

CRÍTICAS
Y
RESEÑAS

Huellas del último Lukács

A propósito de GYÖRGY LUKÁCS, *Testamento político y otros escritos sobre política y filosofía*, edición, introducción y notas por A. Infranca y M. Vedda, Buenos Aires, Ediciones Herramienta, 2003, 188 pp.

La producción filosófico-política del último Lukács descansa en una zona de sombra para los lectores de habla hispana. Luego de *El asalto a la razón* (la edición original data de 1954 y la primera traducción española está fechada en 1959), han sido traducidos íntegramente sólo sus escritos estéticos y de crítica literaria: se encuentran así inéditos en castellano su ensayo sobre el joven Marx (1965), ciertos escritos sobre ideología y política (1967), contribuciones sobre marxismo y estalinismo (1970) y obras filosófico-políticas póstumas de gran importancia, entre las que se destaca la monumental *Para una ontología del ser social* (*Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, 1971).

La presente compilación contribuye en parte a colmar esta incomprensible deficiencia. Los textos aquí reunidos, de variados tonos y registros conceptuales diversos, abarcan la experiencia del pensar lukacsiano desde el retorno a Hungría luego de la Segunda Guerra Mundial hasta sus postreras reflexiones (recogidas en forma de testamento en el escrito que da título al presente volumen). Los documentos compilados son los siguientes: «La visión del mundo aristocrática y la democrática», una conferencia presentada en el congreso sobre la paz que tuvo lugar en Ginebra en 1946 (pp. 27 a 56); «Las tareas de la filosofía marxista en la nueva democracia», una ponencia presentada en la Casa de la Cultura de Milán en 1947 (pp. 57 a 88); «La responsabilidad social del filósofo», un manuscrito compuesto hacia 1950 no publicado en vida (pp. 89 a 110); una carta de 1957 enviada al germanista italiano Cesare Cases («Libertad y perspectiva: una carta a Cesare Cases», pp. 111 a 112); una entrevista concedida al diario húngaro *Népszabadság* en 1967 («Entrevista: en casa, con György Lukács», pp. 113 a 124); «Más allá de Stalin», artículo de 1969 (pp. 125 a 132); un intercambio epistolar con János Kádár de 1971 («Epistolario con János Kádár sobre el caso Dalos-Haraszti», pp. 133 a 140); y, finalmente, el «Testamento político» (pp. 141 a 188), texto redactado sobre

una entrevista realizada por el partido comunista húngaro al filósofo, sólo publicada hasta la fecha en idioma húngaro luego de la caída del comunismo en los países del este.

Nos detenemos, a continuación, sobre un recorte transversal de los escritos mencionados guiado por los dos ejes temáticos principales de esta recopilación (pero también de los últimos derroteros teóricos del pensador húngaro): el problema de la democracia y la posibilidad de una ética marxista. Dado que ambos tópicos cobran una significativa autonomía temática en el itinerario especulativo de Lukács a partir de su ajuste de cuentas con el estalinismo, trataremos preliminarmente este punto de inflexión teórico y biográfico.

La reflexión tardía de Lukács asume su perfil más crítico en la confrontación con la época estalinista y sus nefastos efectos sobre la vida política de los satélites soviéticos del este, de los cuales formó parte también su país de nacimiento y de muerte, Hungría. El diagnóstico lukacsiano de «la mala herencia de la era estalinista» (p. 150) hace pie principalmente en la denuncia de la tecnocracia y de la ideología productivista. La perspectiva desde la cual ejerce esta crítica se inscribe dentro de la matriz de sus grandes tratados de la vejez, en los cuales no aparece ya en primer plano el problema de la cosificación y de la alienación, con el consecuente desafío de encontrar las formas de recuperación de la mítica unidad perdida (*Teoría de la novela*, *Historia y conciencia de clase*, etc.), sino que adquiere relevancia fundamental el concepto de trabajo en tanto categoría fundante del ser social. Desde estos presupuestos, se opone Lukács al devenir abstracto del trabajo, a su des-cualificación, por obra de un productivismo que privilegia «la cantidad de trabajo», régimen de «producción cuantitativa» y de «realización mecánica» que impide la constitución de una verdadera jerarquía de necesidades socialista, dentro de la cual «el trabajo se convierta en una necesidad vital» (pp. 150-152). La degradación estalinista del concepto de trabajo termina anulando el factor formativo del proceso laboral, dando por tierra con toda la constelación de valores que la tradición marxista adscribe a esta noción.

En defensa de «reformas socialistas que reduzcan y debiliten el carácter tiránico del trabajo y la conducción tiránica de la vida» (p. 151), halla la cifra política del «socialismo autoritario mecánico» de cuño soviético (Stalin, pero también, en Hungría, Rákosi) en el «temor a que las masas se organicen espontáneamente» (p. 163). Esta crítica a «las pésimas consecuencias de la burocratización» de la vida política, y a su dirigismo adyacente, asume como correlato práctico el compromiso de revitalizar una esfera pública neutralizada por la planificación técnica. Es contra ella que Lukács propugna una «democratización de la vida cotidiana» (p. 163).

En «Más allá de Stalin», el pensador húngaro esclarece, en un registro autobiográfico que llega a tomar una forma casi confesional, los motivos coyunturales de su tardía crítica al estalinismo, acusada por algunos de oportunista por haberse mantenido velada hasta 1956, cuando, en ocasión del XX Congreso del PCUS, la impugnación de los métodos estalinistas se extendió a escala mundial.

La defensa de sí mismo que ejerce el propio Lukács apela a razones de orden estratégico: en un primer momento, luego de la muerte de Lenin, apoyó la solución del socialismo en un solo país a raíz de que veía esa posibilidad como la más factible, luego de un reflujo de la oleada revolucionaria de 1917 que hacía de la opción internacionalista una vía impracticable (p. 125). Durante los años '30, declara su simpatía ideológica por Stalin en tanto opositor de la ortodoxia positivista de Plejanov, y a partir del VII Congreso de la Internacional Comunista, se encolumna detrás de sus filas sobre la base de la necesidad de evitar divisiones en la constitución de un frente común contra el fascismo (pp. 126-127). A partir de allí, el denominador común de los respaldos subsiguientes al político soviético giró en torno a «la necesaria prioridad de la lucha contra Hitler» (p. 127).

De sus propias palabras emerge un perfil no tanto estalinista cuanto anti-estalinista, en la medida en que veía en los contrincantes de Stalin opciones filosófico-políticas vitalmente contrapuestas a las suyas. Sin embargo, a pesar de la ausencia de «una rebelión ideológica abierta contra el sistema estaliniano», el mismo filósofo no deja de reivindicar su lucha subterránea, no exenta de incómodas consecuencias: *El joven Hegel* no pudo ser publicado en la Unión Soviética, sus tomas de posición a favor de una auténtica democracia y el ejercicio de una crítica interna al sistema ruso fortalecida luego del fin de la Segunda Guerra le valieron numerosos ataques en Hungría, que lo obligaron incluso a retirarse de la escena política. Una ojeada retrospectiva arroja, en este sentido, una conclusión reconfortante: «Creo poder decir con tranquilidad que fui, objetivamente, un enemigo de los métodos estalinistas, incluso cuando yo mismo creía seguir a Stalin» (p. 130).

La revitalización teórica del concepto de democracia es deudora de este horizonte polémico antiestaliniano. En consonancia con este posicionamiento, la noción pasa a incluir un vector crítico constitutivo en virtud de asumir una tonalidad procesual: en la última etapa de su reflexión, Lukács esgrime el concepto bajo el término *Demokratisierung*, es decir, «democratización», no ya *Demokratie*, con lo cual se denuncian intrínsecamente las pretensiones de totalización de regímenes que se arrogan el privilegio de «democracias consumadas» (p. 144). Como idea regulativa que no alcanza, como tal, una plenitud acabada en un estado de cosas efectivo, mantiene latente más allá de las contingencias históricas la necesidad política de una construcción

constante. Pero si la carga crítica asegura al concepto de democratización una zona de intangibilidad histórica y de proyección utópica, la tradición marxista que Lukács ha luchado por reproducir y reinventar lo inmuniza contra la idealización de una forma de gobierno por fuera de sus condiciones materiales e históricas de existencia: «*nada* de lo que una democracia —cualquiera sea— puede presentar formalmente tiene un valor *intrínseco*. En determinadas condiciones, en efecto, todo puede convertirse en un instrumento de opresión, explotación, reacción» (p. 59, cursiva de Lukács).

Frente a los enfoques formalistas del derecho, entonces, el pensador húngaro defiende «el concepto materialista dialéctico de la prioridad del contenido en tanto concepto histórico concreto y dinámico», siempre y cuando no suceda que «la prioridad del contenido degenera en la aniquilación de toda forma» (p. 60). Este último riesgo recibe en la filosofía del último Lukács el nombre de fascismo, «tiranía arbitraria» que desactiva «la validez de cualquier forma jurídica» (p. 60). El fascismo halló su terreno de multiplicación en una época de crisis profunda de los cimientos ideológicos de occidente (creencia en el progreso, fe en la razón, humanismo), durante la cual pesimismo cultural, irracionalismo radical y antihumanismo aristocratizante configuraron, ante los ojos alarmados de Lukács, la peor amenaza contra la democracia (cf. «La visión del mundo aristocrática y la democrática»).

Naturalmente, los destinatarios de estas reflexiones críticas no deben situarse tanto en las democracias soviéticas del este, sino antes en las democracias formales del occidente capitalista, auténticos orígenes lógicos e históricos del momento fascista. La clave de bóveda de la decadencia contemporánea de la idea democrática debe localizarse, principalmente, en la defensa de una libertad y de una igualdad formales por parte de una filosofía forjada al calor de los conceptos liberales y de su fundamento antropológico («el *homo oeconomicus*») no menos que metafísico (el «automatismo de las fuerzas económicas») (p. 31).

La antítesis basilar de la sociedad burguesa se declina en los mismos términos franceses en que la había enunciado Marx: *bourgeois* versus *citoyen*. Inmerso en el frenesí de la competencia por la ganancia y por la supervivencia económica del más fuerte, el sujeto de la moderna sociedad civil pospone su participación en una esfera pública regida por ritmos impuestos por la forma-mercancía: «las masas aparecen —formalmente, en el acto de votación— como soberanos absolutos, inapelables; de facto son, sin embargo, carentes de poder y también deben —según sus verdaderos manipuladores— permanecer carentes de poder» (pp. 34-35). La contraposición señalada entre la tierra de la inequidad económica y el cielo de la igualdad jurídica resulta responsable de una auténtica «atrofia del lado ciudadano del hombre», una «mutilación del hombre completo y verdadero» (p. 75). Dentro de esta

privatización capitalista de la vida pública, el *citoyen* termina por convertirse en una «caricatura abstracta» (p. 32). Sólo de este modo, entre las dos grandes guerras, «se originó la situación paradójica de que casi todo el mundo civilizado estaba gobernado democráticamente; sin embargo, la democracia se encontraba sin defensa, sin defensores», una «democracia sin demócratas» (p. 36).

La construcción de la «nueva Europa», según Lukács, depende del desarrollo y la consolidación de formas democráticas de vida. En esta frase en apariencia simple reside la línea programática del proceso de democratización. Más allá del «subjektivismo desenfrenado» que desemboca en nihilismo y contra la demagogia abstracta de cierta fraseología jacobina, Lukács defiende la potencia productiva de las costumbres, «el poder activo de los hábitos sociales» (p. 63). Es así que «nadie puede convertirse en ciudadano por simple decisión» (p. 51), y que la recuperación de lo político democrático no puede darse por fuera de una praxis democrática efectiva. En este sentido, las luchas colectivas por la «nueva democracia» (y en este ideal cristalizan las experiencias históricas de democracia directa, de prácticas asamblearias y de consejos populares, cf. p. 51) son ya las formas de comenzar a construirla. «El hombre social nuevo se forma al mismo tiempo que construye la sociedad nueva» (p. 65).

Interesantes complementos al respecto ofrece el tratamiento del segundo eje temático prometido, centrado alrededor de las cuestiones morales. En los trabajos aquí compilados pueden encontrarse indicios de la ética que Lukács tenía pensado redactar y que su muerte redujo a una serie de manuscritos y apuntes preparatorios.

Tradicionalmente desplazada en los tratados filosóficos del marxismo, la posibilidad general de una ética marxista se halla amenazada por un doble frente de objeciones. Por un lado, «a nosotros, marxistas, se nos presenta también la pregunta: ¿existe una ética marxista, es decir, una ética particular en el interior del marxismo? ¿No es simplemente la ejecución de las órdenes del Partido, ellas misma, toda la ética marxista?» (p. 74). Por otro lado, se alza el reproche de que «el marxismo no tiene absolutamente ninguna ética, y sustituye a ésta a través de la economía y la sociología» (p. 102). Pues bien, la paradójica estrategia lukácsiana para fundamentar la posibilidad de una ética marxista que supere la autoridad del Partido tanto como las neutralizaciones economicistas y sociologistas se basa no en una defensa de la autonomía de las cuestiones prácticas sino en la postulación de su intrínseca heteronomía.

Lukács niega, en primera instancia, la autonomía del saber ético como saber centrado sobre el individuo (a diferencia de la política o la sociología como saberes de lo social). En este sentido, la independencia del individuo es relativizada en función de una apertura esencial hacia el Otro (*Mitmensch*),

que no aparece como un obstáculo sino antes como componente necesario de la propia definición como individuo y de la propia libertad. Si «cualquier ética burguesa parte, conscientemente o no, del principio según el cual la libertad de una persona es necesariamente el límite de la libertad de otra persona y la ética tiene la misión de salvaguardar la pureza moral del acto ético en un mundo de tales características», en el cual se produce «la absorción del hombre por su vida interior y por su vida privada únicamente» (p. 76), la ética marxista hace foco en la «esencia socialmente ética de la acción» (p. 98), juzgando las acciones desde el ser social que funciona en cada caso como horizonte práctico.

En este sentido, la ética marxista explora los nudos de confluencia entre la singularidad individual y la totalidad política, develando las relaciones sociales por detrás de las esferas reificadas, desestructurando la rigidez abstracta del «callejón sin salida del individuo ontológicamente aislado» (p. 91). Pero este costado dialéctico del materialismo ético lukácsiano no subsiste sin su complemento histórico. Frente a los postulados atemporales de una razón práctica desgajada del cuerpo, de la historicidad y de la vida concreta de un colectivo humano y contra la variante existencialista que prescribe al comportamiento ético «distanciarse de todo lo histórico para alcanzar el ser ontológico» (p. 90), la ética, según Lukács, eleva «las categorías decisivas de la vida sociohistórica del hombre» al rango de «factores integrales de su sistema» (p. 92).

En este contexto se inscribe una segunda negación, más vigorosa, de la autonomía de un saber ético virtualmente constituido sobre bases propias, por fuera de esquemas históricos situados de comprensión y acción. El saber que se asienta sobre este suelo sin espacio ni tiempo llega a ser letra muerta, sin capacidad real de vigencia dentro de una forma colectiva y concreta de recreación. El mundo de los conceptos no debe separarse del mundo de la vida histórica si no quiere sobrevivir como un conjunto de formas fosilizadas sin contacto con la dimensión vitalizante de la lucha política. La apuesta lukácsiana a favor de que «categorías como libertad e igualdad, como progreso y razón» obtengan «un nuevo brillo, un nuevo peso en su significado» (p. 50) no se pronuncia en un espacio incontaminado de historia, sino que depende de que «el contenido social de la democracia, de acuerdo con las actuales circunstancias cambiadas, recupere la plenitud del contenido y la luminosidad de 1793 o de 1917» (p. 50).

Los conceptos ético-políticos de una filosofía práctica marxista deben conservar un enlace fundamental con el suelo de la confrontación histórica. «No hay cultura autónoma. La cultura es parte de las actividades del hombre en sociedad» (p. 148). Contra toda versión estructuralista que tienda al ideal de independización, formalización y abstracción de lo conceptual respecto

del mundo histórico de la vida, «es necesario que el marxismo, y el viejo Engels ya nos había alertado contra eso alrededor de 1890, no se convierta en un pretexto para no estudiar la historia» (p. 87).

Por la persistencia crítica de estas reflexiones no menos que por la lucidez de sus diagnósticos y de sus proyecciones políticas, el interés por esta contribución, preparada y anotada cuidadosamente por dos autorizados especialistas lukacsianos, excede el área de competencia de los estudiosos especializados y se extiende hacia todo lector que sienta afinidad por las cuestiones filosófico-políticas contemporáneas y que desee transitar algunas de las últimas huellas del pensador marxista de mayor profundidad teórica del siglo XX.

Gabriel Livov¹

A propósito de JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, edición de José Luis Villacañas, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2004.

En marzo de 1914 el joven Ortega pronunciaba su conferencia, luego publicada, «Vieja y nueva política», y unos meses más tarde veía la luz su primer libro, *Meditaciones del Quijote*. Aunque llevaba a sus espaldas doce años de actividad literaria como articulista, aquel iba a ser sin embargo el año en que, por decirlo a la manera de Julián Marías, Ortega se dio el alta en la vida pública española. Estas dos obras revelaban, por un lado, la convergencia de dos vocaciones —la política y la filosófica— destinadas a expresar la idea de un futuro europeo para España. Pero de modo particular, *Meditaciones del Quijote*, que debía formar parte de una serie de volúmenes, una colección de meditaciones, no sólo inauguraba la singladura filosófica de Ortega sino que abría la escotilla de la filosofía española del siglo XX, por donde tantos otros después se atreverían a mirar. El siglo hubo de esperar hasta ese año del 14 para que el más importante filósofo español hallara su *kairós*; por primera vez se presentaba como portavoz de una generación y, también por primera vez, como profesor de filosofía. Acababa entonces de estrenar los treinta años, aquellos que, diría Ortega, «tardamos en reconocer los límites dentro de los cuales van a moverse nuestras posibilidades», una «hora peligrosa para todo hombre». Tal vez fuera la conciencia de haberse quedado solo, al desamparo de sus maestros de Marburgo y de su maestro-rival Unamuno, lo que

1 Universidad de Buenos Aires.

le hiciera sentirse por primera vez un adulto, desenganchado y huérfano de cualquier tradición.

El convencimiento de que debía conquistar el liderazgo espiritual entre los sectores hostiles a la Restauración, en un año y en un ambiente en que el reformismo era una esperanza, se materializó no sólo en su tarea de escritor político al ofrecer en *Nueva y vieja política* la posibilidad de un sujeto de intervención práctica; también, desde una posición filosófica, abordando el sentido de las reformas y el contenido último de su programa. Esta segunda tarea le embarcaría en la empresa de desentrañar el gran misterio de España, para el cual el Quijote habría de aportar la clave. El modo cervantino de ver el mundo ofrecía —como señala el autor en esta nueva edición— esquemas culturales capaces de superar la crisis general de toda la cultura europea.

A la primera aparición impresa del texto siguieron las de 1921 y 1922, con ligeros retoques, o las ediciones incluidas en las sucesivas publicaciones de su obra completa, o las muy comentadas por Julián Marías o Paulino Garagorri, entre otras. Es decir, no tenemos entre las manos una obra inédita. José Luis Villacañas Berlanga nos ofrece, sin embargo, el texto original tal y como apareció en la biblioteca de la Residencia de Estudiantes en aquel año de 1914, «pletórico de expectativas y de inquietudes, de afirmaciones y de negaciones». Precisamente, lo que de valioso tiene esta reciente edición que presentamos es la mirada de lector experimentado capaz de escudriñar entre líneas y que, habiendo podido ofrecernos sus conclusiones en un estudio separado, ha preferido hacerlo sin embargo como acompañante de la voz de Ortega, a pie de su texto, sin restarle protagonismo. Sin duda, la originalidad ahora estriba en esa posibilidad que se nos ofrece de leer a Ortega con el amparo de un gran aparato de anotaciones y comentarios que, sin dificultar un ápice la lectura del texto original, nos facilita enormemente la tarea, por momentos ardua, de su comprensión. A lo largo y ancho de su introducción y en las notas a pie de página (cuya intención —afirma Villacañas— es aclarar el drama, identificar quién habla, a quién se habla, para qué se habla), el profesor revela una lectura crítica muy atenta también a la realizada con anterioridad por Julián Marías, advirtiéndonos de las discrepancias interpretativas entre ambos. La atención prestada a la obra orteguiana es capaz de detectar los cambios de expresión entre las sucesivas ediciones del texto, clarificándonos los términos en desuso y las alusiones encubiertas a pensamientos antecesores. Se trata, en definitiva, de una lectura cuya hechura abre, más que cierra, interrogantes, incitándonos continuamente a la reflexión.

Pero es en el extenso estudio introductorio donde se nos ofrece una valiosa biografía intelectual que servirá al lector de referencia ineludible para situar el pensamiento del joven Ortega respecto a sus «hermanos mayores» del 98, con quienes mantendría aquella ambigua actitud de crítica y aprendi-

zaje; pero igualmente respecto a la filosofía europea conquistada en sus largos viajes a Alemania. De igual modo, Villacañas contempla, en un diálogo con los autores, la figura de un Don Quijote que es el centro de convergencia de toda una época, no sólo en las recordadas páginas del *Idearium español* de Ganivet, también en *El árbol de la ciencia* de Baroja, en el epistolario de Unamuno, o en el libro quizás más penetrante de todos ellos, la *Ruta de don Quijote* de Azorín.

Hasta el día de hoy, quizás quedaba todavía por hacer una lectura crítica de estas orteguianas *Meditaciones* que rehuyera las dos actitudes, tópicas y extremas, a las que esta obra de nuestro filósofo se ha visto sometida con el paso del tiempo. Como señala el profesor Villacañas, por un lado hallamos la actitud sublimadora, «estéril, artificiosa y filosóficamente insostenible» de Philip W. Silver, que lo iguala en tamaño a Heidegger; por otro, la del «asalto visceral», como el llevado a cabo por Orringer, que lo sitúa como un mero filósofo parasitario de la filosofía alemana e incluso como un plagiaro encubierto. Villacañas se sitúa justo en la posición y actitud más difícil, aquella que, exigiendo de entrada la ecuanimidad, es capaz de dirigir una mirada crítica sobre una obra cuyo tema central había ocupado a la inteligencia española desde comienzos del siglo XX, y que tanta tinta haría correr después.

El breve librito de Ortega se nos presenta estructurado en tres secciones, hilvanadas entre sí por un gran interrogante: ¿Qué es España, qué es una gran cultura, qué es una nueva novela española? Y aunque aparentemente su «Primera meditación», que sigue a la dedicatoria al «Lector...» y la «Meditación preliminar», parezca sólo un breve tratado sobre la novela —como en el subtítulo se sugiere— es sin embargo mucho más. Ortega había planteado en ellas su amor por una España que había que desasir de la tradición, algo solamente posible si quedaba conectada a valores éticos que fueran capaces de originar espíritus fuertes, un nuevo tipo español con una sensibilidad apta para disponer del talento de idealizar. Sólo la cultura europea, esencialmente alemana, podía despertar el deseo de una «gran cultura» en España y acabar con aquel conservadurismo a lo Menéndez Pelayo. Era necesario para ello identificar antes ese lugar del pasado capaz de fecundar nuevamente la vida. Fue esa actitud hermenéutica orteguiana la que hizo aparecer al Quijote en escena o, más bien, la que posibilitó la operación de encarar al Quijote con la gran cultura de aquel presente.

El lector hallará en estas meditaciones un caleidoscópico diálogo con Husserl, Fichte, Bergson o Cohen, entre otros, con quienes el filósofo madrileño pensará la presencia o la ausencia, el concepto, la cultura o los símbolos... Meditará sobre los géneros literarios, el mito, la novela y la épica, la tragedia y la comedia, los libros de caballería y la poesía, para darnos de bruces con la mirada cervantina. Es precisamente esta mirada la que se cita con

el lector en la figura de un don Quijote que reniega de la realidad tal como es, y que camina por contra en pos de un ideal; un héroe incapaz de resignarse ante aquello que es siempre una herencia inevitable, pero que asume el riesgo de la caída en su tropiezo con la realidad. Un hombre, en fin, «platónico y filosófico al estilo español».

Tal vez sea este año, plétórico de fastos y conmemoraciones del Quijote, el momento perfecto para abrirnos camino entre tantas lecturas suyas y regresar al texto del joven Ortega, escrito con serenidad en tiempos difíciles, en un intento —nos recuerda Villacañas— de evitar el crudo, estéril y vacío nihilismo. Ortega se dirigió al encuentro del tiempo, «él también como un caballero, para ofrecerle su clave española y europea». Quizás debamos admitir la sugerencia, ahora que volvemos a pensar a España con Europa, de dejarnos embargar nosotros también con esa heroicidad positiva entregada a lo humilde, que sería la manera cervantina de acercarnos a estas páginas.

Belén Rosa de Gea

A propósito de PEDRO CEREZO GALÁN, *El mal del siglo. El conflicto entre Ilustración y Romanticismo en la crisis finisecular del siglo XIX*, Biblioteca Nueva Universidad de Granada, Madrid-Granada, 2003.

1.- *El movimiento de fin de siglo*. Esta nueva colección de ensayos de historia intelectual, como los define el propio autor, que culmina una serie imprescindible de monografías sobre el pensamiento contemporáneo español,¹ está destinada a constituir la mejor descripción que poseemos del ambiente espiritual de la España de finales de siglo. Aunque jamás se pierde aquí de vista la cuestión del «ser o no ser español», nunca se deja de considerar este problema al margen de la crisis general que experimentó Europa en las postrimerías del siglo XIX. La crisis del 98, esta es la cuestión, estaba en la «tectónica misma de la cultura europea» [p. 25]. Nada, pues, de mitología nacional. Tenemos aquí un trabajo arquetípico de la línea que propone nuestra sección «Res Publica Hispana» y el conjunto de las actividades que impulsa nuestra línea de investigación: profundizar en el diálogo intelectual entre España y Europa.

1 Baste recordar su libro inicial sobre Antonio Machado, al que siguieron los libros *La voluntad de aventura*, dedicado a Ortega, publicado por Ariel, Barcelona, 199 y el posterior *Las Máscaras de los Trágicos*, de la editorial Trotta, dedicado a Unamuno. De hecho, el título del libro proviene de unos homónimos apuntes inéditos de Unamuno. Cf. N. 17 de la p. 48.

Trabajo arquetípico decimos, ante todo por su conciencia metodológica. Se trata de historia ideológica, de ideas, de valores y de actitudes, pero también de prácticas y actuaciones. ¿Hemos de insistir en la inmediata traducción de este planteamiento a una historia conceptual, que repara no sólo en los *índices* de una conciencia epocal, sino también en los *factores* que esa misma conciencia produce y en los que resulta plenamente definido el sentido de las instancias conceptuales? Esa conciencia nos la suministra la experiencia del nihilismo. Este es el punto de partida de Cerezo, que no duda en llamar al nihilismo la «clave hermenéutica decisiva». Ahí están las raíces de la crisis, raíces que pueden recibir muchos nombres, según el autor de referencia sea Weber o Freud, dos autores centrales en cualquier diagnóstico moderno y que Cerezo, frente a muchos colegas filósofos, no duda en citar con frecuencia.² Pues bien, si esta es la raíz de la crisis, a ella debemos referirnos para entender la índole de la respuesta, que Cerezo reconoce en el modernismo.

La raíz de esa crisis puede ser diseccionada como la doble impotencia de una Ilustración positivista limitada que no ofrece una idea de racionalidad plena y en cuyos márgenes, por eso mismo, levanta armas un romanticismo «sin bríos para crear una nueva constelación simbólica». En el fondo, entre líneas se deja leer una doble impotencia. Una, la del positivismo, que acabó asfixiando a la segunda generación del krausismo, y otra, la de su propia respuesta, compensatoria, igualmente limitada, anclada en el esteticismo romántico y la mística. Al no disponer de un modelo integral del mundo, la Ilustración unilateral forjó una unilateral anti-ilustración. El modernismo sería una salida desesperada a la desesperación de un positivismo ilustrado romo. Su apuesta pasaría por un reencantamiento del mundo a partir de la intensa productividad de una subjetividad que sólo confía en su imaginación creadora y en la radicalidad de su vivencia libre como única fuente de la misma.³ Aquí, Poe, Nietzsche, Baudelaire y Carlyle son influencias compatibles, acumulables. En el fondo, ambas posibilidades, que Cerezo quiere designar con los nombres de estas corrientes histórico-universales, se podían dar conjuntamente a condición de que nos instaláramos en la suficiente esquizofrenia. La otra opción consistía en rechazar la unilateralidad mediante un gesto más bien trágico, que no encontró sino inquietud y malestar, pero que

2 De hecho, el epígrafe 2 de la obertura se le dedica a Freud, con el título de «Malestar de la cultura», pp. 44-46. Una de sus frases marca claramente la relación compensatoria entre positivismo y misticismo. Weber vio lo mismo, sobre todo con el caso Stefan George, como lo recuerda Marianne Weber en la Biografía que dedicó a su marido.

3 Cerezo dice: «El modernismo significa la exasperación de la subjetividad moderna en el punto en que esta desespera de sus capacidades originarias para instituir la objetividad y universalidad de la cultura y, sin embargo, no puede renunciar al yo pues, en medio de la bancarrota de todos los valores e ideales, sólo cuenta con él como su única tabla de salvación» (p. 37).

no supo producir una significatividad global de la existencia. La relevancia de recordar esta época trágica, nos dice Cerezo, reside en que en el fondo dibuja en germen y esquema nuestra más profunda constitución espiritual, que mientras tanto no ha hecho sino crecer.

Pero en el fondo, tras esta descripción de la crisis desde el punto ideal, conviene no olvidar que, desde el punto social, se trató de una crisis general del mundo burgués. Esta, como es lógico, llevó consigo la crisis social y política del cosmos preferido por la burguesía: el trabajo libre y el liberalismo político, sustituidos por el industrialismo y el despotismo. El regeneracionismo y el radicalismo, con sus formas específicamente españolas —que podrían compararse con formas alemanas y más concretamente weberianas—, no serían sino formas de encarar esta crisis del mundo burgués y del liberalismo, formas más bien de resistencia a la despedida, y en modo alguno podrían ser los descriptores fuertes de la situación [p. 35]. El cosmos hispánico, así, no quedaría marcado por una heterogeneidad europea. Por eso, la experiencia del 98 puede pasar desde estas resistencias a despedirse del mundo burgués, de naturaleza regeneracionista, hasta la salida modernista.⁴ En el movimiento de este pensar estaría sin duda, por hablar con Hegel, su verdad.

De manera consecuente con lo dicho, Cerezo ha detectado el rostro *jánico* del 98. Pero en cierto modo se trata de algo más que mera dualidad. Lo decisivo es el movimiento. Aunque la primera parte del libro se dedique a las raíces de la crisis, y la segunda al horizonte cultural que dicha crisis abre, lo relevante es la trama de preguntas y respuestas, de experiencias y conceptos que las une. Cada parte de este libro, además, se desglosa en secciones amplias, cada una de las cuales se expande buscando siempre la curvatura del horizonte, hasta encontrar los rizomas por los que se puede vincular a las demás. En realidad, el libro de Cerezo es una red muy tupida de referencias significativas sobre el fin del siglo, en un sentido amplio que incluye el tiempo que lo prepara y el tiempo que inercialmente lo despliega. En cierto modo, el libro es una *Aufhebung* del viejo texto de Laín dedicado a la Generación del 98⁵ —creo que a Cerezo no le incomodará esta compañía—, sólo que incluye, además, todo lo que es preciso tener en cuenta para entender esta generación y su propia superación interna. Incluido Ortega, desde luego. Pues inequívoca es la tesis de que los hombres del 98 son aquellos «cuya conciencia personal y española despierta y madura entre 1890 y 1905». La frase de Laín no creo que pueda objetarse. El hecho de que la confirme un

4 «Una conclusión parece imponerse desde la óptica del espíritu de la época: la llamada generación del 98 es modernismo tan esencialmente como el modernismo fragua en España en la coyuntura de la doble crisis de fin de siglo» (p. 38).

5 Pedro LAÍN ENTRALGO, *La Generación del noventa y ocho*, Espasa Calpe, Madrid, 1956; p. 29.

historiador de la seriedad de Jover es una garantía adicional.⁶ Pero entonces, bajo la misma atmósfera intelectual, convendría incluir a Ortega y a Azaña, dijeran lo que dijeran cada uno de sí mismo.⁷ Si se repara en el movimiento que unifica estas fechas, si no reparamos en el éxtasis del instante, entonces podremos ahorrarnos las exclusiones y las decisiones unilaterales. En el exhaustivo recuento de las aproximaciones, algunas tan valiosas como las de Alfonso Ortí,⁸ Blanco Aguinaga⁹, Dámaso Alonso,¹⁰ otras tan pintorescas como la de Díaz Plaja,¹¹ no vemos sino unilateralidades que el libro de Cerezo supera. Crisis burguesa, crisis del liberalismo, crisis del positivismo, crisis de la ilustración, regeneracionismo momentáneo, melancolía radical, nihilismo definitivo y respuesta modernista, con todo ello no describiríamos sino el mismo movimiento histórico que se entrega a la unidad de una experiencia que recorrería todas estas estaciones.

Estas metáforas hegelianas no son expresiones gratuitas del intérprete. «En vez de ‘generación’ sería más adecuado hablar de un ‘espíritu del tiempo’ (Zeitsgeist)», dice Cerezo [p. 41]. Sin embargo, no sólo debemos reparar en ese espíritu del tiempo que en el misticismo modernista ofrece a la experiencia de estos hombres su momento final. Podemos ensayar también otro movimiento ulterior. Reconocer aquellos hombres que supieron ver todo el origen de la crisis en una razón limitada y en un limitado sentido de lo irracional. Era fácil que surgiera de ahí la voluntad de un nuevo sentido integral de la vida. Por eso, para entender este libro, más allá de su utilísimo despliegue,

6 La nota se halla en el estudio que introduce a la *Historia de España de Menéndez Pidal*, XXXVIII, Madrid, Espasa, 1985, p. XXV.

7 Es verdad que Azaña miró siempre desde otra parte a los hombres de su generación. Compartió con ellos todos las etapas de su experiencia, aunque quizá hizo pie en la definitiva del regeneracionismo patriótico. En todo caso, él sabía que el 98 era un asunto europeo. Lo que él llamaba característica de los hombres del 98, la egolatría y el antipatriotismo, sólo le afectaba al parecer en uno de los conceptos.

8 «El *noventayochismo* no supera por su imagen sociológica de España, ni siquiera por su coherencia ideológica al *regeneracionismo*, sino que —por el contrario— representa su momento de disolución final en el espacio estético de la ficción literaria». En su estudio introductorio a *Oligarquía y Caciquismo, (Memoria y Resumen de la Información por Joaquín Costa)*, Madrid, Ed. De la Revista de Trabajo, 1975, pp. XCIII-XCIV.

9 «Entramos, pues, a la juventud del 98 por la historia de España y salimos de ella por el paisajismo en el que la historia se olvida o se mitifica». En C. BLANCO AGUINAGA, *Juventud del 98*, Barcelona, Siglo XXI, 1970, p. XIV. Este olvido de la posición crítica tendría lugar entre 1897 y 1899. El primer Ortega ya sería claramente paisajista en este diagnóstico.

10 «Modernismo es ante todo una técnica; la posición del 98, digámoslo en alemán para más claridad, una Weltanschauung; al ser «conceptos incompatibles no pueden entrar dentro de una misma línea de clasificación, no se excluyen mutuamente». La cita se puede ver en Cerezo, p. 33.

11 Que recuerda la diferencia entre modernismo y el 98 como la que va entre el Mediterráneo y la castellanidad. Modernismo frente a 98, p. 223.

debemos hacernos con el parágrafo 4 de la obertura, entregado completamente a comprender el conflicto entre Ilustración y Romanticismo.

Es muy significativo que esta sección esté orientada por Renan. Dice Cerezo que Renan, todavía al hilo de las experiencias revolucionarias de 1848, podía «sostener una fe militante en la ciencia, de gran estilo» [p. 51]. Es verdad que esta experiencia de la revolución fracasada será decisiva para el estallido de la crisis del mundo burgués. Pero no es menos cierto que el averroísmo de Renan le impedía caer en la desesperación. Esa creencia sustantiva subyace a todo su programa de *L'avenir de la science*.¹² Pero, cuando analizamos el texto que nos ofrece Cerezo, nos damos cuenta de que el camino por el que Renan mantuvo su fe no era el racionalismo, sino el clasicismo. Básico al clasicismo es defender esta posición: «Nuestro racionalismo [...] es el reconocimiento de la naturaleza humana, consagrada en todas sus partes; es el uso simultáneo y armónico de todas las facultades, es la exclusión de toda exclusión». Era una manera perfecta de exponer lo que, a decir de Weber, hacía imposible la escisión de las esferas de acción social. Weber, que había leído lo mismo en Goethe, en el fondo mostraba que lo específico de la modernización consistía en hacer inviable el clasicismo, con su carisma del hombre completo. El intelecto de Renan consistía, todavía, en una aplicación simultánea a todas las facetas de la vida de la energía que se tensa en la búsqueda de la verdad. Esa energía era la que descubría «las verdades vitales, sin las cuales la vida no sería soportable ni la sociedad posible». Ahí estaba el sueño utópico de la civilización: una racionalización que no implicara escisión de las esferas de acción, ni fragmentación del hombre, ni contradicción íntima. Sin duda, en el horizonte estallaban los límites que todo averroísmo lleva: la emergencia de una libertad que no se ordena a la razón, la diferencia radical entre voluntad y conciencia, las diferencias sociales abismales entre seres que, por disfrutar del mismo entendimiento agente, tendrían que ser iguales, etcétera. Renan fue consciente de todo ello. Pero, en el fondo, él se consolaba con algunos elementos platónicos claros. No sólo el elitismo podía ser una consecuencia de la diferente participación en el intelecto agente, sino que también podía ser continuamente limitado por la conveniente *paideia*. Vemos aquí tensiones que, sin duda, se decantarán hacia las escisiones que antes hemos descrito. «De aquellas verdades vitales, de que hablaba Renan, no quedaba más que la mascota de la utilidad», dice Cerezo [p. 54]. Y es verdad. Pero en cierto modo, todavía después del modernismo, y de sus mediaciones nihilistas, los que vieron más allá, los que buscaron algo nuevo, y entre

¹² Cerezo cita por la edición de Calman Lévy, de París, de 1890, que debió ser la que quizás Ortega leyera. El texto que citamos es de la p. 66.

ellos Ortega,¹³ los que no podían conformarse con un segundo romanticismo, que también implicaba una falta de fe, debían encontrar en esas «verdades vitales», en un posición integradora de razón y vida, en un nuevo clasicismo, el camino que Renan había sido el último en recorrer, siguiendo la senda de Goethe. Croce, citado en este pasaje, no hace sino repetir, conviene recordarlo, las valoraciones de Goethe sobre los románticos y su predilección por la enfermedad, la misma que irónicamente alejará de sí el mismo Thomas Mann en su *Zauberberg*. ¿Pero qué le quedó a Mann, después de esto, sino perseguir el sentido de Goethe, y recrear de manera radical el clasicismo en *Lothe en Weimar* con una voluntad de llevar a cabo a la vez varias reconciliaciones? ¿Qué le quedó a Ortega, en todo caso, sino perseguir ese mismo camino tras esa razón vital que siempre ha prometido el clasicismo?

2.- *Las raíces de la crisis*. Quizá este final queda fuera de la óptica de este libro, no fuera de la mirada de Cerezo. Aquí, sin embargo, debemos atenernos a la propia estructura del libro. Con ello abrimos un segundo nivel de lectura, más entregado al detalle, y que ya he llamado pleno de utilidad. En sucesivas secciones, a veces de varios capítulos, se nos ofrecen las sucesivas crisis política [pp. 65-161], social [pp. 161-255], intelectual [pp. 255-335], religiosa [pp. 335-411], existencial [pp. 411-465] y la crisis que Cerezo llama de la palabra [pp. 465-511]. Aquí, como se puede comprender, la mirada de Cerezo es impresionante por su detalle y su meticulosidad. Las fuentes que usa son ofrecidas por los textos de Academias, discursos del Ateneo, actas de sesiones de Cortes: la vida social y política de esa España registrada en las intervenciones de sus actores. Pero el texto de Cerezo es fundamental por respetar el movimiento de las cosas, por la oportunidad de remontarse aguas arriba y defender que esas crisis, también entre nosotros, procedían del fracaso y los límites de la revolución burguesa. Sólo que, en España, no se trató de 1848, sino de 1868. Clarín lo vio bien. El fracaso consistió en que el sexenio revolucionario no logró fundar un pueblo. Y esto significó ante todo que la dualidad entre la España laica y la tradicional católica, central y periférica, caciquil y popular, siguió operando por debajo del barniz de la Restauración. Cerezo nos ofrece, en este sentido, un impresionante testimonio de la imposibilidad de idealizar bajo ningún concepto la Restauración. No se trata sólo de ofrecernos los testimonios de los hombres que la vieron con distancia. No se trata sólo de Clarín y su descripción como régimen oportunista, montaje político sin política, democracia sin demócratas [p. 70]. Se trata de releer los textos de los defensores de aquel régimen, todos apresurados en ofrecer una

13 Y en cierto modo también Azorín y Machado, cuyas obras literarias, cada uno a su manera, profesan un profunda anti-misticismo y una crítica al narcisismo del yo. Cerezo lo reconoce, desde luego, en la p. 57.

legitimación de lo existente sin resquicios críticos, que cegó cualquier sensibilidad para la evolución.

Es muy importante recordar que esto lo sabían los contemporáneos. Giner habló de falta de plasticidad para comprender otras nuevas necesidades [p. 73]. No era inconsciencia, sino la decisión de que aquel régimen era el final de lo que las clases dirigentes estaban dispuestas a conceder. En este sentido, nunca se dio una efectiva constitución, procedente del poder constituyente del pueblo, sino una especie de carta otorgada. Nunca se pensó en pasar de ahí. La falta de evolución del régimen fue consecuencia de la decisión de no evolucionar tomada desde el principio, no del fracaso o la incapacidad para evolucionar. Cerezo lo dice con claridad: aquel liberalismo no estaba dispuesto a pasar a democracia. Era liberalismo para legitimar la diferencia, y por eso se interpretó de tal manera que era incompatible con la democracia. Este fue el profundo motivo de que se entendiera que la democracia implicaba el socialismo.

J. Moreno Nieto fue muy consciente de ello y los textos que nos ofrece Cerezo son contundentes. Son textos de 1878, recién estrenada la Restauración, textos fundacionales.¹⁴ Para aquel prócer, los demócratas eran anti-constitucionales. El sufragio universal imponía una monarquía aparente. Las categorías son las del Leviatán: las masas necesitan una soberanía personificada en la que hacer visible el «invisible espíritu soberano de la patria», como dijo Sánchez de Toca, otro fundador del régimen.¹⁵ ¿Cómo se podía llamar a aquello el punto de equilibrio entre la monarquía constitucional y la república federal? [p. 79]. No sé si Cerezo me acompañaría en esta afirmación. Aquello, bien mirado, era el punto de equilibrio entre la monarquía constitucional y la monarquía tradicional, y la co-soberanía del rey y la nación no eran sino la síntesis de los «derechos tradicionales de la corona juntamente con los derechos tradicionales del país», como reconoce Canovas.¹⁶ En ese pacto, la monarquía constitucional misma debía naufragar. Esto es: la monarquía constitucional, que tuvo como misión histórica preparar el camino hacia la monarquía parlamentaria, en el caso de la Restauración tuvo siempre como finalidad impedir la y bloquearla. Y esto fue así porque no se deseó nunca instaurar un parlamentarismo, que aunque fuera limitado, oligárquico, elitista, pudiera en algún sentido decirse verdadero. El texto que da Cerezo es de una clarividencia extrema: «El parlamentarismo entre nosotros no puede hacer mudanzas pacíficas de gobierno por la mera virtualidad de sus príncipes;

14 J. MORENO NIETO, *El problema político*, Discurso del Ateneo, 31-X-1878, p. 17 ss.

15 *Discursos de recepción en la Real Academia*, 1887-1890, Madrid, Imp. Huérfanos, 1984, V, pp. 346-347.

16 *Obras Completas*, Fundación Cánovas del Castillo, Madrid, 1997, vol. II, p. 856.

para salvarse de la tiranía de sus propias mayorías, tiene, como el pueblo, que refugiarse en el seno del rey constitucional; en suma, el carro del Estado, si no ha de precipitarse con el parlamentarismo a cada paso en grandes despeñaderos, necesita constantemente tener entregadas las riendas a la realeza del antiguo régimen». ¹⁷ Esto es: el parlamentarismo, núcleo esencial de la democracia constitucional, se rechaza porque impone mayorías tiránicas. Pero las mayorías parlamentarias en la monarquía constitucional tenían como finalidad darle al rey un indicación verdadera para formar gobiernos que él presidía con el apoyo de la confianza del parlamento. En las previsiones de los ideólogos de la Restauración no se trataba de que el parlamentarismo y el rey necesitaran apoyarse mutuamente [p. 81]. El principio aspira a suprimir cualquier autonomía del parlamento, y sobre todo cualquier verdad en el mismo. La Restauración no se levantó en este sentido sobre una representación parcial, sino sobre una falsa, una que el parlamento sabía que no le daba derecho a nada. No es de extrañar que Alejandro Pidal y Mon le contestara a Moreno Nieto apelando a De Maistre.

Esto lo sabían los contemporáneos. Cerezo invoca el texto de Gumerindo de Azcárate *El self-government y la monarquía doctrinaria*, de 1877. Azcárate reconoció que el pacto era entre la escuela histórica, el legitimismo histórico, y el principio constitucional. Sin duda, esto obedecía a pulsiones que ya venían del Estatuto Real. Por eso él luchó por impedir la contraposición entre liberalismo y democracia y mostró que eran continuos evolutivos. ¹⁸ Pero esto también lo sabían los mismos conservadores y liberales. Que unos y otros se dividieran entre los que querían dar verdad a la representación y los que pensaban que sólo el sufragio universal evitaría la corrupción del voto, testimonia que eran conscientes del doble mal: una representación oligárquica y además falsa. Cerezo es consciente entonces del principal problema: sólo un sistema de representación auténtico, nos dice, estaba en condiciones de «absorber los cambios y reformas exigibles por el problema social» [p. 85]. Fue el fracaso de esta apertura lo que denunció Costa como feudalismo de nuevo género. ¹⁹

Que la cuestión era de la fundación misma, y que representaba en cierto modo el destino del régimen, se ve con los debates que recoge Cerezo sobre el sufragio universal. Aquí el espíritu de Cánovas mostraba su profunda afinidad a Donoso Cortés. La antítesis entre sufragio universal y propiedad lleva a Cánovas a establecer la implicación entre sufragio universal y comunismo.

17 SÁNCHEZ DE TOCA, *Discursos*, p. 352.

18 En su recensión de la obra de May, *La democracia en Europa*. Muy interesante también las citas de Adolfo Posada, tomadas de *El Sufragio*.

19 Cf. la nueva edición de Costa en el Ateneo de Madrid, 2003.

Desde esta perspectiva, la única manera de impedir o retrasar esta evolución, el único *Kat-echon* posible era la farsa del sufragio [p. 89]. De esta manera, parecía lógico que Cánovas no reconociera la soberanía nacional. Sánchez de Toca no pensó otra cosa. O soberanía en apariencia, o comunismo. De esta manera, la monarquía protectora era, de facto, una solución sólo formalmente diferente de la dictadura.²⁰ Otro conservador, Raimundo Fernández Villaverde, en sus «Consideraciones histórico-críticas acerca del sufragio universal como órgano de la representación política», negó que el sufragio fuera derecho natural, recurriendo al organicismo y al historicismo para impedir el individualismo que conlleva. No es de extrañar que a juicio de Cánovas el sufragio universal de Sagasta, concedido en 1890, significara el final del pacto constituyente del que había surgido la misma Restauración [p. 94-5]. Al argumentar, no hacía sino recordar las viejas dualidades de Donoso. Cerezo dice con razón que «en este punto la posición conservadora no difería de la tradicionalista». Por mucho que el sentido de los liberales fuera avanzar hacia la monarquía parlamentaria, y culminar la síntesis de la Restauración, fueron acusados de traición. Aquí estaba la clave: o caminar hacia una verdadera monarquía constitucional, capaz de evolucionar hacia la monarquía parlamentaria, o embarrancar en los pactos con la monarquía tradicional que alejaba a la monarquía del presente y la condenaba a regresar al pasado. Los liberales eran muy conscientes de ese paso, que en su lenguaje iba de la monarquía liberal a la democrática [p. 99]. Cánovas, en el fondo, no deseaba una monarquía constitucional pura. Decía, en un texto que recoge Cerezo, que «el cuerpo electoral no puede servirle de guía a la Corona para la dirección de los asuntos políticos».²¹ La consecuencia de ello era una monarquía absoluta ilustrada con apariencia de constitucional: el rey se reserva en exclusiva, «como único juez efectivo, el derecho a interpretar el estado de la opinión pública». De hecho, las disposiciones constitucionales *de facto* le concedían este poder. Sin embargo, este poder real no cambió en nada, ni la falsificación de la representación política se eliminó. En el fondo, una farsa universal era a la larga más decepcionante que una farsa oligárquica. En la primera, la decepción era igualmente universal y dejaba al poder del rey sostenido por el vacío.

El mismo fatalismo antimoderno de las posiciones conservadoras se ve en la crisis social. Esto quedó claro ya con el debate sobre la Internacional, en 1871. Las conciencias más lúcidas vieron pronto la continuidad entre el

20 Inserto este pasaje: «En los abismos que dejara la desaparición del trono, no cabrían sino dictaduras férreas con cortes envilecidas o demagogias brutales oprimiendo a las demás clases». (*El sufragio universal*, Madrid, Tipografía de M. G. Hernández, 1889, p. 355).

21 CÁNOVAS, OC, VII, p. 454.

arsenal de reivindicaciones burguesas y el de las capas obreras. Aquí, una vez más, Cánovas mostró la estrechez de su ideario: la democracia imponía el comunismo y la revolución social. La vinculación de la legitimidad [p. 165] a quien pudiera detener la «invasión bárbara del proletariado ignorante», era un argumento formal que, *de facto*, no excluía ofrecerle la legitimidad a una dictadura. Las manifestaciones comprometidas de Fernando Garrido en el sentido de trabajar exclusivamente con medios legales, en el fondo, fortalecía la hostilidad de Canovas a la democracia. Esas manifestaciones le convencían de que las fuerzas de la Internacional habían hecho sus cálculos de alcanzar su victoria democráticamente. Lo que resultaba de todo esto era la imposibilidad de una evolución hacia una modernidad plena. Detener esa oleada de barbarie imponía introducir la moral y la religión dentro de la propia estructura del Estado, con lo que éste perdía la confianza en quienes no profesaran el catolicismo. La conclusión de Garrido fue aquí muy clara: «Si la Internacional se la declara fuera de la ley, la Internacional declarará a la ley fuera de la razón y de la justicia».²² Lo que quedaba fuera del régimen sólo podía amenazarlo desde fuera. Cerezo recuerda que desde 1880 los conflictos sociales no cesaron de crecer.

La crisis de un capitalismo débil, permanentemente necesitado de acumulación, se dejó sentir durante mucho tiempo, creciendo lenta pero inexorablemente. Esta impresión era la que dominaba entre quienes afirmaban que la economía política pura era incapaz de lograr la paz social. Canovas aprendió de Bismarck que eran necesarias compensaciones protectoras por parte del Estado. El texto que recoge Cerezo es muy significativo de los «entweder ... oder» de naturaleza donosiana que dominan el ambiente de la Restauración: «o destruir por sus fundamentos las instituciones y leyes democráticas, restableciendo al antiguo sistema jerárquico de las sociedades europeas, y volviendo a aunar el poder público con la riqueza, o intervenir en los crecientes conflictos entre el capital y el trabajo para ir aplazando, cuanto quepa al menos, las finales soluciones anárquicas o cesaristas, adelantándose de buena gracia a conceder cuanto, mejorando la suerte individual del nuevo soberano o semi-soberano, temple sus irreflexivas impacencias con la satisfacción de sus más urgentes y racionales reclamaciones».²³ Todo ello parecía sugerir la oportunidad de una intervención en los umbrales de la desesperación. No en vano Cánovas apeló a la lentitud de los procesos naturales. En este sentido, su cristianismo práctico era más bien renuente [p. 177].

22 ANSELMO LORENZO, *El proletariado militante*, p. 182-3.

23 CÁNOVAS, OC, IV/5, p. 545.

Esa era la posición de Aureliano Linares Rivas²⁴, que con seguridad confesaba que se trataba de evitar las explosiones revolucionarias cuyo inevitable desenlace sería la dictadura [p. 179]. Todos ellos veían la revolución como ineluctable y comprendieron el régimen como una fortaleza que disponía de un estrecho margen de equilibrios y defensas. En estas condiciones, la esperanza en la moral como ideología retardataria de la conciencia de las masas era más bien un consuelo. Sanz y Escartín, con su serie de obras, influidas por la *Rerum Novarum* de Leon XIII, lo usó con frecuencia.²⁵ Para él, esa debía ser la inspiración del Estado. Liberal en la economía, Sanz y Escartín entendía que el Estado tenía deberes morales que cumplir en orden a conquistar la armonía social [p. 179-181]. De esta manera, el organicismo católico tendía una mano al organicismo krausista. De hecho, Cerezo expone aquí las ideas convergentes de Gumersindo de Azcárate sobre la responsabilidad social del Estado.²⁶ De ahí su propuesta de crear un derecho civil de contenido social, capaz de garantizar el cuerpo vivo y orgánico de la sociedad. Ese era el Estado ético garante del sentido orgánico, en medio del liberalismo y del socialismo, capaz de dar seguridad y libertad a la sociedad. Este ideario influyó en la «Comisión de Reformas Sociales» de Moret, creada en 1883. Este fue, dice Cerezo, el acto que renovó la cuestión de La Internacional [p. 189]. A ella acudieron Fernando Garrido, Jaime Vera y Pablo Iglesias, pero no los anarquistas. El balance de Cerezo es que la mentalidad del reformismo salió reforzada. Aquí la tarea de la comisión se puede conocer por la obra de Adolfo Posada.²⁷

Aquí deseo situar la cuestión central del caciquismo. La atención a Costa es intensa y parte de la tesis de que «España no es una nación libre y soberana». El gobierno representativo esconde una oligarquía mezquina. El pueblo español es un pueblo de vasallos. Cerezo ve este diagnóstico de Costa en Giner [p. 235] y lo hace compartido por D. Isern y M. Picabea. La diferencia entre constitución real y aparente también era frecuente en Almirall. Cerezo habla aquí de práctica unanimidad acerca de la estructura oligárquica que desnacionaliza a España. En estas condiciones, Costa es sólo la conciencia radical. Sólo él se atreve a denunciar la estructura mafiosa del Estado, la

24 Cerezo cita su conferencia de ingreso en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, «El Problema social en España», editado en Madrid, en 1890, en la tipografía Manuel Hernández.

25 La serie iba desde *La cuestión económica* (1890), *El Estado y la reforma social* (1893) y *El individuo y la reforma social* (1896).

26 GUMERSINDO DE AZCÁRATE, *Estudios económicos y sociales*, de 1786, y luego *El problema social y las leyes del trabajo*, de 1893. Otro organicista fue SANTAMARÍA DE PAREDES, cuyo discurso se encuentra en *Memorias de la Real Academia de Madrid*, Imp. Huérfanos del Sagrado Corazón, 1898, t. VIII, 143 ss.

27 *Socialismo y Reforma Social*, Madrid, Tip. Ricardo Fe, 1904.

completa posesión del Estado por parte de una minoría que así perfecciona su dominación social con la dominación política. Naturalmente, no hay que olvidarlo, en alianza con el poder religioso. De ahí la unión de teocracia, plutocracia y burocracia. Donde debía haber sociedad civil libre, hay caciquismo o sociedad explotada. Pero en realidad no existía la unanimidad. Cajal lo ve inevitable, dada la falta de preparación del pueblo y la falta de instinto político de la clase media. Unamuno lo hace un mal necesario, pues «esta no es una nación vertebrada» y el caciquismo impide el anarquismo.²⁸ Así que lo malo no es el cacique, sino el cacique malo. Azcárate y Clarín se oponen: es un vicio de la raza y un efecto de la específica constitución social española, que Costa retrotrae a un «germen feudal permanente en el país», donde feudal quiere decir más bien «señorial» [p. 240]. Gil Robles parece más agudo: es la sustitución de la aristocracia natural, excluida del gobierno por los liberales, por una nueva minoría liberal de naturaleza espuria. Efecto, pues, de la revolución liberal, no de la traducción española, la tesis recuerda a la posterior de Maeztu. El neocatólico Ortí y Lara piensa igual: es un fenómeno moderno, que no habría triunfado de mantener la autoridad de obispos y señores naturales [p. 242]. José Varela Ortega viene a darles la razón. El cacique sería una necesidad del sistema constitucional destinado a facilitar el *turnismo* y la existencia de un poder ejecutivo. En realidad, no era necesario para este fin, sino para organizar la apariencia de un poder ejecutivo sobre la falsedad de la representación. Así que no estoy seguro de que Varela tenga razón. El *turnismo* y la prerrogativa regia no era una mera manifestación de una deficiente separación de poderes. Era un déficit de comprensión, como ya hemos visto, de la monarquía constitucional, o mejor, era fruto de la decidida voluntad de que no fuera sino una apariencia que ocultaba y escondía todos los contenidos posibles del rey del Antiguo Régimen. Una monarquía constitucional tiene que conceder el poder a «la empresa política con mayor cohesión organizativa y capacidad de articulación e integración».²⁹ Esto es verdad. Pero el cacicato es consecuencia de la necesidad de poner unas cortes al servicio del gobierno decidido por el rey, no la causa de esta necesidad. En este sentido no es una empresa de cohesión organizativa y capacidad de articulación e integración, sino una más bien de reparto de prebendas localizadas en un poder que, por decisión específica de Cánovas, reposa en último extremo sobre el rey. Creo que Cerezo hace bien al defender que el cacicato, que ya ensayó la Unión Liberal de O'Donnell, es efecto de la crisis de la conciencia liberal constitutiva de la Restauración, y demostración de la específica y

28 Este texto de *Oligarquía y Caciquismo* de Unamuno es relevante por la metáfora, luego famosa. OC, II, 345.

29 *Los amigos políticos*, Marcial Pons, Madrid, 2001, p. 73 ss.

limitada transición española al liberalismo. No es una necesidad salvo en el caso de que no se crea en el parlamentarismo, como vimos que era el caso de Cánovas.

El uso que hace Cerezo de Alfonso Ortí es abundante y merecido [p. 244 ss]. Este especialista en la polémica sobre Costa es muy agudo, sobre todo al mostrar cómo el regeneracionismo fue la divisa de la pequeña burguesía que deseaba alejarse de la revolución liberal. En ese sentido, el caciquismo era el efecto de su propia timidez pequeño-burguesa. Regeneracionismo y cacicato se necesitaban. En cierto modo, ambas eran efectos de la misma debilidad de la conciencia liberal. Ortí, sin embargo, se contradice al mostrar que la revolución burguesa fue plena y efectiva en España y al defender a la vez que esa revolución fue un pacto de la gran burguesía y la aristocracia histórica. El hecho mismo de que se acabara formando una *burguesía terrateniente* ya muestra hasta qué punto no se trata de una revolución burguesa propiamente dicha. La burguesía europea no hizo la revolución para sustituir a la aristocracia en el dominio de tierras. En suma, la sociedad resultante no era una sociedad civil en sentido burgués típico. Justo por eso, para poder dominar la sociedad no pudo entregarse a su propio dinamismo social y a sus efectos productores, sino al dominio caciquil específicamente diseñado para el control del campo, que mientras tanto ya era propiedad burguesa. Así que, de los textos de Cerezo se avanza una definición que aquí acuño: el caciquismo es el fenómeno específico español que caracteriza la forma concreta de control social propia de una burguesía agraria, de una burguesía contra natura. Era preciso superar dichas formaciones sociales y políticas para llegar a la constitución democrática y al régimen parlamentario, decía con razón y precisión Altamira, por cierto, un krausista, lo que viene a demostrar que el krausismo no estaba neutralizado y ausente a principios de siglo. Creo que Cerezo tiene razón al concluir que «la oligarquía caciquil supuso, pues, una forma política de dominación burguesa de clase, pero renuente e inhibidora del desarrollo del sistema liberal» [p. 246]. La pequeña burguesía regeneracionista, situada entre el caciquismo y la revolución, intentaría una reforma interna del régimen liberal. Cerezo afirma en esta misma línea, con razón, de nuevo, que la regeneración de Costa y de Unamuno en cierto modo era el sueño de una sociedad civil verdadera. El caciquismo era la forma por la que una clase cerrada, que había crecido con las desamortizaciones del Estado, seguía aprovechándose de la gobernación de ese mismo Estado para cerrarse más con el disfrute en monopolio de sus prebendas. Su limitada capacidad de integración, su máxima capacidad de exclusión, determinaba que el socialismo y el anarquismo creciera en su contra. Pero este momento final, en caso de que se presentara, no importaba ni a la oligarquía ni a los canovistas, porque sabían que para entonces la dictadura estaría de su parte. En el fondo, la

oligarquía y el canovismo temían a una sociedad civil abierta y liberal. Esto, sin duda, es lo que ningún cirujano de hierro podría crear. Pero tampoco lo deseaba el poder. Así que al régimen sólo le quedaba cumplir su previsión última, una vez que su potencia retardatoria se hubiese agotado: la decisión entre la revolución y la reacción dictatorial.

3.- *La conciencia de la crisis.* En suma, la Restauración estaba elevada sobre una crisis endémica de confianza en sus propios principios. Su fundación misma era más una cesión a regañadientes que otra cosa. Unamuno la llamó un pantano de agua estancada. Se refería a que era un artificio institucional sin vida intelectual ni moral [p. 103]. El sujeto de este montaje era «la vieja casta histórica» luchando contra el pueblo nuevo. Cerezo muestra cómo Unamuno se dirige con ello a Menéndez Pelayo, pero también a Cánovas. A esta casta y a lo castizo, con su dominación política continua, Unamuno opuso la verdadera continuidad intrahistórica del pueblo. Este Unamuno, que apela a la tradición intrahistórica universal y cosmopolita, frente a la mezcla católica y militarista constitutiva de la nación española histórica, es bien conocido. Es curioso, sin embargo, destacar que Unamuno acusa a la Restauración de mantener la alianza del trono y el altar, justo lo que deseaba el carlismo vencido por ella misma.

Es un mérito de Cerezo en el campo estricto de la historia de las ideas haber mostrado la relevancia de Hipólito Taine en la emergencia de estos conceptos que alude a la realidad que en los pueblos está más allá de la historia. Sea el «espíritu territorial» de Ganivet o la intrahistoria, ambas cosas hacen referencia a la *disposition primitive*. En este sentido, tenemos aquí el caso de una categoría positivista que permite una profunda crítica de la vida histórica. La historia y la política serían una deformación en el tiempo de ese espíritu originario. La salvación, regresar al oráculo intacto de lo intrahistórico, de lo inconsciente, de lo instintivo puro, para que regrese a la historia. Ahí reside la verdadera constitución del país [p. 118]. Ahí está su verdadera voluntad. Pero lo decisivo de Unamuno, su vinculación al averroísmo de Renan, estaría en la naturaleza cosmopolita y universal de esa patria. Pero ¿acaso el estoicismo autóctono de Ganivet era otra cosa? Para lo dos, en todo caso, ese fondo eterno había brillado por última vez en el siglo XVI del humanismo. Luego los Austrias y el militarismo católico jesuítico habría sido el final. Así que era preciso remontarse a lo originario a través del humanismo [pp. 122-123] que se detiene, con su *devotio moderna* incluida, en el alba de la modernidad.

Aunque Cerezo dedica una amplia atención a la crisis del positivismo, esta relevancia de Taine y de Renan debería limitarla. Falta también decidir si el positivismo era una corriente precisa y si era incompatible con el krausismo. En cierto modo, las tesis últimas del krausismo, con su integración sistemática de esferas, su cristianismo laico y su metafísica monista, eran

convergentes con las tesis de Renan. Cerezo, basándose en Diego Núñez,³⁰ considera que hacia 1875 se inicia la difusión del positivismo como alternativa global a la concepción integrista del mundo. Para ambos, sin embargo, este era un índice del repliegue del liberalismo. El positivismo deja atrás el heroísmo liberal y se viste del traje de ingeniero, industrial, profesional liberal. Sin embargo, para ellos, la propia debilidad de la sociedad burguesa conduciría al positivismo hacia una crisis antes de tiempo [p. 286]. No estoy seguro, sin embargo, de que se tratase de debilidad burguesa. Es dudoso que el positivismo pudiera dar una respuesta a todas las inquietudes espirituales y sociales de una época y de un país de secularización tan débil. Justo la presencia decisiva del catolicismo imponía respuestas alternativas a esa concepción del mundo tradicional. Este es el sentido de los debates del Ateneo de 1875-6 y que Cerezo recoge. Allí se muestra la dualidad entre positivistas y criticistas de inspiración kantiana y krausistas de inspiración hegeliana. La conclusión de Cerezo es que los más críticos a los positivistas eran los krausistas. Azcárate, sin embargo, señaló la afinidad entre el pensamiento católico y el positivismo. Sin duda era así. Y no sólo porque De Maistre estaba en la base de Comte, sino sobre todo porque la limitación del positivismo y su escepticismo metafísico permitía el fideísmo en sus límites. Las posiciones del criticismo de José del Perojo y de Manuel de la Revilla, y de cierto positivismo como el de Tubino, Cortezo, Simarro, Ustáriz, podían ser convergentes durante un trecho. Pero debían oponerse a la metafísica krausista de naturaleza idealista. En todo caso, tengo la impresión de que aquí las cosas todavía no están claras.

La síntesis de krausismo y cierto positivismo crítico era así más bien inevitable. La ciencia sería una parte de la sistemática idealista. Pero, mientras tanto, el positivismo acabó siendo más bien naturalismo, categoría que podía ofrecer no sólo una base al evolucionismo burgués, sino al organicismo krausista, a la práctica estética y a la sensibilidad social por las masas desfavorecidas. El caso de Clarín es muy representativo. El krausismo encontraba más cercano a su espíritu el anhelo evolutivo que animaba el naturalismo. Sin embargo, éste pronto conectó con el pensamiento materialista y socialista, que integraban aspectos deterministas ante los que Clarín no retrocedió. Como es natural, el nuevo reto fue compaginar esta base ontológica con las inevitables instancias ideales, las únicas que podían motivar la voluntad de un país atrasado. Así que, en el límite de la evolución filosófica, esperaba en el punto de cruz la posición de Darwin, cuya lucha por la vida servía de complemento a la lucha de clases. Ante esto, los krausistas como Azcárate no podían ir por este camino. Es muy interesante comprobar cómo las resisten-

30 *La mentalidad positiva en España: desarrollo y crisis*, Madrid, Júcar, 1975.

cias del krausismo ante el positivismo darwinista se concentran en la defensa de un adecuado concepto de vida. No me resisto a transcribir este texto, que muestra hasta qué punto el gesto de Ortega estaba en el ambiente: «El erróneo concepto que de la vida —dice Azcárate— tiene el positivismo es una consecuencia lógica de sus principios, puesto que desde el momento en que se afirma sólo la realidad del fenómeno, no es posible ver que la vida se desarrolla y desenvuelve sobre algo que es permanente, que es el núcleo de que aquella se deriva y el fundamento en que se asienta, y el cual no es otra que la esencia de los seres vivos, que va produciéndola y determinándola». ³¹ En suma, la vida tiene en su seno un noúmeno y este es directamente accesible al yo, vida consciente. Era la tesis idealista de Fichte. El positivismo, al desligar el fenómeno de la esencia, se quedaba con una ciencia superficial, «que desliga arbitrariamente la ciencia de la vida», y dejando a esta en el puro instinto [p. 294].

La correspondencia entre Ganivet y Unamuno le parece a Cerezo el acta fundacional de la generación finisecular, el primer eslabón de la cadena y del movimiento que este libro debe narrar. Su influencia sobre Unamuno fue duradera y Cerezo destaca su dedicación a don Quijote como el camino verdadero y tardío que con plena conciencia conduce a la intrahistoria española. Pero el libro se interesa por esa nueva clase de los intelectuales que, según Marichal, prendió con el lento desarrollo español. Todos ellos estaban atravesadas por la diferencia entre su estatuto y su cultura. Aquí Cerezo insiste en la crisis del krausismo ante el envite de Nietzsche, describe las ideas básicas del joven Maeztu, recoge el anarquismo literario de Azorín cuando todavía no era Azorín, su fijación con Larra, su dependencia de A. Hamon, ³² su radical dualismo entre un Estado nuevo y un Estado viejo, su dependencia también de Renan en *El Cristo Nuevo*, tan criticado por Unamuno [pp. 210-220]. En este contexto conviene fijar los debates de la crisis intelectual que lleva a la irrupción del pesimismo. Aquí, como siempre, lo más interesante del libro reside en el análisis de materiales que hasta ahora no habían encontrado a su lector. Estos materiales, por lo general discursos de academias y ateneos, son testimonio de una densidad de problemas intelectuales que trasciende la evolución de los grandes autores finiseculares mencionados.

Así, una vez más, Sánchez de Toca nos ilumina acerca de una recepción antidemocrática de Darwin. En su trabajo *Ensayos sobre religión y política*, de 1880, Sánchez de Toca apostaba por una función jerarquizante de la lucha por la vida que, al romper la igualdad humana, nos aleja de la anarquía. Ya

31 AZCÁRATE, «El positivismo y la civilización», en *Estudios filosóficos y políticos*. Madrid, Impr. Manuel de los Ríos, 1877, pp. 62-63.

32 Y su obra *Psychologie de l'anarchiste-socialiste*.

Núñez había llamado la atención sobre el darwinismo social como legitimación de elites en la Restauración. Lo decisivo de este darwinismo es que permitía más de una lectura, sobre todo cuando se complementaba con el naturalismo, que imponía la lectura del medio. Ante todos los hombres de su época, Clarín había manifestado que en el medio pantanoso de Vetusta, la lucha por la vida beneficiaba a los sapos, el símbolo de Don Fermín. He ahí, pues, un argumento pesimista, que en línea directa alcanza al Azorín de *La Voluntad*. Cerezo vincula fuertemente Darwin con Schopenhauer, y es natural. Ambos comparten la premisa de la lucha cósmica. Pero es muy fácil interpretar a Schopenhauer en la línea de Hartmann, con su filosofía del inconsciente, que valora la lucha por la vida como una agitación absurda. La *Filosofía del Inconsciente* es de 1869. La traducción de la obra de E. Caro, *El pesimismo en el siglo XX*, fue editada por Palacio Valdés en 1870. En ella se exponía con claridad las tesis fundamentales de Schopenhauer acerca de la vida como un negocio que no vale la pena. El texto de Windelband, *Pessimismus und Wissenschaft*, es de 1876 y constituye una primera reacción a la posiciones de Hartmann. En España, Azcárate publica en 1877 «El pesimismo en su relación con la vida práctica». Desde aquí hasta principios de siglo, con los libros de M. Guyau, *La irreligión del porvenir*, editado en Madrid, en 1904, o *La muerte y el diablo*, de Pompeyo Gener, de 1907, el problema del pesimismo no dejará de alentar a los espíritus. En todos estos textos se puede trazar la oportuna genealogía de las posiciones de los grandes literatos. Aquí se encuentra la alabanza barojiana de la acción como fuente de felicidad frente a la reflexividad continua y la sugestión paralizante que impone.³³ Pero, todavía antes, se dibuja la solución de Azorín, mucho más castiza de lo que se supone, de leer con atención los textos de Azcárate.³⁴

Aquí el crítico echa de menos un mejor orden en el estudio de los materiales. Ello habría permitido entender mejor la evolución de este asunto y responder a la pregunta decisiva: cómo en todo este ambiente se asimiló el profundo aliento anti-pesimista de Nietzsche. Pues resulta evidente que Nietzsche irrumpió en Azorín, en Baroja, en Maeztu. ¿Cómo su optimismo fue derrotado? ¿Cómo de su voluntad de poder se pasó a la voluntad de bohemia, claramente decadente? ¿Cómo se pasó del pesimismo trascendente de Nietzsche, en frase acertada de Unamuno, al pesimismo terrenal? En

33 «El que obra siente su fuerza y el que siente su fuerza es feliz». (*La irreligión del porvenir*, p. 436).

34 «Que el mal, siempre vencedor y siempre triunfante, brota allí mismo donde parece que brota el bien; que la felicidad, que el hombre persigue, es un sueño y una locura, que vivir es padecer, que el dolor sin término, sin compensación y sin otro fin que el dolor mismo, es nuestro destino: que, por tanto, el ideal es la muerte, el anonadamiento, la nada; y que siendo el trabajo infecundo y la actividad inútil, el quietismo es la santidad y debe de ser nuestra regla de conducta». (*El pesimismo en su relación con la vida práctica*, p. 158).

suma, si Nietzsche había triunfado sobre la experiencia del nihilismo, ¿por qué los intelectuales sucumbieron al nihilismo? Aquí, el triunfo del dolor, de *Las Vidas sombrías*, es lo que debe ser explicado. Pues todo eso es lo que Nietzsche debía vencer. Una secuencia más lógica hubiera sido explicar el darwinismo, el naturalismo, la irrupción de Nietzsche, el choque con el medio deprimente de España y la retirada hacia un compacto pesimismo cuyas específicas salidas españolas habrían sido el activismo de Baroja, el quietismo franciscano de Azorín, el esteticismo nostálgico de Valle y el más coherente intervencionismo político de Maeztu, posiciones que Unamuno, retirado en la opción por lo absoluto, jamás podría entender. Sin duda, Cerezo aquí podría invocar sus trabajos sobre Ortega y Unamuno, pero esta temática, mucho mejor conocida, no es central en el discurso del libro.

Más en la línea central de todo el libro, rastrear la arqueología de la crisis, se halla el capítulo dedicado a la crisis religiosa, en el que Cerezo aborda el problema de la doble sociedad perfecta y su resolución en España a favor de un teocratismo «en que el poder temporal acabó reabsorbiendo al poder espiritual, pero con los costos de una profunda administración político-religiosa de la conciencia individual» [p. 336]. En realidad, no estoy muy de acuerdo con esta descripción. Desde un punto de vista tradicional, el poder espiritual siempre sostuvo su clara superioridad sobre el temporal, y el Papa vio reconocida en España su potestad indirecta superior al monarca. Tampoco estoy seguro que el diagnóstico sea tan elemental como que «liberalismo y nacional-catolicismo se disputasen el alma de la nación», tesis de Álvarez Junco a la que se adhiere Cerezo. Al menos en 1812 no fue ese el caso, como lo muestra J. L. Villanueva, usado por Cerezo en otro contexto. Tampoco estoy totalmente de acuerdo con que la antropología liberal, e incluso la de Pi y Margall, implicase una destrucción de la religión. Lo irreconciliable con la posición liberal era la comprensión del catolicismo propio de las jerarquías eclesiásticas. Se trata, como recuerda Pi, de la idea de autoridad [pp. 342-343].

En todo caso, un mérito de Cerezo consiste en prestar una atención a la presencia en España del catolicismo liberal que, desde 1863, se abría paso en Bélgica y Francia. Este catolicismo ofrecía una distinción entre Iglesia libre y Estado libre que clamaba por el reconocimiento laico del valor de la religión en su esfera. Era, en suma, un intento de mantener la distinción entre las esferas de acción que el *Syllabus* de 1864 bloqueó.³⁵ Pero el asunto era

35 Cerezo aquí sigue la clásica obra de J. W. DRAPER, *Historia de los conflictos entre la religión y la ciencia*, Barcelona, Alta Fulla, 1987, traducida en 1876 por Nicolás Salmerón, que le puso un prólogo. Esta obra mereció un concurso extraordinario de la Academia de las Ciencias Morales y Políticas, donde intervino Ortí y Lara, Miguel Mir, Abdón de Paz, etcétera [p. 376 ss]. El Ateneo hizo su contrapropuesta en boca de Clarín, quien en la lucha entre la ciencia relativa y la religión relativa, tenía que triunfar siempre la primera.

anterior. Entre Villanueva y el presente se mantenía la obra de Lamennais, *Paroles d'un croyant*. Esta obra fue traducida en 1834, el mismo año de su edición original, con un apéndice del autor sobre «La libertad y el absolutismo». Luego fue traducida por Larra en 1836, con el título de *El dogma de los hombres libres*. En 1854 fue reeditada con una glosa de Joaquín María López. Desde luego el caso de Lamennais es formidable y preciso para estudiar las corrientes de la iglesia oficial que prepararon el *Syllabus* y la *Quanta cura*. Es una pena que Cerezo, que se ha detenido en tantas cosas, no se haya detenido en esta. En todo caso, Lamennais representaba la posición de un catolicismo firmemente decidido a la defensa de la democracia y la soberanía nacional, entre el Evangelio y el poder constituyente.³⁶ La Parra parece sugerir que en todo caso se trataba de usar a Lamennais «como ayuda para realizar la revolución liberal» [p. 346]. No estoy muy seguro de ese uso instrumental. Se echaba de menos una dimensión comunitaria de la religión, pues esa dimensión habría dado fuerza a la existencia política de un pueblo. La religión oficial, institucional y jerárquica, no había hecho de la religión un fenómeno popular verdadero.

Sería muy interesante insistir en las relaciones entre este catolicismo liberal y el krausismo, lo que ya en su día fue sugerido por Abellán. Las investigaciones de Gonzalo Capellán quizá puedan echar luz ulterior sobre este asunto. El último libro de Carlos Dardé también insiste en ello.³⁷ Su pervivencia en Castelar y en Concepción Arenal es puesta de manifiesto por Cerezo. A pesar de todo, aunque esto daría una densidad mayor de la esperada al catolicismo liberal, es verdad que no lograría fraguar en un movimiento reformador, dada la actitud autoritaria de la Iglesia a partir del *Syllabus*. Esto forzó a algunos católicos a romper con la jerarquía. Tal el

36 Aquí Cerezo se inspira en el trabajo de EMILIO LA PARRA, «El eco de Lamennais en el progresismo español: Larra y Joaquín María López», en *Liberalisme chrétien et Catholicisme liberal en Espagne, France et Italie dans la première moitié du XIX siècle*, Universidad de Provence, 1989.

37 Se trata del análisis de la figura de Eugenio Montero Ríos, liberal y católico. Cf. *La aceptación del Adversario, Política y Políticos de la Restauración, 1875-1900*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003. p. 113-133. Es muy curioso cómo lo dominante en él sigue siendo el pensamiento del cristianismo como *kath'echont*, lo que puede verse en este texto: «La democracia se perderá indefectiblemente para caer en los horrores de la anarquía o en las indignidades del cesarismo, si no se apoya en la idea cristiana». (O. c. p. 131). A pesar de todo, era defensor de la autonomía de la sociedad y de la iglesia, pues sólo desde esta autonomía se podría en verdad cumplir con esa función de muro de contención. Con agudeza, Dardé señala que para esa nueva cooperación se tendría que dar una clara cristianización de la democracia, por una parte, y una alianza de la Iglesia con poderes nuevos, alejándose de los viejos y caducos. Al parecer, en su *Discurso en la sesión inaugural del curso 1875-76 de la Academia Matritense de Jurisprudencia y Legislación*. Madrid, Imp. Del ministerio de Gracia y Justicia, 1875, estaría influido por Tocqueville. Aquí, de nuevo, la colaboración con la ILE está demostrada.

caso de Fernando de Castro, quien en su *Memoria testamentaria* de 1874 apuesta por una iglesia cosmopolita y un renacimiento religioso. Así que habría que preguntarse si el krausismo no pudo mantener un ala católica por la propia voluntad de la Iglesia de bloquear esa posibilidad de un catolicismo liberal. Cerezo tiene razón al señalar la impronta religiosa básica del krausismo. La visión de Menéndez Pelayo acerca del misticismo pietista en el seno del racionalismo protestante, que le hizo especialmente afín al catolicismo español, no hay que echarla en saco roto, pero sobre todo la mediación belga del krausismo español muestra a las claras su función de abrir una brecha en países católicos. Desde luego, en el krausismo se daban muchas cosas, lo que en cierto modo hacía todavía más posible encontrar puntos de anclaje para un catolicismo no dogmático. Esta misma apertura doctrinal le lleva a Cerezo a recordar los puntos de afinidad con Renan. Esta voluntad de sincretismo y armonía se pone especialmente de manifiesto en el trabajo de Giner de los Ríos, *Religión y Ciencia*, donde se alude a la doble revelación, la eterna y universal de la ciencia y la particular e histórica de las confesiones, teoría que recuerda mucho al averroísmo. Aquí Cerezo cita a Ahrens, que entregó la doctrina a Giner, mostrando la necesidad de revelación concreta, histórica, sentimental y personal sobre la base de una misma revelación eterna y racional. Como en Averroes, y en Renan, esto da al sabio la primacía sobre el sacerdote, sitúa la religión dentro de los límites de la razón y sustrae a la jerarquía *clerc* la primacía espiritual. Esto implicaba, como es lógico, la vinculación del contenido esencial de la religión a la moralidad, y la creencia como obligación [p. 354]. Las protestas de eliminar el misterio, que elevó un Sánchez de Toca, quedaban atendidas por la vinculación de la religión con la poética de la realidad de Renan. Era lógico que el positivismo exigiera la compensación de una nueva sensibilidad religiosa, que la nueva novelística post-naturalista, sobre todo la rusa, no hacía sino fortalecer [p. 388 ss]. De esa novelística hay influencias en el último Galdós³⁸, el de *Nazarín* o en *Misericordia*, o en Clarín, en sus *Cuentos Morales*, como *El frío del Papa*, claves para la escisión entre fe, inteligencia, amor y estética [pp. 392-393]. Una excepcional conciencia gnóstica se revela, igualmente, en *La Fe*, de Palacio Valdés, de 1892, con su denuncia de un dios perverso.

Así que el problema no era la contraposición entre catolicismo y liberalismo, sino entre un universo mental claramente entregado al dominio de la jerarquía eclesiástica, con sus *clercs* antiguos y esclerotizados, y el universo mental configurado por los nuevos *clercs* intelectuales, capaces de atender realmente al problema religioso, pero también los demás problemas que plan-

38 Ensayos de crítica literaria, sobre todo la respuesta a Pereda. Ahora en Península, Barcelona, 1972.

teaba la división social en esferas de acción. Esta escisión de esferas es lo que deseaba contener el modernismo religioso [p. 404 ss].³⁹ Su consecuencia era podar el frondoso árbol del dogma hasta llegar a una elaboración simple de principios que dejara vivir en su seno a los fenómenos modernos.⁴⁰ Pero esta división funcional ya era un problema en sí mismo para las viejas elites, que de aceptarla tenían que resignarse a no ser los dirigentes de una sociedad moderna. Así que, aquí, como en otros casos, todas las elites civiles y religiosas se citaron en la defensa de sus posiciones, mostrando la coherencia entre principios civiles, sociales, económicos y religiosos. Sánchez de Toca es aquí paradigmático [p. 359] como expresión tardía de la síntesis entre catolicismo, tradición, derechos históricos y monarquía que se había dado cita en el Estatuto Real. Cerezo dice que el reformismo liberal se vistió con la librea del conservadurismo religioso y esto es lo que hizo cuando cerró sus puertas reformistas. Sin embargo, se trataba de un pacto de grupos, no de la construcción de un sistema de pensamiento.

En el fondo, un estudio sobre la Unión Católica sería muy ilustrador.⁴¹ Pues ella, como recuerda Cerezo, se integró en el canovismo al precio de fortalecer la política confesional de la monarquía, reconocida en la constitución. Seguía así las indicaciones de León XIII, que permitía aceptar la hipótesis de constituciones liberales a cambio del reconocimiento de la exclusividad religiosa y del derecho de enseñanza. La posición de Menéndez Pelayo estuvo siempre determinada por su adscripción a la Unión Católica. Con el asunto Morayta quedaron claros los límites del régimen y la movilización de los políticos, los eruditos y la Iglesia en contra del evolucionismo. La dureza de esas posiciones tuvieron que marcar el anticlericalismo entre los liberales. Aquí, como otras veces, el punto de partida de las incompatibilidades lo marcó la jerarquía religiosa. Esto era así por el sencillo hecho de que el catolicismo tenía que presentarse como un organismo capaz de dar respuesta a todos los frentes que la incipiente conciencia de la división de esferas de acción mostraba. Aceptar que una sola esfera de acción social podía ser atendida por un

39 Muy interesante es la discusión entre Alfred Loisy, autor de *El Evangelio y la Iglesia*, de 1902, el libro más logrado del modernismo y Hartnack, el protestante liberal. Cf. (p. 404 ss.).

40 Cerezo se muestra muy comprensivo con este modernismo, sobre todo con su concepto «personalidad de la fe», capaz de asumirla libremente, «como un don que se ofrece al hombre, pero que no le exige un sacrificio de su conciencia». P. 407.

41 Sobre la Unión Católica no hay una bibliografía muy abundante. A pesar de todo se puede ver JOSÉ MARÍA MAGAZ FERNÁNDEZ, *La Unión Católica 1881-1885*, Roma, Iglesia Nacional, 1990. CRISTÓBAL ROBLES MUÑOZ, *La Unión Católica, su significación y su fracaso*. Burgos, Facultad de Teología del Norte de España, 1987. FRANCISCO DE P. GONZÁLEZ, *La Unión Católica y el siglo futuro o la gran cuestión del día*, Sevilla, Imprenta y Librería 1883. Sólo parcialmente, J.M. CUENCA TORIBIO, *Catolicismo, Moral y Política en la España Contemporánea, 1870-2000*, editado en el 2003, cuando Cerezo edita su texto.

principio ajeno a la doctrina católica era introducir un disolvente radical en la creencia religiosa. Era lógico que la Iglesia se opusiera a ello. Aquello que podía ser visto como principio de una esfera autónoma de vida social, sólo era aceptable por la Iglesia como una hipótesis, en el mismo sentido en que Copérnico o Galileo fue visto como hipótesis por Ossianer o Bellarmino.

4.- *Las realidades que abre la crisis.* Ante todo, esta crisis abrió el camino hacia una nueva subjetividad que, en su decadencia, abocaba al modernismo. Toda la nueva religiosidad, surgida de ambientes modernos, no expresaba sino la nostalgia de la unidad de la vida.⁴² Este fue el caso de Clarín, quien ya echa de menos una dulce reconciliación entre razón y arte, o entre corazón y razón.⁴³ Esta escisión de esferas, profundamente anticatólica, imponía una atención a la religión como fenómeno específico y necesidad humana radical. De ahí surge desde luego el nuevo misticismo y la nostalgia de una santidad negadora de un mundo que ya es sólo tensión y problema. Es un mérito de Cerezo haber recordado el libro de Fogazzaro, *El Santo*, traducido muy pronto en España y defensor de un cristianismo anti-jerárquico.⁴⁴ Es muy sintomático que este libro fuese reseñado por Ortega y que en su comentario se dejara llevar por la nostalgia de una Iglesia popular sin dogmas, capaz de convertirse en «la gran máquina de educación del género humano» [p. 410]. Las páginas que Cerezo dedica a Ganivet, en este sentido, son muy ilustrativas de la autoconciencia antropológica del momento: la religión surge de necesidades humanas, en el sentido de Feuerbach. Ahí está el origen de su nihilismo, la imposibilidad de conceder trascendencia a sus propias ilusiones [pp. 411-423]. Cerezo muestra las dificultades de Ganivet a la hora de compartir el culto al yo, la egolatría y el ideal de la autocreación. En el fondo, la condición humana no servía de apoyo firme para estas empresas [p. 428]. Una autocreación de un ser como el hombre era inviable. En el último momento, el desencanto esperaba junto con el vacío que conduce todas las cosas humanas a su fin. De ahí la melancolía insuperable de Ganivet, de su imposible huma-

42 Cerezo aquí parte de la obra de PÉREZ GUTIÉRREZ, *El problema religioso de la generación de 1868*, Taurus, Madrid, 1975.

43 Véase este texto: «¡Oh!, si yo pudiera ... aunque fuese soñando, volver a crear esto mismo que ahora siento y no creo. ¿Por qué en mí la poesía y el amor son creyentes, y no lo es la inteligencia? ¿Qué tengo que ver con el Papa? Y, sin embargo, ¡qué escalofríos me da el frío del Papa! Todo un símbolo tierno y maravilloso». (*Cuentos Completos*, II, p. 108). Se ve aquí la escisión entre la esfera del arte, o de la imaginación, y la esfera de la ciencia. La primera es la esfera del símbolo, la segunda, la esfera de la realidad. La nostalgia que expresa el arte no es sino nostalgia de una unidad que se perdió y que ahora tiene que ser atendida de otra manera, en la escisión y en la especialización.

44 *El Santo* de Fogazzaro, traducción de Ramón M. Tenreiro, Madrid, Lib. Fernando Fe, 1892.

nismo, de su inagotable desesperación, que sólo el salto mortal de Unamuno podía medir y superar.

Cerezo ha vinculado a estos dos autores mucho más allá de la correspondencia que sostuvieron en los tiempos de *En torno al casticismo* y de *Idearium español*. Es un acierto, desde luego, invocar aquí el *Diario Íntimo* de 1897, cuya conclusión es que «yoísmo y nihilismo son cosas que acaban por identificarse» [p. 435]. Aquí Unamuno prepara el salto mortal a la fe desde la posición de Ganiwet. Frente al vacío y la muerte, la perenne vida del alma, único sentido del anhelo de Dios. Una religión sostenida sobre este exclusivo punto era la nueva reforma, la que podía llevar a España a la modernidad y a un régimen liberal. Sólo ese impulso religioso podía desplazar el centro católico de España y descatolizar nuestro cristianismo. De ese Cristo no jerárquico sería un símbolo Don Quijote. Cerezo contrapone este Diario de Unamuno al *Diario de un enfermo* de Azorín. Su receta no es el salto mortal a la trascendencia, sino la afirmación de la inmanencia de la vida que acaba en cansancio, cuya genealogía ve Azorín en el cristianismo [p. 442]. La conclusión de *La Voluntad* se sigue desde aquí con fuerza: «¡Zaratustra no vendrá a España! Un hombre tal no puede producirse en medio como el nuestro, empobrecido, arcaico, decadente». El modelo no podía ser la grandeza de la voluntad, sino la ironía delicada del escéptico Montaigne. Frente a estas crisis tan diversas, la de Unamuno y Azorín, Cerezo repasa la de Baroja expresada en *Vidas Sombrías*, en la que la figura del Dios de Unamuno, capaz de atender el anhelo de un hijo desventurado, se transforma en el Dios de la gnosis, ausente, sordo, despiadado, como una amo de la jaula en que nos ha encerrado [p. 444]. De este Dios malvado sólo se puede escapar en la misteriosa ciudad del Nirvana, en el sueño eterno del aniquilamiento. Y entre ellos, Machado, buscando a Dios entre la niebla mientras el poeta pronuncia algunas palabras verdaderas, capaces de mantener entre los hombres el amor fraterno, única huella de la existencia de Dios en este mundo. «Esta es la alteridad trascendente, como un a priori cordial», dice Cerezo, penetrando en las claves religiosas de Machado con la maestría del que recuerda y renueva su vieja obra, *Palabra en el Tiempo*.

Esta crisis religiosa proponía una intensa revolución interior al margen de aquella regeneración política más bien dudosa. De esa revolución era igualmente símbolo el regreso de Don Quijote a la humilde patria. Era una verdad *metanoia*, la emergencia de un hombre nuevo, lejano de la locura del mundo. La propuesta parecía afín a la que desde antiguo había ofrecido la ILE. Cuando vemos las experiencias que se podían citar para esta revolución interior, nos damos cuenta de que eran más bien anhelo de cambio que cambio mismo. Pero resultaba claro que podía ser canalizada sólo por un medio: dotar a la experiencia literaria de capacidad carismática y transformadora.

Para eso tenía que superarse la crisis de la palabra poética de la que fue testigo un Hoffmanstahl. Las formas en que la palabra y el arte van a canalizar una experiencia carismática de *metanoia*, en que el arte va a acabar generando una forma de religión, son tan plurales como las formas de enfrentarse a la experiencia religiosa. Todas ellas deben dar a la palabra la capacidad de trascenderse en el símbolo, de conectar con la vida del todo y expresarla [p. 479]. El quietismo estético de Valle [p. 475],⁴⁵ tan cercano al dibujo místico de Azorín, siempre pendiente de las pequeñas cosas, testigos del tiempo eterno; el rodeo continuo por los círculos y las galerías que encierran el misterio, en Machado; la poesía de Unamuno, que narra el camino del alma a Dios; la novelística de Baroja, que oculta su desesperación en una acción que transforma un éxtasis imposible en un dinamismo infinito, todas estas experiencias proceden del mismo trasfondo, de la misma experiencia que no puede mirar el mundo sin proyectar los auxilios del sentimiento religioso en el horizonte del arte.

La ontología que se abre en este punto es la del alma, como realidad humana que hay que conquistar, que no es en modo alguno natural, aunque tenga un permanente contacto con el ser humano. Desde luego, el alma es lo que por habitar en los laberintos del inconsciente es preciso hallar, expresar, alcanzar, iluminar y transformar de fondo demoníaco y oscuro en luminosidad. Cuando se halla el alma se descubre un eco de lo que fue verdadero en nuestra propia vida, de aquello que se soñó y que nos dio, por estar en nuestro sueño, la medida de lo real, su intensidad radical. Pero en tanto verdad nuestra, el alma sabe hallar la verdad del todo. Azorín y luego Ortega hablarán siempre del alma de las cosas. Ahí reside la posibilidad de la poesía: en esa conciencia participativa de todas las cosas. La capacidad simbólica de la palabra depende de esta función: expresar lo invisible. En el símbolo apresamos el fondo real de la totalidad del mundo, su sentido. Pero el símbolo no es una realidad natural, sino del sentido. Hemos de hacer un alma, dirá un soneto de Unamuno [p. 535].

Esa ontología del alma fue el hallazgo de Unamuno en sus tres ensayos de 1900, *Ideocracia*, *¡Adentro!* y *La Fe*. El alma trasciende el tiempo y vive en la eternidad. Conectar con esta energía es la certeza que sitúa a Unamuno por encima de todas las afirmaciones y le permite la continua contradicción. La conciencia de esa energía, lo que llamaba Unamuno «vivir verdad», era más profundo que tener razón. Esa energía nos daba señal de una vida inten-

45 «Aquella tarde tan llena de angustia aprendí que los caminos de la belleza son místicos caminos por donde nos alejamos de nuestros fines egoístas para trasmigrar en el Alma del Mundo. Cuando nos asomamos más allá de los sentidos, experimentamos la angustia de ser mudos», dice Valle.

sificada, una cuyo resultado sería la permanencia en la inmortalidad. Ahí se revelaba en el tiempo la eternidad y esa era la fuente de la certeza superior, la fe. Hay, desde luego, una especie de vitalismo en Unamuno. Su idea básica es que la intensidad en la vivencia es prueba de eternidad del alma. Ambas cosas nos instalan en una vida plena. «La fe es la conciencia de la vida en nuestro espíritu», dice Unamuno, o «la fe se alimenta del ideal y sólo del ideal, pero de un ideal real, concreto, viviente, encarnado, y a la vez inasequible; la fe busca lo imposible, lo absoluto, lo infinito y lo eterno: la vida plena» [p. 518]. Dado que el sentimiento y la voluntad son los lugares del alma, Unamuno ha visto una continuidad entre ser y voluntad y entre voluntad de eternidad y ser eterno. Al identificar esta pulsión de eternidad como un instinto originario, Unamuno ha reconocido su verdad.

Una exégesis que no haya pasado por Benjamin tendería a afirmar que esta disposición del alma a hallar su símbolo es plenamente anti-modernista. En verdad, es así hasta cierto punto. La búsqueda de alma no tiene nada que ver con decadentismo, «misticismo de borrachos y morfinómanos» que dijo una vez Unamuno. Sin embargo, esta vida en la decadencia de la alegoría sólo tiene sentido desde la búsqueda infecunda del símbolo, desde el cansancio de su hallazgo, desde la imposibilidad de mantenerlo en su plenitud en la conciencia del hombre. Ambas actitudes tienen más en común de lo que parece. Como no se puede entender la desesperación sin la esperanza, no se puede entender la alegoría del modernismo sin el símbolo perdido. De la misma manera, el *dandy* y el *flaneur* es un hombre religioso que olvidó su dimensión absoluta, un Kierkegaard ritualizado, un Unamuno que hubiera estado alguna vez seguro de sí y que se hubiese olvidado en esa seguridad. Todas estas figuras sin alma son el resultado de haber aspirado a tenerla alguna vez y son testigos de un fracaso. No son figuras originarias, sino las últimas costas de un movimiento que ha de pasar por mediaciones de narcisismo y egolatría, de divinización del ego, que llevan en sí mismas las marcas de su carácter enfermizo. El alma siempre en borrador de Mairena, así, se convierte en la única opción capaz de sostener la serenidad [p. 546].

En realidad, todas estas experiencias procedían de las ambigüedades de la interpretación religiosa del arte y de las sombras del proceso creador, siempre presentes en las distancias entre el ideal y su producto. No se trata sólo de que el proceso de creación debiera ser completado con el proceso de destrucción. Esta paradoja era vieja y gnóstica. La experiencia sublimada del arte como forma de religión mundana era internamente inviable. «La obra de belleza, creación de poetas y profetas, se acerca a la creación de Dios», dice Valle en *La lámpara maravillosa* [p. 551]. Pero en realidad esta posición parecía difícil de mantener. La experiencia del trabajo decía bien a las claras, y lo había dicho desde el mundo clásico, que la creación artística no podía eludir

las dimensiones de un juego, como Machado anuncia. El mundo del arte se reducía a pompas de jabón de imposible sublimación. Demasiado evidente era la dimensión reactiva de esta operación, frente a un mundo desencantado y el modernismo, con su sentido de la decadencia, siempre hizo lo posible por evitarla. La experiencia del arte podía ser luminosa, pero los Machado sabían de su hastío; la poesía podía reproducir la atmósfera de los sueños, pero no dejaba de ser un ligero estado de excepción del mundo cotidiano, que no podía transformar desde su carisma reducido.

La ontología del alma y la sublimación del arte generó una nueva metafísica que podría caracterizarse como el platonismo de la imagen. Ahí estaba el objeto del nuevo misticismo. «La imagen lo es todo», dijo Azorín en *La Voluntad*. Contemplándola en quietud se ha hecho Valle discípulo de Molinos. Ese es el fondo de las sublimaciones del arte: una vivencia plena, desde luego, pero expuesta a su reducción como un suceso psíquico más. Toda la conciencia de visionario de Machado se halla sometida al mismo peligro. Este es el fondo del universo estético, de la religión del arte, del misticismo artístico, que hace de la materia meramente un portador de la luz y que hace de la belleza el acto creador de iluminar esa materia, en el sentido gnóstico [pp. 582-585]. En estas líneas, ya anunciando el delirio como última fase de la experiencia extática y estética, se dibuja el rostro de María Zambrano, última forma de sublimación de la poesía y su saber en religión. Desde esta perspectiva, el mal del siglo echaría profundas raíces y fecundaría con fuerza ciertas manifestaciones tardías de la cultura ya entrado el siglo XX. Los hombres del 98 no fueron tan lejos. La conciencia lúcida que hace del arte un juego inmanente hace decir a Azorín que el arte es triste, que siempre está amenazado de desencanto y de vacío, en lo que está de acuerdo con Unamuno y su denuncia de la monserga del arte por el arte. Era evidente que Unamuno apostaba por otra religión y que cada uno de los que posteriormente quisieran disolver el mal del siglo religiosamente tendrían que partir de él. Cerezo no quiere renunciar a esta verdad, para él algo más que una verdad erudita. En cierto modo, en esta apertura misma está la fuente misma de su intento, único entre nosotros, de hacerse con la conciencia española del siglo XX.

A propósito de C. LEFORT, *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*, ed. de Esteban Molina, Anthropos, Barcelona, 2004, 281 pp.

Lefort comienza su trabajo «La cuestión de la democracia» de esta manera: «El propósito de este trabajo es contribuir e incitar a una restauración de la filosofía política». En cierto modo, esta aspiración caracteriza la finalidad completa del pensamiento de Lefort. El supuesto de su enunciado es que la filosofía política estaba dispersa, anulada, invisible, ausente. Lefort es un superviviente de los viejos camaradas de Sartre, de *Temps Modernes*, y luego de Castoriadis, de *Socialismo y Barbarie*, y de Debord y los situacionistas. Como ellos, Lefort es testigo de una parte del siglo XX, la fundamental, de cuyo recuerdo no obtenemos grandes ánimos, aunque sí quizás enseñanzas. En el caso que nos concierne, para Lefort ese era el tiempo en el que la filosofía política había desaparecido. Cuando un hombre de este tiempo afirma su pretensión de poner término al secuestro de la política, sin duda, quiere decir algo muy concreto. Tras esta expresión se amontonan las experiencias personales. Recuperar la política, para un hombre que vivió esos años, quiere decir también poner punto final a una forma de obediencia, de sometimiento. Reinstaurar la filosofía política significa ejercer otra política o la política de otra manera para ejercer una reacción.

Nosotros llegamos a los últimos ecos de esa época. Lefort, que la vivió de forma más madura, la ha caracterizado «como la época de la servidumbre a las creencias colectivas». Su escritura ha podido comprobar con perplejidad el extraño caso de la lucha a muerte contra un totalitarismo y la inverosímil supervivencia de otro en todo igual a aquel. ¿Cómo era posible que se denigrara con justicia al nazismo y se mantuviera en pie el artefacto teórico que había puesto en marcha el estalinismo? Ambos eran despotismos de vocación global, y, sin embargo, uno de ellos aparecía en el fondo como algo legítimo. Esa era la cuestión. Que los intelectuales franceses estuvieran dominados por una ideología que, no sólo potencialmente, sino de manera positiva, comprobada, fehaciente, se comportaba como el totalitarismo nazi, y que nadie hiciera de aquello un escándalo teórico: de esa extrañeza —hoy poco comprensible para nosotros— surge el pensamiento de Lefort. Las personas que ocultaron aquel infame estado de cosas, que colaboraron intelectualmente a mantenerlo, son celebrados todavía como héroes intelectuales. La respuesta de Lefort fue sencilla y, en cierto modo, natural: él se dejó llevar por el deseo de conquistar la libertad de pensar una sociedad en libertad.

Hay aquí una acumulación de la palabra libertad que merece la pena subrayar. Libertad de pensar la libertad en la sociedad. ¿Cómo pensar la libertad en la sociedad sino ejerciendo la libertad de pensar? Esto es justo lo que no habían hecho ni dejado hacer las creencias colectivas: todas hablaban

de imaginar la verdadera libertad. Imaginar no es pensar: esto al menos debía estar claro. Pero todas estas mentes estaban encadenadas a servidumbres de las que no querían prescindir. El despotismo de la opinión pública que había anunciado Tocqueville no se aplicó a estos casos. Nadie se puso en guardia. ¿De qué tipo era aquella intelectualidad que no dejaba espacio para una relación ingenua con la filosofía, que impedía el gesto filosófico básico, el de esgrimir el pensamiento contra corriente, el pensamiento basado en la invocación de la conciencia libre, en la explícita y sincera convicción de que las cosas no se ven claras ni estaban claras? Sin ninguna duda, cuando Lefort habla de restaurar la filosofía política, sobre todo habla de restaurar la filosofía, con su conciencia radical crítica, que no asume servidumbre colectiva alguna. En este sentido, libertad y filosofía eran categorías básicas, inseparables. La filosofía política era una especial redundancia: liberar el pensamiento era el primer acto de la filosofía y el primer acto de la política.

Lefort tuvo que llevar a cabo en un ambiente hostil la sencilla heroicidad de proponer que la liberación de las creencias colectivas era la primera virtud de la democracia. Sin duda, tuvo que recibir la acusación de burgués. Libertad, democracia, burguesía eran términos sinónimos todavía en mi juventud, cuando Lefort fue madurando su pensamiento. Pero hay en Lefort otra denuncia que igualmente le acerca a uno de los primeros críticos del marxismo y de otras cosas, a Leo Strauss, quien ya había mostrado cómo también se puede anular la filosofía política desde otra instancia, desde la ciencia política. Lefort asume esta crítica de Strauss. Su planteamiento es sencillo: la ciencia política considera que la política es algo así como un objeto social constituido del cual ella habla. El marxismo no era sino una variación de la ciencia política, una variación sublimada e idealizada, en la medida en que no sólo se derivaba de ella una descripción de su objeto, sino también el destino de su propio devenir, la ley interna de su dominio y de su implantación, la necesidad de su proceso histórico y la certeza de su triunfo final. Como vemos, toda una serie de componentes para apagar la duda, la inquietud, la crítica y la incertidumbre.

A las ciencias sociales y al totalitarismo le eran comunes, esta es la segunda tesis de Lefort, una «mutación de orden simbólico» cuyo síntoma más preciso era la transformación del estatuto del poder. Lefort conoce la descripción general de los fenómenos propios del totalitarismo, su voluntad de identificar líder, partido, movimiento, Estado y voluntad popular. De manera más analítica, afirma que «en la sociedad totalitaria opera una condensación entre la esfera del poder, la esfera de la ley y la esfera del saber» [p. 41]. El poder dueño del saber, de los enunciados que definen lo real y, como tal, capaz de legitimar su actividad de gobierno desde su saber. Esta relación entre saber, ley y poder hace que se acabe con la diferencia entre sociedad

civil y Estado. Así que el poder agota, exhausta la realidad social, la expresa, la penetra, la conoce. Hay aquí una premisa organicista: la sociedad tiene una única expresión. Y una premisa artificialista: esa verdad no es ajena al poder. Ambas constituyen el totalitarismo: un poder organizador y orgánico. Que en ciertas formas de comprender las democracias operantes exista esta vocación es algo indudable. Foucault lo ha visto claro, y no creo que se oponga en el fondo al argumento de Lefort.

Lefort ha podido hablar de manera indiferente de sociedad y Estado totalitarios. En ambos casos se trata de lo mismo: una verdad sin residuo. Todas las viejas búsquedas de certeza de la metafísica se condensan en la simbología totalitaria. Su símbolo es total y esto quiere decir que sólo dispone de una interpretación adecuada: la que el mismo poder le ofrece. Símbolo como una verdad unívoca y única: esa es la disposición dogmática del totalitarismo, que es ante todo un asunto de corrupción mental. Frente a esto, la sociedad verdaderamente democrática se mantiene como un exceso vivo que ningún Estado ni poder podrá expresar ni representar ni producir ni construir. Y esto es así porque la propia sociedad no es consciente de su propio fundamento ni de su propia vida. Demasiada compleja en sus pulsiones, la sociedad no tiene un *telos*, dirección, orden. La sociedad democrática es un plexo de contradicciones «que libera la desaparición de un fundamento del orden social». Una realidad que no puede ser reducida a saber. La relación abisal que Kant descubre entre la razón pura y la razón práctica se resume así como la base misma de la sociedad democrática y su negación muestra la naturaleza metafísica del totalitarismo. Sin duda, esta carencia de fundamento, esta imposibilidad de hallar una cosa en sí como elemento interno a la sociedad, está en la base de muchos fenómenos ambiguos de la democracia, desde luego, y Lefort, que ha leído a Tocqueville, los integra en su discurso. La amenaza de una disolución de la identidad personal que reclama formas de autoafirmación intensa; un poder del pueblo que parece poder de nadie, un singular que es anónimo, una diferencia que se torna banal y queda uniformizada. Todo esto es así y es preocupante porque afecta al fondo mismo de las virtudes que se requieren para mantener la cabeza fría democrática. Pero por debajo de todos estos elementos contradictorios de la sociedad democrática anida algo más: el sentido de lo que acontece permanece en suspenso. La historia aquí puede ser lo verdaderamente desconocido. La historia aquí es historia: el tiempo que no está plenamente disponible al arbitrio. El futuro es lo que no puede ser programado en su totalidad. La democracia es lo que no puede cumplir lo que buscó el idealismo y sus herederos totalitarios: el principio de omni-determinación social, en el que se centró el ideal de omnipotencia. La apertura a la historia es aquello que no puede cerrar ninguna filosofía de la historia. Molina, en su estudio, dice a este respecto: «La institución política se realiza,

pues, en ausencia de una determinación positiva del ser de lo social, esto es, sólo puede eludir la indeterminación al precio de caer presa de la fantasía».

Sobre esa última ignorancia acerca de sí misma, sobre ese no-saber de la sociedad sobre sí misma, sobre esta sociedad puramente social, la democracia rechaza que se pueda fundar un poder único, correspondencia de una instancia sustancial, sea nación, clase universal u otra cosa. Ese no saber, que sólo es sustituido por un conjunto de saberes, de voces, de indicios, de señales, no puede pretender fundar un poder que resuma, exprese, agote la sociedad. Sobre el no-saber, sólo tiene sentido reconocer un no-poder. Algo en la sociedad es irrepresentable y por eso en su nombre no se puede ejercer un poder total. Lefort ha dicho: «A la vista de ese modelo se perfila el rasgo revolucionario y sin precedente de la democracia. El lugar del poder se convierte en un lugar vacío». Aquí Lefort incorpora el enunciado básico de la política kantiana, la clave de todo espíritu cívico: el soberano no tiene poder, los diversos poderes no son soberanos. La sociedad es soberana pero no tiene poder sobre sí misma. Los poderes tienen eficacia pero no son soberanos. Es el verdadero sentido de la representación: esta nunca es orgánica ni total. Expresado en términos de Luhmann: los diferentes subsistemas sociales no son transparentes entre sí ni fundan un sistema de sistemas total. «Vacio, inocupable, el lugar del poder se muestra como aquel al que no puede darse una determinada figura». Por mucho que el poder emerja del sufragio, dice Lefort, el poder no se aloja dentro de la sociedad: está en su superficie, en su periferia, en el umbral: ni dentro ni fuera, sin separarse de ella pero amenazado de quedarse en el aire. Este lugar de periferia, en el umbral, es el lugar de símbolo diferente del que caracteriza al símbolo total del poder totalitario.

El símbolo, el verdadero, —recuérdese a Kant, el símbolo que no puede ser verdad definitiva, sino sensibilización de una verdad moral irrepresentable— puede albergar sentido, pero es afín a esta sociedad porque puede continuamente variar sin que genere prestaciones de certeza. El símbolo emerge cuando se producen «la disolución de los referentes de la certeza». Sea cual sea el trabajo ideológico, tenga la fuerza que tenga, no podrá transformar los símbolos con los que operamos en certezas. El símbolo es aquello que puede unir incluso en las interpretaciones contrarias. Por eso tiene la capacidad de integración cuando se define el cuerpo social como aquel en el que el conflicto es inevitable. Y en este punto es donde sobre el déficit de saber, sobre el déficit de certeza, el ejercicio del poder se produce alrededor de ese símbolo básico que es el derecho. El derecho es aquello que pueden tener varias interpretaciones, aquello que puede ser justo e injusto a la vez; aquello que tiene legitimidad y que nunca la tiene entera, aquello que puede operar reconociendo y negando, otorgando y prohibiendo, aquello que puede ser criticado desde sí mismo, que puede ser activado por su representante, el portador,

interpretado de manera más amplia o estrecha. El derecho es el símbolo en el que la sociedad asume que no tiene certezas en el ejercicio de poder.

El derecho es la manera de un poder que se sabe sostenido por algo que no es pleno saber —nadie sabe hasta dónde llegará y como variará la noción de derecho ni las exigencias o reconocimientos que implica— y que se enfrenta a los procesos abiertos de la historia. En este sentido es la forma del poder democrático. En el artículo dedicado al poder, Lefort ha puesto este hecho en relación con intuiciones muy básicas del imaginario político occidental, y ha citado a Benveniste. El derecho como aquello que encierra derechos hace proliferar su sentido, pero no decide cómo se actúa y cuáles se activan, cuáles se prefieren, se jerarquizan, cómo se asocian, se interpelan: por eso los derechos aumentan la complejidad social, reducen el saber, obligan al poder a canalizar su actuación por el símbolo del derecho. El derecho como lo que siempre son derechos, lo que no puede reducirse a un solo derecho, se llame éste de autodeterminación o esencial. No es un azar que el pensamiento de los derechos sea un tópico central en este libro. Y no es un azar que el derecho como símbolo sea un verdadero símbolo, multívoco y necesitado de continuas encarnaciones. El derecho es lo que en todo caso «los gobernantes no tienen derecho a transgredir desde el momento en que ellos no encarnan la ley y el conocimiento últimos». Pero no debemos olvidar que el límite de derecho que el gobierno no tiene derecho a transgredir, el gobierno no lo sabrá si no se le dice. Esto es lo que Lefort ha llamado un «juicio sin tregua», sin el cual la democracia no será tal. En otro pasaje ha hablado de la legitimidad de un debate sin término sobre lo legítimo y lo ilegítimo, aunque yo preferiría sobre lo justo y lo injusto.

Ni poder social, ni capital, ni tecnología: ninguno de ellos es omnipotente cuando se trata de confrontarlos con el pensamiento del derecho. Cuando se habla de derechos no estamos ante un pensamiento relativista. Hay desde luego un sentido de la relatividad interno a la democracia, que fue puesto de manifiesto por Kelsen y los autores que han luchado contra la personalidad autoritaria. Pero no hay relativismo. El derecho es finalmente símbolo y sólo puede ser transformado en otro derecho, y para eso debe sufrir una metamorfosis por el único que puede transformarlo y hacerlo operativo: el ser humano sin el cual el derecho no expresa simbólicamente su dimensión no relativa de verdad, su libertad y su dignidad como portadora de derechos que han de ser concretados en cada caso. Pero el derecho a definir derechos en libertad no es a su vez relativo. Nadie debe temer a la verdad de este símbolo. En la medida en que presenta de manera sensible dignidades humanas particulares, individuales, no podrá devenir total. Como Molina recuerda, todo este pensamiento de la democracia se basa en el rechazo de una definición positiva del ser humano, en la afirmación radical de su carácter incompleto y abierto.

La libertad no es un objeto porque el ser humano tampoco lo es. Es una obra, desde luego. Esa es la garantía interna de esa complejidad democrática que impide la construcción de la certeza. Por mucho que el ser humano así pensado no tenga esencia, ni verdad a la que ajustarse, sí tiene algo que está más allá del relativismo: la necesidad de que sólo él puede poner en marcha su obra. Ahí derecho y apertura del ser humano se requieren recíprocamente. La indeterminación democrática es la verdadera expresión simbólica de la indeterminación humana.

Quizá lo más valioso de este libro sea lo que tiene de experiencia en el sentido hegeliano. Lefort ha vivido de cerca aquello contra lo que lucha y ha elevado un pensamiento que identifica los puntos fuertes del enemigo. Esto le ha llevado a reducir el totalitarismo mediante un discurso sobre los derechos humanos que funda de manera no relativa la incertidumbre democrática. La versión que de este libro nos ha dado Esteban Molina no sólo cuenta con la competencia de un lector, estudioso, conocedor y amigo de Lefort. Molina ha dedicado la tesis a este pensador, cuyo libro sobre Maquiavelo es todavía memorable. Su profundo estudio, del que he extraído algunas ideas, muestra algo más que la simpatía del traductor. Consciente de la originalidad de este pensamiento, y de su peculiar significado, sobre todo entre nosotros, empeñados en recibir de manera tan unilateral la cultura francesa, Molina sabe que ha hecho algo más que ofrecernos un libro importante. Ha manifestado su disposición a una defensa y a una representación. Por eso le hemos mostrado nuestra gratitud.

José Luis Villacañas

Historia y actualidad del contrato social

A propósito de G. DUSO (ed.), *El contrato social en la filosofía política moderna*, Res Publica, Murcia, 2002.

El neocontractualismo contemporáneo, escribe Giuseppe Duso, posee un cariz bien distinto de las teorías iusnaturalistas de los siglos XVII y XVIII. Sin duda, concluye el compilador del libro que es objeto del presente trabajo, el marco socio-político se ha modificado notablemente y «*la forma Estado, teorizada por la moderna ciencia política, resulta ineficaz para comprender*

el contexto contemporáneo»¹. La inquietud salta como por sí sola, como si de un resorte automático se tratara, tras las últimas líneas de la presentación de este volumen: a la luz de la extraordinariamente convulsa actualidad política, ¿qué vigencia cabe otorgarle a todas aquellas teorías que pretendieron, al tiempo, reconducir la praxis sociopolítica y dar forma a unas nuevas experiencias históricas cuya velocidad de transformación era difícilmente reabsorbida por los modelos conceptuales? ¿Cómo renombrar, entonces, la posibilidad misma de un discurso —que, como todo discurso histórico, no se arriesga sino desde el presente— cuyo objeto es precisamente la historia de una forma política, el *contrato social*, que puede no resultar demasiado eficaz para hacernos cargo de las relaciones de poder que hoy nos atraviesan?

El mayor legado del iusnaturalismo moderno hay que buscarlo no tanto del lado de los modelos teóricos más o menos acabados que pueblan la ingente literatura política de la época, cuanto de los problemas, que suscitan a menudo tantos interrogantes como respuestas insatisfactorias, presentes en la práctica totalidad de las propuestas filosóficas. Además del topos del contrato social, Giuseppe Duso apunta dos ítems cuya actualidad está fuera de toda duda: el derecho legal de resistencia y los mecanismos que posibilitan el control del ejecutivo. Si sumamos a estos dos asuntos la tensión entre la libertad del individuo y el principio del Estado coercitivo —una tensión cuyo reconocimiento crítico alcanza en Hegel la forma de una seria objeción contra la lógica iusnaturalista—, tenemos sobre la mesa al menos una porción importante del núcleo duro del contractualismo moderno.

Repensar, en virtud de tales ejes, la historia de la filosofía política moderna arroja no poca luz sobre las estrategias y las tendencias dominantes en el espacio público de la contemporaneidad, en la praxis política misma como en el *uso público de la razón*. Para empezar, porque, tal y como han mostrado, entre otros, Max Weber, Reinhardt Koselleck o Michel Foucault, la neutralidad es decididamente imposible en ciencias humanas, toda diagnosis está cargada de prognosis, y tales conceptos programáticos y supuestos valorativos están estrechamente vinculados con las configuraciones políticas vigentes². Dicho de otro

1 G. DUSO, «Introducción: Pacto social y forma política», en *El contrato social en la filosofía política moderna*, p. 50.

2 Acaso la formulación más contundente de la ligazón entre teoría y praxis —analizada profusamente por la Teoría Crítica de los años 30— es un mérito computable al «segundo» Foucault (el FOUCAULT de *Surveiller et punir* [Gallimard, París, 1975], que reorientó sus inquietudes intelectuales en torno al binomio saber-poder a partir de 1970-71, con *L'ordre du discours y Nietzsche, la généalogie, l'histoire*). Conceptualmente, sigue resultando muy interesante la distinción analítica de Koselleck: los conceptos no son simples *índices* o descriptores de la realidad sociopolítica, sino que funcionan asimismo como *factores* que impulsan dicha realidad en una determinada dirección (cf. R. KOSELLECK, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Paidós, Barcelona, 1993).

modo: la historia es estructuralmente un relato inconcluso, y la tarea del historiador ha de ser por tanto objeto de análisis. Desde aquí, resultan problemáticas algunas de las opciones interpretativas del presente volumen. En primer lugar, el corte histórico: si bien sería sin duda inabordable (al menos en un libro de estas dimensiones) una historia del contrato social que recorriera la totalidad de las constelaciones teóricas donde tal figura posee relevancia, se me antoja un tanto insuficiente el espacio concedido al iusnaturalismo formal calvinista —tan sólo seis o siete páginas en la presentación inicial de los diferentes artículos—. La filosofía política de Althusius posee una importancia decisiva a fin de comprender la apuesta hobbesiana (analizada en el primer capítulo de la obra), que es abiertamente polémica no sólo con respecto al patriarcalismo de Robert Filmer, sino también respecto de toda una tradición publicística que se acomoda al tipo-ideal del republicanismo³.

Este déficit queda, sin embargo, felizmente subsanado si tenemos en cuenta que el presente volumen, esta *nueva* historia del contrato social, invita a la reflexión y al debate acerca de sus propios presupuestos. Así, en su aportación sobre Kant, José Luis Villacañas dice no estar muy convencido de la tesis según la cual el autor del *Leviatán* es el padre del contractualismo filosófico. La tremenda influencia de Althusius en la filosofía rousseauiana y en la declaración norteamericana de derechos es recordada a este propósito por el profesor de la Universidad de Murcia, cuyo análisis resulta sumamente enriquecedor, pues la interesante reconstrucción de los impulsos emancipatorios de la modernidad (que critican duramente la solución hobbesiana) sirve asimismo para completar la exégesis de Thomas Hobbes, que había sido trazada por Alessandro Biral a partir del *mecanicismo* y la *République des savants*.

Se trata, en definitiva, de un libro bien construido, que ilumina un territorio clave de la historia de la modernidad y contribuye sobremedida, con análisis finos y sosegados, a repensar numerosos aspectos de nuestra constitución política. Quedan sobre la mesa, como no podía ser de otro modo, no pocos interrogantes abiertos acerca del significado que hemos de otorgarle a determinadas reflexiones iusnaturalistas: sigue resultando, por ejemplo, bastante problemática la muy extendida adscripción de Locke al modelo liberal (una interpretación a la que, ciertamente, no se pliega por completo Adriana Cavarero⁴), por más que, como bien se nos recuerda en el capítulo dedicado

3 Cf. A. RIVERA GARCÍA, *Republicanism calvinista*, Res Publica, Murcia, 1999.

4 A. CAVARERO, «La teoría contractual en los *Tratados sobre el gobierno* de Locke», en G. DUSO, (ed.), cit, pp. 149-192. Cavarero opta finalmente por reconocer en Locke dos lógicas: de un lado, la igualdad natural que preside el estado previo a la constitución de la sociedad civil, en el que no es posible la acumulación de bienes y cabe incluso la expropiación de las tierras infértiles, y, por otra parte, la preservación de la propiedad individual, que en el seno de la comunidad política parece emanciparse, tras la invención de la moneda, de aquel trinomio que completaban la vida y la libertad. Se trata de dos lógicas, subraya la intérprete, cuya difícil conciliación remite a la tremen-

a analizar la filosofía política del autor del *Ensayo sobre el entendimiento humano*, el archicitado *argumento de las tierras*⁵ sea capaz de suscitar una abundante y muy diversa literatura crítica.

Acaso la pregunta que hemos de plantearnos con mayor urgencia es, como apuntábamos al comienzo de esta nota, la relativa a las enseñanzas que podemos extraer del contractualismo moderno. En este sentido, si bien la crítica hegeliana —como bien apunta Giuseppe Duso en el último capítulo del libro— comienza a distanciarse significativamente de muchos de los presupuestos sobre los que se cimentaba la lógica iusnaturalista, sin duda no debemos comprender este nuevo horizonte teórico como un aldabonazo definitivo que viniera a zanjar todas aquellas discusiones filosóficas. Reescribir hoy la historia del contrato social supone, entre otras cosas, volver a pensar (antes de la articulación hegeliana) aquello que Villacañas denominaba «el momento definitivo de Kant», el Kant profundamente republicano que tras la toma de la Bastilla no sólo reconoce en la norma contractualista una idea reguladora sobre cuya base la opinión pública es capaz de enjuiciar la legitimidad de las decisiones gubernamentales, sino que descubre «*el momento del poder constituyente del pueblo*»⁶, la efectiva dimensión práctica de aquel contrato fundacional que en la etapa liberal del filósofo de Königsberg alcanzaba tan sólo la forma del deber ser, del *como si*.

Ante la avanzada del gran tropel del imperialismo neoliberal y las continuas violaciones de los legítimos derechos de los pueblos vencidos en guerra (lo cual no es sino sólo un ejemplo, obviamente, de la infinidad de abusos de los que somos testigos), la pregunta acerca de los modelos teóricos que han de servir de subsuelo a nuestras reconstrucciones políticas es más que pertinente. Conviene no olvidar un principio fundamental que constituye el punto de partida y la posibilidad misma de la discusión, que previene eficazmente contra ciertas soluciones dogmáticas y ha de ser asumido sin ningún tipo de pesimismo: *la provisionalidad de la razón*⁷.

Victor Cases

damente compleja realidad social de la Inglaterra de la época, donde sólo los propietarios contaban con un órgano de representación (la Cámara de los Comunes) en el Parlamento. A mi juicio, aun si nos dejamos guiar por la matizada lectura que propone Cavarero, resulta mucho más interesante —para el análisis del contractualismo moderno— enfatizar los elementos de indistinción de un modelo cuya normatividad apunta fundamentalmente hacia la necesaria subsunción de la totalidad del cuerpo político bajo el conjunto de leyes positivas (el «alma» de la *Commonwealth*), cuyas flagrantes violaciones por parte de un gobierno sometido a censura política justifican la rebelión popular y la consiguiente reinstauración de un orden justo.

5 Cf. J. LOCKE, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, parágrafo 28.

6 JL. VILLACAÑAS,, «Contrato en Kant: del Liberalismo al Republicanismo», en G. DUSO (ed.), cit, p. 268.

7 Cf. H. BLUMENBERG, «Una aproximación antropológica a la actualidad de la retórica», en *Las realidades en que vivimos*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 137.

A propósito de J. NAVARRO PÉREZ, *Filosofía y política en la crisis del historicismo: Friedrich Meinecke y Ernst Troeltsch*, Res publica, Murcia, 2003, 336 pp.

El lector que se enfrente a la complicada lectura de esta obra de Jorge Navarro descubrirá desde sus primeras páginas la genuina herencia que embarga toda la obra. Esa herencia no es otra que la del gran pensador F. Nietzsche. Y si hay algo que sea característico de dicho autor es la atracción por el mundo del fragmento. Lo fragmentario nos conduce a aquello que se ha hecho pedazos, a aquello que se ha dislocado en una infinidad de trozos irreconciliables. Navarro, pese a la extensión de su obra, se sitúa junto a lo fragmentario, a la diversidad y la relatividad (no al relativismo) por oposición a los valores absolutos, inmutables y definitivos, esto es, se introduce en el mundo del devenir histórico con su eterno movimiento cambiante. En el contexto de dicho posicionamiento es donde el autor se encargará de analizar las reflexiones históricas, políticas, incluso religiosas de dos pensadores alemanes casi desconocidos en España: Friedrich Meinecke (1862-1954) y Ernst Troeltsch (1865-1929), un historiador y un teólogo protestante, respectivamente.

El estudio se divide en tres grandes bloques temáticos que condensan las tesis de Meinecke y Troeltsch en lo que se refiere a estos ámbitos: el problema del historicismo y sus implicaciones (*Lo absoluto en lo relativo: Meinecke y Troeltsch sobre el historicismo*), la militancia política de los autores (*La reacción de Meinecke y Troeltsch ante la catástrofe del nacionalismo alemán*) y, por último, el apoyo metafísico que está sustentando todo el andamiaje intelectual anterior (*La reivindicación de la metafísica por Meinecke y Troeltsch mediante Eduard Spranger y Peter Wust*).

Jorge Navarro, al empezar por el problema del historicismo se está haciendo partícipe de una situación que había comenzado a finales del s. XIX y se ha extendido hasta la actualidad. Esa situación no es otra que aquella que nos coloca en la encrucijada de optar entre el detestable *relativismo* y la «razonable» *relatividad*. El autor se referirá a ello en los siguientes términos: «La pregunta a la que el científico Troeltsch intentó dar respuesta es: ¿puede seguir habiendo normas vinculantes una vez que la ciencia del s. XIX nos ha acostumbrado a pensar que todos los fenómenos históricos son relativos?» (p. 25). O dicho de otro modo, ¿cómo es posible no caer en el relativismo cuando la historia es siempre historia parcial, compuesta de fenómenos subjetivos, individuales, sesgados que, por mucho que intentemos poner en conexión a través de un *nexo global*, seguirán sin encajar los unos con los otros? Parece que no se podría escapar de esa situación. Sin embargo, el reto lanzado a todos los pensadores parece mitigarse con la siguiente propuesta: «eliminar

el *relativismo* y admitir la *relatividad*» (p. 31). Si el gran problema de la ciencia y del conocimiento en general es explicar cómo es posible pasar de hechos singulares a teorías generales (método inductivo), el problema de la historia es muy similar: cómo se puede pasar de lo relativo a lo absoluto. Pues bien, para Troeltsch no hay posibilidad de pasar de lo relativo a lo absoluto; el hombre es contingente y, por tanto, no se puede atribuir nada absoluto, lo absoluto sólo está reservado a Dios (no hay que perder de vista que Troeltsch es teólogo protestante). La única salida posible es dirigir nuestra contingente existencia hacia lo absoluto. Naturalmente, es una lucha perdida de antemano pero conviene vivir *como si* existiera la opción de alcanzar lo absoluto. La palabra que mejor define esta situación va a ser la de *crisis*, crisis ante todo del historicismo, catalogada por Troeltsch como una «profunda crisis interior de la época» (p. 41) en la que los antiguos valores pierden su capacidad de gobernarnos y ya no son renovados por otros nuevos más fiables. Muchos dirigieron su mirada colérica contra la ciencia, contra el racionalismo, incluso contra el proyecto de la modernidad, pero la única manera de enfrentarnos a dichos problemas es siendo conscientes de que es necesario «trabajar dentro de la propia cultura sin preocuparse por si esta cultura es la mejor, la única verdadera» (p.43). Y para ejercer ese trabajo no hay nada más adecuado que la filosofía de la historia con su categoría central de *formaciones individuales* referidas no sólo al hombre sino a los Estados, los pueblos, a los objetos históricos, a las clases, etc. Será entonces cuando se vea más clara la tesis aquí defendida de la relatividad: «lo absoluto está presente en los seres humanos, pero nunca alcanza una figura universal, definitiva» (p. 49). Aquí no encontramos propiamente ni *progreso* ni *evolución* sino *desarrollo* (*Entwicklung*), esto es, movimiento y fluidez sin una meta histórica. El proyecto que ve la luz es el de establecer una conformidad entre historia universal y síntesis cultural, ajena tanto a los valores absolutos como al nacionalismo moderno y muy próxima al cosmopolitismo y a los ricos valores relativos que acaban generando tolerancia y comprensión a gran escala.

Por su parte, el historiador Meinecke considera muy importante hacer que participe el elemento práctico de producir historia frente a la mera especulación teórica propuesta por algunos defensores de la «pura contemplación» (p. 73). Con esta nueva forma de hacer historia, los historiadores ya no se presentarán como enciclopedias en las que se puede encontrar toda la información del mundo, sino que el historiador entrará a formar parte de la historia, es decir, será un sujeto inseparable de una época y de una cultura concreta. De este modo es cierto que se introducirá el error en el quehacer del historiador pero, no obstante, éste fomentará más que nunca su actividad autocrítica y tratará de «reorientarse (*umlernen*) a la luz de la experiencia» (p.74) para que el tiempo actúe como legítimo juez y dicte qué ha sido un error y qué un

acierto; y la experiencia por excelencia en el s. XX ha sido la de los nacionalismos (autores tan relevantes como E. Hobsbawm han definido el s. XX precisamente como *la era de los nacionalismos*). El nacionalismo alemán, según Meinecke, ha cometido básicamente dos errores que, por extensión, podemos encontrar en cualquier nacionalismo: En primer lugar, la individualidad de una nación debe ser estudiada no con relación a sus instituciones internas sino en relación con sus modos de acción en política exterior. Por ello la tarea máxima de la historiografía debe limitarse al análisis del «entrelazamiento y entrecruzamiento del desarrollo nacional y el desarrollo universal, pero no para *superar* lo particular, sino porque aquí está la forma suprema de lo particular» (p. 82). En segundo lugar y muy relacionado con el punto anterior, el nacionalismo olvida que el cosmopolitismo y el sentimiento nacional deben ser inseparables. Pese a estas críticas al nacionalismo y pese a que Meinecke no sea nacionalsocialista, el autor siente gran aprecio por la idea de *nación* y de *Estado*, pero es un aprecio muy alejado del dogmatismo y del fanatismo que se gestaba por aquella época. Para él, el ideal político por excelencia es el Estado nacional centrado en la búsqueda de un equilibrio que deberá «admitir la *política de poder* de los Estados sin renunciar por ello a los valores universales de la humanidad; proclamar estos valores sin verse conducido a condenar al Estado» (p. 84). El equilibrio probablemente quedará garantizado cuando la política y la filosofía luchen en el mismo bando, es decir, cuando lo nacional y lo universal se reconcilien y consigan sofocar los fuegos nacionalistas que algunos historiadores se empeñan en avivar. De acuerdo con esto, la historia debe aceptar su metamorfosis hacia *historia de las ideas*: historia que parte de las ideas y va pasando por la realidad de la vida histórica, por la voluntad, por los sentimientos y por el intelecto. Así, «transformando lo vivido en ideas, el ser humano se libera de la presión de lo vivido y crea las nuevas fuerzas que configuran la vida» (p. 94). Por consiguiente, la personalidad se verá obligada a librar una batalla contra el auge del colectivismo, su microcosmos (*o mundo para sí* como lo llama Meinecke) tratará de no ser devorado por el macrocosmos (*gran mundo*), por las numerosas esferas de la cultura heredera del s. XIX. El único modo de que esto ocurra es haciendo historia de un modo distinto al que se está haciendo: «no sólo ha de *investigar causalidades*, sino que además ha de *comprender* y *exponer* valores» (p. 105). Y esto porque los valores son el humus sobre el que florece toda la cultura en sentido fuerte (*Kultur*). De la adecuada dialéctica entre valores y poder, el Estado construirá sus cimientos y dependiendo hacia dónde se incline la balanza éste será un Estado totalitario o un Estado mínimo. No obstante, los valores ahí señalados no escapan del relativismo, no son valores absolutos, por ello «Meinecke, el último representante de una gran tradición del pensamiento histórico, acaba perdiendo toda confianza en la historia y no

encuentra consuelo más que en la metafísica» (p. 121). Historicismo y relativismo, divino y demoníaco, historia e instante, acaban confundiendo en la gran tragedia del conocimiento.

Como Jorge Navarro señala, «voy a bajar de las alturas metafísicas de la filosofía y de la historia al fango de la política» (p. 163). El teólogo protestante Troeltsch no tenía una vocación política muy definida; a pesar de ello, como muchos señalan, las circunstancias le obligaron a desarrollar algo parecido a una teoría política. Siguiendo la estela de pensadores como M. Weber consideró que existía un claro divorcio entre ética y política. Para ejemplificar dicha tesis realizará un análisis de la democracia moderna estableciendo el carácter dual del Estado; por una parte, el Estado moderno defiende valores como el honor, el compromiso, la defensa de los desfavorecidos; pero por otra parte, el Estado moderno deja de lado el mundo espiritual y se erige en central monopolista del poder haciendo de este modo que a veces se borre la frontera entre absolutismo y democracia. «La conexión de la democracia con el capitalismo, el nacionalismo y el imperialismo» (p. 170) es establecida por Troeltsch esencialmente como muestra de cómo cada vez más se tiende a dejar de lado la *esencia espiritual* para optar por la ganancia económica, el bienestar material, la satisfacción de los deseos más terrenales y la conquista del poder a cualquier precio. Pero al establecer esas conexiones, ¿está el teólogo apostando por el fin de la democracia? La respuesta es negativa porque «su actitud consiste más bien en considerar a la democracia (igual que al mundo moderno en su conjunto) como un *destino* lleno de aspectos tanto positivos como negativos al que no podemos escapar, pero sí mejorar en parte» (p. 174). La democracia se acercará más al conservadurismo o a la democracia liberal dependiendo de si el país en el que estamos es de tradición luterana o de tradición calvinista. Por su parte, Alemania se ha acercado al conservadurismo mientras que los países del Oeste tienen un carácter más democrático. Para Troeltsch es necesario hacer una autocrítica moderada de su propio país para que triunfe la libertad, una libertad sin carácter político y sí moral, ya que «la libertad alemana nunca será puramente política, sino que siempre estará vinculada al concepto idealista de deber y al concepto romántico de individualidad» (p. 185). Siguiendo dicha reflexión, el individuo estará por encima de la nación. Con todo, éste no podrá ser entendido si no es como miembro de una nación. Es decir, la política y la individualidad se unen en el Estado para evitar el nacionalismo y para fomentar una *gran cultura humana*. Este autor apuesta por la democracia pues facilita la justicia y la dignidad. No obstante, la democracia tiene el gran defecto de alejarse de los mejores, de la aristocracia política. Pero no sólo le interesa a este teólogo el problema de la democracia, también le resulta vital desvelar los motivos de la Primera Guerra Mundial. Algunos pensadores suelen dar dos motivos (autodefensa y

dominio del mundo) como justificación de la guerra. El verdadero motivo no es otro que la lucha imperialista entre las potencias europeas. Las consecuencias de dicha contienda bélica parecen resumirse en «la fractura social que el desarrollo económico ha causado y el abandono de la tradición cultural alemana, cuyo concepto fundamental era el de espíritu» (p. 198). En lo que se refiere a la actitud de Troeltsch ante la República de Weimar éste dirá que no gobernaron los mejores sino los manipuladores de la nación. Es más, no había un partido fuerte, grande e inteligente que fuese capaz de formar un gobierno adecuado. Además, Troeltsch acusa a los partidos de posicionarse en los extremos de la derecha y de la izquierda, y de causar con ello profundas crisis. Los esfuerzos deberían dirigirse hacia la formación de un centro (*Mitte*) que acabara con los grandes peligros de los extremos.

A continuación Jorge Navarro expone la evolución política de Meinecke. En 1914 este historiador se situaba en una política abiertamente imperialista. Para él «Alemania había tardado tanto en convertirse en una gran potencia que se había encontrado con el mundo ya repartido entre las grandes potencias: pese a ello, Alemania no debía renunciar a conseguir un imperio colonial, por las buenas o por las malas» (p. 233). El sentimiento que debía regir este ideario no era otro que el egoísmo absoluto por alcanzar el mayor puesto en el mundo y para ello era necesario una profunda reforma en la manera de hacer política interior. Pese a que pueda parecer contradictorio, el historiador alemán es partidario, al igual que Troeltsch, de una política de centro, pues también encontramos una inclinación por «el punto medio entre los extremos de la reacción y la revolución» (p. 240). Y en lo que se refiere a la actitud de Meinecke durante la Primera Guerra Mundial, éste culpaba a los otros países pero no a Alemania del enfrentamiento; más exactamente, culpaba no al nacionalismo alemán sino a los nacionalismos ruso y francés. Él aceptaba la guerra entre las potencias, pero rechazaba la guerra cultural puesto que con ella se haría imposible la paz durante demasiado tiempo. A partir de 1916 nuestro autor reforzó su tesis sobre la necesidad de llevar a cabo una reforma de la política interior que obligatoriamente debía sintetizar los valores aristocráticos con los valores de la clase trabajadora; «la idea era que *sólo mediante la introducción de instituciones democráticas se podrían conservar a la larga los viejos valores aristocráticos en la cultura y en el Estado*» (p. 258). En este segundo momento, Meinecke culpará a la política interior del desastre de la guerra. Ésta hizo creer de un modo ilusorio que los alemanes ganarían la guerra sin apenas sacrificios. Tal fue el cambio de perspectiva de nuestro autor que se negará rotundamente a ver en la guerra un modo útil de ejercer la política; no se hará pacifista, pero estimará esencial que se tenga en cuenta la paz de los pueblos en el ideario político europeo.

La actitud de Meinecke ante la República de Weimar será la de culpar no a la clase trabajadora sino a los gobernantes y al nacionalismo alemán de

fomentar una auténtica guerra civil, o dicho de otro modo, «en vez de comprender que las nuevas circunstancias exigían una reforma política que integrara a los obreros en el Estado, la burguesía se negó a compartir el poder y acabó provocando una revolución» (p. 270). Aunque procediera de un entorno conservador y monárquico, en 1919 abrazó por coherencia con los acontecimientos que estaban sucediendo el ideario republicano, pronunciando una de sus más famosas reflexiones: «Yo permanezco, de cara al pasado, monárquico de corazón (*Herzensmonarchist*) y me convierto, de cara al futuro, en republicano de razón (*Vernunftrepublikaner*)» (p. 278). Sin embargo, Meinecke no acepta de ningún modo que en el ejercicio de la democracia republicana las personas se fijen más en la propaganda electoral manipulada que en los verdaderos proyectos políticos; son inconvenientes de la democracia pero no por ello hay renunciar a ella. Otra cosa que no admitió de ningún modo fue el nacionalsocialismo de Hitler. El Tratado de Versalles y la búsqueda de un «doctor» que curase rápidamente los males de Alemania fueron las dos causas que movieron la maquinaria nacionalsocialista. La situación solamente podría haber sido distinta si se hubiese apoyado a la socialdemocracia. El pueblo alemán no es culpable de la barbarie, su actitud fue consecuencia del terror, la propaganda y el ansia desmesurada de Hitler por reunir más y más poder. Por encima de todos estos oscuros recursos, «la cultura alemana contiene elementos a los que la catástrofe no les puede afectar» (p. 299). El intento de establecer el trinomio trabajadores-burgueses-sentimiento nacional, adquirió tintes trágicos cuando el fanático Hitler colocó la noción de *poder* en el centro de la vida de los alemanes. Ahora sólo existía la noción de *poder* para todas las esferas de la vida incluida la espiritual, de ahí que nuestro autor juzgue tan importante una vuelta a los valores de la religión y una cultura espiritual alemana. «[...] Más allá de las ruinas tenemos que buscar el camino de vuelta a la era de Goethe» (p. 314).

Ya por último, Jorge Navarro concluirá su obra con un tercer capítulo sobre la necesidad de la metafísica para no caer en el vacío nihilismo. Desde nuestra opinión, consideramos dicho capítulo apenas sustancial puesto que añade muy poco a lo que verdaderamente es importante: la tesis sobre la crisis del historicismo y de los valores absolutos y su modo de combatirla aceptando la relatividad, y la tesis política de que los extremismos o fanatismos fueron los destructores de Europa. Concluimos, hoy más que nunca, con la bella propuesta de Meinecke aplicable a todas las naciones europeas: «En cada ciudad alemana y en cada localidad grande deseamos en el futuro una comunidad de amigos de la cultura, a la que yo quisiera llamar *comunidad goetheana* [...]» (p. 314).