

Pío Baroja lector de Bentham*

Óscar Ariel Cabezas

La revolución española era como un carro pesado tirado por mariposas (Pío Baroja)

El panóptico es una máquina maravillosa que a partir de los deseos más diferentes, fabrica efectos homogéneos de poder.¹

En la España de principios del novecientos, el intento por instalar el imaginario del progreso y el modelo británico de industrialización, se encontró con las resistencias de una subjetividad arraigada en la fe del cristianismo, el poder de la Iglesia católica y la monarquía imperial. En su novela de 1915 titulada *Con la Pluma y con el Sable*,² el escritor español Pío Baroja escenificó las resistencias al imaginario del progreso y los modelos de implementación técnico-industrial, desarrollando literariamente los antagonismos políticos y sociales entre realistas y liberales. La novela transcurre en el espacio social de la pequeña aldea de Aranda de Duero, en este pueblito de no más de cinco mil habitantes. Allí se narra la crisis de las estructuras sociales y la apertura de los proyectos liberales. Al periodo histórico narrativizado por Baroja pertenece al «trienio constitucional» de 1820 y 1823. En aquellos años, el rey Fernando VII estaba a la cabeza de la monarquía constitucional y el espacio de lo político era permanentemente asediado, tanto por las conspiraciones de los partidarios del absolutismo, como por las reformas liberales. Bajo el trienio, las conspiraciones y los conspiradores conformaron el espacio antagonico de la política.

* Partes de este trabajo fueron leídas en el seminario Reactionary Thinking and Radical Evil organizado en la universidad de Duke por Alberto Moreiras y Teresa Vilarós. A ellos quisiera agradecer por la oportunidad que me brindaron. E-mail: oac@duke.edu.

1 M. FOUCAULT, *Vigilar y Castigar*, Traducción de Aurelio del Camino. Editorial Siglo Veintiuno, México, 1991, p. 20.

2 P. BAROJA, *Obras Completas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1947, Tomo III.

En Aranda de Duero, estos antagonismos se manifestaron en el marco de la lucha social de aldeanos católicos y representantes de las tendencias liberales. A partir de los efectos producidos por la crisis de la economía de haciendas y por el proceso de secularización de las estructuras sociales del catolicismo, Baroja, reconstruye la lógica de los antagonismos sociales y las conspiraciones políticas. La atmósfera social y política de la novela se encuentra atravesada por el intento de imponer las reformas liberales, propuestas y publicadas en las Cortes de Cádiz entre 1810 y 1814, y por las obstrucciones de la conspiración de los partidarios del absolutismo. En 1822, la conspiración realista operaba como un sólido dispositivo de contención de las reformas liberales. La conspiración no tenía otro objetivo que el de restablecer la monarquía absoluta y devolver a España sus viejas estructuras imperiales. A propósito de éstas confabulaciones, el historiador Joseph Fontana escribió que el Rey mentía desvergonzadamente: «El Fernando que hace protesta de su respeto a la constitución es el mismo que mantenía una correspondencia en secreto con Luis XVIII de Francia y con el zar de Rusia, a quien, en agosto de 1822, tendría la desvergüenza de escribirle: ‘Coteje la penetración de V.M.Y los resultados perniciosos que en dos años a producido el sistema constitucional, con los muy ventajosos que produxeron los seis años del régimen que llaman absoluto’»³

Sin embargo, bajo el trienio constitucional, la función conspiradora de la política no era sólo patrimonio del bando absolutista. Ambos, liberales y realistas, conspiraban como consecuencia del vacío de poder generado por la declinación del bloque imperial europeo. La debacle del bloque imperial y la emergencia de lo político configuraron el conflictivo nudo aporético de la emergencia de la modernidad liberal. En este contexto, la novela de Baroja percibe que las resistencias a la política liberal, resistencias que se prologan durante doto el siglo XIX, estaban arraigadas en las relaciones sociales de la unidad católica y en el imaginario imperial que las cobijaba. En lo social-católico-imperial, el imaginario del progreso encontró su más fuerte y sólido enemigo.

El propio Baroja escribe que; «en estos primeros años del siglo XIX se iniciaba ya el éxodo a las ciudades; la capital todavía no atraía tanto como más tarde; la diferencia entre el vivir aldeano y el de la ciudad no era fundamental, y mucha gente adinerada prefería el aldeano. Lo que hacía que la vida de los pueblos fuera más amplia y su dinámica más compleja».⁴ La complejidad a la que refiere esta descripción permite suponer que había, al menos, tres factores estructurales que operaban contra el progreso y el reformismo

3 J. FONTANA, *La Crisis Del Antiguo Régimen*, Editorial Critica, Barcelona, 1979, p. 37.

4 P. BAROJA, o. c., p. 386.

liberal. En primer lugar, la crisis del modo de producción basado en la economía de hacienda y la migración del campo a las ciudades no se encontraba lo suficientemente desarrollada como para producir el éxodo a las ciudades; cuestión que se traduce en una de las dificultades del proyecto modernizador de los liberales. En segundo lugar, no había movilidad de la «gente adinerada»; lo que expresa la inmovilidad del capital y el poco desarrollo industrial que había en España. El capital tendió a permanecer adherido a las vicisitudes de la vida aldeana obstruyendo la modernización de las estructuras económicas y sociales. En tercer lugar, el deterioro de los valores del cristianismo y la creencia en la soberanía del monarca absoluto, no estaban completamente desmitificados por los trabajadores conceptuales del trienio constitucional.

La combinación de estos factores hizo muy difícil la implementación de los programas liberales y obstaculizaron la entrada de España a la modernidad política y económica. Pero, sobre todo, revelaron la debilidad de los liberales españoles y la fuerza de las relaciones social-católico-imperiales. Al no producirse el éxodo, del que habla Baroja, la ideología liberal fue consistentemente obstruida por un sólido sedimento social que, por un lado, no quería renunciar al modo de ser de la vida aldeana y, por otro, no quería perder sus valores, creencias y costumbres, todas ellas, basadas en la fe del cristianismo. En efecto, la formación de la subjetividad ciudadana basada en el éxodo como emblema del progreso y la civilización moderna encontró los obstáculos en el seno de un modo de producción económico y existencial que no estaba extinto sino, más bien, en plena resistencia a la instauración de los artefactos conceptuales y técnicos de la modernidad política.

Ahora bien, a lo largo de las páginas de la novela de Baroja, se puede ver que la actividad productiva de Aranda de Duero estaba constituida por la producción de hilado, tejido de lino, cerámica y agricultura. El apego a estas formas de producción va a dificultar el desarrollo de los conceptos de la ilustración y la instalación del modelo británico de proletarización de la mano de obra. Piénsese que el capital que acumulaba la «gente adinerada» dependía básicamente de la mano de obra campesina y de la organización del trabajo social de haciendas. Bajo estas condiciones no eran posibles ni la exportación del modelo británico de industrialización, ni menos aún la emergencia de una subjetividad ciudadana acorde a los procesos de racionalización técnico-industrial.

En Aranda de Duero, el conjunto de las relaciones sociales basadas en los modos de producción del Antiguo Régimen y en los valores y costumbres del catolicismo obstruye, por un lado, la apertura a las técnicas de producción y circulación masiva de mercancías y, por otro, obstruye la propia consumación del éxodo como mecanismo de tránsito hacia el progreso tecnológico que promueven los liberales.

Durante el XIX, el éxodo fue la condición *sine qua non* de la subjetividad urbano-industrial. Pues, no hay subjetividad ciudadana sin éxodo, así, como tampoco hay éxodo sin la industrialización y sin la movilidad de los flujos de capital-dinero. De hecho, la ciudadanía como categoría política sólo puede consumir su trayectoria, su destinación, a través del éxodo producido por los procesos de racionalización e industrialización.

Entre los aldeanos de Aranda de Duero, la propagación de la modernidad liberal no constituyó un proceso fácil. Por el contrario, la penetración de la ideología liberal generó toda clase de resistencias y desgarramientos sociales. La violencia secularizadora del reformismo de los liberales de la aldea rompió la armonía social y doctrinaria que cohesionaba a sus habitantes. La denegación de la religión católica y de las «tradiciones orgánicas» de la vida aldeana, no sólo constituyó un acto de violencia simbólica, sino un profundo desgarramiento de las estructuras sociales. La modernidad liberal, al introducir la violencia de sus símbolos e intentar impulsar el imaginario del progreso tecnológico, puso en crisis el *sentido* de las estructuras sacras. Con la crisis del sentido, la subjetividad cotidiana de los aldeanos reaccionó contra los procesos de modernización técnica y política.

En Aranda de Duero, los liberales introducen la violencia anticatólica, profanan los valores de las relaciones sociales cristianas y destruyen el «espacio natural» de coexistencia. Sin embargo, la coexistencia comunitaria y el apego a la tierra fue, durante todo el novecientos español, la trinchera desde la cual se organizaba la reacción a la violencia de la modernidad liberal. La fuerza de la reacción residía en el hecho de que no era de carácter político, ni estaba fundada en conceptos; era ante todo un movimiento que emergía desde el mismo seno de las estructuras sociales. Probablemente, el éxito que en el siglo XIX tuvo el movimiento reaccionario español se debió al profundo arraigo de las estructuras de lo social en el catolicismo.

La subjetividad reaccionaria fue abiertamente antiliberal, apolítica y se resistió al éxodo, a la mecanización del trabajo, y, sobre todo, al progreso de las tecnologías de dominio programado de las relaciones sociales de existencia. En la novela de Baroja, la subjetividad reaccionaria de los aldeanos es comunitaria, anti-conceptual y está determinada por fuertes lazos de solidaridad orgánica. El núcleo de cohesión social, no está dado por la regulación programada de las tecnologías políticas, sino por la estructura normativa de la religión católica. Los conceptos que habían surgido con la modernidad liberal (Libertad, Ciudadanía, Fraternidad, Individuo, Igualdad, Derechos del Hombre, etc.), a los habitantes de Aranda de Duero les eran completamente ajenos y la política les era tan extraña como el intento de tecnificar la producción.

En el siglo XIX, el imaginario del progreso no sólo se opuso a la subjetividad reaccionaria y a las formas de vida campesinas, sino que se opuso a

las propias configuraciones discursivas que, en el siglo XVIII, lo definían como un movimiento humanitario y espiritual. Carl Schmitt visualizó éste proceso al escribir que «en el siglo dieciocho la idea de progreso era fundamentalmente humanitario-moral e intelectual, era un progreso espiritual; en el novecientos llegó a ser tecnológico-económico-industrial. Esta mutación es decisiva. Ya que se creyó que la economía era el vehículo de éste mismo desarrollo complejo. Economía, comercio, industria, perfección tecnológica, libertad y racionalización fueron consideradas aliados.»⁵

Durante todo el novecientos, la subjetividad católico reaccionaria constituyó el bastión de resistencia al progreso. Por un lado, lo reaccionario se reveló como obstrucción a la tecnificación de la vida y, por otro, como resistencia a las abstracciones conceptuales de las leyes constitucionales. Ni las leyes de la operación conceptual de la modernidad liberal, ni las operaciones de perfeccionamiento técnico industrial del cálculo económico pertenecían al universo social del catolicismo. Baroja representa el antagonismo generado por estas operaciones en el espacio de las intensidades micropolíticas de Aranda de Duero, ya que «el único pueblo de la provincia con un núcleo liberal importante; todos los demás, comenzando por la capital, por Burgos se sentían furiosamente absolutistas.»⁶

Los liberales de la novela se caracterizan por impulsar los signos que profanan las costumbres religiosas y por promover las abstracciones de las leyes nacidas en las Cortes de Cádiz y el intento por instaurar la violencia de la máquina industrial. Por un lado, el impulso liberal de los personajes debe luchar, por un lado, contra leyes divinas de la religión católica, inmanentes a las relaciones sociales y, por otro, debe luchar contra el apego a la tierra del modo de producción feudal.

El núcleo de liberales de Aranda de Duero conforma el sujeto progresista que instala tanto la violencia de los símbolos de la modernidad política, como la violencia del proyecto industrial. Al intensificar la lucha por la destrucción del imaginario católico e intentar dismantelar el modo de producción feudal basado en la *techne* (artes manuales) de tejedores, artesanos, pequeños propietarios y campesinos, los liberales llegan a ser una de las fuerzas principales de secularización de los símbolos sacro cristianos.

En otras palabras, el imaginario del progreso racionalizó los procesos del trabajo basados en los usos sociales de la *techne* y puso al descubierto la fragilidad del orden religioso como mecanismo de regulación económica.

5 C. SCHMITT, *The Concept of the Political*, Translated by George Schwab, The University of Chicago Press, Chicago and London; Monthly Review Press, New York, 1971, p. 75.

6 P. BAROJA, o. c., p. 386.

Desde este punto de vista, fue la fabricación conceptual de la subjetividad progresista la que canalizó la emancipación de los flujos monetarios, aceleró la temporalidad técnica del capitalismo industrial y creó las condiciones de posibilidad de la formación de los estados nacionales como nuevos agentes de la regulación social y productiva.

Ahora bien, Baroja personifica el corazón pasional del trabajo técnico conceptual del que habla Carl Schmitt en la figura de un apasionado liberal. En Aviraneta, personaje principal de la novela, se agencia los deseos de la transformación política y la modernización tecnológica del viejo orden, que defienden las fuerzas reaccionarias. En la pasión progresista de Aviraneta palpita el intento por reducir las fuerzas reaccionarias e impulsar el progreso científico y técnico. Al igual que este personaje, la pasión progresista del *Manifiesto Comunista* celebró el progreso de la modernidad liberal sosteniendo que la revolución burguesa había significado «el sometimiento de las fuerzas de la naturaleza, el empleo de las máquinas, la aplicación de la química a la industria y a la agricultura, la navegación de vapor, el ferrocarril, el telégrafo eléctrico, la asimilación para el cultivo de continentes enteros, la apertura de los ríos a la navegación.»⁷

En el siglo XIX, la exaltación del imaginario progresista, al que adhiere el personaje de Baroja y gran parte de la tradición marxista, dispuso la receta del proyecto liberal-burgués, es decir, el *Manifiesto Comunista* y la pasión liberal hablaron la misma lengua. Ambos estaban tramados por la misma ideología que promovía el entierro del sujeto reaccionario. En este sentido, el liberalismo del novecientos fue el deseo por subordinar o eliminar aquellos elementos que obstruían el progreso. Los pilares de estas obstrucciones estaban constituidos por el poder que aún tenían las estructuras normativas de la religión católica y operaron como dispositivos reaccionarios del progreso técnico y político.

En el análisis de Marx y Engels, como en la sensibilidad de los liberales de Aranda de Duero, estos dispositivos reaccionarios pertenecían a la historia de un pasado que había que sepultar. Los personajes liberales de Baroja y los autores del *Manifiesto* rechazaron al sujeto reaccionario de la modernidad liberal y exaltaron el papel de la burguesía como sujeto privilegiado de la «gran transformación». De hecho, Marx y Engels escribieron en el *Manifiesto* que «los estamentos medios —el pequeño industrial, el pequeño comerciante, el artesano, el campesino—, todos ellos luchan contra la burguesía, para salvar de la ruina su existencia como tales estamentos medios. No son, pues,

⁷ MARX & ENGELS, *Manifiesto del Partido Comunista*, Editorial Austral, Madrid, 1972, p. 48.

revolucionarios, sino conservadores. Más todavía, son reaccionarios, ya que pretenden volver atrás la rueda de la Historia»⁸.

De la misma forma que los personajes liberales de la novela de Baroja, la mayoría de tradición del marxismo adhirió ciegamente a la modernidad liberal. No obstante, y en un contexto distinto al de la historia española, Walter Benjamin percibió que el imaginario del progreso no constituía la llave para redimir a los oprimidos de la historia. Benjamin, no se adhirió a la modernidad liberal, ni tampoco negó la posibilidad redencionista de «volver atrás la rueda de la Historia». Por el contrario, compartió con la subjetividad reaccionaria la sospecha de que el progreso era un proceso que codificaba las relaciones sociales en operaciones técnicas. En su crítica a la historicidad nomotética del imaginario del progreso, escribe que «nada hay que haya corrompido tanto a la clase trabajadora alemana como la opinión de que *ella* nadaba a favor de la corriente. El desarrollo técnico era para ella como el empuje del torrente con el cual creía estar nadando. De allí no había más que un paso a la ilusión de que el trabajo fabril, que se hallaba en la corriente del progreso técnico, representaba [por sí sólo] una acción política.»⁹ ¿Quiere esto decir que Benjamin era partidario de los campesinos realistas de la novela de Baroja? Seguramente no, y si así fuera, el sesgo ideológico de los herederos contemporáneos de la modernidad liberal, negaría radicalmente que un intelectual marxista pudiese compartir elementos residuales de aquello que Marx y Engels, categóricamente, calificaron como estamentos de lo reaccionario.

Ahora bien, en la novela, los estamentos reaccionarios combaten desde sus trincheras cotidianas el *mal radical* generado por la secularización del gobierno monárquico y la imposición del trabajo conceptual de las ideas ilustradas. En la atmósfera social de Aranda de Duero, el mal radical era el producto de la añoranza que sentían los liberales por periodo victorioso de las Cortes de Cádiz. En este contexto, el historiador Joseph Pérez comenta que hacia 1820 los liberales «se retractaron de la política reaccionaria seguida desde 1814; suprimieron de nuevo la Inquisición, restablecieron la libertad de prensa y la libertad de asociación, votaron un plan de instrucción pública, reorganizaron la administración mundial, tomaron medidas contra los bienes de manos muertas y crearon una milicia nacional. Al mismo tiempo el gobierno procuró reorganizar la economía.»¹⁰

8 Ibidem, p. 55.

9 W. BENJAMIN, *Tesis de Filosofía de La Historia, en Discursos Interrumpidos*. Traducción de Jesús Aguirre, Editorial Taurus, Madrid, 1989, p. 86.

10 J. PÉREZ, *Historia de España*. Traducción de Juan Vivanco, Magda Mirabet, y María Carmen Doñate, Editorial Crítica, Barcelona, 2000, p. 411.

Estos procedimientos, surgidos del trabajo conceptual de los liberales españoles, constituyeron la posibilidad de instalar los nuevos dispositivos de control y la génesis de la formación de lo que Althusser llamó «aparatos Ideológicos de Estado.»¹¹ Sin embargo, la política de trienio constitucional, como artefacto abstracto de la modernidad liberal, no tenía ninguna cabida en el universo social del catolicismo y durante todo el novecientos español no logró ni cohesionar las estructuras sociales, ni implementar con éxito los aparatos ideológicos del nuevo estado. Con el nuevo estado de cosas, el mal radical se expresaba en la sustitución de los censores de la Iglesia por la libertad de prensa, en la sustitución de la Inquisición por la milicia nacional y, sobre todo, en la sustitución de la libertad de asociación por la unidad católica. En esta cadena de sustituciones, la violencia de la modernidad política se descubrió, a sí misma, como violencia anticatólica y expresó la materialidad de ésta en la evocación de los primeros instrumentos por el terror ilustrado. La guillotina fue la primera herramienta técnica de regulación del cuerpo social postcatólico y la primigenia manifestación de los monstruos creados por la modernidad política.

Baroja, personifica la violencia del proyecto liberal español en la patética y patológica figura del tío Guillotina. En la aldea de Aranda de Duero, el tío Guillotina era «un borracho perturbado que decía, en sus locos discursos, que era republicano y que iba a llevar a todo el mundo a la guillotina y luego a echar las cabezas al río.»¹² La locura de tío Guillotina simboliza no sólo la violencia y el terror ilustrado de la Francia de Robespierre, sino también el primitivo artefacto de sumisión pública del cuerpo social. La guillotina constituyó la cerrazón misma de los monstruos creados por la modernidad política y también la génesis de su porvenir, ya que los liberales no pueden instituir el nuevo orden sin las armas técnicas de dominio sobre el cuerpo social. El tío Guillotina representa la exaltación de aquello que subyace y constituye la esencia de los monstruos creados por la razón, a saber: el conjunto de tecnologías calculadas para la subordinación y el disciplinamiento del cuerpo social. En la novela de Baroja, el tío Guillotina es el signo más evidente de los excesos de la política liberal y, frente a esto, el clamor de los estamentos reaccionarios no guarda silencio; un viejo aldeano exclama: «—¡qué afán de mandar tienen estos caballeros liberales!— Es el libertinaje —exclamó una señora gorda—. En mi tiempo la vida era otra cosa. —había dignidad, había moral, había religión— hoy no hay más que relajación y anarquía.(...) El señor de Aviraneta —siguió gritando el viejo— es el amo del pueblo; el

11 L. ALTHUSSER, *Lenin and Philosophy and Other Essays*, Translated by Ben Brewster, p. 85.

12 BAROJA, o. c., p. 387.

señor de Aviraneta es el tirano de Aranda, y nosotros como borreguitos, nos dejamos mandar.»¹³

No obstante, los símbolos del terror de la modernidad liberal no hubiesen sido suficientes para secularizar la razón católica de «estamentos reaccionarios». Hacia falta una abstracción tanto o más poderosa que el Dios cristiano. En Aranda de Duero, el poder del Dios cristiano, representado en la tierra por la figura del monarca Fernando VII, se encontraba desprestigiado por los estamentos sociales que representaban la burocracia del dinero. De hecho, el tesorero principal de la aldea tenía un cuadro del rey «en su trono vestido de payaso y con un gran gorro puntiagudo de bufón, terminado por una campanilla. En el gorro se leía la palabra *superstición*.»¹⁴

A pesar del rechazo de los aldeanos, la escandalosa mofa del rey y la alusión a la superstición muestran que la monarquía imperial y la religión católica estaban debilitadas. Frente a esto, el tesorero personificado por Baroja no es otra cosa que la figura del burócrata bancario que administra el signo dominante de la modernidad liberal. El dinero como símbolo privilegiado del proyecto liberal ocupó un lugar central en la cadena de sustituciones del Antiguo Régimen y funcionó como uno de los principales detonantes de la destrucción de las imágenes sacras del catolicismo. Pierre Legendre, autor de uno de los libros más importantes sobre el derecho canónico medieval, sugiere que «la ciencia económica tendría cosas que decirnos, para mostrarnos cómo han sido secularizados los símbolos. «He aprendido», escribía Freud a Fliess, ‘que nuestro viejo mundo está regido por la Autoridad, como el Nuevo Dios por el dólar’. Yo agregaría, pues, esta anotación: que la Iglesia y su ley canónica nos regalan un occidente anterior al capitalismo, estipulando que el dinero no hace milagros, pues es sucio y malo.»¹⁵

Quizás, la cita que Legendre usa de la correspondencia entre Freud y Fliess nos autoriza a decir que la «esencia» de la modernidad liberal es el dinero y que con la crisis del Antiguo Régimen el dinero ocupa el lugar de la Verdad. Con la reducción de la religión católica a superstición, el cristianismo ya no constituye el lugar de la Verdad, y el mal radical en la forma del dinero ocupa su lugar. De esta manera, la Razón Católica, que había gozado de salud y vitalidad durante los siglos XV y XVI, agoniza en los brazos del nuevo Dios.

Ahora bien, el siglo XIX español puede ser leído como el punto más temperado de la declinación Imperio español. El Imperio español del descu-

13 BAROJA, o. c., p. 388.

14 BAROJA, o. c., p. 391.

15 P. LEGENDRE, *El Amor del Censor*, Traducción de Marta Giacomino, Editorial Anagrama, Barcelona, 1979, p. 31.

brimiento de las Américas fundó la primera modernidad. La primera modernidad es obra del cristianismo y de la Iglesia Católica. La Iglesia fue tanto o más revolucionaria que la burguesía celebrada por el Manifiesto Comunista y la tradición liberal. Quizás Hegel, haya sido el primero filósofo en visualizar o atreverse a enunciar la veracidad del acontecimiento revolucionario de los siglos XV y XVI al escribir: «*El fin de Colón era particularmente un fin religioso: su designio era emplear una nueva cruzada y descubrir los tesoros de los ricos países de las Indias, que estaban aún por descubrir, y convertir a sus habitantes paganos al cristianismo. [...]. La llamada restauración de las ciencias, el florecimiento de las bellas artes y el descubrimiento de las Américas y el camino de la Indias Orientales, son comparables a la aurora que tras largas tormentas anuncia de nuevo por vez primera un bello día. Este día es el día de la universalidad, que irrumpe al fin, después de la luenga y pavorosa noche de la Edad Media, fecunda empero en consecuencias; es un día que se caracteriza por la ciencia, el arte y el afán de descubrimiento, esto es, por lo más noble y más elevado que el espíritu humano, libertado por el cristianismo y emancipado por la Iglesia, presenta como su verdadero y eterno contenido*». ¹⁶

A diferencia de Marx y de la tradición liberal, para Hegel el tránsito hacia una nueva edad no fue obra de la burguesía ni del trabajo conceptual de la Ilustración sino, del cristianismo y de la Iglesia católica de los siglos XV y XVI. La primera modernidad fue obra de aquellas fuerzas que en el siglo XIX fueron concebidas y asediadas como fuerzas reaccionarias. Pero, a favor de la argumentación de Hegel, habría que subrayar la idea de que la *apertura* hacia la articulación de los mercados mundiales fue obra de la Iglesia Católica. La Razón Católica fue la que instaló las condiciones de posibilidad de la articulación geográfica para que los mercados pudieran inscribir y expandir los signos monetarios por todo el globo terráqueo. El descubrimiento fue el acontecimiento más importante de la historia mundial, pero no se hizo en el nombre del progreso y de los flujos de inscripción monetaria, sino en el nombre de Cristo. La Iglesia, al emancipar la humanidad de lo que Hegel llama «la pavorosa aunque fecunda noche de la edad media», constituyó la fundación de la modernidad Católica.

No obstante, en el siglo XIX, el orden simbólico de la modernidad Católica, que expandió los mares e inventó el globo terráqueo, está confinado a su derrota y el triunfo de la segunda modernidad está garantizado por el carcomido Imperio del catolicismo español. La segunda modernidad se fortaleció de los hiatos del viejo orden simbólico y de las abstracciones de

16 G. W. HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, Traducción de José Gaos, Editorial Atalaya, Barcelona, 1997, pp. 651-2.

los siglos XVIII y XIX, es decir, se fortaleció del trabajo del concepto, de los enciclopedistas y de sus operados técnicos. En este sentido, la novela de Baroja reconstruye la historia del fortalecimiento paulatino de la segunda modernidad.

Ahora bien, en la novela de Baroja, Aviraneta representa el imaginario constituyente de la segunda modernidad y aunque no es lector de Montesquieu, de Voltaire, de Rousseau, Constant o de Bentham, su fe secular es el producto del trabajo conceptual. Baroja lo caracteriza como un hombre de acción, pasiones, suspicacia, intuición y compromiso irrestricto con la revolución. En cambio, Riego es la otra cara de la modernidad liberal. Riego es el ideólogo que entiende de manera racional la finalidad de la política. Al caracterizar a ambos, Baroja dice que; «en Riego había una noción central de la política, quizás no muy elevada, pero la había; en cambio en Aviraneta, no. Aviraneta era liberal por odios, por simpatías, por intuiciones; Riego lo era por conceptos. [...]. Riego era capaz de sacrificio por la idea; Aviraneta por la aventura.»¹⁷ A partir de estos dos personajes, la segunda modernidad aparece definida por la pasión y la racionalidad del concepto. Pero la pasión no es más que la pulsión y el efecto del concepto; es decir: el vehículo que materializa la función del cálculo. Con la segunda modernidad, el mito del concepto requiere de la dimensión de los afectos y de las pasiones como condición de posibilidad de su operar técnico. La mistificación del concepto y la subordinación de los afectos a las maravillosas maquinas institucionales constituyeron el acontecimiento y el mayor triunfo de la segunda modernidad.

En el siglo XIX, el mito del concepto en tanto mistificación del operar técnico, permitió organizar la cadena de sustituciones para la formación de los modernos aparatos ideológicos de Estado. Aunque en la España del trienio constitucional, el mito del concepto era superficial y únicamente la clase media educada y parte del ejército aceptaba las ideas liberales, el trabajo del concepto ya estaba en marcha. Baroja, ilustra los obstáculos de la marcha conceptual en el siguiente párrafo: «La revolución española era como un carro pesado tirado por mariposas, pero se escuchaba por todos lados improvisaciones de estudiantes traviosos, a cada paso se oía citar a Rousseau, a Montesquieu, y los que no estaban seguros de sus citas, se defendían hablando de la constitución, código inmortal de las libertades patrias; de la prensa, esa palanca del progreso; del ejército, brazo defensor de la soberanía nacional, etc. Los más jóvenes citaban con preferencia Benjamin Constant y Jeremías Bentham, que iban tomando en España una fama inmensa entre los eruditos y doctrinarios de la política liberal.»¹⁸

17 BAROJA, o. c., p. 400.

18 BAROJA, o. c., p. 463.

Después del acontecimiento revolucionario de la modernidad católica, el acontecimiento más importante de la historia fue el diseño arquitectónico del panóptico; sin este artefacto, la fundación de los Estados nacionales como garantes del contrato social burgués se hubiesen derrumbado. La invención de Bentham, constituye la culminación última del trabajo del concepto y, si bien, «la revolución española era como un carro pesado tirado por mariposas», Baroja enumera la lista de mistificadores y operadores conceptuales como síntoma de la inexorable transformación de las instituciones del Antiguo Régimen. Con Jeremías Bentham a la cabeza, Baroja, anuncia la nueva edad del control y de la dominación tecnológica de la segunda modernidad.