que no tiene sentido en esta época histórica medieval. Cuando Moxó dice que «es a través de la Sociedad como debemos precisar los rasgos fundamentales del feudalismo» [p. 22], apenas sabemos lo que quiere decir. Sociedad no es un concepto propio de los tiempos en los que se hablaba con los conceptos que entretejen la noción de feudalismo.

En la página siguiente afirma Moxó que el espíritu de la sociedad feudal debe estudiarse simultáneamente a través de los «lazos y relaciones sociales, de las instituciones políticas, de la actividad económica y la expresión cultural». Tenemos así la invocación de la historia total, la última de las variaciones del marxismo. A partir de esta totalidad de fenómenos sociales, basados en un mismo espíritu, se pueden identificar los rasgos esenciales y los de carácter accidental. Luego, Moxó pasa a enumerar esos fenómenos: el social, el político, el económico y el cultural. En su recíproca relación ofrecerían el organismo de «la sociedad feudal». Cuando destripamos estos fenómenos que juegan orgánicamente, descubrimos, en el plano social, una síntesis fuerte entre milicia, tierra y vasallaje en la que vive el grupo militar preponderante, sostenido por relaciones de dependencia personal basadas en el vínculo moral de la confianza, la lealtad y la retribución con bienes patrimoniales [pp. 24-27]. Es propio de la tesis de Moxó la distinción entre dos aspectos de la sociedad feudal. Esta primera, someramente descrita, es valorada como «emanación espontánea de una época convulsa y difícil». [p. 28] La segunda es la caballería, destinada a contrapesar la preponderancia económica del feudo y el carácter amorfo de las estructuras del feudalismo inicial. [p. 29] Como tal, la caballería sería un fenómeno posterior, definiría una forma nítida de aristocracia, y reforzaría las formas feudo-vasalláticas. La consecuencia, en la página más confusa del libro [pp. 29-30], sería la fragmentación del poder público y de la propiedad territorial. Desde el punto de vista político, a la sociedad feudal le es esencial la fractura de la relación directa monarca-pueblo, la emergencia de poderes intermedios y locales de naturaleza militar y, de forma no esencial [p. 33], la rígida jerarquía piramidal. En el orden económico, la sociedad feudal es agraria, de intereses económicos locales, basadas en el régimen de señoría. En el orden cultural, tendríamos una literatura propia: la poesía épica, los cantares de gesta que subliman la caballería como auténtica nobleza.

La premisa de todo este argumento reside en que la sociedad constituye un sistema orgánico. Justo por eso se puede escribir *l'histoire à part entière*, como quería Lucien Fèbvre. Así dice Moxó: «[El marco social] frente a la caracterización especializada de las órbitas política, económica o cultural, y englobando los hechos propios de estas esferas en cuanto tienen repercusión

clara en la sociedad dentro de la cual se articulan, comprende de forma preferente hechos típicamente sociales que rebasan las distintas órbitas que acabamos de mencionar y en los que cualquier otra proyección no deja de ser indirecta». [p. 43] Esto le permite a Moxó hablar, en términos prácticamente emanantistas, de los diferentes fenómenos e instituciones a partir de «su habitual espontaneidad originaria» [p. 43].

Hasta aquí, sin embargo, Moxó no ha dicho sino que la sociedad medieval es militar-vasallática en lo social, fragmentaria en lo político, señorial-agraria en lo económico, épica en lo cultural. De las articulaciones de esta sociedad no parece decirse nada sino que lo militar se remunera con tierra cuyo propietario tiende a usurpar poder político, a construir un régimen señorial sobre su propiedad y a escuchar cantares de gesta que subliman su nobleza. Todo esto se debe relacionar mediante la espontaneidad originaria de la articulación de un organismo. Como teoría social del feudalismo, o como estructura de la sociedad feudal, tenemos más bien una imagen que amalgama la vieja tesis institucional, la marxista del modo de producción y el neomarxismo de Arnold Hauser sobre el arte como reflejo de las relaciones sociales. La dinámica de la sociedad no la conocemos mejor con todo ello. La vida de esta sociedad únicamente sería *comprensible* si aportamos premisas que están ausentes de esta imagen estructural inerte. La lógica histórica, aquella proyección de sentido que conviene identificar en los actores para entender sus actuaciones y la forma en que hablan de sus actuaciones y luchan por ellas, está ausente de este cuadro. Estas premisas, que dependen de las categorías propias de una sociología histórica, sólo se hallan en esta disciplina, y en sus determinaciones por parte de una historia social de largo alcance. Pues queremos comprender procesos históricos, con sus fuerzas y sus dinámicas, con sus conceptos como factores activos y como índices de conocimiento, no tener fotos fijas que, a lo más, nos darían ideas-tipo de naturaleza conceptual abstracta.

3. *Un razonamiento como ejemplo.* Para ver lo que quiero decir me referiré sólo a un punto. En el fondo, Moxó nos ha ofrecido el ideal tipo de la sociedad feudal. Y a este primer paso abstracto, la historia de los conceptos debe proponerle otro tipo de consideraciones conceptuales. Como ya he dicho, la historia de los conceptos ha de tener como base las categorías propias de una sociología histórica, dotada de conceptos abstractos y formales, pero históricamente determinables. Esa teoría social, al querer comprender la vida de las sociedades, parte de la noción de legitimidad; esto es, de identificar aquellos órdenes sociales que son seguidos y obedecidos por la creencia compartida en su validez. Cualquier teoría social, basada en la perspectiva de la legitimidad, tiene que abandonar cualquier organicismo. Nada de historia total como reflejo del sistema social. El sistema social no existe para la perspectiva de la legitimidad, porque en toda sociedad, de manera mayor o menor, se dan en

tensión todas las formas de legitimidad: la tradicional, la carismática y la racional. Todas luchan y puján entre sí, y por eso generan una dinámica social, llena de tensiones, que tiene un reflejo en la instituciones vertebradas sobre estas legitimidades dispares y en sus luchas. Estas instituciones marcan y determinan con sus *teloi* propios las estructuras históricas y los procesos de larga duración y sin ellos es inviable la historia social. Los valores creídos y justificados por ellas, sus conceptos, con su versatilidad proverbial, definen las luchas históricas con su complejidad inherente. Sobre estas tensiones y luchas entre instituciones dotadas de legitimidades diferentes, regentadas por *clercs* apropiados, sobre estas luchas históricas más o menos conscientes y dirigidas por representaciones conceptuales, el historiador de los conceptos pretende descubrir su lógica concreta. Nada pues de imagen fija.

Aplicando este razonamiento a nuestro caso, podemos decir que, para que el feudalismo sea posible, se requiere muchas premisas de naturaleza social y de naturaleza histórica. Por ejemplo, se requiere una evolución muy particular de las legitimidades en cuestión. En efecto, el feudalismo no sería posible sin la ruptura de los lazos comunitarios de la vieja organización gentilicia, estrictamente tradicional. Para eso se requiere una fuente de carisma muy poderosa, pues sólo el carisma tiene fuerza suficiente para romper con la tradición. Tal fue la existencia de un poder político legítimo consciente de su función pacificadora, que impuso en su germinal administración un ethos carismáticamente definido y basado en el valor militar y en virtudes éticas estrictas propias de *clercs*: fidelidad, generosidad, consejo. Mas la evolución del feudalismo no puede entenderse sin reparar en que, aunque tiene bases carismáticas propias, como el valor guerrero, éstas proceden en su dimensión política de mando justo de la mayor fuente medieval de carisma, la Iglesia romana, y juega en una sociedad en la que el elemento dominante es la tradición y la *gens familiar*. Que Moxó no haya hablado de la Iglesia católica en su esquema de la sociedad feudal, ni haya reparado en la relación Iglesia-feudalismo, es algo que nos sorprende. Cualquiera que lea el libro de José Manuel Pérez Prendes, *Instituciones medievales*, [cf. pp. 12-13] sabe que este proceder impide comprender la dinámica de la sociedad medieval. Sin la tensión entre las legitimidades del carisma eclesiástico, que puso en movimiento la idea de imperio, la propia legitimidad imperial que puso en movimiento el derecho político romano para separarse de la institución eclesiástica, la legitimidad carismática militar y pacificadora de los reyes, y la legitimidad tradicional pura de la dominación señorial y su evolución patrimonial, no es posible entender la dinámica de la sociedad medieval, ni por tanto comprender sus procesos y luchas. Sin la tensión entre las elites eclesiásticas, militares, jurídicas, cortesanas, cada una con sus pretensiones de validez y de legitimidad, cada una anclada en instituciones más o menos fuertes, no se pueden entender la vida

histórica medieval, su proceso y su evolución. Dada la tensión de elementos en juego, y la imposibilidad de configurar un sistema entre ellos, las sociedades europeas evolucionaron de forma divergente, aunque el punto de partida fuera relativamente homogéneo. Y dado el dinamismo de estas tensiones las sociedades evolucionaron de forma vertiginosa, preparando la aceleración propia de los tiempos modernos.

En esta evolución, lo que llamamos feudalismo fue un estadio muy puntual y limitado, condicionado por la existencia de una forma política central y poderosa, que en modo alguno penetró la forma de la sociedad. Este hecho se debió a la fragilidad misma del carisma del emperador franco en medio de las legitimidades tradicionales-patrimoniales. Pues en efecto, este carisma procedía de la Iglesia de Roma, que refundaba el imperio para hacer frente a los peligros exteriores de los árabes, pero lo depositaba sobre una monarquía que tenía un sentido patrimonial del reino, que imponía la división del mismo entre los hijos. La tensión entre una concepción pública de la función del poder y una concepción privada de la posesión del mismo, que lastraba las formas romanas desde el Principado, impidió que se forjara una autoridad política fuerte, y con ello que se generara una clase estable de caballeros, lo que determinó que bajo ella reapareciera la vieja clase de señores, tan diferente en sentido y origen. Pues, en contra de lo que parece, el feudalismo requiere una figura muy carismática del poder real público —ya sea autónomo como en los Otones, o concedido por la Iglesia como en los Capetos— y por lo tanto, una intensa concentración de poder político. Sin embargo, requiere algo más: un poder sin base gentilicia, inicialmente antipatrimonial, y por eso un poder territorial sin dimensión de *res publica a la antigua*. De ahí la extrema endeblez del *caballero* como institución y *ethos*: su fuerza es la que posee la figura política que lo define y cuya administración es. Como consecuencia de esta debilidad, se inicia una evolución que fractura el poder público y, a través de la exigencia de inmunidad, recupera la figura tradicional del señorío como forma de dominación ancestral, reproduciendo el esquema que ya se verificó al final del Imperio romano. Por este régimen de señorío e inmunidad se canalizan tanto las administraciones locales y la eclesiástica, una aspirando a limitar el poder real y otra organizando un poder suprapolítico, dotado de un carisma institucional racional sin precedentes. Dominaciones distintas, cada una con sus pretensiones de legitimidad y sus propios *clerics*, se lanzan, por tanto, a una lucha sin fin, cuya consecuencia con el tiempo será el específico dinamismo de la sociedad europea. Al morir, Max Weber había retrotraído las raíces de la modernidad justamente a esta tensión propia del policentrismo de la sociedad europea, a la tensión entre sus legitimidades y sus elites *clerics*. Basten estas reflexiones para ejemplificar hasta qué punto la historia de los conceptos políticos, basada en la sociología histórica y en los tipos de domi-

nación, puede ofrecer una reconstrucción de los procesos históricos concretos, sin perder de vista la emergencia de estructuras en el largo plazo. Para ella, la vida medieval estaría definida por un escenario de fuerzas que pugnan por romper cualquier equilibrio entre ellas. Nada más lejano que los supuestos inmanentistas y organicistas de Moxó.

3. *¿Feudalismo en España?* El segundo objetivo del libro es, una vez definida la estructura de la sociedad feudal, comprobar si hubo o no hubo en España feudalismo. Una vez más Moxó demuestra el carácter epigonal de su obra. Como podemos comprender, dado que los viejos opositores en este debate no tenían un concepto adecuado de feudalismo, sus conclusiones no han podido ser oportunas para Moxó. Con rotundidad, dice este: «¡La sociedad feudal! Esta expresión constituye a nuestro entender la premisa previa esencial para la comprensión del feudalismo español». [p. 47] Así que, aplicando su esquema, Moxó pasa revista a las dimensiones social, estatal, económica y cultural y reconoce que, aunque con debilidades apreciadas por Valdeavellano y Grassoti⁶, ha existido elite militar vinculada en una jerarquía de vasallaje⁷ y a la entrega de tierra —siendo indiferente que esa entrega se haya hecho en beneficio o prestimonio o en propiedad, con ceremonia de vasallaje o sin ella, como sabía Valdeavellano⁸, o sea más bien prebendal, como sabía Weber—, elite que ha sublimado su figura con la épica, que ha logrado patrimonializar una propiedad señorial y que ha amenazado con la fragmentación al poder real. [pp. 51-54] Moxó tiene razón al señalar que, para la evolución del patrimonialismo, no es preciso la existencia de formas vasalláticas, ni a estas le es esencial la forma de ordenación agraria. [pp. 54-55] Al contrario, se podría añadir, cuanto más puras son esas formas vasalláticas feudales, menos posibilidad de patrimonialización encierran, dado que el vínculo feudal en esencia es de naturaleza carismática-personal, ética y no gentilicia. Sólo aspira a ser patrimonial cuando el carisma se hace rutina. Por eso, la estabilidad esencial de los rasgos personales e intransferibles del vasallaje es directamente proporcional a la existencia de un poder político fuerte y a la situación de quietudes de la vida cotidiana —esto significa casi siempre la guerra real— y su

6 Cf. H. B. GRASSOTI *Las instituciones feudo-vasalláticas en León y Castilla*, 2 vols. Spoleto, 1969.

7 Sobre todo en el reino de León, como ha reclamado ALBORNOZ, *Enigma*, II, 385.

8 En el epílogo de L. G. de Valdeavellano a F. L. GANSHOF, *El feudalismo*, Ariel, Barcelona, 1963. A la afirmación de que las inmunidades no llegaron en la península a ser tan amplias como en Francia, hay que oponerle que las inmunidades eclesiásticas fueron intensísimas. Lo que lleva a mostrar que los reyes de Castilla y León prefirieron una administración de corte señorial-eclesial a una administración de corte señorial-laico. Como es obvio, las tesis de Valdeavellano son corregidas por Moxó al proponer una diferencia radical entre la antigua y la vieja nobleza, quizás la parte más sólida de su trabajo. En todo caso, el régimen de señorío que se instala en Castilla con Enrique II y, sobre todo, con Juan II, parece general.

patrimonialización, con la reapertura de la lógica familiar, inversamente proporcional a la autoridad del poder político y a situaciones de emergencia. En todo esto, Moxó tiene razón al hablar de un momento feudal en la Península, que como siempre degeneró en dominación señorial y en patrimonialismo en la medida en que, tras Alfonso VIII y Fernando III, pocas veces existió en Castilla un carisma de la realeza y en la medida en que se reforzaron otros factores, como la dominación propia de la iglesia, la vida de las ciudades y, lo que es decisivo para superar las formas señoriales y patrimoniales propiamente dichas de dominación, la forma de la comprensión de la *res publica* por parte de los juristas de la corte.

Creo que es indisputable que las formas vasalláticas dominaron las relaciones entre el poder real y sus cuadros administrativos militares en los reinos hispánicos. Al mismo tiempo, es verdad que, en la medida en que el carisma del rey fue mínimo y la patrimonialización de la tierra fiscal máxima, estas formas vasalláticas no albergaban los componentes éticos, sacramentales y personales que se conocen en otros sitios. En cierto modo, unos evolucionaron férreamente hacia el señorío y obligaron a evolucionar a la realeza en el mismo sentido. Naturalmente, Moxó expone los matices en relación con las debilidades del feudalismo español y la falta de plenitud de las relaciones feudo-vasalláticas, así como la falta de sincronización de nuestro proceso feudal. [p. 68] Tal cosa es evidente, pues la evolución de los reinos hispanos estuvo alterada por las relaciones con las formas políticas que mantenían las elites islámicas del sur, más claramente prebendales, más sostenidas por el carisma militar-religioso, con sus vaivenes característicos, y por una comprensión más gentilicia del grupo social. La conclusión, sin embargo, me parece aceptable: «No es que España haya sido un país excepcional en Europa». [p. 70] Lo decisivo, sin embargo, es darnos cuenta de dos cosas: primero que no hay evolución normal en Europa, y segundo, que no hubo España: que en esta época hubo reinos diferentes cada uno con sus tensiones específicas y sus evoluciones divergentes.

Del libro se debería desprender con claridad la tesis de que el feudalismo español, justo por débil, produjo un régimen de señorío muy fuerte. De hecho, en nuestro lenguaje, el régimen de señorío fue la dominación social que se impuso con más rotundidad y desequilibró en favor del patrimonialismo la lucha de legitimidades. Moxó ha sido pionero en el estudio de este proceso y la investigación le debe en este campo amplio reconocimiento. La tesis fundamental de los trabajos de Moxó es la necesidad de diferenciar entre nobleza primitiva, nobleza antigua castellano-leonesa y nobleza nueva de corte claramente señorial. El antes y el después lo marca el régimen de los Trastámara, la línea bastarda de Alfonso XI. Sin ninguna duda, en esta nobleza nueva, las formas del *ethos* feudal se han perdido de forma radical, y frente al caballero

emerge el *dominus*, una figura ética totalmente diferente. Este *dominus* es más solariego, más centrado en la posesión de la tierra, con anterioridad a los Trastámara⁹ y es plenamente jurisdiccional después. Antes de los Trastámara el señorío es una fórmula repobladora [p. 123], mientras que después es una fórmula de inmunidad frente a la administración real. El sentido del *dominus*, por tanto, varía según se mantenga fuerte o débil el lazo con el poder político. En la repoblación de la línea entre el Duero y el Tajo, es el rey el que concede tierras que en el origen son públicas, tierras de conquista, para dotar de fuerzas militares a una región sometida a la administración última del rey. En la época Trastámara se trata de separar la administración del rey de un territorio, y con los impuestos traspasados, que antes cobraban los oficiales del rey, elevar en él una administración dependiente del señor, sin que se toquen los derechos tradicionales de los habitantes y sin que se ponga en plena duda la última autoridad militar y casi siempre jurisdiccional del rey. De esta manera, es verdad que el rey pierde territorio de realengo, pero también deja de mantener oficiales de su administración. Con ello se produce una privatización de la administración real, con lo que el rey va simplificando su cuadro administrativo y su propia fiscalidad. Con ello, obviamente disminuye su poder y las posibilidades evolutivas de un patrimonialismo público real, sin el cual no se puede entender la posterior monarquía nacional ni la sociedad nacional.

De esta manera, el señorío de los Trastámaras fue una institución de dominación que sólo mantenía débiles vínculos con la figura del monarca. Fuera de estos vínculos, el señor podía nombrar magistrados y oficiales del concejo —con lo que se arruinaba la dimensión política de las villas—, podía administrar y aprovechar los bienes comunales; se hacía cargo de la fiscalidad territorial, jurisdiccional y de las regalías, de los monopolios exclusivos y prohibitivos, podía dictar fueros o cartas, establecer ordenanzas, mantener su jurisdicción civil y criminal y ejecutar las penas. Así que configuraba un organismo de dominación que sustituía al dominio regio. Que esta forma de dominación, allí donde se diera, estaba a un paso de sustituir al poder político del rey, quizás se pueda ejemplificar con el caso temprano del condado de Castilla, cuyos condes se convirtieron en señores políticos tan pronto rompieron el último lazo de dependencia personal que los unía a los reyes de León¹⁰. La base de esta dominación, en último extremo, estaba en la comprensión patrimonial-privada de la monarquía que impusieron los Trastámara, lo que permitía la transferencia de las funciones de justicia y paz, y del fisco necesario para mantenerlas, como bienes privados a un señor privado. Las bases para el patrimonialismo español estaban puestas con este movimiento.

9 Centrada en el pago de martiniega y el terrazgo, p. 125.

10 Este es el tema del trabajo sobre Castilla como principado feudal, pp. 73-117.

4. *La evolución de la nobleza.* Nadie como Moxó, entonces, se ha acercado a la descripción pormenorizada de la nobleza de Castilla y su evolución. En este orden evolutivo de la nobleza castellana, Moxó distingue como ya he dicho tres estadios, la aristocracia primitiva del reino astur leonés, sin figura jurídica clara; la nobleza vieja formal del reino castellano que llega hasta la primera mitad del siglo XIV, y la nobleza nueva plenamente señorial de la época Trastámara. [p. 227] Ahora podemos discutir algunos aspectos de este esquema.

La primera aristocracia, no propiamente nobleza, se formaría con la repoblación señorial del norte del Duero, sobre todo en Astorga y Oporto, y por la parte oriental con la repoblación de Roa. Tal posibilidad dependería del ejercicio de alguna *commisio*, por lo general encargada a los miembros del *Aula regia* de los *fideles* del monarca. Moxó señala las aspiraciones políticas de estos cargos, en la medida en que sean patrimonializados, sobre todo en la periferia del reino —familias condales lusas y catellanas— y los lazos vasalláticos que, por influencia franca, tejen la pirámide social [p. 237] por las zonas bajas. Esta aristocracia es la de los *magnates* leoneses [p. 239], los «maiores», «optimates», «milites», «vires fortissimi» «homini potentissimi» [pp. 248-9] que obtienen su legitimidad de las formas recordadas y alteradas de la monarquía hispano-goda, con su dimensión política-administrativa, pero que mantienen, como aquella aristocracia goda en su último momento hispano, una aspiración gentilicia-patrimonial, fortalecida por las formas de dominación árabe en la frontera, en la que los clanes visigóticos islamizados mantienen el control sobre Zaragoza, Toledo y Mérida¹¹. Su comportamiento es en todos sitios el mismo: aspiración al poder político independiente. En León tal cosa sucedió con los alzamientos contra Bermudo II. Como siempre, las relaciones entre las formas jurídicas y sociales de la sociedad visigoda y las formas de la aristocracias astur-leonesas, no quedan expuestas con claridad. Moxó aquí prefiere invocar la vieja bibliografía de Torres López y Sánchez Albornoz. Al no ofrecer el contexto de luchas de dominación en el reino leonés, Moxó nos ofrece un vago escenario para la emergencia de esta aristocracia. Al estar interesado únicamente en su configuración jurídica, no la considera una auténtica nobleza [p. 250ss]. Por lo demás, es clara la existencia de una caballería villana, equiparada a los infanzones, y una ordenación social más funcional que patrimonial, consecuencia de la misma debilidad del reino. Creo que el mayor déficit del análisis de Moxó de este periodo reside en no

11 Es curioso que los importantes linajes de Castilla se nombraron como los linajes islamizados de Zaragoza (Beni-Qasi) o los de Mérida, descendientes de los witizianos. Así los Beni-Gómez de Saldaña, o los Beni-Alfonso, los descendientes del tronco real de León. Lógicamente, los que se nombraban con las mismas formas, imitaban su misma vida. cf. pp. 256.

describir la estrategia de repoblación mediante obispados, abadías y monasterios, a los que se dota de inmunidad. Esta fue la manera con la que la corona leonesa pudo generar una aristocracia eclesiástica funcional, sin promover una aristocracia militar, siempre peligrosa para la estabilidad del reino. Esta estrategia dará sus frutos con la primera expansión del arzobispado de Santiago y la posterior creación de las órdenes militares. En la frontera oriental, sin embargo, la dominación señorial supo someter a la iglesia y así se formarán los regímenes especiales de los señoríos de Lara-Vizcaya, Haro o Cameros, verdadero suplicio para la corona castellana. La promoción leonesa de una administración militar y civil eclesiástica tenía al menos la ventaja de que no podía integrar aspiraciones independentistas, pues no podía formar un patrimonialismo personal o de clan capaz de usurpar poderes políticos.

Esta nobleza vieja castellana representa para Moxó el momento pleno de configuración jurídica y legal [p. 254]. Es la nobleza de los ricos-hombres que se extiende desde el sur del Duero hasta el Guadalquivir, y se forma entre el siglo XII y todo el siglo XIII, para decaer en la primera mitad del XIV. Estos nuevos linajes ocuparon el vacío dejado por la vieja nobleza leonesa. Su expansión con Fernando III, estudiada por Ana Rodríguez López, y su extinción, estudiada por Ruiz Asencio, parece coincidir con los mismos procesos europeos. Las causas merecen un estudio serio: al parecer fueron las propias restricciones matrimoniales para evitar la dispersión del patrimonio. Las aspiraciones patrimoniales de la nobleza serían fatales para su propia supervivencia, lo que llevaría a la búsqueda de un mecanismo que pusiera a la nobleza laica a la altura de las posibilidades de supervivencia patrimonial de la institución eclesiástica. Pronto lo encontrarían en el mayoralgo. Pero también debió influir la pujanza de Almanzor y la destrucción de las elites militares. La pujanza de las casas castellanas de Lara, Haro, etcétera, quizás se deba a esta ofensiva. Moxó ha establecido que de los veintinueve linajes de la nobleza en los siglos XIII-XIV, veintidós son castellanos y siete leoneses.

Cuatro hechos determinaron la evolución de esta nobleza: primero, la colonización al sur del Duero mediante la creación real de ciudades con la aparición de la nobleza urbana; segundo, la institución de la *behetría*, fundamental para evitar completamente la patrimonialización nobiliaria de señoríos, medios ambos a los que Moxó no da la importancia debida, pues no introduce la lucha de dominación en el seno de estos cuerpos políticos primitivos como elemento central de su dinámica, ya que fueron complementarios de la colonización confiada a la iglesia; tercero, la conquista de Toledo que gracias a un rey como Alfonso VI y luego Alfonso VIII se veda a la nobleza y se entrega a las Órdenes de Calatrava y Santiago y, cuarto, el repartimiento de Sevilla. Los tres primeros tendieron a reforzar la corona y sólo el cuarto perjudicó estas

aspiraciones, como ya estudió Julio González¹². Hoy sabemos que la política de la corona en el sur, de concesión de tenencias a los nobles, fue compensada por una ofensiva de la monarquía en el norte, que desalojó a la nobleza de importantes zonas de frontera. Este cuarto punto, sin embargo, fue decisivo para las aspiraciones políticas de la nobleza en la primera mitad del siglo XIV y su triunfo sobre la monarquía que había pretendido instaurar Alfonso X. Moxó, como es lógico, deja a un lado esta lógica política, porque está centrado sobre todo en la descripción estructural.

Desde su perspectiva, formal y jurídica, cree que es un paso serio hacia la formación de una genuina nobleza la edición de *Las Partidas* [p. 262]. Cualquiera sabe, sin embargo, que este código, como la obra entera de Alfonso X, fue una carga en profundidad contra la formación del régimen señorial en Castilla, carga que acabó con el desastre para la monarquía, que se repuso momentáneamente con Alfonso XI, para acabar finalmente en una derrota con Pedro I. En un trabajo anterior «Los Señoríos. En torno a una problemática para el estudio», Moxó fue dejando datos de la actitud anti-noble de Alfonso VI y Alfonso VIII [p.148 y 150]¹³, pero no muestra interés en perseguir esa lógica que subyace a estas actuaciones. Tampoco tiene interés en explicar la excepción de Alfonso VII, que inicia claramente una política de fomento de los señoríos jurisdiccionales [p. 145ss] hasta ahora limitados a las grandes familias, como los Lara o los Haro. Así surgen justamente en el reinado del emperador nuevos linajes señoriales, como los Jiménez y los de Cameros. Pero es verdad que en la segunda mitad del XII hay un refuerzo de la soberanía real [p. 152]. Moxó cree que esto es debido a la temprana recepción del derecho romano. Pero aunque la recepción del derecho romano tiene esa consecuencia, no creo que se pueda hablar así antes de 1200.

En efecto, a la luz de esa consecuencia hay que entender el reinado de Alfonso X, con su pretensión de que los funcionarios reales conozcan los asuntos de las villas de señorío —base jurisdiccional del Adelantado—, o que el rey mantenga el derecho de apelación judicial, sobre todo en relación con las tareas judiciales de las Órdenes, mucho más indefensas ante la acción de la corona. De la misma manera hay que entender el hecho de que potencien el buen juicio y la bondad sobre el linaje [*Partida* II, ley VI, tit. IX]. La ruina del rey permitirá la política de Sancho IV y de Fernando IV, mucho más generosa en la creación de una administración señorial, y no funcional del rey. [p. 162] Si hubiera triunfado esta línea de política de Alfonso X, los Trastá-

12 *Repartimiento de Sevilla*. Estudio y edición por Julio González, Madrid, 1951.

13 Tras la batalla de las Navas el rey tuvo que dar señoríos con fórmula amplia: Lara recibió Castroverde, Haro, Durango, Meneses y Palazuelos. La fórmula era «omni iure quod ego ibi habebam et habere debebam». Es hasta cierto punto lógico que así fuera, pero Alfonso VIII evitó que estos señoríos se asomasen hacia el sur.

maras no hubieran impuesto su régimen. Es curioso que en esta época, anti-señorial, se llegue al apogeo en las formas feudales-vasalláticas, lo que testimonia que estas se abren más fácil camino cuando existe una autoridad real seria y se inicia una administración regia considerable. Además, se inicia la ordenación estamental de la nobleza, justo por su mayor implicación en la administración real y su participación en la *res publica*. De esta manera, Moxó está a un paso de establecer una tesis muy verosímil: que la sociedad estamental y el régimen señorial no son afines, y que la primera es más fácil que emerja en una ordenación feudal-administrativa, que siempre acabará encontrando el camino hacia la formación de un cuerpo político, tal y como se expresa en las Cortes, que en una ordenación señorial, potencialmente disgregadora del cuerpo político. El ideal de caballería daría el espíritu homogéneo a este estamento [p. 278] que uniría a los ricos hombres y a los hidalgos. Esta incipiente organización estamental determinaría igualmente una incipiente representación, que recaería en el portavoz de la nobleza, el titular la casa de Lara.

En todo caso, estas indecisiones de la Edad Media plena, como nos sugiere a mi entender con acierto Moxó, se dejan ver muy bien en los conceptos centrales con los que se reconoce la nobleza. Se trata del concepto de «rico-hombre», iniciado en el siglo XII para sustituir al de *magnates*, con sus diferencias internas, y luego el de hidalgo o caballero. Al decir de Moxó, entre estos dos grupos no existían barreras jurídicas diferenciadas, «representadas por ordenamientos o estatutos esencialmente diferentes» [p. 328]. Esto no quiere decir, sin embargo, que no existan diferencias, como se pueden registrar en D. Juan Manuel. En efecto, a rico-hombre se puede pertenecer por tener «casa» hereditaria o solar, pero también por tener una administración propia de «pendón y caldera» —esto es, mandar sobre caballeros como vasallos, por tener dominio sobre vasallos propios. Vemos que a esa categoría se puede pertenecer por ser un señor en el sentido jurisdiccional más o menos amplio, pero también porque, justo por disponer de ese poder señorial, se participa de la actividad pública del monarca, como los viejos magnates: sirven en su consejo y ocupan los más altos cargos de la corona. Pero ese poder señorial inicial no es condición indispensable. Se puede llegar a ser rico-hombre porque el rey nombre a un hidalgo o caballero para desempeñar un alto cargo a nivel de la corona, saliendo así de la administración local propia de los caballeros. Los primeros eran los ricos-hombres de sangre —procedían de sangre real o de «gran sangre»— y los segundos los de privanza [pp. 333-4]¹⁴. Así que un camino lleva a ser un rico-hombre desde el señorío y otro desde los

14 Moxó ha identificado los treinta linajes de gran sangre, junto a los cuatro de sangre regia: Lara, Molina, Haro, Castro, Meneses, Girón, Cameros, Aza, Villamayor, Traba, Limia, Froilza, Manzanedo, Villalobos, Mendoza, Guzmán, Ponce, Marañón, Hinojosa, Arana, Aguilar,

cargos públicos de la administración real —adelantados, almirantes, mayor-domo mayor, etcétera. Esta es la indecisión básica que acabará venciendo con los repartimientos de Sevilla, sobre todo con los donadíos mayores. Lo que hizo de la alta nobleza un grupo social móvil, como interesaba a los reyes, quedó atrás y estos nuevos señoríos —junto con la nueva política real— generaron estrategias de patrimonialización por parte de los nobles. Se abandonó la forma «tenencia» y se pasó al señorío con mero y mixto imperio.

Estos procesos son decisivos para estudiar la específica dominación castellana y su evolución. Moxó, que da abundantes datos, avanza en su estudio de forma ajena a estos intereses. Así, por ejemplo, cuando cita de pasada a Pérez Prendes, siempre insustituible en estos argumentos, para decirnos que los nobles acudieron a las Cortes más como titulares de sus poderes administrativos, en un claro espíritu señorial, que como representantes de un poder social incluido en la *universitas* castellana¹⁵. Esto es perfectamente compatible con el dato de que en una fecha tan temprana como las cortes de Burgos de 1315 apenas hubo ricos-hombres, siendo todos hidalgos o caballeros, urbanos o rurales [pp. 279-280]. Así, el señorío fue interpretado como inmunidad y se consideró fuera del cuerpo político. Con ello, como en toda Europa, la baja nobleza se mostraba dispuesta a una organización estamental y política —que en todas partes condujo a una parlamentarización—, pero no la alta nobleza, siempre inclinada a la forma del señorío. Que venciera en el proceso histórico la forma de esta última, con los Trastámara, significó la imposibilidad de dotar a Castilla de una forma política basada en el derecho romano, la única forma política disponible entonces.

Por eso, la tercera nobleza, la nueva de los Trastámaras, adquiere una relevancia extrema a la luz de nuestra estrategia de historia política. Esta nueva nobleza surge de la revolución Trastámara, enfrentada a Pedro I, que habría abierto el camino para que la baja nobleza fuese la dominante. Esta revolución Trastámara fomentó la patrimonialización de Castilla, abrió al régimen señorial los grandes diques que la monarquía había levantado: las Órdenes, las behetrías, las villas de realengo y los arzobispados de Santiago, Toledo o Sevilla. Los datos de Moxó son espectaculares: en 1520 sólo había seis linajes de la nobleza vieja, frente a veinte creados por el propio Carlos V. El resto eran linajes del tiempo Trastámara, como los Albornoz, Portocarrero, Córdoba, Dávalos, Luna, Arellano, Estúñiga, Pacheco, Acuña, Pimentel, Bearne, La Cerda, Niño, Buelma, que refleja claramente el conjunto de los aliados his-

Álvarez de las Asturias, Manrique, Castañeda, Saldaña, Osorio, Cisneros, De la Vega, Rojas y Guevara. Los cuatro de sangre real sería los Enríquez, Manuel, La Cerda y Valencia.

15 cf. PÉREZ PRENDES, «Cortes de Castilla y Cortes de Cádiz», *Revista de Estudios políticos*, 1963, p. 36.

panos o extranjeros de las luchas civiles de Enrique II. A ellos habría que añadir las familias conversas Arias Dávila, Cabrerías-Babadillas, los Moya, los Chinchón que apoyaron la causa [p. 291]. Todas ellas disfrutaron de señoríos perfectamente reglados [p. 167ss]. En otro trabajo señala que finalmente, por extinción biológica, emigración, debilitación, persecución o muerte, la nobleza vieja se extinguió en un 67% [p. 354]. Invocar aquí al padre Suárez¹⁶, para decir que esta nobleza tenía un programa doctrinal antiautoritario, me parece dudoso. El régimen señorial es una forma de dominación profundamente autoritaria en sí misma y no puede basarse en otro programa más que en la aspiración a una dominación personal y patrimonial potencialmente arbitraria. Adjetivar a esta monarquía de autoritaria con la expresión «de raíz romanista» [p. 294] es ilegítimo, pues la raíz romanista es corporativa, reclama el sometimiento del rey a la ley, la ordenación de la *universitas* en la estructura dual de cabeza y cuerpo y la emergencia de poderes plurales en los parlamentos. La prueba es que la evolución de la nobleza señorial no se dirigió hacia formas antiautoritarias de construcción política. Al contrario, nadie pudo impedir la verdadera construcción autoritaria del poder con Carlos V y Felipe II, ante la que esta nobleza —no sólo prácticamente intacta¹⁷, sino aumentada por las desamortizaciones de las Órdenes¹⁸— inició su conversión en nobleza de rentistas, claramente reconocido por Moxó. El hallazgo del mayorazgo como institución jurídica, y de la Mesta como institución económica, convirtió a esta nobleza en inamovible, alcanzando así la perfección del régimen patrimonialista privado, a costa del patrimonialismo público de raíz romana. Todavía en el Catastro de Ensenada [p. 172] se puede comprobar la relevancia de esta forma de dominación, que dejó a Castilla inservible para la modernidad.

En esta evolución, los Reyes Católicos emergen con una verdadera política antiseñorial, propiciando las reincorporaciones al realengo [pp. 178-9], permitiendo la libertad de movimientos de los vasallos, o solucionando el problema de la «remensa». Desgraciadamente, Moxó no está en condiciones de prestar una atención a los Reyes Católicos que esté a la altura de su grandeza política. Sus últimas palabras, en este sentido, son ambiguas y merecerían un comentario más extenso. Aquí sólo podemos decir que hablar de un contractualismo político entre el poder real y la nobleza es un eufemismo. Ese contractualismo político se dio allí donde la pequeña nobleza impuso su lógica de

16 A su libro plenamente idológico, *Nobleza y Monarquía*, Valladolid, 1959.

17 Como se comprueba con las Relaciones Topográficas de Felipe II, en las cuales las 188 villas y lugares de señorío prácticamente todas son de la época de Trastámara, p. 165.

18 Así vieron la luz otros 80 señoríos, sobre todo en el área de Toledo, p. 182. La tercera amplitud del régimen del señorío con los Austrias, fue justo a partir de los moriscos valencianos, al conceder a los señores en compensación los bienes raíces de los expulsos. Algunos incluso recibieron tierras de realengo, p. 188 ss.

representación. En Castilla hubo sobre todo un clima permanente de enfrentamiento entre la alta nobleza y las instancias del poder real, que sólo con la represión de las Comunidades firmaron un pacto, del cual emerge el régimen de consejos y la política de la hegemonía española. Pero para entonces Castilla había perdido la línea evolutiva de Inglaterra y de Francia, un abandono que España habría de pagar con creces.

José Luis Villacañas Berlanga

El retorno de la más antigua tradición republicana

A propósito de HELENA BÉJAR: *EL CORAZÓN DE LA REPÚBLICA. Avatares de la virtud política*, Barcelona, Paidós, 2000, 244 páginas.

*How goes the world? – It wears, sir, as it grows*¹

1. *La virtud cívica de los antiguos*. Helena Béjar sigue muy de cerca a Hannah Arendt, a quien dedica el primer capítulo de su libro, cuando señala que la libertad republicana coincide básicamente con la libertad positiva, la libertad de los antiguos, la desarrollada por las democracias directas antiguas, por aquellos regímenes que permitían a los ciudadanos, por muy restringido que estuviera este grupo social, la participación en los órganos de decisión pública. Desde este punto de vista era forzoso que la virtud republicana, la propia del ciudadano, fuera la de quien antepone el bien de la patria a sus intereses privados o «egoístas». Para Béjar, esta virtud, que sólo impera allí donde los intereses particulares retroceden, se acercaría bastante al *altruismo* que hoy se ejerce en el seno de las asociaciones voluntarias.

Este republicanismo, también denominado «humanismo cívico» o «tradición de la virtud», se caracteriza, por tanto, porque privilegia la esfera pública sobre la privada, porque «la virtud prioriza el bien común sobre el interés privado» (p. 194): lo público «es el reino de los fines y de la realización de los hombres; lo privado el de los medios, el ámbito necesario para ejercer el telos» (p. 191). En consecuencia, al entender de Helena Béjar, la felicidad más auténtica se obtiene solamente en la esfera pública mediante el autogobierno o la participación activa del ciudadano. El problema es que hay muchos tipos de republicanismo. A este respecto, la actualidad editorial nos obliga a contraponer la tradición republicana reconstruida por la autora de *El corazón de la repú-*

1 W. SHAKESPEARE, *Timon of Athens*, I, I.

blica a la explicada por Philip Pettit en su ya famoso libro *Republicanismo*, pues llegan, a pesar de partir básicamente de la misma tradición anglosajona y de prescindir del republicanismo más coherente, el kantiano, a conclusiones muy distintas. En tanto el republicanismo de Béjar cree insuficiente la formación de un sano cuerpo electoral y aspira a la democracia directa, por cuanto el ciudadano sólo puede alcanzar la felicidad si interviene, más allá del simple acto electoral, en las instituciones públicas; el de Pettit se caracteriza, en cambio, por abandonar el antiguo ideal de la libertad positiva y por considerar inevitable la representación o especialización política. El filósofo australiano llama «populismo» a esa corriente de pensamiento político que confunde la libertad republicana con la positiva². Su libertad como no-dominación aparece como una vía intermedia entre la libertad de los antiguos (autogobierno) y la negativa de los liberales (no-interferencia). Se trata, en pocas palabras, de una teoría que, en contraste con la tradición liberal, no siempre ve en la ley una restricción de la libertad individual y, por lo tanto, no aspira a un ordenamiento jurídico mínimo. Únicamente se opone a las interferencias *arbitrarias*, y no a todas aquellas intervenciones públicas que tengan como meta promover mis intereses. Pero, a diferencia de la tradición del humanismo cívico, ya ha renunciado al objetivo de una democracia «populista», y se niega a identificar la libertad política con el gobierno directo de los ciudadanos³.

En mi opinión, ambas versiones simplifican demasiado al enemigo liberal. Liberales son Thomas Hobbes, Adam Smith, Jeremy Bentham o John Rawls. Si bien, como señala Philip Pettit, el del primero sea un «liberalismo autoritario», mientras que el del norteamericano se trate de un liberalismo democrático. De poco servirá este concepto, liberalismo, si en él incluimos a pensadores tan diversos. Más acertado me parece el criterio schmittiano de separar radi-

2 PHILIP PETTIT, *Republicanismo. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 25.

3 La libertad como no-dominación del australiano debe mucho a la obra de QUENTIN SKINNER, pues este último ya había intentado pensar, al hilo de sus análisis de la obra de Maquiavelo, en una idea de libertad que articulara la libertad individual o negativa y la política o positiva. Cf. *La idea de la libertad negativa*, en R. RORTY, J.B. SCHNEEWIND, y Q. SKINNER (comps.), *La filosofía en la historia*, Barcelona, Paidós, 1990, pp. 227-259. Sin embargo, Pettit no reconoce esta deuda: «Pero si por la obra de Skinner fuera, yo nunca habría tratado de divisar en la tradición republicana una tercera concepción de la libertad» (o. c. p. 47). El análisis de la libertad maquiaveliana realizado por Skinner, Pettit y Béjar puede ser muy revelador del republicanismo de cada uno. El primero ve en la obra del florentino un claro ejemplo de aquella armonización entre la libertad de los antiguos y de los modernos, pues Maquiavelo se refiere a una *libertas*, que pese a ser negativa, incluye también los ideales de virtud cívica y de participación pública. Para Pettit, por el contrario, la libertad de la cual nos habla el italiano es la negativa, ya que, en su opinión, «la obra de Maquiavelo mantiene su foco de interés en el mal de la interferencia». Por último, Helena Béjar subraya que la libertad maquiaveliana coincide con la independencia de los hombres particulares y, sobre todo, con el antiguo autogobierno (p. 44).

calmente entre el decisionismo y realismo político de Hobbes y el liberalismo clásico de Bentham. Es verdad que el filósofo inglés del siglo XVII y los liberales decimonónicos coinciden en afirmar que hay libertad allí donde calla el derecho. No obstante, nos ofrecen un modelo muy distinto de Estado: Leviatán y Estado liberal se alejan cuando pensamos en las estrategias utilizadas para neutralizar o superar los conflictos sociales. Para Hobbes, sólo si aumentamos el poder de intervención del representante soberano sobre la sociedad civil será posible superar los enfrentamientos civiles. Cuando así sucede, la autoridad del monarca sale inevitablemente reforzada, hasta el punto de que, si las circunstancias lo exigen, puede llegar a suspender el disfrute de todos los derechos fundamentales. A este intervencionismo máximo o neutralización positiva que encontramos en el existencialismo o realismo político de Hobbes, responde el Estado liberal con una neutralidad negativa, con la indiferencia o el mero compromiso entre las partes en conflicto. Mientras el ordenamiento jurídico del Leviatán puede regular todos los ámbitos de la existencia humana, el liberal quiere reducirse al mínimo: su utopía coincide con un mundo sin leyes y sin gobernantes. Indudablemente, la circunstancia de que el formalista Estado de derecho liberal pensara en un Estado sin jefes, demuestra que en el liberalismo clásico hay una cierta tendencia apolítica y una evidente despreocupación por la forma de gobierno: tan sólo le importa que los gobernantes, dispongan o no de la suficiente legitimidad democrática, favorezcan la libre elección de los individuos y fomenten su felicidad. Por tanto, el liberalismo rompe la republicana asociación entre la libertad política o democracia y la felicidad pública.

Por otra parte, la tradición republicana del *humanismo cívico* es forzosamente reacia a la esfera económica y al liberalismo que sanciona como beneficiosos los intereses egoístas de los individuos. Teniendo ello en cuenta, resulta inevitable que el ciudadano virtuoso entre en conflicto con el hombre de negocios: virtud y comercio son incompatibles porque en el fondo lo son comunidad política y sociedad civil. Aquí Béjar sigue fielmente el valioso libro de Pocock, autor que, no obstante, no se ha interesado por el republicanismo de la Amsterdam del siglo XVII, la ciudad donde dinero y libertad republicana no siempre estuvieron reñidos, y, en consecuencia, la prueba histórica de que resulta posible conciliar la virtud del *homo œconomicus* con la virtud política⁴. Es más, el republicanismo de la ciudad holandesa, a diferencia

4 Cf. HENRY MÉCHOULAN, *Amsterdam au temps de Spinoza. Argent et liberté*, PUF, Paris, 1990. SAAVEDRA FAJARDO, un autor del siglo XVII, ya advierte claramente el error en que había incurrido Maquiavelo por querer restaurar la antigua república romana: después de Westfalia, las grandes potencias sustentadas en la gloria, en la potencia militar, son monarquías, mientras que las repúblicas o comunidades «donde mandan muchos» son pequeños Estados cuya estabilidad se asienta sobre «las artes de la paz». Cf. *Idea de un príncipe político-cristiano representada en cien empresas*, Real Academia Alfonso X el Sabio, Murcia, 1994, Empresa 83, p. 629.

del maquiaveliano, se basaba antes en virtudes comerciales que en militares. Sus mejores ciudadanos solían ser quienes habían conseguido la prosperidad en los negocios. Este republicanismo, sustentado sobre el bienestar económico, no podía existir sin la paz: tras aprender de los errores pasados, los regentes de esta ciudad advirtieron que los éxitos comerciales son mayores en un escenario alejado de las guerras de religión. Por eso, comercio, autogobierno y libertad de conciencia se convirtieron finalmente en conceptos indisolubles. Aun siendo el calvinismo la religión oficial, favorecieron la libertad religiosa o de conciencia. Los burgueses de la ciudad de Spinoza toleraron todas las sectas e Iglesias que no fueran peligrosas y, por supuesto, pagaran un impuesto para su reconocimiento. Pues bien, este republicanismo unido a la *cristiana* libertad de conciencia, a la libertad que, como demostró Georg Jellinek, se encuentra en el origen de las declaraciones de derechos humanos y de libertades políticas tan fundamentales como la de prensa, tiene una historia muy distinta al republicanismo *pagano* de Maquiavelo.

El conocido sermón de John Winthrop *Un modelo de caridad cristiana* sería otro ejemplo de que para los hombres del XVII era posible conciliar ambas virtudes. El norteamericano comienza distinguiendo entre los tiempos extraordinarios, los que coinciden con el periodo de fundación o con una guerra que pone en peligro la supervivencia de la comunidad política, y los tiempos ordinarios. En los primeros, se impone una economía de subsistencia. Sólo entonces la comunidad de bienes y el perdón de las deudas están justificados. Mas en tiempos ordinarios, cuando la república ya se ha estabilizado, la acumulación de bienes o el préstamo, la economía capitalista en suma, no tienen por qué chocar con una ordenación republicana y justa de la ciudad⁵. En realidad, la sublimación de la política, la visión de ésta como un ámbito de existencia superior a todos los demás, únicamente se da en situaciones extraordinarias, en situaciones de grave crisis política. Por esta razón, como veremos enseguida, hay una inesperada convergencia entre Carl Schmitt y Hannah Arendt, entre el estado excepcional del jurista alemán y la fundación republicana teorizada por la autora de *On Revolution*⁶.

5 El prestamista, por ejemplo, puede ser un buen ciudadano y un buen cristiano, siempre que no confunda los fines religiosos con los económicos, la misericordia con la justicia exigida en las relaciones comerciales: «¿qué norma debemos observar al prestar? Debes considerar si tu hermano tiene medios presentes o probables o posibles de devolvértelo; si no fuera ése el caso, debes darle conforme a su necesidad, más que prestarle como solicita. Si tiene medios corrientes de devolvértelo, tienes que considerarlo no como un acto de misericordia, sino como trato comercial, en el cual has de actuar por la norma de la justicia.» (JOHN WINTHROP, *Un modelo de caridad cristiana*, Universidad de León, 1997, p. 45). Recordemos, por otra parte, que todo el sermón tiende a subrayar la convergencia de cristianismo y republicanismo.

6 THOMAS JEFFERSON, como es sabido, adquiere una importancia fundamental en los argumentos de Hannah Arendt. El norteamericano comenta en el siguiente fragmento que la vir-

A pesar de todo ello, Béjar mantiene la tesis de que la paulatina extensión de los valores «liberales» del burgués supuso el fin de la virtud republicana: «la moderna —señala a este respecto— es una sociedad bien ordenada, guiada por un materialismo que expresa el triunfo del *mundo de las cosas* sobre el de las pasiones políticas. El espíritu comercial, la obsesión por el bienestar y el egoísmo razonado han reemplazado a la virtud» (p. 201). En cierto modo, aunque no comparta la predilección de los liberales por la libertad negativa, parece estar sancionando la tesis de Constant y Berlin. Pues defiende la idea de que la felicidad republicana obtenida gracias a la acción política del ciudadano, al ejercicio de su libertad positiva, acabó siendo incompatible con esa felicidad profesional que los burgueses alcanzaban cuando maximizaban su libertad negativa. La *liberal* «distinción de vocaciones», «la separación de las profesiones», la especialización, se convirtió entonces para la mayoría en «fuente de desintegración y de aislamiento»⁷.

«La acción política —escribe finalmente la autora de *El corazón de la república* en una clara vena arendtiana— tampoco tiene que ver con la necesidad, ni en el sentido biológico ni en el sentido histórico. El logro de la libertad positiva radica en la conciencia de ser parte de una colectividad que es el referente de la propia identidad. En el íntimo saber de que la pertenencia a la comunidad política depende de la propia acción [...]. En condiciones de diversidad de intereses, de progresiva especialización y de disgregación de la personalidad, cabe preguntarse qué queda de la república cívica» (p. 200). Helena Béjar responde enseguida que hoy solamente nos quedan las asociaciones voluntarias del estilo de las ONG. Apenas en ningún otro lugar podemos encontrar restos de virtud republicana; y escribe *restos* porque ya no es posible aquel civismo heroico que identificaba el bienestar personal con la acción política, y ordenaba renunciar al interés egoísta en beneficio del bien público.

tud republicana sólo resplandece al principio, en el momento excepcional e irrepetible de la fundación del Estado: «Nuestros gobernantes se harán corruptos, indiferente nuestro pueblo [...]. Nunca repetiremos bastante que el momento para fijar legislativamente todo derecho esencial es cuando nuestros gobernantes son todavía honestos y nosotros mismos nos hallamos aún unidos. A partir de la conclusión de esta guerra iremos cuesta abajo. No será entonces necesario recurrir al pueblo en todo momento para obtener apoyo [...]. Los individuos se olvidarán de sí mismos, preocupados tan sólo por el dinero, y no pensarán en unirse para lograr un respeto efectivo hacia sus derechos.» (*Notas sobre Virginia*, en *Autobiografía y otros escritos*, Tecnos, Madrid, 1987, p. 284).

⁷ *Un ensayo sobre la historia de la sociedad civil* de ADAM FERGUSON es el texto elegido por Helena Béjar para apoyar esta tesis: «La separación de profesiones [...], al llevarse a sus últimas consecuencias sirve, en cierta medida, para romper los vínculos sociales [...], y separar a los hombres de esa situación común de ocupación en la cual los sentimientos del corazón y de la mente se emplean más felizmente.» (cit. en pp. 91-92). Inmediatamente conecta este pensamiento con el enunciado por Durkheim en su conocida obra *De la division du travail social*.

En su lugar ha aparecido una especie de *virtud híbrida* o *mixta*, «compuesta de interés inteligente, hábito asociativo y energía cívica en el espacio público de la comunidad social» (p. 202).

2. *El «monoteísmo» de la más antigua tradición republicana.* Pero el republicanismo moderno, el de Althusius, Spinoza, Locke, Rousseau, Paine, Kant, Jefferson, entre otros muchos, el que asume los principios del contrato social, de la soberanía del pueblo, de la democracia deliberativa encarnada en el Parlamento, de la responsabilidad de los representantes, etc., no jerarquiza las esferas, como hace el realismo político o el republicanismo «populista» de una Hannah Arendt. No exaspera la oposición entre las esferas pública y privada, entre la comunidad política y la sociedad civil, entre el ciudadano y el profesional. Sin embargo, Helena Béjar sigue tomando como modelo a un republicanismo pre-moderno que exige al individuo sacrificar su arbitrio, su interés, en el altar de los valores públicos. Ciertamente, hoy ya sólo es posible una *virtud híbrida*, mas en el lejano horizonte de Béjar seguimos divisando a un hombre que desapareció tras la Reforma del siglo XVI⁸.

De corte muy diverso es aquel republicanismo moderno que, empezando por Althusius, ve en la separación de las profesiones (*Berufen*), en la especialización, un medio para reforzar los lazos entre los ciudadanos. Proudhon, en su muy republicano libro sobre el federalismo, llegaba a decir incluso que la división del trabajo es republicana. Para el mismo Durkheim, en nuestras sociedades la profesión es la principal causa de identificación comunitaria. Pero lamentablemente Béjar parece no entender el sentido de la weberiana pluralidad de valores, o, más bien, se resiste a aceptar el hecho de que el único republicanismo válido para el presente debe reflexionar sobre una virtud compatible con la separación de profesiones, y con la renuncia de una gran parte de los ciudadanos a la política como vocación o pasión principal. Pues el ciudadano moderno, el profesional, no se parece en nada al ocioso señor medieval o al ciudadano ateniense. En cambio, Béjar critica lo más interesante del *comunitarismo sociológico* de Robert Bellah (p. 204), la parte donde señala que el republicanismo norteamericano conecta con aquella tradición bíblico-puritana, entre la cual cabe incluir a Winthrop, que otorgaba un valor fundamental al trabajo como requisito previo para conquistar la virtud republicana. Y, en efecto, para el republicanismo moderno, a diferencia del antiguo, el trabajo vocacional, la profesión, hace al buen ciudadano, mientras que el ocio ya

8 Por el siguiente fragmento de Béjar podemos hacernos una clara idea de que el ciudadano republicano ha desaparecido para siempre: «La construcción del bien común precisa la entrega absoluta y constante de los ciudadanos en la participación e innovación colectivas. La virtud clásica necesita hombres compactos dedicados a la guerra, a la asamblea, al poder extraído de la reunión. Ciudadanos que se mueven por pasiones, no por intereses.» (pp. 195-196).

sólo engendra los males sociales. En cierto modo así lo reconoce Tocqueville cuando en un fragmento, citado por Béjar, de su *Democracia en América* escribe que «en las democracias raramente se conceden grandes favores, pero se hacen constantemente buenos oficios. Es raro que un hombre se muestre sacrificado, pero todos son serviciales» (cit. en p. 135). En esta línea de pensamiento se expresa también el mejor de los republicanos españoles, Azaña, para quien la virtud republicana, el civismo, comienza allí donde cada ciudadano realiza bien su trabajo.

El hombre moderno, tras reconocer la pluralidad de vocaciones o de profesiones, ha de aceptar la especialización y la existencia de un *ethos* distinto en cada espacio de acción social. Ello también significa admitir la separación entre los políticos vocacionales y los políticos ocasionales que todos somos en una democracia representativa. En nuestros días, el ideal republicano de la autolegislación y de la democracia deliberativa ya no debiera ser confundido con el autogobierno, ajeno a la idea de representación, de los antiguos. Ahora bien, esta nueva república no puede existir si nuestros representantes o especialistas, los políticos profesionales a quienes les compete la ejecución de los programas elaborados democráticamente, no son responsables; esto es, si no son capaces de medir la distancia que separa la razón de la naturaleza, los valores e ideales de los medios mundanos necesarios para hacerlos realidad, y, por consiguiente, no perciben los obstáculos que en el mundo se levantan contra los valores políticos. Asimismo, el buen gobernante, el político vocacional, apasionado, responsable y mesurado, no debe incurrir en el pecado de la vanidad y perder la distancia que hay entre sus convicciones personales y el bien público.

La ausencia de vanidad, o el *pathos* de la distancia, que debe exigirse al profesional de la política, debería darse asimismo en el pueblo republicano, en los espectadores de la acción del político vocacional, si queremos propagar el espíritu o la virtud cívica. Este público, en las antípodas del espectador narcisista o gnóstico, debiera saber distanciarse de las pasiones involucradas en la esfera política y ser capaz de emitir un equilibrado juicio crítico sobre el mundo y la experiencia ajena. En mi opinión, la solución para reforzar en nuestros Estados el civismo, la virtud republicana, no radica únicamente en el fomento del asociacionismo voluntario, sin duda beneficioso para extender el «bienestar moral» de la comunidad, sino ante todo en que la sociedad civil se convierta en un sano cuerpo electoral, del cual puedan surgir las vocaciones políticas y los buenos gobernantes. Ello resultará imposible mientras exista una desconexión entre sociedad civil y política, entre normas sociales y leyes, y mientras no se logre conciliar, como intentaba hacer Winthrop en el siglo XVII, los valores republicanos con el nuevo hombre económico que busca el enriquecimiento y hace uso del préstamo o del crédito.

Todo el republicanismo de Béjar contrasta con el politeísmo weberiano, según el cual los órdenes político y económico tienen fines y medios distintos. Desde luego el republicanismo moderno, el que se encuentra en la raíz del Estado democrático de derecho, no tiene por qué exigir el sacrificio de los otros espacios de nuestra existencia. Afirmar, como hace Weber, el politeísmo de las esferas de acción social significa, en principio, oponerse a una jerarquía entre ellas, ya que no se puede decidir científicamente, racionalmente, si los valores políticos son superiores a los económicos, morales o estéticos. Sin embargo, en nuestro siglo nos hemos encontrado con dos tendencias opuestas, una autoritaria y otra republicana, que restauran la medieval jerarquía de las clases de vida; mas ahora, con la novedad, de que subliman lo político, y convierten este ámbito en una especie de esfera de salvación.

Por una parte, tenemos a Carl Schmitt, quien, desde el realismo político, apuesta por un líder carismático sin parlamento. Su teoría se fundamenta en la radical oposición entre el gobierno político y la sociedad civil, en el antagonismo entre la razón de Estado y la razón procedente de cualquier otro campo de acción social. A su juicio, la sociedad siempre es generadora de conflictos, para cuyo remedio o neutralización se precisa acrecentar el poder de represión estatal. Lo cual significa que la historia moderna habrá de ser entendida como el inexorable proceso hacia el Estado total, hacia un Estado que penetra cada vez más dentro de los otros ámbitos sociales. Por otra parte tenemos a Hannah Arendt, quien opta por un republicanismo sin representantes, sin líderes carismáticos. Como es sabido, para Arendt, la *vita* política, perteneciente a la tercera categoría antropológica de la *action*, es más digna que *laborare* (*labor*) o *fabricari* (*work*). Ello supone un nuevo ataque contra el moderno y weberiano pluralismo de las esferas de valor. En opinión de la filósofa, la acción política resulta incondicionada y, por tanto, moral. No es un medio para alcanzar un fin; por el contrario, ella misma se convierte en el bien del hombre en sociedad. Desde este enfoque, esto es, cuando a todos se nos exige la misma pasión política y se aspira a lograr las mayores cotas de democracia directa, ni tiene sentido hablar de una profesión política, ni discriminar entre el político vocacional y el ocasional.

En ambos casos, en el existencialista y en el republicano «populista», se desvanece la verdad que sobre el hombre moderno enunciara Weber: el dilema irresoluble entre los distintos órdenes sociales a los cuales pertenece un mismo individuo. Por eso deberíamos evitar, como ya hicieron hugonotes y puritanos en los comienzos de la modernidad, que esta tensión, que esta renuncia a la *universalidad fáustica*, nos sumiera en la melancolía por la unidad perdida. Pues no cabe duda de que la dimensión terapéutica de las sociedades altruistas está relacionada con el malestar experimentado por el hombre

moderno tras renunciar «a un periodo de humanidad integral y bella»⁹. Malesar que, por otro lado, tan bien han descrito la filósofa Hannah Arendt y el poeta René Char.

3. *Los pecios del republicanismo antiguo: los grupos intermedios y las asociaciones voluntarias*. El texto de Béjar no puede escapar a ese pesimismo, o a esa melancolía tan poco republicana, cuya raíz se encuentra en el fin de la utopía del «ser humano completo». A veces, uno tiene la impresión de que en el origen de este pesar, de este retorno del fantasma de los antiguos, se encuentra más la resistencia a enterrar los mitos marxistas, la falta de un duelo por los muros caídos, que la reflexión sobre un republicanismo a la altura de nuestros tiempos. Una vez más tiene razón el filósofo alemán: el muerto vuelve con el anacrónico atuendo del republicanismo romano¹⁰. Pues bien, después de naufragar las naves republicana y marxista en las costas liberales, los únicos restos de aquella virtud cívica los vamos a encontrar, según Helena Béjar, en las sociedades altruistas: hay que acudir a ellas —escribe en el epílogo de su libro, «más allá de la participación electoral clásica, para encontrar el rastro de nuestra virtud», para dar con el ámbito de la nueva fraternidad (p. 212). «Considero —añade— al voluntariado como la expresión de una nueva virtud en la comunidad asociativa de una república moderna» (p. 215). Esta conclusión no se halla muy lejos de Hannah Arendt: en tanto la filósofa judía buscaba la participación ciudadana, el nuevo compromiso con lo público, en los consejos revolucionarios o en los jurados populares, hoy Helena Béjar encuentra este compromiso en las ONG. Lo importante es la libertad positiva, la participación social, aunque ya no se haga en el seno de las instituciones políticas nacionales.

Pero si el objetivo final de este libro era justificar la buena labor de estas asociaciones, no entiendo por qué se sirve de una tradición republicana, la iniciada con Maquiavelo, entre cuyas características no se puede mencionar el cosmopolitismo y los derechos del hombre, naturales, inalienables y, por tanto, anteriores a la república y a la aparición del ciudadano. Resulta indudable que la identificación con la asociación voluntaria de carácter altruista, muy distinta de las *interesadas* asociaciones descritas por Tocqueville, no siempre

9 M. WEBER, *La Ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Península, Barcelona, 1991, p. 258.

10 Ignoro si las palabras que aparecen en la contraportada de *El corazón de la república* han sido escritas por la propia Helena Béjar, pero, en cualquier caso, reflejan muy bien ese tono melancólico adoptado por el fin de las utopías socialistas: «Nuestro tiempo es descreído. Se ha instalado en una única concepción del mundo que ha arrumbado el proyecto de una sociedad justa donde pudiéramos ser mejores. Fracasados el socialismo y el marxismo, el liberalismo se ha definido a sí mismo como único pensamiento y como el lenguaje moral dominante. Ha entronizado el individualismo y la esfera privada como nichos incuestionables de autorrealización. Pero hay otras voces y otros ámbitos que pueden recuperar el sentido pleno de la política para conformar un ser humano completo.»

conlleva la identificación con la comunidad política más próxima. Porque si algo caracteriza a esas organizaciones nacidas, como señala Béjar, en un tercer espacio, la sociedad civil, situado entre la comunidad política y la asociación privada, es su carácter *no gubernamental* y su preocupación por las *necesidades* de los hombres, pertenezcan o no a la misma patria. ¿Por qué forzar entonces la transformación de esa virtud unida al patriotismo ya la guerra (Maquiavelo) en una virtud unida a la paz? ¿Por qué buscar un Homero de la paz? Más sencillo le hubiera resultado, imagino, si hubiera acudido a esa tradición republicana de origen calvinista que se encuentra en el inicio de las declaraciones de derechos del hombre, y que, como dijo Jellinek, surge con la defensa de la libertad de conciencia, con la separación entre los asuntos estatales y religiosos. Pero este otro republicanismo, a diferencia de la tradición a la cual se remonta Béjar, no es hostil al cristianismo¹¹. Aún más sorprendente resulta esta *genealogía* del voluntariado cuando, por un lado, leemos en el libro de Béjar que la *caridad* juega un papel esencial en estas asociaciones (p. 221), y, por otro, advertimos que cita a John Winthrop (pp. 70-71), el autor que desarrolla algunos de los fundamentos esenciales del republicanismo moderno en el conocido sermón *Un modelo de caridad cristiana*. Ahora bien, Helena Béjar no sólo reconoce la existencia de una oposición entre el republicanismo antiguo y el cosmopolitismo, sino que culpa a este último por haber contaminado de caridad cristiana a la clásica virtud republicana, como expresa en el siguiente fragmento: el cosmopolitismo es «la nueva versión de la caridad cristiana y la fraternidad estoica, que con su espiritualismo ultraterreno dispersaron el civismo antiguo hasta casi hacerlo desaparecer» (p. 199).

La autora de *El corazón de la república* admite que la virtud y la democracia directa de los antiguos resulta imposible en los Estados modernos. No obstante, encuentra el rastro de la perdida virtud clásica en las asociaciones secundarias o de participación segmental, entre las cuales cabe incluir desde las sociedades civiles comentadas por Tocqueville en su *Democracia en América* hasta los grupos profesionales analizados por Durkheim¹². Eran estas aso-

11 «Religión civil y milicia ciudadana se oponen —según Helena Béjar— al individualismo ultramundano del cristianismo, enemigo de los republicanos clásicos porque aleja a los hombres de la política. Tal como les distrae la interiorización privatizada que es el signo de los nuevos tiempos, de una era que aleja el fragor de la virtud.» (p. 197). Desde luego, el cristianismo no alejó de la política al gobernador Winthrop y a tantos otros hombres que pertenecen a lo que he denominado *republicanismo calvinista*.

12 «Pero en el camino —se lamenta Béjar— hemos perdido uno de los elementos de la sociedad civil, una de las instituciones que llenaban la difusa idea de comunidad: las asociaciones secundarias, comunidades volicionales de participación segmental. Las reencontraremos al final de este libro. Y es que el asociacionismo voluntario conecta con la sociedad política tocqueviliana y la práctica del republicanismo. Una tradición del hombre como ser público y de la acción política de la que conviene hacer recuento.» (p. 190).

ciaciones secundarias el único espacio público donde aún el ciudadano del siglo XIX podía actuar y ejercer su libertad política. Mas si tenemos en cuenta que la razón de ser de estas «comunidades volicionales de participación segmental» se halla en la defensa de intereses de una sola parte de la sociedad, y no en la defensa del interés general o del altruista bien ajeno, resulta muy discutible afirmar que son el antecedente lejano de las actuales sociedades voluntarias.

Las asociaciones secundarias no son, a mi juicio, decisivas para trazar la historia de la moderna virtud republicana, la cual no se centra tanto en el ejercicio de la libertad positiva cuanto en la identificación del ciudadano con el bien de la «patria»; identificación que, por supuesto, puede llevarle a prestar al Estado alguno de sus servicios esenciales. El patriotismo, el civismo, la virtud republicana o el «bienestar moral» de la comunidad, simplemente suponen la identificación del ciudadano con su país por la libertad que le ofrece: se siente parte de una república porque ésta promueve sus intereses, y, sobre todo, porque ha adquirido la certeza de que sólo podrá disfrutarlos si, al mismo tiempo, se logran para los demás. En el fondo, la virtud republicana está más relacionada con normas de alcance global que con la persecución activa de bienes, por altruistas que sean, en el seno de asociaciones civiles. No se trata, en suma, de un republicanismo heroico que obligue al autogobierno, a anteponer la vocación política a nuestra profesión particular, o a sacrificar nuestro interés «egoísta» en favor de un ente abstracto o de Alter¹³.

Béjar no se equivoca cuando estima, siguiendo a Tocqueville, que la pluralidad de asociaciones norteamericanas constituye un mecanismo muy eficaz de censura política *difusa*, gracias al cual se puede salvaguardar la libertad política y evitar la tiranía de la mayoría; pero, ciertamente, en un escenario muy distinto al del republicanismo clásico, en un Estado donde la genuina virtud republicana ha sido sustituida por «el interés bien entendido»¹⁴. En esas asociaciones, facciones o conjuntos de ciudadanos unidos, según el *Federalist*, por un interés contrario a los derechos de otros ciudadanos o a los intere-

13 El libro de P. PETIT, a diferencia del de Helena Béjar, sí parte de un republicanismo moderno que concilia el interés particular con los intereses comunes: «Tendemos a pensar de un modo natural que la civilidad, y en general, la virtud, son cosa de interiorizar valores que fueren a la gente a extender sus deseos más allá de sus preocupaciones estrechas y egoístas. Pero esa imagen puede tener el inconveniente de presentar la civilidad como algo menos natural y más exigente de lo que en realidad es. [...] Subraya los esfuerzos de autonegación necesarios para lograr la civilidad, pero no destaca los costes que para la identidad del yo de los implicados tiene aquí un fracaso.» (o. c. p. 333).

14 El nuevo Estado federal norteamericano «reconoce —escribe Béjar— en el interés el móvil de toda conducta, incluido el servicio público. Ha caído en América el ideal de virtud clásica y bien común. En su lugar asoma el «interés bien entendido» que invoca no ya el sacrificio sino la ayuda mutua, no el patriotismo sino la cooperación.» (p. 82).

ses permanentes de la comunidad, reencontramos la lección de Maquiavelo, para quien la lucha entre patricios y plebeyos fue beneficiosa para la libertad, y la teoría de los contrapesos, o del baleanceamiento de poderes, formulada por Montesquieu. El famoso *dictum* del francés, la ambición contrarresta a la ambición, se convierte para los americanos en «pasión compensadora», en el interés de una facción que frena los efectos nocivos que sobre los derechos públicos ocasionan los otros intereses parciales.

En la república norteamericana, la pluralidad, ya sea en el seno de la sociedad civil, ya en el gobierno estatal (la clásica división de poderes entre el legislativo, ejecutivo y judicial) o federal (división entre el poder del gobierno central y el de los Estados miembros), siempre ha resultado indisoluble de la libertad. Incluso esta idea la extendieron al ámbito de la religión: a la europea *religión civil* opusieron la tolerancia de todas las Iglesias y sectas. La proliferación de estas comunidades no adquirió el sentido negativo que tenía para los Estados europeos, casi siempre firmes defensores de la homogeneidad religiosa como principal medio para poner fin a las guerras civiles de religión. Jefferson, en concreto, veía en la diversidad de creencias una oportunidad para mejorar el espíritu público, las costumbres de la sociedad, pues todas las sectas e Iglesias trataban de legitimarse ante la sociedad demostrando la integridad de sus costumbres. Mas ello no era posible si antes no se afirmaba la separación de Estado e Iglesia, y se consagraba el principio de la tolerancia. Una vez demostrado que la libertad religiosa era un derecho natural inalienable, y que no podía ser restringido por el Estado, Jefferson agregaba que la pluralidad de confesiones y la diferencia de opinión en materia religiosa incrementaban la virtud pública, por cuanto las diversas sectas actuaban «como *ensor morum* unas de otras»¹⁵. En la medida que tales grupos intermedios o sectas fomentaban la emulación entre los ciudadanos sí se puede hablar de ellas como de una escuela de virtud pública.

De esta manera, mientras las comunidades religiosas ejercían el papel de censores de las costumbres, las sociedades políticas intermedias, los distritos municipales, se convertían en *difusos* censores políticos. Tocqueville, de modo similar al liberal Benjamin Constant, consideraba que las variedades y libertades locales servían para frenar el despotismo agazapado detrás de la uniformidad nacional. No obstante, lo más relevante de la teoría de Jefferson y Tocqueville para una historia de la virtud pública no consiste en que, para ellos, el municipio sea el lugar donde se «desparrama el poder», donde casi todos los ciudadanos pueden interesarse y participar en la cosa pública, sino en una idea que no ha sido suficientemente subrayada por Helena Béjar: solamente en estos grupos intermedios los hombres pudieron ejercer sin límite la

15 T. JEFFERSON, *o. c.* p. 283.

razón y el libre examen¹⁶, únicamente en ellos se habituaron «a pensar y actuar por sí mismos sin contar con el apoyo de ningún poder externo»¹⁷.

Béjar también considera a los *grupos profesionales* de Durkheim como un ejemplo de esos grupos secundarios en cuyo seno los individuos todavía pueden practicar la libertad positiva. Tales corporaciones profesionales se hallan cerca de las contemporáneas asociaciones voluntarias porque en ambos casos nos encontramos con «instituciones capaces de reunir las dos caras de la sociedad actual, el egoísmo y el altruismo» (p. 145). En una época como la nuestra, en la cual la religión, la familia o la ciudad han perdido su fuerza para vincular a los individuos, Durkheim confía en estas corporaciones para realizar la «misión social» de cohesionar a los ciudadanos y de combatir la anomia moderna. Por esta razón, el francés prescribe sustituir el egoísmo individual por el egoísmo corporativo, y convertir al grupo profesional «en la unidad cívica fundamental, en el núcleo de la representación política» (cit. en p. 142). Mas cuando el grupo profesional, y no el ciudadano, se convierte en núcleo de representación política, ya no nos encontramos con el Estado moderno surgido tras la Revolución francesa, sino con un Estado organicista que se halla en la base del pensamiento conservador y antirrepublicano de los siglos XIX y XX. Si la representación tiene un carácter orgánico, la deliberación republicana deja su lugar al compromiso entre las corporaciones. En este caso, los diferentes grupos intermedios tratarán de negociar y lograr un acuerdo que les permita ceder lo menos posible. Faltará la homogeneidad republicana que sólo se consigue cuando los ciudadanos, los iguales, buscan en el debate público una ley que responda a las aspiraciones de todos. Ahora bien, otra vez es cierto que la pluralidad de grupos profesionales puede asegurar la libertad (p. 144), pero de la misma manera que era protegida por el pensamiento estamental anti-absolutista, según el cual los cuerpos intermedios o secundarios, los parlamentos judiciales en la Francia de Montesquieu, eran el mejor instrumento para detener el despotismo del monarca y de sus ministros.

Por lo demás, Helena Béjar dedica el capítulo séptimo de su libro a demostrar que la virtud republicana, la tradición que ejercita la libertad de los antiguos, es una de las fuentes teóricas del comunitarismo. Ambas teorías, al poner su interés en el ámbito de lo público, aparecen unidas en su lucha contra el liberalismo. Pero mientras el republicanismo —como explica Michael

16 *Ídem*, p. 282.

17 Cit. en p. 130. Para Manuel Azaña, la falta de «bienestar moral», la flaqueza moral del espíritu público español, era en gran parte debida a que nuestro pueblo ha sido poco propenso a servirse del *libre examen* que la Reforma siempre opuso al dogma católico. Cf. *Tres generaciones del Ateneo, Discurso del 13 de octubre de 1931*, etc.

Walzer— concentra la energía y el compromiso de los ciudadanos en el ámbito político, particularmente en el ámbito local, el comunitarismo traslada este compromiso a las diversas asociaciones de la sociedad civil¹⁸. Si ello es cierto será preciso afirmar que la tesis de Béjar, la idea de que los últimos restos de civismo se localizan en las organizaciones voluntarias, apunta más al comunitarismo que al republicanismo.

4. *Societas civilis sive res publica: Mores y leges*. La esencia del republicanismo moderno, tan distinto al invocado por Helena Béjar, no radica en la libertad positiva de los antiguos, sino en la necesaria vinculación, por un lado, entre democracia representativa y felicidad pública, y, por otro, entre civismo del cuerpo electoral y buen gobierno. Cuando no hay un sano cuerpo de votantes, cuando no existe una correspondencia entre la sociedad política y la sociedad civil, entre la leyes del Estado y las costumbres o *mores* del pueblo, cuando las leyes republicanas no están sostenidas por hábitos de virtud cívica y buena ciudadanía, difícilmente serán respetadas las leyes y podrán surgir vocaciones políticas y buenos gobernantes.

También Helena Béjar ha prestado atención, en su libro y en una reciente edición de dos textos de Durkheim sobre Montesquieu y Rousseau¹⁹, a esta decisiva convergencia entre *mores y leges*, entre la degeneración social y la política. Éste es el hilo que nos lleva al núcleo de una tradición republicana que puede seguir iluminando la política actual. Althusius, Locke, Montesquieu, Rousseau o Kant, al hacer hincapié en la importancia de la honestidad pública o de las costumbres, las cuales no conllevan nunca el establecimiento de relaciones verticales de poder, pretendían no perder de vista la noción horizontal de pueblo²⁰. Asimismo advertían que la proximidad de *mos* y *lex* favorece el cumplimiento voluntario del ordenamiento jurídico. Locke, en su *Ensayo sobre el entendimiento humano*, distinguía, además de la ley natural y de la ley estatal, una ley sobre la virtud y el juicio (*The Law of private Censure*) que se derivaba de las costumbres o de los juicios que la sociedad civil mantiene acerca de lo reprochable y de lo admirable. Montesquieu proseguía esta tradición cuando aconsejaba al legislador acomodarse al *espíritu general de la nación*; y Rousseau atribuía a la honestidad u opinión pública, a las costumbres particulares de cada pueblo, la función de conservar el *espíritu de la*

18 Cf. *La crítica comunitarista del liberalismo*, en *La Política*, nº 1, Paidós, Barcelona, 1996, p. 62.

19 Cf. ÉMILE DURKHEIM, *Montesquieu y Rousseau, precursores de la sociología* (Estudio preliminar de Helena Béjar), Tecnos, Madrid, 2000.

20 En el último capítulo de mi libro *La política del cielo* (Olms, Hildesheim, 1999) he tratado con mayor profundidad el problema de la censura social y de la relación entre leyes y costumbres.

constitución del Estado. Y es que la república para todos ellos era, como decía Manuel Azaña, una «herencia corregida por la razón». Kant fue quien llevó a su máxima expresión esta convergencia entre *ratio*, el lado normativo, racional y cosmopolita de la ley republicana, y *natura*, las particulares y mudables costumbres de cada población. Sabía que las leyes serían obedecidas si se ajustaban a los constantes cambios de opinión, de *mores*, experimentados por los ciudadanos, y que la única garantía de ello era acudir a la autolegislación o a la democracia²¹. Gustav Radbruch, tras la caída del totalitarismo alemán, volverá a recuperar esta tesis tan republicana, y hablará, como Montesquieu, de una naturaleza de las cosas (*Natur der Sache*) que obliga al derecho a adaptarse a las *mores*, al carácter, del pueblo que ha de obedecer las leyes republicanas.

Sin embargo, el Durkheim utilizado por Helena Béjar para reconstruir la herencia de la libertad de los antiguos es más simple que nuestra tradición republicana, pues el francés, en su crítica al individualismo moral de utilitaristas y kantianos, se interesa únicamente por el ámbito político y social, por las leyes y las normas sociales (p. 138), y olvida la dimensión ética o individual. Kant, en su *Metafísica de las costumbres*²², no olvidaba la importancia de esta libertad de conciencia cuando advertía contra el bíblico *escándalo tomado* de los fariseos, o contra la tiranía de la costumbre popular que pretende elevarse a la dignidad de ley y censurar comportamientos en nada perjudiciales para la comunidad. La tradición republicana que nosotros defendemos sí sabe jugar en estos tres planos de existencia: en el político o ámbito de las normas jurídicas, en el social o espacio de las normas sociales, y en el ético o jurisdicción interna de las convicciones. La crítica al liberalismo no debiera, como en el fondo hace Helena Béjar, volver a la simple y muy gastada, tanto como el mundo del pintor de Shakespeare, oposición entre los antiguos y los modernos, aunque estos enemigos ahora adopten el aspecto de un neorepublicanismo encarnado en sociedades voluntarias y de un individualismo liberal.

Antonio Rivera García

21 Cf. JOSÉ LUIS VILLACAÑAS, *Res publica. Los fundamentos normativos de la política*, Akal, Madrid, 1999; y *La nación y la guerra*, Res publica, Murcia, 1999.

22 *Principios metafísicos de la doctrina de la virtud*, § 40.

Ni republicanismo clásico ni nacionalismo: republicanismo liberal

A propósito del libro de MARTIN THORN, *Repúblicas, naciones, tribus*, editorial Tetra, 1999.

1. *París y algo más*. «En su aspecto más sobrio, la sociedad burguesa había engendrado a sus verdaderos intérpretes y portavoces en los Says, los Cousin, los Royer-Collards, los Benjamin Constant y los Guizot». Esta cita, que procede de un pasaje de Marx dedicado a identificar al enemigo, puede caracterizar el núcleo de este libro, en la medida en que este libro tenga solamente uno. Multiforme, poliédrico, el trabajo de Thorn, aunque no defendiera una tesis fuerte, sería un libro excepcional por la forma nueva de narrar el curso de las ideas políticas en ese tramo que va desde finales del siglo XVIII al primer tercio del siglo XIX. Pero he aquí que, además de ofrecer una sutil y nueva retórica, el libro construye un cuadro nítido, fuerte, definido, pero no menos artístico. Al trabajar sobre diversos centros, Thorn reclama que cambiemos de perspectiva para seguirle en sus identificaciones históricas. Pero, finalmente, cuando obtenemos la suficiente distancia, surge ante nosotros uno de esos tapices en los que las más diversas escaramuzas se organizan en una monumental batalla. Esta tiene lugar, sin duda alguna, en París. Si nos acercamos, vemos lanzas y escorzos y caballos forzados por sus caballeros, y contemplamos tanto el choque frontal como la evasiva. En cada uno de los detalles, que nos lanza sobre otros tantos rincones de la cultura atlántica, el libro de Thorn permite la ampliación sin perder intensidad ni viveza. Pero es en la vista panorámica donde ciertamente se contempla el movimiento general, la orquestación precisa, el tema. Y eso, como el mismo autor reconoce, es la vida intelectual de París en el periodo ya citado.

Como buen relato sobre la historia de las ideas, el de Thorn nos propone perseguir algunas metamorfosis. La principal, ya la ha apuntado, es la que transforma *les philosophes* que preparan la revolución francesa, en *les ideologues* que le ponen punto y final según la lógica de los sucesivos Termidor, el del Terror y el del Imperio. Esta, en cierto modo, sería la historia más sabida. Se puede documentar en verdad que en el corazón de la Gironda anidaba el Termidor. Más aún: en el corazón de la elite que rodeada a Necker ya estaba Termidor como proyecto. Esa es la clave de Madame de Stäel, la fuente de su común fidelidad a su padre y a los termidorianos. Pero, ¿por qué el Terror? ¿De dónde el Terror? ¿Qué se imitaba con él? Temas conocidos, se dirá. De nuevo, la diferencia entre la libertad de los antiguos y los modernos, se dirá. Y es verdad. Pero, ¿es tan sencillo organizar el cuadro de la historia desde esta

dualidad? ¿Fue la libertad de los modernos únicamente liberalismo impolítico y antirrepublicano? ¿Se quedó la libertad de los antiguos en el republicanismo revolucionario? ¿No había antes ya una libertad de los modernos que también intentó salvar el ideal de la república? ¿No creció pronto una libertad de los antiguos que se dirigió frontalmente contra la república? ¿No era la república de los antiguos de naturaleza tribal y no regresó al tribalismo la Europa que no quiso asumir un *republicanismo liberal* capaz de ser moderno?

Todas estas preguntas, que en el fondo proyectan luz sobre el camino fundamental que va del republicanismo al nacionalismo [p. XI]¹, o de la ilustración al romanticismo, nos dejan entrever que quizá la filosofía europea continental —con estas fracturas—² extravió un camino que la filosofía política americana encontró, con dificultades que hasta ahora habían escapado a los relatos más optimistas, como el de Hannah Arendt. Pero ni siquiera esta dualidad funciona en este libro sutil: ahí está la figura de Kant, republicano, liberal, teórico de la justicia, moderno y continental, antinacionalista y antiromántico, valorado en este libro en todas sus apariciones. Es verdad que Adam Smith inauguró un camino que apenas ha sido entendido ni seguido, al carecer Europa de claves decisivas para su interpretación correcta. Para ambos teóricos, Kant y Smith, hay un bien jurídico común por encima de los bienes individuales, mas sin negarle a estos su legitimidad. En todo caso, todas estas pistas nos ponen tras una auténtica tradición que ha luchado por actualizar el régimen de la república sin mimetismos extremos, sin renunciaciones sentimentales. Alguien podría decir que este camino no ha llegado a un modelo teórico preciso, pero se podría contestar que esa búsqueda es virtuosa, en la medida en que deja a un lado las soluciones miméticas de la ciudad-nación y las involucionistas de la tribu-nación. Quizás en esa búsqueda, en ese camino abierto, se reúnan los que se niegan a entregar el ideario de la república como anti-moderno.

2. *Variaciones del mimetismo*. Tenemos pues un libro de agitación intelectual, como ha dicho con acierto Roy Porter. Pero esta agitación es más bien extraña: opera como una lluvia fina. El texto va calando tras la sutil comunicación indirecta de un relato que deja pocos cabos sueltos, que tira de todos los hilos que unen a las gentes a caballo entre los siglos XVIII y XIX. En este sentido, el libro de Thorn es de una erudición que nos acompleja. Entonces vemos hasta qué punto la emergencia del nacionalismo, y de la comprensión tribal de la nación, en el fondo fue mucho más mimética del republicanismo

1 Desde otro punto de vista este camino en el ámbito de las relaciones internacionales lo he tratado en mi *La Nación y la guerra. Confederación y hegemonía como dos maneras de concebir Europa*, Res Publica, Murcia, 1999.

2 Que he intentado describir en algunos sitios, como en *La quiebra de la razón ilustrada*, o en *Kant y el problema de la Revolución*; Akal, Madrid 1997.

revolucionario de lo que parecía. Pues si los republicanos revolucionarios habían imitado a la vieja Roma —no sin la mediación de Maquiavelo y Rousseau—, los nacionalistas románticos del primer tercio del siglo XIX imitaron justo el mundo que sepultó el mundo romano convertido en imperio, el mundo de las tribus germánicas de los siglos V y VI. Si uno ancló en el tránsito del republicanismo al principado, los otros anclaron en la destrucción de Roma por los nobles y puros germanos. Si unos tenían a la vista la ciudad como forma política, los otros «trasladaron los méritos de la ciudad clásica a la tribu». Con ello se alteró la etnología del siglo XVIII: de aplicarse esta ciencia a los lejanos hombres originarios, se aplicó al propio sustrato de Europa. De mediar una distancia, medió la identificación racial, canalizada por el mito de la identidad indoeuropea. De la norma del derecho natural estoico-cristiano³ se pasó a la autoridad de los muertos. De forma gráfica, Thorn describe este tránsito como el paso del amor por los conciudadanos al amor por la tierra y la lengua, al amor por los muertos.

No es el único mimetismo estructural semejante a las dos tradiciones. Si Rousseau había establecido, en último extremo, la figura de un legislador que se colocaba por encima de los rangos del pueblo, por encima de los hombres, en la franja dudosa del héroe mitológico o del semidios, los nacionalistas no podían apelar a algo de menor entidad. «En la era de las ciudades, el legislador había sido el intermedio entre la humanidad y la divinidad; en la era de las naciones, sus medidas titánicas estaban ocultas en la bruma de las leyes consuetudinarias o el ser social» [p. 78]. En ningún caso el pueblo era lo que era: un colectivo reunido con carácter de soberano, iluminado por las inteligencias de sus hombres, capaz de deliberar y de encontrar una verdad paulatina. La verdad que constituía la nación era total. Pero todavía podemos ir más lejos. En el fondo, imitar Roma o imitar las tribus germánicas era una redundancia, porque como sabía Vico, la cultura política que las últimas podían invocar era la cultura política de Roma. Entre cliente y patrono y vasallo y señor no hay diferencia: la relación era la *fides*, una que permitía aplicarle las formas sublimadas de la nueva religión. Por eso, los grandes historiadores nacionalistas, como Foustel de Coulanges o Mommsen, podían ser a la vez nacionalistas y romanistas, olvidando algo fundamental; a saber: que los vínculos de cliente-patrono eran de dimensión privada y que sobre esa *fides* de naturaleza personal y privada era muy difícil levantar una comunidad política, como la romana y como la que finalmente había logrado buena parte de Europa tras su aventu-

3 Sorprende la unidad de diagnósticos entre Thorn y los juristas como Heller sobre el valor del derecho natural de origen cristiano-estoico como fuente normativa básica de Europa, anclada en un individualismo que a la vez es cosmopolitismo. La fuente común puede ser Ernst Troeltsch. Cf. p. XVI-XVIII.

ra medieval. Finalmente, Vico daba la razón última: los germanos no hicieron sino regresar al momento tribal fundacional de Roma [p. 81], ese momento anterior a la superación de los lazos étnicos mediante el juramento público, reforma que llevara a cabo Servio Tulio [p. 87].

De la misma manera, el nacionalismo emergente pudo dar verosimilitud a sus categorías al vincularse a un hombre que, siendo inicialmente republicano, había contemplado la necesidad del final de las ciudades y la emergencia de las naciones. Así fue sin duda leído Maquiavelo en el siglo XIX, desde Fichte y desde Hegel, y su desvinculación de valores morales otorgó manga ancha a la conciencia nacional para constituirse políticamente sin ningún tipo de condicionamientos [p. 187ss]. Thorn, naturalmente, discute esta lectura y, en la línea de Skinner y de Viroli, mantiene que fue propio de Maquiavelo mantener una fidelidad a la ciudad y sus valores que estaría contra el valor nuevo del Estado territorial y que anclaría en los valores del humanismo cívico florentino que acarició en los días del círculo Orti Oricellari. Maquiavelo se mantendría ajeno a la teología, no a la ética [p. 197], algo que tendría que empezar a pensar la tradición ética española, infectada de tacitismo hasta hoy. «En lugar de proponer la autonomía de la política, sería más preciso enfatizar su primacía, y señalar que para Maquiavelo no había salvación fuera de la ciudad» [p. 197]. Como es obvio, las apelaciones de Thorn a la necesidad de hacer una historia de la libertad republicana en Europa no deben caer en saco roto por lo que hacen referencia a España. La revuelta catalana de 1643 espera su interpretación dentro de este esquema. Thorn da la clave y ofrece considerar las ciudades de dentro de los Estados y la ciudades de fuera —Suiza, Holanda, algunas de Italia— como estructuras semejantes, que de haber sido respetadas habrían inclinado al federalismo de los Estados como una combinación de la democracia y la monarquía [p. 199 ss]. Esta tercera vía también fue clausurada por el nacionalismo. De hecho sólo era posible en un país que no podía padecerlo, como América. Muy relevantes son las páginas en las que Thorn muestra la afinidad de confederación y republicanismismo [p. 203 ss, esp. 205], que tuvo su oportunidad en los días previos a la Revolución.

La tesis es que este mimetismo de la antigüedad condujo al nacionalismo. «Cuando la Ilustración se estrelló contra los arrecifes del terror y se hizo astillas en las fuertes corrientes del Romanticismo incipiente, la tendencia general consistió en abrazar, a través de la dialéctica, un providencialismo cristiano-germano y preparar de este modo el camino para la era de las naciones» [p. 151]. Esta tesis resulta indiscutible y ha sido defendida por esta revista y sus colaboradores. El libro de Thorn, sin embargo, muestra un caso ejemplar en Chateaubriand. La relevancia de la emergencia del catolicismo en los alrededores de la política francesa tiene en él uno de sus primeros fenómenos. El camino por el que llegó a esta posición, sin embargo, es más interesante que la

posición misma. Afirmado en una visión federalista de Francia, decepcionado por el unitarismo del jacobinismo, sintiendo que Francia se hundía bajo sus pies, Chateaubriand se adentró por América dispuesto a encontrar al hombre natural y decepcionado por la riqueza que el austero puritanismo estaba construyendo en las colonias. Así, Chateaubriand, armado con el plutarquismo de la época, desde Lafitau a Rousseau, proyecta su categoría sobre los indios *natchez* [p. 153] como luego hará de los iroqueses una tribu casi romana en *Atala*. Más allá de las ciudades y de los Estados, Chateaubriand encontró la tribu, desde luego, pero una lejana que no podía dar pie al nacionalismo. El proceso por el cual el romántico disuelve la ilusión de que exista este lugar immaculado, en lugar de forzar una despedida de todo lo originario, inclinó a los europeos a buscarlo en su seno. Si la sublimación de la tribu lejana había sido el defecto de una decepción con el presente, la más intensa sublimación de la tribu propia originaria fue la condensación de esa doble decepción. El argumento de Thorn es aquí importante, pues muestra la prehistoria prenacionalista del ideal nacionalista [p. 155].

3. *Las resistencias ilustradas*. Lo más peculiar del libro de Thorn no está en saber que esa mimesis regresiva se dio, ni en describir sus dualidades tanto en los pueblos como en las formas de los hombres⁴. Lo decisivo del libro, la historia que él cuenta quizá por primera vez con la morosidad debida, consiste en identificar las resistencias de los que no querían jugar a la denuncia de la Ilustración, ni querían entrar en la compensación ilusa de la tribu salvaje, ni luego quisieron enrolarse en las filas del nacionalismo romántico. Habían comprendido que la revolución intentaba un imposible —aplicar el modelo de la ciudad al gran Estado—, pero no querían caminar hacia otro modelo imposible: aplicar al gran Estado el modelo de la tribu germánica. Esta generación, la del círculo Coppet, —la de Constant, Stäel, Guizot, Niebuhr, Cabanis, Cuoco, Humboldt, Volney, Sismondi, Tittman— hay que identificarla porque, por mucho que mantuviera su fidelidad ilustrada relativamente intacta, y compartiera un destino de escritores forjado en el primer Termidor, fue pronto pisoteada por la nueva ciencia romántica y por la nueva ciudad utópica del marxismo. Para descubrirla hay que retirar muchos escombros e ir a sitios poco frecuentados. Quizás a la Italia de Cattaneo, al París de W. von Humboldt o de Franklin.

A todos fue evidente que su extraña fidelidad a la Ilustración pasaba por dejar bien sentado que la causa republicana y el terror no podían ser sinónimos. Stäel, Constant, Adrien de Lezay-Marnésia siempre afirmaron que el

4 Así, la humildad y el valor de los que defienden conjuntamente su vida pasó a convertirse en humildad de los que pertenecen al mismo ser superior nacional. De la igualdad de los pueblos, se pasó a la demonización de los *populi estranei* y a la divinización del pueblo elegido.

Terror había coincidido con la derrota de los republicanos moderados, y siempre afirmaron que ellos también tenían sus mártires: Condorcet y Vergniaud, entre otros [p. 7]. Todos *les ideologues* invocaron una tradición antirrepublicana, la católica Noche de S. Bartolomé, para identificar históricamente el Terror, y por eso reclamaron su héroe más propio, que también era el de Voltaire, Enrique IV. Siempre se podía recordar a Naudé para distinguir entre la violencia inicial del golpe de 1789 y el Terror. Maquiavelo también podía ser invocado con su tesis del carácter fundador del Terror puntual, frente al terror continuo. Thorn muestra muy bien cómo este último derivó del uso de la censura, una institución que funcionaba bien en la vieja ciudad, por parte del nuevo poder del Estado. Mucho más productiva fue la transformación de la censura en Estados Unidos, como ya Tocqueville comprendiera, mediante la emergencia de la opinión pública. Pero todavía mejor fue la renuncia a ella, como proponía Smith, en una sociedad que ya no tenía lugar alguno para reunirse en su totalidad y hacerla visible como pauta moral. [p. 59] Creo que esta entrega de la vieja censura, bien a la sociedad o bien al Estado, es decisiva para comprender el caso diferente de Estados Unidos o de Francia y me permite discutir la afirmación de R. R. Palmer, que Thorn parece aceptar, de que el compromiso de la «república moral» de John Adams podría haberle conducido por el camino sangriento de Robespierre [17-18] para imponer la virtud romana. Si he de ser sincero, creo que el libro de Thorn, en el paso de las repúblicas a las naciones no tiene suficientemente en cuenta lo que significó la emergencia de una nueva forma de Estado. En este sentido, no siempre descubre que, por mucho que se hable de tribu y de nación, quien sostenía ese imaginario era realmente el Estado en la plenitud de sus resortes de poder. Esta diferencia resulta radical cuando se compara la evolución de Francia o Alemania con la de Estados Unidos e Inglaterra. Una vez más: la censura, soportable en manos de la ciudad homogénea, en manos del nuevo Estado continental no era sino violenta tiranía sobre una sociedad plural. Por mucho que presionase la opinión pública en los Estados Unidos, jamás alcanzaría estos extremos sin estar dotada del correspondiente poder del Estado unitario.

Tales proyecciones de categorías antiguas, como la censura, sobre el Estado moderno, no eran del gusto de los termidorianos. Con la misma lógica, se negaron al gobierno mixto, que suponía la idea antigua de la aristocracia natural, y propusieron mecanismos estrictamente estatales y constitucionales de equilibrio, como la división de poderes [pp. 26-7]. Pero tampoco quisieron, como hizo el renegado Le Harpe [pp. 32-37], proyectar puntualmente las ideas del republicanismo clásico, con su principio de jerarquía y su reunión del principio monárquico, aristocrático y democrático, sobre el nuevo Estado. Por mucho que vivieran amenazados por el chispazo de Babeuf, situar la contribución en dinero como clave de la nueva ciudadanía era también una manera

de reconocer el destino. El miedo marcó la utilización selectiva del principio contributivo, pero no sugirió la identificación del principio fiscal como la clave de la relación del hombre con el nuevo Estado. Con una fuerza reflexiva considerable, Volney, cercano a Mirabeau, ya había visto la raíz profunda de los males. En *Las ruinas de los Imperios* había señalado el peligro de la historia para la política, por la facilidad que tenía de extender el fanatismo. Lo mismo podía decirse de la etnología. Volney avisaba contra los mimetismos, incluido el republicano. Pero también a favor de una educación que, impulsada por el Estado, estuviera a la altura de los tiempos [p. 40 ss]. Y sobre todo, apostaba por una etnología sin sublimaciones, capaz de apreciar la diferencia étnica dentro de la unidad moral de la especie humana [p. 170], como lo demuestra la segunda edición de *Las ruinas de los imperios* o los trabajos de Humboldt sobre las lenguas.

Pero en realidad, el problema era sencillamente la parcialidad interesada de la mirada sobre la historia, la voluntad de extraer de ella proyecciones políticas inmediatas. De no haber sido así, y de seguir a Volney y los demás, los republicanos radicales habrían podido ver cómo la clemencia era una virtud romana, que debería tener su momento presente [p. 98]. Se habría podido ver antes lo que luego Jellinek comprobó, que el Estado antiguo también conocía sus formas de libertad individual, por lo menos después de la Grecia dórica [p. 115 ss]. La omnipotencia del Estado antiguo era una ilusión teórica que escondía una aspiración política al poder desmedido e indisponía a la búsqueda de una nueva forma de los viejos equilibrios, uan forma apropiada al presente. En el fondo, al imaginar el Estado antiguo como un poder total, se legitimaba la pretensión a la omnipotencia del presente. La unilateralidad de la antigüedad podía así ofrecer una coartada para la unilateralidad moderna. Una línea ilustrada que hubiese anticipado una correcta relación con la historia, como la que después tuvo Jellinek, y luego Weber, podían haber mostrado claramente que las burocracias militares y civiles modernas eran mucho más omnipotentes que cualquier realidad antigua⁵. Así, *les ideologues*, en el fondo, clamaban por una relación prudente y responsable con la historia al mismo tiempo que con el presente. Su apuesta por una retórica razonable se jugaba en estos dos escenarios a la vez y de ellos habría de salir el hombre moderado, capaz de medir la distancia entre las formas antiguas y modernas de los ideales.

5 Son muy interesantes las observaciones de Thorn acerca de la raíz de la III República en los *ideologues*, como Durkheim y su tesis de la solidaridad orgánica, más atravesada por la conciencia y la complejidad social [pp. 118-119]. Pero se debería completar por la invocación liberal de la elite progresista del II Imperio. Por eso mismo comprende su base kantiana, p. 119 ss. La relación o convergencia entre Mauss y Jellinek es muy clara, aunque no destacada. Cf. 122.

4. *La influencia oculta*. Una de las tesis de Thorn es que este grupo de fieles a la ilustración ya «habían hecho suya la crítica anglo-escocesa del republicanismo clásico en el periodo prerrevolucionario» [p. 43]. A esta influencia positiva se debía lo que de resistencia incluían hacia Rousseau, incluso aquellos que, como Madame Staël, venían de frecuentarlo. Esta crítica anglo-escocesa⁶, que constituye el momento del clasicismo de la ilustración, del que no hay que excluir a Kant, fue consciente de la necesidad de perseguir una transformación de cualidades humanas a través del tiempo. Nada de mimetismo, entonces, sino crítica; una palabra que tampoco está en el libro de Thorn. El resultado de esa crítica fue la conciencia de la dificultad de «fundar una república en un país grande» [p. 50]. Puede ser que esta conciencia cristalizara con demasiada frecuencia en frases como esta: «todo hombre está perdido en su propio siglo, ese siglo en el tiempo y el tiempo en lo incomprendible»; y es posible que la reacción general a este lamento de Staël fuese un reflejo radical hacia el orden. Pero al menos estas frases propiciaban un momento de parálisis en el que el presente se introducía como problema.

Y el problema era realmente antropológico. Se trataba del tipo de hombre que hacía posible una república limpia de fanatismo, en la que coincidían tanto Cordorcet, Volney, como los demás, incluido Kant. Y aquí, en la configuración de una humanidad dotada de sentimientos y autocontrol, desde Hume hasta Smith, los ingleses habían ido por delante. Antes he hablado de crítica y presente. Smith habló del observador imparcial, capaz de mantener la virtud y la generosidad por encima de las coartadas de la falta de benevolencia de sus contemporáneos. Puesto que la sociedad carecía de un marco moral firme, la autonomía del deber debía sustituirlo. La censura sólo era interior, como quería Kant, y con ello la esfera de la moral y del derecho se alejaban. La ignorancia —programada o no— por parte de los revolucionarios franceses de los rasgos propios de la sociedad moderna, que los ingleses pensaron con esfuerzo, fue la coartada teórica tanto de las mimesis del republicanismo clásico, como luego de la emergencia de las tribus nacionales. Ninguna de estas tradiciones quería mirar la sociedad que se abría paso desde la división del trabajo y desde la masiva afluencia al mercado como punto de encuentro, y por eso las representaciones revolucionarias se fueron alejando cada vez más de la realidad de la sociedad capitalista —de dimensiones claramente internacionales. Los ajustes para hacerse con ella desde los imaginarios de la nación debieron ser y fueron terribles.

Cargar con el nuevo hombre, sin olvidar plenamente la necesidad de transformar el antiguo, era la voluntad de este conjunto de autores estudiado en este

6 Procedente de los deístas ingleses y de Shaftesbury, pp. 52-53, que sin embargo no excluía ciertos puntos de contactos con los libertinos.

libro, como la Staël de *Des Circonstances Actuelles*, que reconoce plenamente la proliferación de hombres pacíficos que consumen su destino con afán al margen de los acontecimientos públicos [p. 100]. Este tipo de hombre dejaba bien claro los papeles compensatorios de la protección providencial de la comunidad nacional, mucho más estéril que la providencia del propio mercado smithiano. Todos estos puntos de convergencia, de reflejo, de imitación, sólo podían ser disueltos por la actitud de la crítica. Ciertamente, quien viera cerrado el camino al republicanismo clásico desde la estructura del mercado moderno, y no estuviera dispuesto a renunciar a las viejas categorías de lo público, estaba desprotegido frente a la nostalgia protectora de la nación [p. 101]. Así sucumbió por un tiempo Staël, inventora de la nación alemana [p. 134]. Pero no era exactamente así para quienes, una vez más como Kant, se esforzaron en asumir una necesidad liberal de mercado, pero se mantuvieron firmes en la voluntad de definir un republicanismo liberal del que no quedaba excluido el imperativo de justicia. Estos momentos liberales obligaban a romper con toda forma de censura, interpretada como un atentado contra una comprensión autónoma de la moral. Pero el momento republicano obligaba igualmente a vincular activamente a los ciudadanos con el poder del gobierno. Como he defendido en otros sitios, no puedo dejar de dar la razón a Thorn cuando revierte la síntesis de este republicanismo liberal a la insociable sociabilidad de Kant y al juego entre sociedad civil y Estado que él nos propone [p. 103].

Thorn destaca que este republicanismo liberal sólo podía abrirse camino desde dos premisas: imponer el principio de representación y limitar el poder del Estado respecto al valor preexistente de la individualidad. Debía bloquearse la transferencia total de poder al Estado, tal y como había sugerido Rousseau, aunque en él conviviera con un furioso individualismo y un profundo sentimiento de la libertad negativa [p. 127]. Por lo demás, sólo el principio de la representación confiere su importancia al análisis libre de Constant y a la necesidad de una nueva retórica, capaz de captar la inteligencia y la serenidad del ciudadano y de canalizar la acción y el juicio por instituciones. En suma, el hombre que había que formar era reacio a las formas de la irrupción carismática [p. 111], porque ya tenía bastante con administrar el carisma que ofrecía una vida personal problemática, como un bien que, mientras tanto, se había quedado sin interpretación transcendente. Con acierto, Thorn destaca que este principio de la vida interior, necesario en el republicanismo liberal, que obtuvo la formulación definitiva en Kant como principio de autonomía, fue bloqueado tanto por la época de las ciudades como por la de las naciones [p. 124]. La institución de la vieja censura, a fin de cuentas, había encontrado su metamorfosis moderna en la propaganda política dirigida por un Estado que se parapetaba tras el espejismo de la nación.

Pero a decir verdad tampoco la propia teoría social burguesa había sido capaz de forjar una teoría del Estado capaz de determinar políticamente la fuerza del mercado. Al proponer una providencia interna al mercado, capaz por sí sola de garantizar el derecho natural, Smith dejó clara la agenda del marxismo posterior: sólo habría republicanismo desde la destrucción radical de la sociedad burguesa. Es muy curioso, sin embargo, que para ello el marxismo tuviera que asumir el mimetismo comunitarista y forjara el paraíso de las libertades en los grupos de proletarios dotados de las virtudes de las viejas *gens* ordenadas en la propiedad comunista. El último Marx, y luego el Engels de *El origen en la familia, propiedad privada y el Estado*, alteró la valoración de la historia de Roma, consideró a Servio Tulio un reaccionario y cantó la comunidad rural germana [p. 93] como horizonte de justicia. Quizás ahí esté el secreto de esa afinidad electiva entre socialismo y nación que, tras continuas alianzas, acabó cristalizando en la forma brutal del nazismo. De hecho, nuestros «científicos» autores habrían firmado un pacto con el romanticismo, una forma de pensar que peligrosamente vira a la izquierda y a la derecha con suma facilidad. Como dice con acierto Thorn, y para acabar mencionando el nombre clave, «todas estas combinaciones del derecho con el origen constituyen una traición de la Ilustración, como la entendió por ejemplo Kant, y están obsesionadas con el principio de la nacionalidad» [p. 94].

José Luis Villacañas Berlanga