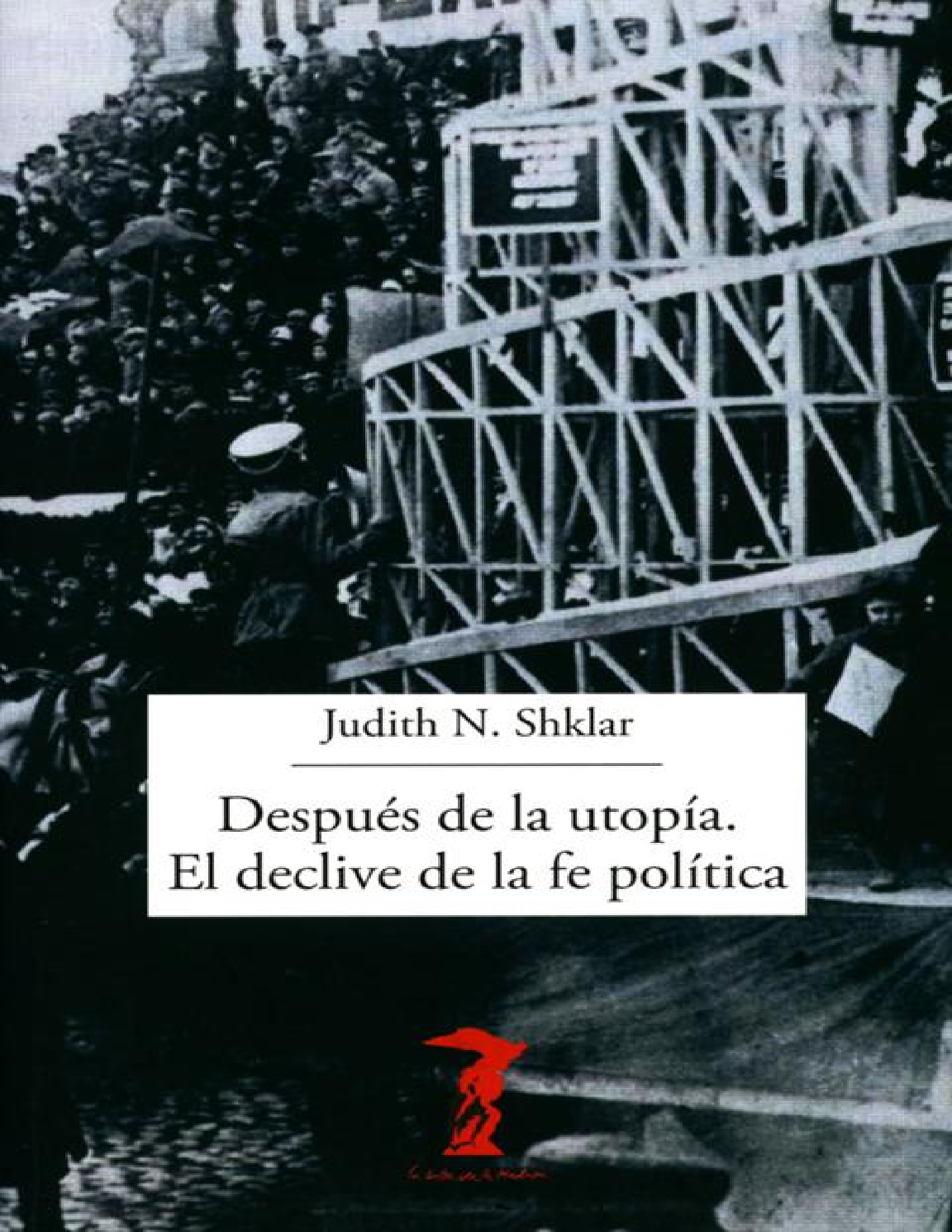
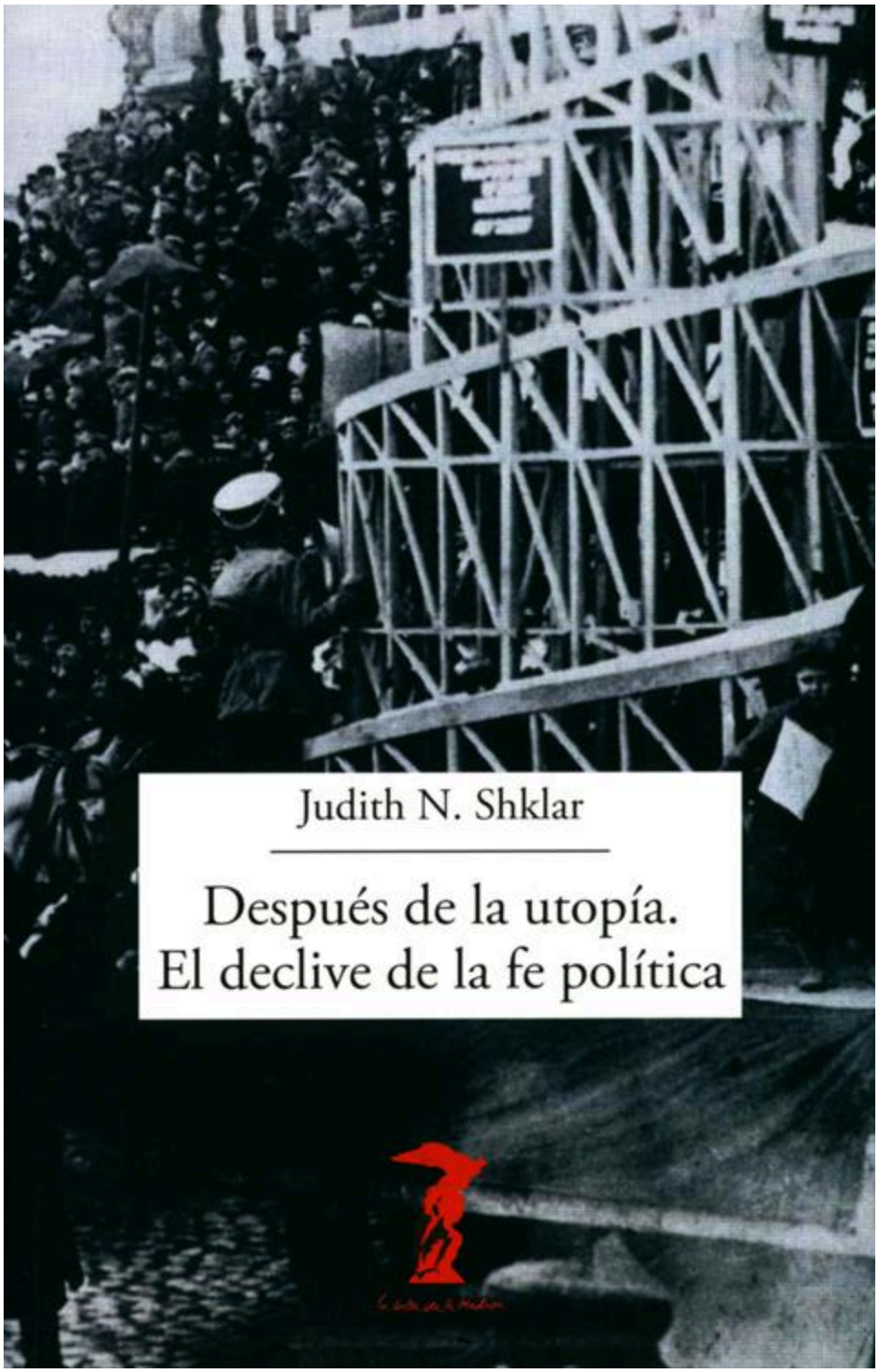
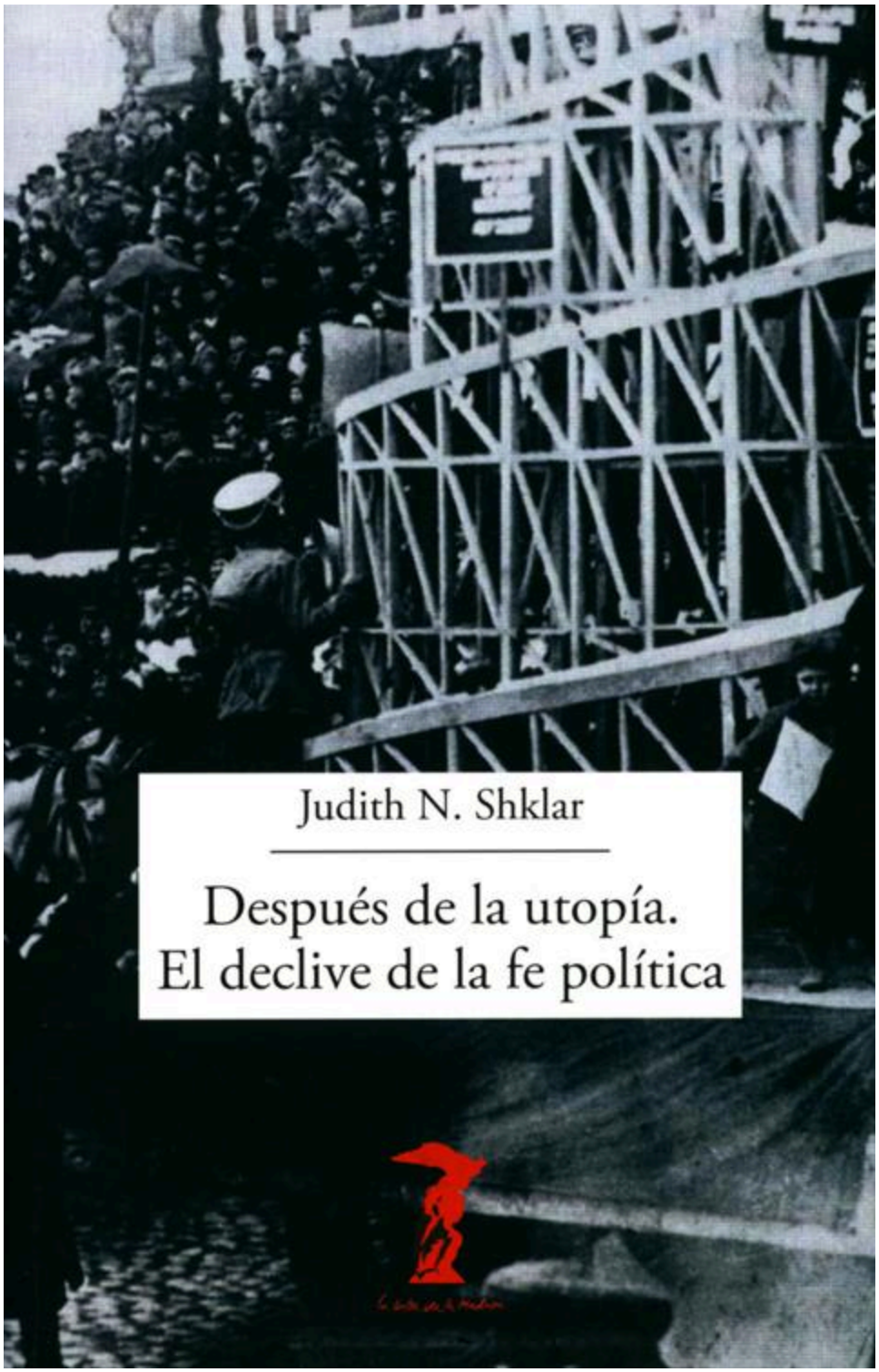


Judith N. Shklar

Después de la utopía. El declive de la fe política


Judith N. Shklar
Después de la utopía.
El declive de la fe política


Judith N. Shklar
Después de la utopía.
El declive de la fe política

Después de la utopía.

El declive de la fe política

Traducción de

Amaya Bozal Chamorro



www.machadolibros.com

Judith N. Shklar

Después de la utopía.

El declive de la fe política



La balsa de la Medusa, 225

Colección dirigida por

Valeriano Bozal

Título original: After Utopia. The Decline of Political Faith

© 1957 by Princeton University Press

© de la traducción, Amaya Bozal Chamorro

© de la presente edición, Machado Grupo de Distribución, S.L.

C/ Labradores, 5. Parque Empresarial Prado del Espino

28660 Boadilla del Monte (Madrid)

editorial@machadolibros.com

ISBN: 978-84-9114-337-6

Índice

Nota del editor

Prefacio

I. El declive de la Ilustración

II. La mente romántica

III. La conciencia infeliz en la sociedad

IV. El romanticismo de la derrota

V. El fatalismo cristiano

VI. El fin del radicalismo

Conclusión

Bibliografía

A mis padres

Nota del editor

La caída de los regímenes del llamado socialismo real dejó, al parecer, solo dos opciones, el liberalismo y la socialdemocracia, ninguna de las dos de carácter revolucionario. Ambas, socialdemocracia y liberalismo, poseen una larga historia de cambios, transformaciones, arrepentimientos, etc., y a propósito de ambas se ha desarrollado una extensa reflexión en el ámbito de la filosofía política. Judith Shklar (1928-1992) ocupa un lugar destacado en esa reflexión, en lo que al liberalismo corresponde. Algunos de sus libros, de pequeñas dimensiones, han tenido una incidencia considerable: Ordinary Vices (edic. org., 1984; trad. cast., 1990) El liberalismo del miedo (edic. org., 1989; trad. cast., 2018) y Los rostros de la injusticia (edic. org., 1990; trad. cast., 2012) son tres ejemplos notables de este hecho.

El libro que ahora presentamos, After Utopia. The Decline of Political Faith, es el primero que publicó Shklar, muy diferente de los citados, pero en modo alguno ajeno a ellos. La autora, en su recorrido, traza un mapa histórico del fracaso de la utopía. La Ilustración, el proyecto moderno, es el punto de partida; el liberalismo conservador y la socialdemocracia, el momento en el que nos encontramos, el de llegada. El lector puede considerar que Shklar analiza con excesivo detenimiento algunos momentos de ese mapa, el existencialismo o los movimientos intelectuales, conservadores, cuando no claramente reaccionarios, de carácter religioso, católico o luterano. El existencialismo nos parece en la actualidad obsoleto, aunque todavía en los años sesenta, y más en nuestro país, tuvo gran vigencia. No obstante, también ahora se mantiene el debate y la reflexión a propósito de algunos autores, ya que no sobre el movimiento en su conjunto, Camus y Heidegger, por ejemplo, tan diferentes y tan distantes el uno del otro. Por lo que se refiere al pensamiento religioso, no cabe duda de que la Iglesia ha sufrido cambios

importantes, pero tampoco hay duda alguna de la dificultad que encuentra para olvidarse del conservadurismo reaccionario.

En cualquier caso, conviene recordar que Shklar escribe su libro en los momentos más duros de la Guerra Fría, cuando el anatema sobre todo lo que pudiera ser revolucionario estaba a la orden del día y el debate ideológico se resolvía muchas veces en la perspectiva de la política más inmediata y pragmática. Esta situación forma parte de nuestra historia, sería improcedente olvidarlo, la autora no lo olvida, no lo ignora, bien al contrario, entra en ella, y al decir que «entra» en ella se afirma algo que en el texto llama profundamente la atención. Shklar no analiza a los autores desde fuera, se «instala» dentro de sus textos, los hace hablar, como si fuera ella la autora –en muchas ocasiones tiene el lector esa sensación–, para así poder hacer una crítica interna y solo entonces salir del territorio que ha recorrido. Este proceder llama profundamente la atención, no es habitual en textos de esa condición.

El punto de llegada de su recorrido es desalentador. A lo largo de sus análisis, Shklar destaca la desaparición del radicalismo, muchas veces un callejón sin salida de totalitarismo o de fatalismo, y destaca la desaparición de la utopía, sin la cual difícilmente se producirá una verdadera transformación política. «El radicalismo no es la predisposición a caer en la violencia revolucionaria, es la creencia en que el pueblo puede controlar y mejorarse a sí mismo, colectivamente, también, en un entorno social», afirma. En las últimas páginas escribe: «se puede decir con bastante certidumbre que el socialismo no tiene nada que ofrecer» y «socialistas y liberales son conscientes de su triste situación». El liberalismo se ha decantado por una posición conservadora, y la socialdemocracia se perfila como una ideología a la defensiva.

Se podría pensar que, tras estas palabras, Shklar «tira la toalla». Nada más lejos de la realidad. Entre 1957 y 1992, fecha de su fallecimiento, publica libros y artículos que conciben un nuevo perfil del liberalismo[1]. Algunas de las claves de su trabajo se encuentran

ya en Después de la utopía; la crítica que lleva a cabo en sus páginas del liberalismo conservador y del totalitarismo destacan constantemente un aspecto: las teorías tienen poco que ver con la realidad. La necesidad de aproximar la teoría a la realidad, de que aquella, en lugar de ofrecernos un pretendido panorama de la misma, nos permita verla mejor, nos obligue a pensar en ella, esa necesidad está siempre presente en la reflexión de Shklar.

Su liberalismo se aparta de los planteamientos tradicionales, que ha criticado en Después de la utopía, y destaca dos aspectos: los ciudadanos deben temer por la pérdida de sus derechos y responder a esa posibilidad defendiéndolos. Habitualmente se conoce esta propuesta como «liberalismo del miedo», algunos autores hablan de «prevención de la crueldad» y «control de daños». Shklar adopta el punto de vista de las víctimas en la defensa de sus derechos. En esta defensa, y este es el segundo eje de su pensamiento, cabe señalar que también las instituciones del estado pueden afectarnos, de tal manera que la vida sea menos libre y más injusta. De nuevo, su tesis nos habla de una defensa contra todo tipo de intervenciones injustas, lo cual no quiere decir que la autora defienda la existencia de una sociedad sin instituciones estatales, sino que tales instituciones deben ser controladas.

El liberalismo que defiende Shklar, que responde a una política del desaliento, nos habla del poder y la justicia, los dos gandes problemas de la sociedad en la que nos encontramos.

Notas al pie

[1] Legalism. Law, Morals and Political Trials (1964; trad. cast., Legalismo. Derecho, Moral y Política, 1968). Men and Citizens. A Study of Rousseau's Social Theory (1969). Freedom and Independence. A Study of the Political Ideas of Hegel's Phenomenology of Mind (1976). Montesquieu (1987). American Citizenship. The Quest for Inclusion (1991), además de los libros citados en el texto y dos volúmenes de gran importancia que recogen sus artículos a título póstumo: Essays on American Political Thought (1996) y Political Thought and Political Thinkers (1998).

Prefacio

Todo lector que abre las páginas de un nuevo libro corre cierto riesgo pues, hasta que no haya terminado de leerlo, no podrá saber si merece la pena o no. Por tanto, sería deseable que el autor pudiese dejarle bien claro desde el principio cuál es el tema de la obra y por qué fue escrita, aunque no sea tarea fácil.

El presente libro trata de filosofía política o, para ser más exactos, analiza su desaparición en los últimos tiempos. La indefensión política inducida por años de inestabilidad, guerra y totalitarismo se manifiesta intelectualmente no menos que en el sentimiento popular. Pensar en política en términos amplios parece un esfuerzo inútil. En cambio, tenemos conciencia cultural, un interés por la cultura e historia occidentales como conjunto. Nadie puede ignorar la avalancha de obras con títulos como, «La desaparición del hombre moderno», «Adiós a Occidente» o «El destino de la cultura europea». Pero la ausencia de teorías originales sobre el gobierno y la vida política resulta igualmente evidente. Los ensayos históricos son abundantes, al igual que los análisis descriptivos de procesos e instituciones políticas. Sin embargo, la necesidad de construir grandes diseños para el futuro político de la humanidad, ha desaparecido. Los últimos vestigios de fe utópica que exigía tal empresa, se han desvanecido.

Cualquier persona razonable ya no puede creer hoy en día en las leyes del progreso. En una época que ha vivido dos guerras mundiales, dictaduras totalitaria y asesinatos en masa, este tipo de fe solo podría considerarse como sinónimo de estupidez o, peor aún, como una despreciable forma de complacencia. En efecto, han sucedido muchas más cosas que el mero declive del optimismo. En vez de mirar al futuro cara a cara, tendemos a mirar hacia atrás y preguntarnos cómo y por qué la civilización europea ha terminado llegando a las condiciones presentes, tan deplorables. De hecho, si

existe una característica unificadora en las ideas sociales de un período tan complejo como el nuestro, es la tendencia a juzgar a la civilización occidental, o al menos la historia contemporánea, como un todo, y considerarla como deficiente. Este libro tratará de analizar, precisamente, estos juicios de valor.

La sensación de desastre cultural no es totalmente nueva, aunque el grado en el que ahora lo sentimos no tiene precedentes. Durante el siglo XIX, los pensadores románticos y cristianos se sintieron alienados de la vida social que les rodeaba, y los representantes de dichas filosofías son los exponentes más impresionantes de las diversas teorías de la decadencia social. Para el romántico, entonces y ahora, la civilización se ha convertido en algo mecánico, que aplasta lo individual y lo sume en la mediocridad. Para muchos cristianos, parece que una Europa sin fe religiosa está condenada a una decadencia interna y, al final, externa. Para ambos, es evidente que la acción política resulta totalmente inadecuada para tratar con estos problemas tan profundos, pues nuestros problemas políticos son una mera expresión de un desorden mucho más fundamental. En suma, la política se ha convertido en algo inútil. Ahora, estas actitudes no responden solo a acontecimientos recientes; de hecho, forman parte de una tradición considerable de crítica social. Lo nuevo no solo es que estas actitudes hayan sido ampliamente aceptadas, sino que carecemos de algún tipo de filosofía política rival seria que pueda plantarles cara. La difusión del fatalismo político cristiano y romántico se ha visto acompañada de la ausencia virtual de ideas políticas que ha dominado el último siglo. Sobre todo, no existe hoy en día nada que podamos llamar genuinamente filosofía radical. El liberalismo se ha convertido en algo inseguro desde su base moral, cada vez más a la defensiva y más conservador. Sin duda, no ha ofrecido una respuesta a la desesperación social que fundamentalmente comparte. El caso del socialismo ha sido similar. Sobre todo, las teorías socialistas que dependieron en su mayor parte de alguna forma de determinismo histórico han visto todas sus expectativas científicas destrozadas, no han sido capaces de crear un nuevo sistema de conceptos que pudiera servir tanto como

explicación del presente, cuanto de programa para el futuro. Intelectualmente, los profetas de la desesperación cultural no han encontrado todavía competencia seria, incluso ahora que hemos mitigado el extremismo de la desesperación de postguerra y nos adaptamos a una inseguridad permanente.

Las siguientes páginas están dedicadas en su mayor parte a analizar la desesperación romántica y cristiana, puesto que ambas ofrecen la expresión más clara del estado de ánimo contemporáneo. El Romanticismo, sobre todo, ha captado la imaginación intelectual de la gente sensible y receptiva; su espíritu será tema de gran parte de este libro. Para completar el cuadro, haré un análisis del declive del pensamiento liberal y socialista. Aunque es evidente que estas tendencias son una reacción a acontecimientos históricos, no pretendo relacionar ideas con circunstancias sociales, a pesar de lo valioso de dichos análisis. Más bien, quiero elaborar un capítulo más dentro de la historia de las ideas, un esfuerzo por entender formas de pensamiento contemporáneas en base a sus antecedentes espirituales.

Este libro traza, en suma, la historia del declive gradual del optimismo político racional desde la Ilustración. Lamentablemente, es posible que el lector no vaya a encontrarse con una «nueva» teoría para enfrentarse a las actitudes imperantes. Yo misma comparto el espíritu de la época en la medida en que no he sido capaz ni he tenido voluntad de construir una teoría política original. El hecho es que resulta prácticamente imposible creer que el poder de la razón humana, expresado en la acción política, sea capaz de lograr sus fines. Las diversas teorías de determinismo histórico que imperan desde el siglo XIX han minado desde hace tiempo dicha esperanza. Sin un atisbo de este optimismo, la teoría política se hace imposible. En su lugar, hoy solo existe el fatalismo cultural. De todo ello, la alienación cultural del romántico y la desesperación del fatalismo cristiano son sus expresiones más extremas y convincentes. Sin embargo, uno de los objetivos del presente estudio no es ofrecerles apoyo. Por el contrario, este estudio es un

esfuerzo crítico, no porque estas tendencias simplemente estén «equivocadas», sino porque también han fracasado a la hora de explicar el mundo que tanto les disgusta. Una de las conclusiones incómodas que surge del presente análisis es que actualmente es imposible hallar explicaciones más adecuadas. Sin embargo, aunque sea ineludible cierto grado de fatalismo, no hay razón para aceptar las teorías presentadas en su defensa, sin mayor crítica. Pensando en este fin, he abordado este examen detallado de sus argumentos e historia.

I

El declive de la Ilustración

«Al principio eran las Luces.» Cualquier estudio sobre el pensamiento social contemporáneo bien podría comenzar con estas palabras. Sin embargo, no hay nada que esté más muerto hoy en día que el espíritu de optimismo que evoca el mundo de la Ilustración. De hecho, no solo nos enfrentamos al mismo fin del Siglo de las Luces, sino también a la prevalencia de las teorías que surgieron en su contra. Si la Ilustración todavía figura en el ámbito de las ideas es como blanco de tiro, no como inspiración de ideas nuevas. El romanticismo, el primer y más exitoso antagonista de las Luces, goza de mucho más éxito, sobre todo en el existencialismo y en las diversas filosofías del absurdo. La recuperación cristiana del pensamiento social, a la que prácticamente obligó la Revolución francesa, todavía está en activo. Pero la decadencia gradual de las aspiraciones radicales del liberalismo y la evaporación del pensamiento socialista han dejado a la Ilustración sin herederos intelectuales. El Siglo de las Luces es el punto de partida histórico e intelectual de la teoría social contemporánea, pero solo porque gran parte de nuestro pensamiento actual está basado en ideas románticas y cristianas que se dirigieron desde el principio y conscientemente en su contra.

En retrospectiva, la Ilustración se erige como el punto más álgido de un optimismo del que hemos ido descendiendo, gradual pero constantemente, al menos en el sentido filosófico. El público menos reflexivo permaneció felizmente indiferente a las corrientes intelectuales de desaliento que habían ido cobrando fuerza a lo largo del siglo XIX, al menos hasta el año 1914. Aún más, la Ilustración no

solo es un punto de partida histórico. Conscientemente, o a menudo solo de forma semiconsciente, la Ilustración todavía es el pilar intelectual de muchos pensadores que ya no comparten sus creencias, y que desarrollan su propio punto de vista refutando actitudes de una era pasada. Para los románticos, el racionalismo asociado a la Ilustración todavía es objeto de desprecio. El cristiano ortodoxo encuentra aborrecible su radicalismo ateo, también activamente antirreligioso. Por tanto, merece la pena preguntarnos qué queremos decir con el término Ilustración. Pero no nos importa qué fue realmente en su complejidad interna, sino solo esos aspectos que han quedado en retrospectiva y que, desde el principio, crearon controversia.

Los tres rasgos cardinales de la Ilustración fueron el optimismo radical, el anarquismo y su intelectualismo. El optimismo se basaba en la creencia en que la condición moral y social de la humanidad iba en aumento constante. El progreso no solo era una esperanza para el futuro, era una ley que marcaba todo el curso de la historia. Aunque los filósofos de la Ilustración fueron extremadamente críticos con las instituciones y costumbres de su propia época, no tenían sensación de alienación de la historia europea en su conjunto. Las épocas más oscuras del pasado no eran sino pasos hacia una época más brillante. Aunque el presente pueda parecer deplorable, era infinitamente mejor que el pasado, pues la historia, como el hombre individual, era racional y la razón estaba obligada a manifestarse incluso en mayor medida. Esta fe en la razón hizo al pensador ilustrado sentirse seguro en su sociedad y en la historia como conjunto.

El siglo XVIII está imbuido de la creencia en la unidad e inmutabilidad de la razón. La razón es igual para todos los pensadores, naciones, épocas y culturas. De la mutabilidad de los credos religiosos, de máximas y convicciones morales, de opiniones y juicios teóricos, podemos extraer un elemento firme y duradero que, en sí, es permanente, y que en su identidad y permanencia expresa la esencia real de la razón[1].

Aunque el progreso era inevitable, no era un problema de fuerzas suprapersonales. No era una «ley» de desarrollo económico o de evolución biológica, sino de sentido común, pues los hombres aprenden a través de la experiencia que la Ilustración creía en el progreso. Sus esperanzas eran verdaderamente radicales, lo cual no ocurre en las teorías pseudocientíficas del progreso, pues la esencia del radicalismo es la idea de que el hombre puede hacer consigo mismo y con la sociedad lo que desee. Si es razonable, construirá una sociedad racional; si es ignorante, vivirá en un estado de barbarie. Para la Ilustración, el futuro político y económico estaba abierto. Y, como sus proponentes veían el desarrollo de un conocimiento útil por todas partes, asumieron que el conocimiento simplemente tenía que incrementarse y difundirse hasta que fuera de uso social. Los filósofos no eran profetas de la violencia, pero sí fueron bastante más radicales en su filosofía que los últimos revolucionarios sociales, pues no consideraban a los hombres como agentes del destino social, sino como libres creadores de sociedad.

El intelectualismo de la Ilustración fue una parte integral de este optimismo. Incluso aquellos que creían que la utilidad gobernaba la acción humana más que la razón, estuvieron de acuerdo en que un interés puramente intelectual era suficiente para una conducta perfecta. Condorcet afirmaba que, puesto que todos los errores políticos y morales se basaban en falacias filosóficas, la ciencia, que disipaba nociones metafísicas falsas y meros prejuicios, también tenía que conducir a los hombres a la verdad y a la virtud social[2]. Sin embargo, este optimismo intelectual tenía otra cara. Si la razón era la guía suprema del progreso, los intelectuales, los hombres más razonables de todos, estaban autorizados a una posición de liderazgo en la sociedad. De hecho, muchos intelectuales sentían que estaban alcanzando esa meta. Marmontel declaró con bastante franqueza que los filósofos habían sucedido a un clero negligente en sus «funciones más nobles» y que «predican desde los púlpitos unas verdades que rara vez dicen los soberanos»[3]. Duclos no podía ocultar su orgullo cuando consideraba la importancia de los filósofos. «De todos los imperios, el de los intelectuales, aunque invisible, es el

más extenso. Aquellos que están en el poder mandan, pero los intelectuales gobiernan, porque al final forman la opinión pública, que tarde o temprano subyuga o destrona a cualquier despotismo»[4]. Pero este imperio de intelectuales estaba habitado solo por un grupo. Poetas y artistas, como el clero, quedaban excluidos. Solo los «razonadores» – científicos y filósofos, moralistas profesionales– eran verdaderamente ilustrados y razonables, «lumières», tal y como ellos mismos se llamaron en Francia.

La idea del moralista secular como intelectual ideal no era accidental. Surgía directamente de la actitud ilustrada hacia la religión o el arte. Después de todo, «ilustración» significaba iluminación de la mente, hasta ahora secuestrada por la religión. La oposición a la Iglesia católica romana era el vínculo más fuerte que unía a los filósofos. En esto, racionalistas y utilitaristas, deístas y ateístas, iban al unísono. Razón significaba «no-religión», y el universo racional, armónico, estaba libre de la interferencia arbitraria de su Creador. De hecho, una sociedad sana no tendría, como base, una iglesia establecida; en su extremo, se habría librado de todo el sacerdocio. En el ámbito de la estética, los filósofos ilustrados aceptaron en general los cánones del neoclasicismo heredado del siglo XVII, con todas las restricciones a la imaginación poética que esto implicaba. De hecho, a comienzos del siglo, Fontenelle había declarado la supremacía de la prosa y relegado a la poesía a una posición literaria muy inferior. Aunque la Ilustración representada por Voltaire y Marmontel, por ejemplo, no iba más allá, continuaba subordinando el arte a las exigencias de la filosofía. En cierto sentido, hicieron del arte algo superfluo al exigir que fuese totalmente realista –es decir, siguiendo el patrón que impone un universo natural supuestamente armónico–. La escena no debía mostrar nada salvo lo probable, lo típico, lo general –en suma, solo temas de importancia universal–. Más aún, el propósito del arte era instruir, moralizar. Shakespeare fue condenado tanto por Voltaire como por el conservador Dr. Johnson por su falta de decoro. Homero disgustaba y Virgilio era elogiado en los mismos términos; el gusto y no la fuerza era el criterio final. Incluso Diderot y Lessing, que

modificaron la teoría aristotélica con la exigencia de que el teatro debía conmover al público emocionalmente, no abandonaron los prerrequisitos de la ética. Los espectadores tenían que conmoverse solo con sentimientos virtuosos, especialmente la piedad. El aditivo de la sentimentalidad a la literatura solo era un mecanismo educativo, no una concesión al espíritu de la poesía[5]. La vocación del intelectual era, a ojos de la Ilustración, reformar y enseñar a la sociedad hasta que toda la humanidad se viese libre de impulsos irracionales, ya fueran artísticos o religiosos.

Naturalmente, este sentimiento de los filósofos ilustrados según el cual estaban destinados a redimir a la humanidad, les inspiró para trabajar enérgicamente en la elaboración de proyectos para la inminente mejora de la sociedad. La filantropía es el término que mejor describe este celo por la reforma práctica. Era una pasión que llenaba tanto a un hombre bastante simple como el abate de Saint-Pierre, cuanto a personas más sensibles o profundas como Bentham o Kant. De hecho, fue nuestro buen abate quien dio vigencia en los primeros años del siglo a la palabra «bienfaisance», que iba ser tan querida para los autores que le siguieron[6]. Aunque en Francia y Alemania especialmente no había lugar para la actividad política por parte de los intelectuales, el sueño de la ciudadanía, y sobre todo del liderazgo político, se sentía con intensidad. Fue una época profundamente política.

Sin embargo, la política de los intelectuales era de una naturaleza peculiar. Eran los políticos que iban a acabar con toda política. La fuerza no solo era innecesaria en una sociedad compuesta de personas razonables, era el primer instrumento de la sinrazón. El anarquismo fue la actitud lógica para aquellos que sentían tanta confianza en la inteligencia en general y en el intelectual profesional en particular. Todas las instituciones religiosas y políticas existentes eran irracionales, obsoletas o «artificiales», diseñadas para evitar que una sociedad inherentemente autorregulada lograra la felicidad universal. Las instituciones coercitivas, especialmente el estado tradicional, no solo eran innecesarias; realmente evitaban la vida

social ordenada. La función del estado era educar y sus actividades represoras debían limitarse a proteger a la sociedad de naciones no ilustradas y de aquellos personajes aberrantes cuyas necesidades antisociales les llevaban por la senda del crimen. La aspiración radical de la Ilustración era sustituir el liderazgo educativo de los intelectuales por el estado basado en el poder y el hábito. Para Helvetius, educación y legislación era idénticas. Una vez se lograba cierta maestría en el arte o ciencia de la legislación educativa, se tenía a mano la perfección social[7].

La «mano invisible», de la que tanto nos reímos ahora, no era realmente un mecanismo misterioso. Simplemente suponía que la armonía social era inevitable en una sociedad de personas perfectamente libres y razonables. Sin duda, la idea de que la moderación educada era necesaria para la política, pero no para la vida económica, resultaba un tanto inconsistente[8]. Incluso en este último ámbito, el monopolio se consideraba como algo tan reprobable, que la sociedad tenía derecho a prevenir y castigar a aquellos que lo practicasen. La libertad, sin embargo, era considerada como la condición necesaria para el desarrollo humano en todos los ámbitos, precisamente porque permitía que los mejores impulsos, los más razonables, se reafirmaran en todas las áreas de acción. Más aún, la afirmación marxista de que la Ilustración no era más que el triunfo de la burguesía encuentra escaso apoyo en la literatura del período y se basa casi exclusivamente en el odio que Voltaire profesó con frecuencia hacia el «canaille»[9]. La mayoría de los autores del siglo XVIII, y no solo Rousseau, sentían que las grandes diferencias de riqueza eran escandalosas, y que una de las principales bendiciones de la abolición del estado existente era la reducción de tales desigualdades. Casi todos estaban de acuerdo con Helvetius en que la mala legislación creaba desigualdades económicas excesivas, y que estas podían quedar mitigadas por la ley[10]. Entre los muchos cargos que Tom Payne esgrimió contra todas las formas existentes de gobierno se encontraba aquella según la cual, «en los países que llamamos civilizados vemos a los ancianos entrando en los talleres y a los jóvenes subiendo al patíbulo», y a

una «masa de hambrientos que a duras penas tienen mayor oportunidad salvo expirar en la pobreza o en la infamia»[11]. La Ilustración no era indiferente a la pobreza, pero la achacaba exclusivamente a una legislación obsoleta e inmoral. A excepción de los monopolistas, Adam Smith no habló de nadie con más desprecio que de los políticos[12]. Bajo sus acusaciones subyace el anarquismo común de la Ilustración, que esencialmente conduce a la creencia de que la sociedad es inherentemente buena, que son los gobiernos, y solo ellos, los que la impiden florecer[13].

Aunque no había nada más sagrado para los filósofos de las Luces que la libertad individual, no fueron individualistas. La palabra no aparece en sus escritos, pues, aunque ellos vieron un conflicto claro entre sociedad y estado, entre conciencia y poder, no vislumbraron una tensión similar entre individuo y sociedad. La inevitabilidad de esta lucha, toda la doctrina de la inviolabilidad de la individualidad, fue desconocida durante el Siglo de las Luces. Que la conciencia del individuo, su voluntad moral o al menos su sentido de utilidad fuesen los últimos árbitros de toda acción, tanto pública como privada, era algo que se daba por hecho. Sin embargo, no existía sospecha de un conflicto necesario entre intereses públicos y privados, entre libertad individual y necesidades sociales. Para los utilitaristas, solo existía un conflicto entre interés a lago y a corto plazo, no entre motivos altruistas o a beneficio propio, y este conflicto tenía que resolverse fácilmente con educación o con leyes. Los utilitaristas consideraban la libertad como una necesidad, puesto que iba en interés de la sociedad, no menos que del individuo. Aquellos que creían en una ley moral absoluta, por otro lado, vieron en la libertad la primera condición imperativa de toda acción éticamente válida. En último caso, ambas escuelas estaban convencidas de que el pensamiento era esencial, porque el hombre era un ser racional y social.

Aunque ya se ha convertido en tópico, no hay nada erróneo en la alocución «la Edad de la Razón» como descripción de la Ilustración. Era la razón la que unía a los hombres con el pasado y el futuro. Era

la razón la que unía a toda la humanidad. Era la razón la que proporcionaba todos los modelos para acción y juicio. La razón iba a dirigir al arte como ciencia guía. Como última meta, la Ilustración visualizaba la sociedad perfectamente racional de los hombres, tan iguales como diferentes en su racionalidad común. Esta recapitulación, aunque justa en muchos sentidos, deja fuera lo que muchos antagonistas olvidan de la Ilustración –su humanitarismo, su profundo sentido de la justicia–. Condorcet definía especialmente al humanitarismo como, «la tierna compasión por todos aquellos que sufren los males que afligen a la humanidad, el horror ante el sufrimiento añadido en instituciones públicas y en la vida privada además de las penas que la naturaleza ya ha infligido a la humanidad»[14]. Sobre d'Alambert, dijo su hagiógrafo Marmontel que, «estaba altamente dotado de sensibilidad» y que «ardía en indignación cuando veía a los inocentes y a los más débiles arrodillados ante la injusticia del más fuerte»[15].

Y al final, todo –el optimismo, los excesos intelectuales, el anarquismo– estaba animado por el espíritu. La Justicia es el centro del pensamiento estoico, tanto antiguo como moderno. Ridiculizar esta preocupación es bastante fácil; sin embargo, que alguna vez se haya pensado en algo mejor, esa es una cuestión diferente.

Sería un error asumir que el siglo XVIII y la Ilustración coinciden exactamente. Esta simetría no puede existir en la historia. Ya antes de la Revolución francesa, la Ilustración fue rechazada con vehemencia por, al menos, un grupo de intelectuales, los románticos. Más aún, incluso en la Ilustración hubo desviaciones. Se empezó a sentir cierto sentimentalismo en la literatura, además de un interés considerable por el «genio». El romanticismo no cayó del cielo ya perfectamente desarrollado. La revuelta estética frente al neoclasicismo no encontró su máxima expresión hasta Herder, que fue el primer hombre de letras notable que derribó todo el sistema estético que había florecido durante la Ilustración. Fue el primero en descartar las reglas impuestas racionalmente al arte y encabezó la supremacía de un sentimiento poético primigenio. En sus orígenes,

el romanticismo supuso la rebelión de la sensibilidad estética frente al espíritu filosófico. Más aún, esta diferencia estética supuso al final una ruptura con la Ilustración en su conjunto, así como el nacimiento de una nueva actitud hacia la naturaleza y la sociedad.

Por tanto, es preciso definir claramente el romanticismo. Hay dos posturas extremas respecto a la cuestión. Una escuela de pensamiento considera al clásico y al romántico como dos tipos humanos eternos. El primero busca la armonía en los elementos contradictorios de toda existencia; el segundo glorifica lo individual y todas las diferencias que ve y siente[16]. Estos caracteres opuestos se expresan en religión, en arte y filosofía a lo largo de toda historia. Por tanto, el cristianismo puede considerarse como una religión romántica; el estilo gótico, toda la música y la filosofía platónica, a su vez, son de alguna manera románticos. En el polo opuesto están aquellos a los podríamos llamar la generación romántica, la de los hermanos Schlegel. Para ellos, el movimiento romántico está ya acabado en el año trascendental de 1848. De hecho, entre los que apoyan una definición reducida hay un autor que nos recomienda hablar solo de «romanticismos», en plural[17]. Las variaciones individuales y nacionales le parecían tan ingentes que no hay una sola definición que pueda cubrir a todos los autores llamados románticos. Esta idea tiene sus méritos, pues las diferencias más importantes iban a surgir entre los escritores que subrayaban la individualidad como su más alta pretensión. Más aún, no todos los románticos siguieron siendo románticos. El propio Herder volvió parcialmente a la Ilustración. Otros se hicieron cristianos. También hubo luchas interminables entre autores que desde la distancia parecen tener mucho en común. De hecho, Goethe fue a su vez ídolo y jefe antagonista de los jóvenes románticos alemanes. Al final, la tarea de definir el romanticismo no ha sido fácil, debido el uso polémico y coloquial del término. Para algunos autores franceses, particularmente, el romanticismo es mero misticismo, irracionalidad y emocionalidad, es también y de alguna forma, algo muy alemán. Es una repugnante infección no francesa que mina la verdadera

herencia latina, católica y clásica de Francia[18]. En el uso popular, por supuesto, un romántico es, simplemente, una persona poco práctica.

La explotación política y abusiva de la palabra romanticismo no nos interesa ahora, pero ¿qué decir de las dos actitudes académicas? El compromiso entre ambas resultará bastante útil. Pues, si el romanticismo es una necesidad humana eterna, se hace muy difícil entender por qué resultaba tan peculiarmente nuevo en su oposición estética a la Ilustración. Sin embargo, si el romanticismo se aplicase solo a un puñado de poetas que eligieron ese nombre, la gran afinidad que muchos escritores tardíos tienen con el grupo original sería inexplicable. Por tanto, parece necesario buscar los aspectos únicos y duraderos del movimiento romántico. Comenzó como una teoría específica del arte en oposición a los parámetros del neoclasicismo; también fue expresión de un temperamento general, de un estado mental, y esta condición todavía prevalece hoy en día, incluso aunque la forma estética que adoptó originalmente haya sido descartada hace tiempo.

En arte, los románticos declararon la guerra total contra el neoclasicismo ilustrado, empezando por Herder. En vez de la forma y la razón, era la imaginación intuitiva del poeta la que se postulaba como única fuerza creativa. La finalidad de la literatura no era lo universal, lo típico o probable, sino lo único, original y fantástico. La literatura tenía que conmover al lector, no instruirle. Ahora, seguir a la naturaleza no significaba buscar armonía, sino imitar la intensidad dramática natural. La mayor de las virtudes no era la civilización, sino la energía primigenia. Las odas de Horacio fueron rechazadas en favor de Homero, se adoraba a Shakespeare con pasión exactamente por las mismas cualidades que tanto habían desagradado a Voltaire, y el Dr. Johnson era una auténtica barbarie. Las fábulas filosóficas ya no eran populares, sino la novela de la experiencia privada. Pero, por encima de todo, el lugar que la Ilustración había reservado para los filósofos, ahora se exigía para los poetas. Eran considerados como los fundadores de religiones y naciones, como los guardianes de la más alta verdad. De hecho, tras

el neoclasicismo, los románticos continuaron rechazando toda la Ilustración y la actitud que representaba: en vez del análisis frío, querían la experiencia de la propia vida. El nuevo ideal no era el hombre, el animal racional, sino Prometeo, el creador desafiante. Se rechaza el optimismo histórico frente a la conciencia de lo trágico, en el arte y en la vida. La belleza no se podía improvisar y Grecia era cosa del pasado. Ante cualquier tipo de complacencia, el genio musitaba con desdén: «Filisteos». El presente no era mejor que el pasado, y «las cosas como son», cualquier convención, todas las instituciones establecidas, solo eran meros eslabones de las facultades creativas del artista. La individualidad, no la razón social, se iba a convertir en la pretensión moral más alta. Toda política era sospechosa de ser no artística. Del «individualismo cuantitativo» de la Ilustración, los románticos pasaron al «individualismo cualitativo»; de la autonomía racional, a la expresión sin límites y la diferenciación. Concentrarse simplemente en la razón era seguir siendo una «ostra racional». Una personalidad artística debía tener un número ilimitado de cualidades; debía ser proteica, colorida y, sobre todo, diferente[19]. Esto no tiene nada que ver con el ideal humanístico del hombre pleno. Pues el hombre en su conjunto está hecho de un número limitado de cualidades en un estado de equilibrio preconcebido. El ideal humanístico se basaba en un patrón universal, no en la aspiración romántica de que cada persona era completamente diferente de los demás. ¡No importaba que todo estuviera permanentemente en conflicto con su entorno!

Entonces, la rebelión estética del romanticismo solo formaba parte de una insatisfacción más general hacia toda una época. Si miramos más profundamente, más allá incluso de las expresiones conscientes del pensamiento romántico, descubriremos una conciencia específica. Lo que apareció en la república de las letras de la época fue descrito por Hegel con una sutileza sin parangón como «la conciencia infeliz». Es el «espíritu alienado» que había perdido toda fe en las creencias del pasado, desilusionado por el escepticismo, pero incapaz de encontrar un nuevo hogar para sus anhelos espirituales, en el presente o en el futuro. Fluctuando

desesperadamente entre la memoria y el deseo, no puede aceptar el presente ni enfrentarse al nuevo mundo[20]. Es, esencialmente, un fenómeno religioso, lo que Miguel de Unamuno iba a llamar posteriormente «el sentido trágico de la vida», un anhelo de inmortalidad atormentado constantemente ante las dudas de su propia posibilidad[21]. Sin embargo, esta conciencia no se expresó en términos religiosos durante los primeros años del romanticismo. No es que «Dios haya muerto», es que la cultura había perecido. El «deseo infinito» se sentía fundamentalmente como anhelo cultural[22]. Era un deseo por Grecia primero, el mundo de Ossian y la pintoresca Edad Media, y por el Renacimiento después –de hecho, por cualquier tiempo más bienaventurado que el presente.

Este sentido de pérdida en el mundo «real» que marca «la conciencia infeliz» y que subyace en la raíz del renacimiento romántico, también concede al movimiento su continuidad. Esto es lo que nos permite hablar del romanticismo como algo que prevalece a lo largo del último siglo y hasta hoy en día, a pesar de las disensiones internas, los cambios en los modos de expresión y en el tema literario. El rechazo a aceptar el mundo de la naturaleza en el que todos tenemos que morir, o un universo social en que «el todo» cuenta más que cada persona, marca todo el curso del pensamiento romántico. La Ilustración fue capaz de racionalizar y vivir en paz con estas condiciones; el romántico se rebelaba contra ella. El sinsentido de la muerte y la fuerza trituradora de la sociedad son temas constantes de todos los poetas a los que se ha llamado convencionalmente escuela romántica, y lo mismo sucede con el rechazo a toda vida cultural existente. Esta actitud aparece en el odio de Kierkegaard a la filosofía optimista y en su llamada «al Uno», y de nuevo en el sueño de Nietzsche del superartista que somete a la naturaleza y a la sociedad. El anhelo de Burckhardt por períodos artísticos del pasado es esencialmente el mismo que el sueño de Herder de sociedades primitivas dominadas por poetas. Por supuesto, muchos románticos hicieron finalmente las paces con Dios, con el orden social establecido, con la historia, con la política e incluso con la razón, pero dejaron de ser románticos. Como teoría

estética, el romanticismo todavía tiene sus defensores. La supremacía del arte y del artista todavía es de interés vital para André Malraux, Albert Camus y Stephen Spender, por ejemplo. En la crítica literaria, Sartre y sus seguidores se han detenido en autores que se adhieren a la tradición clásica y se debaten en estereotipos, negando así la libertad del hombre para comportarse de forma impredecible. Sospechamos que los europeos admiran la literatura americana, sobre todo la de tipo «duro», debido a lo que parece su carácter exótico. Martin Heidegger todavía buscaba la más alta sabiduría en la poesía. Y, entre los pensadores existencialistas, Karl Jaspers se une a Goethe en la batalla contra Newton y la época de la prosa que él representaba. Sin embargo, cuando hablamos de romanticismo, nos referimos fundamentalmente a las manifestaciones de una conciencia infeliz, pues ahora ya no es la base implícita de una nueva literatura: es una actitud consciente. El existencialismo y las filosofías menos sistemáticas del absurdo se consideran a sí mismas, abiertamente, como la conciencia de que «Dios ha muerto». Si los primeros románticos mostraban un vigor combativo considerable, y realmente creían que el espíritu de la poesía todavía podría conquistar el mundo, el romántico contemporáneo no alberga tal esperanza –de hecho, no alberga esperanza alguna de ningún tipo– . En vez de energía dramática, ahora solo existe cierto sentimiento de futilidad. El romanticismo se expresa ahora en la negación de la misma posibilidad de conocimiento –y mucho menos el control de la historia, de la naturaleza y de la sociedad–. Afirma nuestra libertad frente a Dios y la determinación social, pero esto supone la ausencia de lazos permanentes. El hombre se ha convertido en un extraño que vaga sin rumbo por territorio desconocido; el mundo, tanto histórico como natural, se convierte en algo sin sentido. La relevancia de todo pensamiento y acción social se convierte en algo dudoso ante una situación humana donde nada es cierto, salvo la reacción del individuo al mundo externo y su necesidad de dar expresión a su condición interna. Visto en profundidad, el mundo aparece como una prisión extraña y hostil que nadie puede entender o alterar, de la que, como mucho, tenemos que evadirnos. La gran tragedia de la

época es que, debido a toda la insignificancia de nuestro ser real, la historia, la sociedad y la política nos presionan de manera insoportable. El mundo exterior está aplastando a la individualidad única. La sociedad nos priva de nuestro ser. Todo el universo social es el totalitarismo, no solo algunos movimientos políticos y algunos estados. La tecnología y las masas son las condiciones de vida en todas partes y, al ser estas la verdadera esencia del totalitarismo, forman el epítome de las fuerzas sociales que siempre han amenazado a la personalidad individual. Es el romanticismo de la derrota, la última etapa de la alienación. Estamos también en las antípodas del espíritu de la Ilustración. El romanticismo comenzaba negando el optimismo fácil de los hombres de la razón, pero bajo el estrés de las dimensiones sociales del presente, ha llegado a rechazar todo el mundo moderno e, implícitamente, la misma posibilidad de conocimiento social y de mejora.

El romanticismo no fue la única reacción hostil a la Ilustración. Los creyentes cristianos difícilmente podían comulgar con sus doctrinas, y el siglo XVIII fue, sin duda, totalmente arreligioso. Florecieron los movimientos pietista y evangélico. En Saint-Martin, el siglo incluso tuvo sus místicos. Pero toda esta religiosidad no llegó al punto de una refutación teológica de las Luces, al menos no en el ámbito de la teoría social. Hasta que la Revolución francesa no hizo temblar los cimientos de las instituciones eclesiásticas, no hubo una contestación inminente. Con la literatura política inspirada de los teócratas, dirigidos por Joseph de Maistre, apareció un ataque a la Ilustración, punto por punto, desde una posición católica. Merece la pena señalar que, incluso De Maistre llegó a flirtear en su juventud con las ideas ilustradas, hablando favorablemente de la libertad y refiriéndose a Dios como el «Ser supremo»[23]. La reacción católica a la Ilustración, que apareció durante la Revolución, fue desde el principio de carácter político, y sus descendientes contemporáneos, en su rechazo a todo el mundo postrevolucionario, retienen esta orientación. Por tanto, la oposición religiosa a la Ilustración ha sido menos compleja, en cierto sentido menos profunda, que la del romanticismo. Sin embargo, es superficial considerar esta oposición

como un mero problema de conservadurismo político extremo: en el caso de un pensador como De Maistre, el calibre de su «reacción» política solo formaba parte de la idea más amplia según la cual Europa había dejado de ser cristiana y toda la época moderna era, en ese sentido, un fracaso. Es esta conciencia, no su sesgo autoritario en problemas de gobierno, la que ha dado a la respuesta de De Maistre a la Ilustración su perdurable influencia.

Que la fe en el progreso es algo que repele a gran parte del pensamiento cristiano resulta obvio, pues descansa en la negación del pecado original. Sin embargo, De Maistre llegó aún más lejos negando su validez. De hecho, apenas nadie desde Lutero había quedado tan impresionado por la corrupción humana salvo De Maistre. Aunque profesaba admiración a santo Tomás, no parece que aceptase su doctrina de que las facultades de la razón natural no tienen parangón. En realidad, su pesimismo no era meramente social; era de alcance cósmico. Su contribución a la controversia sobre el significado del terremoto de Lisboa de 1755 fue un regreso a la creencia en la Providencia, la humanidad era tan mezquina que estos desastres ocurrían porque los hombres lo merecían. Que los aparentemente buenos pereciesen junto a los culpables no era injusticia, puesto que ninguno de nosotros es realmente inocente[24]. El cuadro de violencia en la tierra que pintaba era mucho más horrible que el de Hobbes. El hombre natural de Hobbes al menos mataba por propósitos comprensibles, pero De Maistre veía la violencia como ley de vida, incluso en el mundo vegetal. Los hombres no podían ayudarse matándose entre sí. Mataban por razones justificadas y también, simplemente, por divertirse. En cualquier caso, no hacían más que cumplir con su destino. El mundo es una interminable carnicería[25]. La violencia es la esencia de toda actividad humana, incluso en sus formas más positivas. Finalmente, la sociedad depende para su supervivencia del ejecutor público[26].

Como la Ilustración, De Maistre ponía gran énfasis en el poder del pensamiento, pero lo consideraba casi como una fuerza absolutamente maligna. El clero y la nobleza debían difundir la

religión y el «dogma nacional», una mezcla de conceptos religiosos y políticos tradicionalmente morales, y dominar el mundo de las ideas[27]. En cuanto a los sabios, no estaban para hablar de problemas morales. Podían entretenerse con las ciencias naturales, pero nada más, incluso estas le resultaban sospechosas. Las ciencias naturales eran las criaturas de los hombres soberbios y brutalizados. También, al enfatizar las leyes de la naturaleza, hacían parecer que la oración es algo superfluo[28]. La razón y la voluntad humanas eran enemigas de la fe y, por tanto, sospechosas. Los hombres de saber debían abandonar toda ambición política. La historia, según De Maistre, muestra que los intelectuales no tienen talento para los asuntos prácticos, mientras que los sacerdotes, por otro lado, siempre han sido excelentes hombres de estado[29]. Esta conclusión se sigue lógicamente de su idea de que, en política, la razón y la práctica están inalterablemente en oposición mutua. La racionalidad de las teorías políticas solo demuestra que son inútiles o perniciosas[30], pues siempre olvidan la profunda irracionalidad de la humanidad en general y de las unidades sociales en especial.

En cuanto al mundo que le rodeaba, De Maistre mostraba un profundo disgusto. A veces consideraba a la Revolución como obra directa de Satán o como el justo castigo a una generación irreligiosa. Solo en ocasiones, albergó la esperanza de que fuese una purga salutífera de una nación corrupta[31]. No cabía duda de sus orígenes históricos –nacida del protestantismo, hija de la herejía–. Inversamente, solo un renacimiento de la religión, solo bajo el dominio de la Iglesia católica, podría sobrevivir Europa. Esta interpretación de la historia es la que concede a De Maistre su importancia contemporánea. Muchos pensadores cristianos, tanto católicos como protestantes, suscriben la idea de que las civilizaciones viven y mueren en su fe religiosa tradicional y que, al final, todos los acontecimientos sociales son expresión de alguna actitud religiosa. En cuanto a la Ilustración, el historiador católico británico Christopher Dawson, que quizá sea el representante más perfecto de la escuela de los fatalistas cristianos, todavía puede hablar de ella como «la última de las grandes herejías europeas»[32].

Más aún, es el fatalismo histórico implícito en una teoría que hace que la vida cultural dependa de un solo factor –la fe religiosa– lo que une a tantos teóricos sociales cristianos. La guerra, el totalitarismo, en suma, el declive de la civilización europea, son todos resultados inevitables de la ausencia de fe religiosa en la época moderna. Puesto que no parece probable una renovación del cristianismo, el final de la cultura occidental es más que posible. En esto, los teólogos protestantes como el suizo Emil Brunner y el británico Nicholas Mickle, los anglocatólicos como V. A. Demant y T. S. Eliot, así como algunos pensadores católico-romanos como Hilaire Belloc, Christopher Dawson, Romano Guardini y Erich Voegelin están de acuerdo. En este sentido, el democrático Jacques Maritain concuerda con el monárquico autoritario Henri Massis.

La relación de este tipo de pensamiento religioso con el romanticismo no es evidente. Sin duda, a ambos le disgustan muchas cosas en común. Pero, aunque compartan el desagrado común por las Luces, fue por diferentes razones. Una cosa es rechazar el neoestoicismo como racionalista por descartar la revelación y otra bastante diferente denostarlo como algo muerto y apoético. De nuevo, el hecho de que el cristiano se revele contra la época presente no le sitúa más en un estado cultural de alienación que el romántico. El aspecto externo que surge de su indignación –la vida urbana sin raíces, la tecnología, la prevalencia de modas de pensamiento que derivan de las ciencias naturales, la popularidad de las ideologías y partidos totalitarios– también ofenden al romántico. Sin embargo, para el romántico la alienación cultural supone un extrañamiento absoluto, mientras que el creyente todavía puede descansar con seguridad en su fe. El anhelo por un cielo inencontrable es la condición esencial de la conciencia infeliz. Para el pensador cristiano, la falta de fe de aquellos que le rodean es aterradora, no tanto su propia vacuidad. Esta distinción, aunque crucial, no está exenta de dificultades. Particularmente, entre los primeros románticos, «el anhelo infinito» acabó con una aceptación del catolicismo. Friedrich Schlegel, de hecho, se convirtió en gran admirador de las obras de De Maistre[33]. De nuevo, la religión

emocional, internalizada, del sentimiento, que floreció al mismo tiempo que el primer romanticismo, se parece a este último en muchos aspectos. De hecho, Hegel lo consideraba como una manifestación de la conciencia infeliz[34]. Sin embargo, la insistencia en la individualidad como única guía hacia Dios, que es característica tanto de la religión optimista de Schleiermacher como de la fe trágica de Kierkergaard, apenas guarda el menor parecido con cualquiera de las formas establecidas de cristianismo. Esto también es evidente en las ideas de Gabriel Marcel. Igualmente, la devoción estética de Chateaubriand es extraña a la antigua fe. Más aún, la adoración a la imaginación creativa y el excesivo desdén por la razón, así como la insistencia en la individualidad en todas las materias, no son del gusto de las formas ortodoxas cristianas, tanto católica como protestante. Para los tomistas en particular, son cualquier cosa salvo seductoras. Por tanto, no hay afinidad real entre romanticismo y cristianismo. El fatalista romántico y el cristiano solo se parecen en sentido negativo: en su alienación común de la época de la Ilustración, primero; de todo el mundo de la ciencia, industria y comercio, después, y ahora, de una cultura que parece condenada a la guerra y el totalitarismo.

La desesperación romántica y cristiana en el ámbito del pensamiento social son diferentes, y lo serán aún más si el final de la cultura europea tiene para los cristianos algún significado religioso más profundo. Sin embargo, el fin de Occidente bien puede significar la desaparición del cristianismo en el mundo, y esta posibilidad ha suscitado en muchos cristianos una nueva conciencia dramática de la vieja profecía del fin de los tiempos. La conciencia escatológica, ya presente en De Maistre y Lammenais, antes de su apostasía, es equivalente a la conciencia infeliz. En la medida en que el sentimiento de fatalidad se extiende desde el simple nivel cultural al sobrenatural, toda la humanidad se enfrenta a su hora final –una finalidad que para los románticos ya se ha cumplido con el fin de la civilización–. Josef Pieper, un pensador católico alemán, en una afirmación breve pero completa de la doctrina del fin de los tiempos, vislumbra el apocalipsis en los acontecimientos más recientes[35].

Contempla en acontecimientos políticos concretos, sobre todo en el totalitarismo, un anticipo de la dominación del Anticristo. Las ideologías totalitarias representan un preludio de las tensiones cada vez más intensas entre las fuerzas de Cristo y del Anticristo, que preceden al final de los tiempos. Implícita o explícitamente, el Apocalipsis ha llamado la atención de todos aquellos pensadores cristianos que, desde la Revolución francesa, no podían ver más que la decadencia y el declive de la vida en la era moderna. Es difícil imaginar nada más alejado del espíritu de las Luces.

Estos temores están lejos de resultar ridículos. Después de todo, la sociedad que los románticos y cristianos abominan, les ha rechazado. Ambos están excluidos de la corriente general del pensamiento popular. Los desarrollos políticos difícilmente podrían animarles. Sin embargo, la Ilustración no ha triunfado –nada más lejos–. Incluso aquellos que una vez se opusieron a la fatalidad romántica y cristiana, sucesores obvios de la Ilustración, liberales y socialistas, han dejado de ofrecer alternativas intelectuales genuinas a las doctrinas de la desesperación. Desde el último siglo, el liberalismo se ha convertido en algo cada vez más conservador y temeroso de la democracia. Hoy en día, también florece un liberalismo conservador que considera a Europa condenada, como resultado de la planificación económica, el igualitarismo y el «falso» racionalismo. El socialismo, por otro lado, ha sufrido como teoría por su conexión tan íntima con el «movimiento». Rechazado por la izquierda y asimilado por la derecha, el socialismo parece incapaz de proporcionar una filosofía que no sea más que una defensa de su posición parlamentaria inmediata, e incluso ahí también fracasa. Este radicalismo, tal y como todavía sobrevive, solo suele ser una creencia en la extensión infinita de la libertad individual en sí misma, desprovista de la fe ilustrada en la armonía y el progreso de la sociedad en su conjunto que acompañaría a esa libertad. En cuanto a las dos formas más importantes de ideología totalitaria, nazismo y comunismo, no son interpretaciones filosóficas del mundo moderno, sino más bien una forma verbal de contienda. Como tales, son objetos de análisis teórico, no respuestas al mismo. En cualquier

caso, aunque ambos se consideraron «la ola del futuro», también presentan una visión catastrófica de la historia moderna. Solo vislumbran una era más perfecta tras el violento desplome de las instituciones sociales existentes, cuya naturaleza sigue siendo vaga. Sin duda, el nazismo fue, en su monomanía racial, una negación fatalista de todo lo que defendía la Ilustración, mientras que el elitismo y la violencia que subyacen en la misma raíz del comunismo hicieron de su uso de la palabra «progreso» un crimen frente a su significado ilustrado.

De hecho, el final del Siglo de las Luces no solo ha significado el declive del optimismo y radicalismo social, sino también el fin de la filosofía política. Algo que no ha sucedido solo gracias al trabajo de los últimos años. El predominio de ideas opuestas a toda la Ilustración forma parte de un proceso lento y muy intrincado. Al análisis de este proceso están dedicadas las siguientes páginas.

Notas al pie

[1] E. Cassirer, The Philosophy of Enlightment, trad. F. C. A. Koelln y J. P. Pettegrove (Princeton, 1951), p. 6. (E. Cassirer, Filosofía de la Ilustración, trad. Eugenio Imaz, Fondo de Cultura Económica, México, 2013.)

[2] Esquisse d'un Tableau Historique des Progrès de l'Esprit Humain, ed. D. H. Prior (París, 1933), pp. 191-192.

[3] Citado en M. Roustan, The Pioneers of the French Revolution, trad. F. Whyte (Boston, 1926), p. 262.

[4] Ibid., p. 265. M. Roustan añade sabiamente, «la Bruyèere no habría escrito esto».

[5] Las declaraciones anteriores están basadas en gran medida en la obra del profesor René Welleck , A History of Modern Criticism: 1750-1950, vol. 1. «The Later Eighteenth Century» (New Haven, 1955), pp. 12-104.

[6] M. Leroy, Histoire de Idées Sociales en France (de Montesquieu à Robespierre) (París, 1946), p. 10. C. Becker , The Heavenly City of the Eighteenth Century of Philosophers (New Haven, Connecticut, 1952), p. 70.

[7] Helvetius, A Treatise of Man, tad. W. Hooper (Londres, 1810), vol. II, pp. 438-443. Entre estas actitudes, por supuesto que hubo excepciones, sobre todo a comienzos de la Ilustración. Voltaire, por ejemplo, estaba muy lejos del anarquismo.

[8] E. Halévy, The Growth of Philosophic Radicalism, trad. M. Morris (Londres, 1934), p. 127.

[9] E.g., H. Laski, The Rise of European Liberalism (Londres, 1947), pp. 161-264. (Laski, El liberalismo europeo, trad. C. Sans Huelin, Fondo de Cultura Económica, México, 2013.)

[10] Treatise on Man, vol. II, p. 205. El artículo sobre «Indigente» en la Encyclopédie afirma inequívocamente que la pobreza es resultado exclusivo de la mala administración. M. Roustan, op. cit., p. 269.

[11] The Rights of Man (Everyman's Library, Londes, 1915), p. 221.

[12] The Walth of Nations, E. Cannan (Modern Library, Nueva York, 1937), pp. 435 y 460-461.

[13] Así, Tom Paine afirma que, «la sociedad realiza por sí misma todo lo que se adscribe al gobierno», The Rights of Man, p. 157.

[14] Esquisse, pp. 164-165.

[15] Roustan, op. cit., p. 251.

[16] E.g., F. Strich, Deutsche Klassik und Romantik (Berna, 1949).

[17] A. O. Lovejoy, «On the Discrimination of Romanticism», Essays in the History of Ideas (Baltimore, 1948), pp. 228-253. En respuesta a esta concepción, hay un argumento impresionante que muestra la unidad del romanticismo: R. Welleck, «The Concept of 'Romanticism' en Literary History», Comparative Literature, 1949, vol. I, pp. 1-23 y 147-172.

[18] Los más conocidos de estos estudios políticamente inspirados del romanticismo son, probablemente, las innumerables obras del barón Ernest Seillière. Podemos encontrar un extracto breve pero completo de este punto de vista en su Romanticism, trad. C. Spritsma (Nueva York, 1929).

[19] The Sociology of Georg Simmel, trad. y ed. K. H. Wolf (Glencoe, Illinois, 1950), pp. 58-84.

[20] The Phenomenology of the Mind, trad. de J. B. Baillie (Londres, 1931), pp. 250-267 y 752-756. Estos conceptos, como muchas traducciones de las obras de Hegel, no son muy adecuados pero, puesto que hay pocas citas directas, nos referiremos a las versiones inglesas habituales. Su significado general se ha contrastado con el alemán original. (En castellano, seguimos la primera traducción de la Fenomenología del espíritu de Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 1985; también la versión de Manuel Jiménez Redondo, Pre-Textos, Madrid, 2009, que sí recoge el término «conciencia infeliz o desgraciada», y la edición bilingüe de Antonio Gómez Ramos, Abada, Madrid, 2010. N.T.)

[21] The Tragic Sense of Life, trad. de J. E. C. Flitch (Nueva york, 1954), pp. 1-57.

[22] Tengo la firme convicción de que el deseo de Grecia no solo fue la primera manifestación del romanticismo, sino también la esencia de su actitud cultural. Nunca había sido el medievalismo tan importante o tan universal. Véase, e.g., E. M. Butler, The Tyranny of Greece over Germany (Cambridge, 1935); G. Highet, The Classical Tradition (Nueva York, 1949), pp. 355-405.

[23] C. A. Saint-Beuve, Portraits Litteraires (París, n. d.), vol. II, pp. 394-399.

[24] Soirées de Saint-Petersbourg (Classiques Garnier, París, 1922), vol. I, pp. 170-177 y 201-211.

[25] Ibid., vol. II, pp. 21-25 y 121.

[26] Ibid., vol. I, pp. 29-33.

[27] Ibid., vol. II, pp. 102-104.

[28] Ibid., vol. I, pp. 192-197.

[29] Ibid., vol. II, pp. 174-176.

[30] Ibid., vol. I, pp. 108-109.

[31] Considérations sur la France (París, 1936), pp. 17-32.

[32] Progress and Religion (Londres y Nueva York, 1933), pp. 192-193.

[33] The Philosophy of History, trad. J. B. Robertson (Londres, 1846), pp. 464-470.

[34] Jean Wahl, en su estudio sobre el tema, piensa que Hegel consideraba a todo el cristianismo como una «conciencia infeliz»; sin embargo, creo que esto es falso, pues Hegel analiza la conciencia infeliz como un fenómeno específicamente pre y postcristiano, lo describe como respuesta a un clima de escepticismo. Véase J. A. Wahl, Le Malheur de la Conscience dans la Philosophie de Hegel (París, 1929).

[35] J. Pieper, The End of Time, trad. M. Bullock (Londres, 1954).

II

La mente romántica. Antecedentes: Rousseau, Godwin y Kant

El romanticismo encontró su primera expresión clara en la rebelión estética frente a la Ilustración. Pero antes de la aparición de la escuela literaria romántica ya hubo estallidos de insatisfacción ante las ideas imperantes del siglo XVIII. La conciencia infeliz, en las antípodas de la sociedad, de cualquier fe establecida, incómoda con el escepticismo y con anhelo de algún retiro imaginario, despertó mucho antes de que el romanticismo apareciese en el mundo literario. El propio romanticismo se nutría de dos corrientes de sentimiento: el anhelo por una cultura más puramente estética y un profundo disgusto ante los excesos racionalistas de la Ilustración. Por un lado, estaba la rebelión de la poesía frente a la filosofía; por otro, una simple reafirmación de lo emocional y natural en la experiencia humana frente a la eterna razonabilidad del moralista.

Esta distinción entre sentimiento romántico y romanticismo propiamente dicho es particularmente importante a la hora de trazar los orígenes del movimiento. La intención, como es habitual, precedía al acto. Rousseau es el primer gran ejemplo de sentimiento romántico, pero su filosofía no es del todo romántica, y esta discrepancia entre impulso y deseo es la clave para entenderle. Los románticos estaban totalmente de acuerdo en amarle como a su hermano mayor, pero ninguno de ellos aceptó las conclusiones que esgrimió de su fuente común de experiencia. Compartía la convicción de que la civilización europea era un fracaso, pero no proponía su reconstrucción, pues Rousseau no tenía ninguna teoría estética. De hecho, Schiller no tuvo problemas para dedicarle unos

versos de admiración y refutar todas sus ideas sobre arte y sociedad acto seguido.

El único pensamiento serio que Rousseau dedicó alguna vez al arte como tal fue en su Lettre sur la Musique Française. Allí, de hecho, apelaba por una mayor libertad de estilo, más emoción, melodía y drama[1]. Pero, cuando escuchamos sus propias composiciones, este arrebato parece un tanto vacío. Es evidente que sus inocuas operetas rococó carecen de la más mínima sospecha del ruido y la furia. Aquí, como en todas partes, la protesta es romántica, pero la ejecución entra en las convenciones del siglo XVIII. El arte, en general, no congeniaba con este semicalvinista. Para Rousseau, el arte era una ocupación pecaminosa, signo de decadencia social. Tan solo interfería con nuestros deberes cívicos[2]. Si detestaba a los filósofos calculadores, estaba muy lejos de admirar a los artistas. Su héroe real era Catón, que había intentado echar a los artistas y autores griegos de Roma[3]. Su universo social solo contenía tres clases humanas: el hombre natural, el histórico y el ciudadano; es decir, el hombre ideal. El hombre creativo, el genio, era desconocido en este mundo.

Sin duda, Rousseau detestaba a los filósofos como insensibles e irresponsables. El mundo de los salones era infinitamente artificial para él, y su vida personal fue un modelo para todos los bohemios posteriores. No se puede concebir estado o iglesia real que pudieran haberle incluido. Se condenó a la soledad, pues se vio obligado a alienarse de todo lo que le rodeaba. Si bien podría analizarse como un caso psiquiátrico, también fue el prototipo de la generación de intelectuales que le siguieron, pues en Rousseau funcionaban plenamente los anhelos eternos de la conciencia infeliz. Sin embargo, solo era un estado de ánimo, no le llevó a urdir una nueva filosofía. ¿Qué decir del desagrado de Rousseau por lo artificial, su amor por la soledad, la existencia simple, natural, espontánea? En estas reminiscencias arcadianas hay todo un enjuiciamiento real de una sociedad que ha destruido la unidad interior original del hombre. Se trata de un sentimiento que compartieron todos los románticos.

Pero Rousseau no sugiere que la obra de la civilización deba deshacerse, sino que tiene que ser completada. La sociedad concede al hombre la idea de moralidad, pero no le ofrece la oportunidad de realizarla. La sociedad debe restaurar al hombre en todo su ser, haciéndole absolutamente social, totalmente moral[4]. Su fracaso reside en destrozar el instinto sin reemplazarlo completamente por la razón. El hombre queda abandonado en un crepúsculo social en el que no es totalmente inconsciente de la moralidad ni tampoco un ser plenamente moral. El Contrato social pinta el cuadro de una sociedad donde los hombres se ven restaurados en una unidad interior y exterior mediante el triunfo de la voluntad social y moral. Nuevamente, solo en nuestro estado semisocial se convierte la soledad en una necesidad moral. Emilio ha sido educado para la ciudadanía, pero no existe una sociedad donde la ciudadanía pueda ejercitarse activamente. Por eso, debemos vivir en soledad –no porque la sociedad rechace al genio o la originalidad creativa, ni siquiera porque la soledad sea un bien en sí misma–. La verdadera libertad solo puede encontrarse en la sumisión a la ley y a la voz de la conciencia: cuando ambas coinciden, el problema entre uno y muchos queda resuelto.

Rousseau no solo hizo que el individuo se sometiera a la sociedad en términos morales, también ofreció una respuesta muy similar al otro gran problema del romanticismo –el conflicto entre razón y sentimiento–. El gran adversario de todo esto era el romanticismo irracional; Kant difícilmente hubiera admirado a Rousseau tanto como lo hizo si este hubiese preferido el sentimiento. Incluso aquellos que consideran a Rousseau como precursor de Kant, insisten en que Saint-Preux es el modelo de Werther[5]. Bien es cierto que, al esbozar su autorretrato, Rousseau creó una nueva figura literaria, el hombre sentimental desolado. Incluso la idea de esta recreación de experiencia personal resulta romántica[6]. En la misma medida en que en El Contrato social representaba una sociedad donde las personas como él no tenían cabida, en La nueva Eloísa, Julia, la heroína, aparece como un ser absolutamente superior a Saint-Preux y demuestra su virtud encontrando una solución racional

y moral al problema[7]. Los moralistas sorprendidos que posteriormente trataron de reescribir Werther con un final más edificante deberían haber recordado que Rousseau ya había escrito un Werther con un último acto aceptable[8]. Quería que la novela fuese didáctica, y eso es lo que La nueva Eloísa exactamente es[9]. Al convertirla en una historia de amor frustrada por la convención, asentó el modelo de infinitos relatos románticos. Pero si hubiera sido la típica novela Sturm und Drang, la heroína habría desafiado a sus padres, huido con su amor, habría dado a luz a un hijo ilegitimo y, sacándole de la vergüenza, habría muerto sola en la miseria. El héroe, tras desastres similares, se habría suicidado o sumido en la locura: todo esto se mostraría una y otra vez como el fracaso de una sociedad convencional, sin corazón[10]. Julia no hace nada de esto. Tras unirse a su amante en su lucha contra los matrimonios forzosos, las inhibiciones sexuales, las distinciones de clase y todas las convenciones artificiales se da cuenta de que su relación amorosa es un error. Se somete a los deseos de sus padres, a los que realmente ama, y se casa con un perfecto caballero dieciochesco, encontrando la felicidad en un matrimonio modelo. Ella muere satisfecha, habiendo logrado sus dos mayores deseos: convertir a su marido a la religión natural y proporcionarle a su amante una vida útil como tutor de sus hijos. Esta historia no es una vacilación inconsistente entre sentimiento y razón[11]. Es una ilustración clara de la conciencia que tenía Rousseau de la situación romántica y la solución eminentemente racional y convencional a sus problemas. La ética del deber, no del sentimiento, de la conciencia, no del deseo, conforman la verdadera guía del hombre[12].

Pero la «conciencia infeliz» no constituye, en sí misma, todo el romanticismo. Rousseau fue capaz de sonsacar una moralidad racionalista de esta mentalidad. Aunque el espíritu romántico sabe de la futilidad de toda filosofía, no se anima a crear una visión agradable del mundo. Del mismo modo que cada demostración del fracaso de la filosofía tampoco supone, en sí, que la mente romántica esté en funcionamiento. Nunca hubo mente menos romántica que la de William Godwin y, sin embargo, se vio obligado

a derribar, paso a paso, la base de su propio pensamiento para abrazar ideas románticas, no por anhelos interiores, sino por necesidad intelectual. No se sintió instintivamente repelido, como Goethe, por la filosofía mecanicista de Holbach, tampoco encontró que la ética del puro deber fuese fría. Incluso, aceptó la idea de armonía natural en términos utilitaristas y racionales. Pero al extraer conclusiones excesivamente lógicas de estos principios, al intentar aplicarlos a la vida real, revelaba su vacuidad.

En Inglaterra, Godwin es el predecesor inmediato del romanticismo, incluso cronológicamente. Este hecho ha confundido a muchos. ¿Cómo pudo un hombre tan «pedante», «gris» e incluso «grimoso», gustar a prácticamente todos los poetas románticos ingleses?[13] Sospechamos que las atracciones que suscitó el godwinismo fueron excesivas. Es hasta cierto punto razonable, pero bordea lo irracional. Para Shelley fue fácil integrar a Godwin en la expresión más perfecta del romanticismo británico. Sus contemporáneos no consideraban a Godwin como la antítesis del romanticismo. Hazlitt habla de él con afecto, mientras que acumula desprecio contra Bentham por ser lo que en verdad era, el epítome del antirromanticismo[14]. Más aún, la integridad de Godwin, su determinación por «ver las cosas como son» y su rechazo a solucionar la incongruencia entre vida y pensamiento destruyeron la filosofía, la suya propia incluida, y le obligaron a él y a sus admiradores a buscar soluciones nuevas[15]. El godwinismo fue un estado mental autoliquidador, incluso para su progenitor, que conservó su personalidad cauta, antirromántica, hasta el final.

Los medios con los que Godwin consiguió arruinar a la filosofía comenzaron con su intento por combinar todas las tendencias del pensamiento decimonónico. Al suscitar confusión, todo cayó en descrédito. Godwin no tenía sistema; era un mero filosofador honesto. Por ejemplo, nunca dejó de creer en el determinismo. Sabía que la libre voluntad era una «fantasía», aunque el determinismo tenía sus ventajas humanitarias al demostrar que los criminales «no podían ayudar», también era una idea «que iba en contra de los

sentimientos indestructibles de la mente humana». No podemos juzgar, ni siquiera podemos actuar noblemente sin creer en la libre voluntad. Si lo aplicamos a la vida, admitía Godwin cándidamente, el determinismo es una tontería, incluso aunque el filósofo sepa que es cierto[16]. Pocos pensadores han estado tan dispuestos a enfrentarse de forma tan abierta a la distancia entre verdad y vida.

En realidad, Godwin ya había despachado el determinismo incluso antes de realizar esta confesión. En cuanto a la ética del hedonismo, no albergaba más que desprecio. El egoísmo, en la práctica no lleva a la acción beneficiosa, excepto por accidente[17]. Solo la benevolencia desinteresada suponía virtud; para Godwin, una acción útil era aquella que se dirigía al mayor bien y en el mayor número posible. A veces, estaba más o menos de acuerdo con Kant en que solo la buena voluntad, que actúa en base a normas universalmente válidas, aseguraría la moralidad. Es más, consideraba la verdad como un modelo eterno, que nos vemos absolutamente obligados a seguir[18]. Este era, de hecho, su primer axioma de moralidad. Todo esto significa claramente que somos libres de elegir el bien o el mal, la verdad o el error. De hecho, esta creencia solo puede conducir a la ética de la razón y el deber puro, y así lo hace – fatalmente, pues Godwin no conocía el compromiso–. En caso de incendio, ¿a quién debo poner a resguardo, a Fénelon o a su criada, que resulta que es mi madre? Claramente a Fénelon, el benefactor de la humanidad; no a mi madre, que puede que sea tonta. «¿Qué magia, pregunta el filósofo eterno, hay en el pronombre "mío", que anula las decisiones de la verdad eterna?»[19]. Amor, gratitud y sentimiento no pueden influir en la «benevolencia desinteresada». Este razonamiento hace absurda a la filosofía. Solo Kant llevó aún más lejos la distinción entre sentimiento y deber, y con el mismo efecto. Después de todo, fue él quien señaló que el hombre verdaderamente bueno ni siquiera vive porque lo sienta, solo porque es su deber[20]. El segundo ejemplo, tanto del intelectualismo ascético de Kant como del de Godwin, tiene que ver con la obligación absoluta de sinceridad: ¿es correcto contar una mentira para salvar la vida de mi vecino? No, dice Godwin, el interés de toda la humanidad en la verdad es

anterior a la existencia de una sola persona[21]. Si Kant se hubiese planteado esta misma cuestión, hubiera contestado exactamente lo mismo que Godwin. Pero era un anciano cuando lo hizo[22]. Godwin no podía aceptar realmente esa filosofía suicida para siempre. Modificó su postura, tanto en el caso de la «madre o Fénelon» como en el de la sinceridad, pero jamás pudo demostrar que sus primeras conclusiones no eran lógicas. Los críticos románticos de Kant tampoco se preocuparon de si, lógicamente, otro sistema ético era posible. Su única queja era que sus principios se quedaban cortos ante las exigencias de la vida real.

En realidad, en la propia Investigación sobre la justicia política había un principio que se oponía fuertemente a tal racionalismo. El determinismo tenía su valor, después de todo. Pues, si somos criaturas de circunstancias externas, ninguno de nosotros puede ser distinto. Por tanto, es imposible imponer reglas generales al comportamiento humano. La verdadera dignidad de la razón consiste en tomar decisiones sin ayuda de reglas generales[23]. Las reglas no solo son abstracciones que inventamos para evadirnos de nuestras responsabilidades. Tenemos que tratar a cada persona y cada acontecimiento como si fuese único. Cuando Goodwin analizó por segunda vez sus ideas sobre la sinceridad, decidió que, después de todo, una vida humana merecía más la pena que cualquier principio y que en moralidad no puede existir «un juez absoluto»[24]. Simplemente, debemos amueblar nuestras mentes de nuevo en cada ocasión. Parece, entonces, que ningún sistema ético es posible; de hecho, que la filosofía, el arte de generalizar, es inmoral y vana a un mismo tiempo. Sin duda, ley y justicia se convierten en algo totalmente incompatible. Si no hay dos personas y dos acciones iguales, no puede inventarse ninguna regla legal que las cubra, ni la misma ley puede aplicarse dos veces con justicia. La ley nunca es justa[25]. «La fábula de Procusto nos presenta una débil sombra del esfuerzo perpetuo de la ley», señalaba[26].

La filosofía sistemática, como la sociedad legal sistemática, es entonces un completo fracaso. Solo un anarquismo perfectamente

moral, social e intelectual podría triunfar. Tal era, de hecho, la pretensión de Godwin, pero, ¿cómo podía conseguirse?, ¿qué podía proporcionar ese mínimo de cohesión social que incluso una sociedad anarquista también necesita? Sin duda, no había nada en el estado presente de la sociedad y de la inteligencia humana que garantizase la esperanza.

Nadie ha criticado todas las instituciones existentes de forma más vehemente que Godwin. El efecto perjudicial del orden establecido en las vidas de los individuos era, de hecho, tema constante de sus sombrías novelas[27]. Sin embargo, Godwin seguía creyendo que la razón arrancaría a los hombres de su presente irracionalidad para mantenerlos después en una eterna y armoniosa anarquía –¡y esto, después de haber demostrado con claridad meridiana que la razón solo puede desintegrar y nunca proporcionar la base para la reconstrucción!–. Su continuado optimismo era un tributo a su propio temperamento clásico, no a su filosofía. Pero esta era la condición necesaria para el florecimiento de una «conciencia infeliz». Pasado y presente se habían descrito como odiosos, y no había forma de rehabilitarlos. La filosofía había caído en desgracia. En Alemania, de hecho, Kant ya había tenido más o menos la misma influencia mucho antes. El más grande e influyente de los filósofos modernos se las arregló para desalentar a los poetas en la misma medida en que incendiaba de admiración a sus compañeros filósofos. En el ámbito de las ideas literarias, produjo una reacción que era del todo hostil a sus pretensiones reales y a los muchos filósofos que continuaron apreciándole. Hoy en día es difícil imaginar el efecto tan demoledor que pudo tener la primera lectura de la Crítica de la Razón pura. No tenemos más que leer la carta de Kleist, con el corazón destrozado, contando cómo había destruido todas sus certidumbres, para recordarlo[28]. Para Nietzsche, la experiencia de Kleist todavía le parecía muy cerrada[29]. Por eso, Heine afirmaba que Kant había sido más destructor que Robespierre, por eso también le tacha de «apoético» y «filisteo»[30]. Al revelar primero los límites de la razón, y asentar después un sistema moral donde la razón vivía a expensas de la experiencia de cualquier impulso natural, Kant

contribuyó a que los espíritus poéticos se sumieran en cierto estado de desesperación general e incluso de aversión a la filosofía.

El nuevo mundo de la razón compensaba con mucho a los filósofos y científicos ante la pérdida de un universo religioso seguro, pero para la gente de imaginación más ardiente resultaba intolerable. Para ellos, el reconocimiento de que «Dios ha muerto» era una tragedia. Su única esperanza era encontrar una visión poética de la realidad que pudiera colmar el vacío emocional del mundo de la prosa con máximas políticas y lógica científica. En esto, los jóvenes rebeldes de Sturm und Drang, incluso el maduro Schille, o Goethe, todos los poetas del renacimiento romántico en Inglaterra, Francia y Alemania, así como pensadores posteriores tan imaginativos como Kierkegaard y Nietzsche, estaban de acuerdo. Esta búsqueda de la conciencia infeliz, no solo su sentimiento de alienación del mundo moderno, se hallaba en el corazón del romanticismo del siglo XIX.

El romanticismo no surgió de filosofía alguna, sino que la filosofía asentó el escenario intelectual para el nuevo espíritu y entabló una guerra con la poesía. La propia filosofía proporcionaba ocasiones para la erupción de la «conciencia infeliz» y una gran parte de la historia intelectual del siglo XIX consiste precisamente en la guerra entre filosofía y poesía. La poesía trataba de «curar las heridas que la razón nos había infligido» y la filosofía buscaba defenderse del creciente predominio de las formas de pensamiento antirracional. En el curso de este diálogo, ambas partes se vieron modificadas; incluso hoy, tenemos una poesía y unos filósofos excesivamente intelectuales que constantemente exigen más vida. Al principio, sin embargo, fue la visión estética de la vida la que trató de salvar la existencia humana de los excesos del espíritu analítico.

La contienda entre poesía y filosofía

El hombre que salva a Fénelon sufre de una enfermedad que Coleridge denominaba «la alienación y autosuficiencia de la razón»[31]. El romanticismo protestó contra esta fragmentación analítica del hombre, más que contra la razón misma. Desde los primeros estertores de Sturm und Drang, el romanticismo se dedicó al ideal de totalidad humana, la integridad de toda la personalidad. Sus excesos de «sentimiento» eran afirmaciones de vitalidad, una fuerza viva antifilosófica. Si el héroe de Sturm und Drang era una mero Kraftgenie, si su culto a la energía y espontaneidad era exagerado, es cuestión que debe verse como un esfuerzo para redirigir el equilibrio que los excesos de la razón analítica habían alterado. La vida no se identificaba solo con la energía; se buscaba la unidad interna de los poderes humanos, en vez de su departamentalización en «sentimiento» y «razón».

Manfred se refería a todo ello cuando afirmaba que «el árbol del conocimiento no es el de la Vida», pero la cuestión real quedaba por formular: «¿qué es la vida en sí?»[32]. Especialmente para los últimos románticos, más reflexivos, la emoción sola no era suficiente[33]. Para ellos, la vida nunca estaba realmente allí, en el presente, sino que siempre era una meta distante, una aspiración, algo inalcanzable, un objeto de deseo más que algo experimentado. Para la mayoría de los románticos, la vida era un deseo, no una realidad[34]. Su deseo constante de más vida y menos pensamiento era, en realidad, la demanda de una nueva forma de mirar la vida –la forma del artista, para ser exactos, creativamente–. Era el deseo intenso de volver a unir todo lo que la filosofía había destrozado, razón y experiencia, deuda e inclinación. No era el análisis, sino los poderes restauradores de la imaginación creativa, los que iban a recrear al hombre y hacerlo más vivo.

La primera objeción a la filosofía, entonces, es que no era creativa. «La mente…no puede crear, solo puede percibir»[35]. Pero más serio resulta que la «mente» pueda destruir. Puede robarnos nuestra simple conciencia de la existencia, nuestro lugar en la creación, como señalaba Herder. «Una ocupación triste», así decía de la

filosofía[36]. Esta fue la primera voz auténtica del romanticismo, Herder fue el primero en aplicar el punto de vista poético a todo problema intelectual y social[37]. En literatura, terreno de Herder, no existe «el hombre en general», como a la filosofía le gusta contemplar. Solo hay individuos concretos –el propio artista y sus personajes–. Un autor es grande si es original, es decir, no como «el hombre en general». Su obra es bella en cuanto que sus personajes son seres vivos, no abstracciones representando características aisladas. Según Herder, por eso Homero era un Prometeo creando dioses y hombres vivos, mientras que la poesía didáctica de Horacio y sus imitadores solo trataba de símbolos vacíos[38]. El poder del poeta, «sus dioses y hombres», depende de la unidad de su ser interior: el poema tiene que ser expresión de toda la personalidad del poeta, sus dioses y hombres tienen que ser creíbles, individuos multifacéticos. Desde este punto de vista, por supuesto, hablar de un hombre dividido en lo racional y emocional se convierte en algo poco fructífero. De nuevo, la idea de una naturaleza común humana, un hombre generalizado, parece irreal, los hombres difieren más entre sí que las diversas especies de animales, insistía Herder[39]. Contemplaba el proceso de individuación en toda la naturaleza. En vez de convertirnos en «el hombre en general», abstracto, filosófico, deberíamos ser más diferenciados, más «un todo»: «la convicción de nuestro egoísmo, el principio de nuestra individuación, es más profunda que nuestro entendimiento, nuestra razón o nuestra fantasía… Del mismo modo que el sentimiento o la idea residen en la propia palabra 'ser'. La autoconciencia, la propia actividad, maquillan nuestra realidad, nuestra existencia»[40]. En vez de luchar contra ello, deberíamos seguir la gran ley de individuación, «despertar nuestro verdadero ser y reforzar el principio de individualidad en nosotros». Para él, no se trataba de ética subjetiva como para los últimos románticos, sino que era la afirmación de los valores de cada ser como un todo, como una simple unidad dada. Tenía la sensación de la mismidad, de la simple existencia que Coleridge vio como la salvación del hombre desintegrado.

Cuando él, por sagrada simpatía pueda hacer

de todo un ser, ¡el ser que nadie conoce!

Ser, ¡tan difuso como pueden volar las alas de la fantasía!

Ser, ¡todavía extendiéndose! ¡Pero olvidándose de sí

y de todas y todas sus posesiones! ¡Esto es fe![41]

Herder tenía un sentido de la unidad no solo del interior humano, sino también de toda la existencia. Para él, la idea de que la experiencia y el conocimiento puedan no ser uno, es absurda. La prueba cartesiana de la existencia o el examen hipercrítico kantiano de la prueba de la existencia de Dios solo eran ejemplos de oscurantismo intelectual. Sabemos que existimos, que Dios existe, no porque pensamos, sino porque todo nuestro ser nos dice que es así. Somos directa e inevitablemente conscientes de la existencia, del mismo modo que no podemos imaginar el no ser. No puede haber separación entre pensamiento y experiencia, porque nuestra conciencia de la existencia, de Dios, es más que eso. Es la base de todo nuestro conocimiento y nuestra felicidad, pues es expresión de todo nuestro ser como parte de una Existencia universal[42]. Una y otra vez, Herder subraya cómo nuestro sentimiento de lo bello nos ayuda a verlo.

Y en el fondo de todo esto, subyace la convicción herderiana de que la intuición es nuestra guía real para descubrir la verdad; que es la forma más alta de conciencia –lo cual puede ser cierto en el arte, pero es dudoso en filosofía–. Mientras Herder se enzarzaba en lo que confundía como debates filosóficos, Goethe era muy sincero en su antipatía por la especulación y la metafísica[43]. Prefería partir del ámbito kantiano, con sus conflictos sin resolver, «huir a la poesía»[44]. Mientras Herder desarrollaba sus ideas sobre la existencia, malinterpretando a Spinoza, este último era el filósofo favorito de

Goethe. Para él, Spinoza significaba que no necesitamos diseccionar el universo para entenderlo, sino que nuestro propio genio se construye una imagen del universo a partir de sus propios pensamientos y sentimientos internos[45]. Al contrario que Herder, no sentía la necesidad de vincular su apreciación de la vida a un sistema teleológico de la naturaleza, planeado por Dios. «La eternidad está en el momento», y la energía que desplegamos en nuestra vida, la creatividad que llevamos dentro, es la verdadera justificación de nuestra existencia[46]. Nuevamente, la personalidad en su conjunto, no las virtudes de libro de texto, es la que nos hace felices y buenos[47]. Cada uno de nosotros está bendecido por un «daimón» interior que podemos desarrollar, pero que nunca cambia. Aunque esto supone un cierto grado de fatalismo, no termina en el pesimismo, sino en el reconocimiento de que la expresión es la mayor ambición del hombre[48].

Sin embargo, esta serena indiferencia de la intuición poética ante los problemas de la metafísica, no era habitual. Muchos románticos tendían a adoptar el método de Herder: reformar la filosofía imponiendo una nueva concepción de la vida. La imaginación creativa, la poesía, estaban para suplir las necesidades de un «anhelo metafísico». La imaginación no era una cualidad que el clasicismo valorase enormemente. De hecho, Hobbes, uno de los pilares de la crítica neoclásica inglesa, había sostenido que la ficción nunca debía «exceder las posibilidades de la naturaleza»[49]. Sin embargo, para los románticos, la imaginación no solo era una «fantasía»; era el núcleo de todos los poderes humanos, racionales y emocionales, de donde surgía la acción creativa. Era, por definición, esa fuerza en el hombre que podía completarlo de nuevo, e incluso recrearlo en una forma más alta. La imaginación, sus creaciones, su originalidad –estos eran los elementos divinos del hombre, la cualidad primaria de Prometeo–. No podemos olvidar los orígenes religiosos de estas ideas. El hombre piadoso se veía conmocionado positivamente por estas pretensiones[50]. Era la aspiración humana a ser Dios. «Sostengo que (la Imaginación)», escribió Coleridge, «es el Poder vivo y el primer Agente de toda Percepción Humana, como

una repetición de la mente finita del eterno acto de creación en el infinito Yo Soy»[51].

Scheleiermacher, que al igual que Coleridge se consideraba un hombre absolutamente religioso, hablaba del «divino poder de la imaginación, que solo puede liberar al espíritu y llevarlo más allá de la coerción y limitaciones de cualquier tipo»[52]. Esto, sin embargo, solo es retórico. La cuestión real es, ¿cómo? Solo dos autores románticos, Schiller y Shelley, fueron capaces de conjeturar una respuesta realmente convincente –la misma respuesta, de hecho, por lo que nos vemos tentados a conjeturar si «Shelley no será el Schiller inglés»[53]–. Al contrario que algunos románticos, ninguno abusó de la filosofía como tal. Schiller solo quería hacer la ética kantiana más viable. Aceptó el escenario kantiano de perfección moral, pero dudaba de que la razón pudiera llegar al fin que le correspondía. Lo que se necesitaba era alguna facultad que «pudiera abrir el camino… del ámbito de la mera fuerza, al imperio de la ley»[54]. En el «impulso del juego» encontró un medio hacia la moralidad. Pero Schiller no se detuvo aquí. Incluso aunque acepta la idea kantiana de «la oposición radical y primitiva entre naturaleza y razón», no podía resignarse a ella[55]. La vida estética donde el hombre se hace uno reemplazó insensiblemente al ideal kantiano.

El «impulso del juego» es para Schiller lo que la imaginación creativa era para la mayoría de los románticos –la necesidad de crear belleza–. Une «los sentidos y los impulsos formales», nuestra necesidad de variación e identidad» y, de hecho, pone en armonía «nuestra perfección y nuestra belleza»[56]. Su fin, la belleza, se convierte en «nuestro segundo creador», pues su pretensión es cultivar el conjunto de todos nuestros poderes sensuales e intelectuales en la armonía más plena posible»[57]. Por eso, «el hombre solo es realmente hombre cuando está jugando»[58]. Debemos «dar el salto al juego estético» para terminar «la guerra entre razón intuitiva y especulativa» que había dejado «del propio hombre… solo un fragmento»[59]. Solo así podremos alcanzar la humanidad. Y la humanidad es el ideal real de Schiller, un estado de

perfección que solo lograron los griegos, «combinando la plenitud de la forma con la plenitud de su contenido, creativo y filosófico, tierno y energético a un mismo tiempo…, uniendo toda la juventud de la fantasía con la masculinidad de la razón en una humanidad espléndida»[60].

Pero esto está muy lejos de Kant, no solo de la letra, como pensaba Schiller, sino también del espíritu de su filosofía. La separación absoluta entre el deber y todo motivo emocional es la base de la ética kantiana, Kant nunca habría permitido la mediación de la belleza en la educación moral. Insistía en que el deber podía enseñarse mediante el ejemplo que, en su opinión, despertaría una respuesta racional incluso en el villano más depravado[61]. «¡La majestuosidad del deber no tiene nada que ver con el disfrute de la vida!»[62]. Schiller simplemente pospuso la regla del deber indefinidamente y Hegel tenía mucha razón al señalar que había liberado a la filosofía de la ética del deber[63]. Aunque admiraba a Schiller, ni Hegel –ni ningún otro filósofo– podía aceptar la idea de que la cultura estética es la verdad y el último fin del hombre, y que el artista es el único educador de la humanidad.

Shelley hizo con Godwin exactamente lo que Schiller hizo con Kant. Aceptando la moralidad desinteresada como el verdadero fin del hombre, procedió a mostrar que la razón no puede lograr por sí misma ese fin, sino que precisa de la ayuda de la imaginación creativa, de la poesía. Pero, finalmente, encontró en la poesía fines que trascendían a la propia moralidad:

La ética organiza los elementos que la poesía ha creado y propone modelos y ejemplos de vida civil y doméstica: no es por falta de doctrinas admirables, si los hombres odian y desprecian y censuran y engañan y se subyugan uno a otro. Pero la poesía actúa de una manera distinta y divina… La poesía levanta el velo que cubre la belleza oculta del mundo y hace aparecer los objetos familiares

como si no lo fueran… El gran secreto de la moral es el Amor, o bien un salir de nuestra propia naturaleza para identificarnos con la belleza que existe en un pensamiento, acción o persona ajenos. Un hombre, para Ser excelso, debe imaginar intensa y comprehensivamente, debe ponerse a sí mismo en el lugar de otro y de muchos otros, debe aceptar como propios los placeres y dolores de toda su especie. El gran instrumento del bien moral es la imaginación y la poesía administra el efecto actuando sobre la causa. La poesía amplía la circunferencia de la imaginación[64].

Como Schiller, Shelley pensaba que no era mediante la oración, sino mediante la verdadera conciencia de la belleza, como el arte hacía buenos a los hombres. «Me horroriza la poesía didáctica», escribió[65]. Aunque Prometeo encadenado celebra la revolución godwinista del hombre frente a la injusticia y el prejuicio social, su héroe está concebido primordialmente como un «personaje poético», la perfecta imagen de la nobleza titánica. Shelley también vio a los artistas como los grandes reformadores de la sociedad, como alguien más allá de su época. El poeta también participa en «el eterno, el infinito y el Uno» y la poesía «redime ante la escasez de visitas divinas que recibe el hombre»[66], es decir, la belleza no solo es el instrumento de reforma, es el reflejo de una armonía universal en forma individual. Como Schiller, tenía la sensación de que la razón había traído discordia a los hombres y la sociedad: «Tenemos más sabiduría moral, política e histórica de la que podemos reducir a la práctica: queremos que la facultad creativa imagine lo que sabemos…, queremos la poesía de la vida; nuestros cálculos han sobrepasado su concepción, hemos comido más de lo que podemos digerir»[67]. Por eso, la poesía puede salvarnos, pues «nos obliga a sentir que nosotros… percibimos»[68]. La poesía era algo más que una reconstituyente, un placer o guía a la acción. Era «la verdadera imagen de la vida expresada en su verdad eterna»[69]. Este idealismo estético ha sido la contribución más profunda y duradera del romanticismo. De hecho, Sir Herbert Read regresa a la

idea de educación de Schiller a través del arte como nuestra única esperanza, y Albert Camus encuentra comodidad en un mundo desolado en las célebres palabras de Shelley, «los poetas son los legisladores no reconocidos del mundo»[70].

No todos los románticos fueron capaces de llegar a este nivel de controversia. La mayoría de ellos simplemente rechazaban la filosofía y hacían aclamaciones asistemáticas por la poesía. No hay nada cierto en los aforismos de Friedrich Schlegel y Novalis. «La poesía comienza donde termina la filosofía», señalaba el primero[71]. Y «cuanto más poético, más verdadero», concluía el último[72]. La antigua queja de que la filosofía estaba divorciada de la vida se repetía una y otra vez. Por ello, Schleiermacher rechazaba a Fichte como «virtuoso, pero nunca como hombre»[73]. El joven Schelling observaba que nadie «puede convertirse en virtuoso o en un gran hombre mediante la razón pura» –e incluso propagar la especie–[74]. La filosofía tenía que ser poetizada –¿pero, con qué fin?–. Aquí, se añadía una nota mística a la discusión. Lo que Novalis realmente detestaba de la filosofía de Fichte era que no conducía al éxtasis[75]. Thomas Carlyle, el eco tardío de todo lo que fue tan discutible en el romanticismo alemán, exclamó: «a saber, llegar a la verdad de algo es siempre un acto místico –donde la lógica más sofisticada solo consigue balbucear en la superficie–»[76]. No es poesía ni filosofía; es un deseo no resuelto de dos cosas muy diferentes –la pura vida, inmediata, y la exaltación mística–. Este tipo de romanticismo no es más que «un encuentro entre materialismo y misticismo»[77].

Como era natural, los filósofos se alzaron contra tales planteamientos. Hay un conflicto real entre filosofía y todo el esteticismo, no solo de tipo espurio. El filósofo recuerda al «sacerdote de la verdad» en palabras de Fichte y, como tal, es verdadero guía de los jóvenes –al menos en su opinión–[78]. En esto, por ejemplo, Fichte no difiere de sus predecesores del siglo XVIII. En su opinión, el fin del hombre todavía estaba «sujeto a la naturaleza irracional que le es propia, y sujeto a ella sin reservas, según sus propias leyes»[79]. Pero, aunque no podamos lograr esta meta,

nuestra tarea más importante es hacernos cada vez más razonables. En cuanto a las bellas artes, Fichte esperaba que el estado perfecto las promoviese como una buena salida para el exceso de energía que quedaba después de que el hombre hubiese conquistado la naturaleza[80]. Sin embargo, filosofía y religión nunca pueden ser tema de regularización estatal, pues están por encima de la sociedad. Solo vinculan al hombre con lo absoluto y, por tanto, representan sus más altas aspiraciones[81]. Aquí, Fichte estaba abriendo la contienda de los filósofos contra los poetas, pero fue Hegel quien realmente emprendió la guerra con ardor, no al reducir la posición kantiana, sino al apropiarse para la razón de todo lo que el romanticismo había reclamado para el arte.

La fenomenología de Hegel señala esta abdicación del romanticismo; también supone, paradójicamente, el ataque filosófico más romántico al romanticismo[82]. No la belleza, sino la verdad, es «una rebelde bacanal donde ninguno de sus participantes está sobrio»[83]. La razón, no el arte, es unir la vida externa e interna del hombre. En cuanto a la obra de los filósofos poetas, solo albergaba el más profundo desprecio –«las creaciones de ficción que no son ni carne ni pescado, ni poesía ni filosofía»–[84]. La tarea de la filosofía no es, como suponen estos diletantes, «restaurar el sentimiento de existencia o servir al entusiasmo y los anhelos del éxtasis»[85]. «La belleza», dice amargamente, odia el entendimiento porque es demasiado débil para soportar «la muerte», que es inherente al proceso analítico. Sin embargo, la razón soporta este sufrimiento, surge de él y finalmente alcanza el conocimiento absoluto en el que se resuelven todas las contradicciones[86]. En cuanto a la conciencia-Fausto de Sturm und Drang, que niega todos los límites objetivos de los derechos de la personalidad, termina en desesperación. Como solo busca disfrutar, se encuentra encadenada férreamente a la necesidad material y el destino. «En vez de haber escapado de la teoría de la muerte y haberse sumergido en la vida real, solo… se ha precipitado en la conciencia de su propia falta de vida y disfruta simplemente como una necesidad desnuda y extraña, realmente sin

vida»[87]. Hegel pensaba que ni siquiera era capaz de crear un gran arte, pues el genio incontrolado es incapaz de tales alturas[88].

Sin embargo, no fue en su desdén por la personalidad poética, sino en su concepción de la relación entre arte y filosofía donde se hace evidente la deuda de Hegel y su antagonismo con el romanticismo. Al haber resistido a sus tentaciones y aceptado el mundo, trató de demostrar que se había alineado con lo inevitable, lo racional y la única realidad viva. Como los románticos, deseaba la unión de lo objetivo y subjetivo en el espíritu humano. Afirmaba que, al final, el Espíritu había triunfado en su esfuerzo por ser consciente de esta unión. El Arte y la religión eran, de hecho, expresiones de esta evolución, pero la «filosofía» era la fase más alta, más libre, más sabia»[89]. Aunque no es la intuición, sino el sentimiento, lo que nos lleva a la verdad. Más aún, el Arte es grande hasta el punto en que expresa la Idea. Por tanto, se reduce desde un punto de vista histórico a una forma inferior de filosofía[90]. Era lógico, aunque no muy feliz por su parte, criticar la literatura romántica moderna por tratar con sentimientos que solo interesan a individuos comprometidos, pero que no tienen importancia universal en absoluto[91]. De nuevo, la poesía era para Hegel la más alta forma de arte, porque es «el arte universal de la mente, que se ha hecho libre en su propia naturaleza… (aquí) el arte se transciende, en la medida en que abandona el medio de una encarnación armónica de la mente en una forma sensual, y pasa de la poesía de la imaginación a la prosa del pensamiento»[92].

El destino del arte es, entonces, morir convirtiéndose en filosofía. Aquellas expresiones más altas del Espíritu, la filosofía y el estado, no acaban con el arte; nada podría haber gustado más a Hegel. Pero el Espíritu ha sobrepasado al arte. El arte está muerto y ha ido más allá de toda recuperación. Al principio, en la Fenomenología, el arte significaba arte griego; Hegel, como su amigo Hoelderlin, sentía que el arte había muerto con el olvido de los dioses antiguos[93]. En su última obra sobre estética, el arte cristiano recibía su atención, pero el cristianismo estaba tan muerto como Grecia.

Podemos admirar el arte del pasado, pero no podemos revivir las experiencias que lo crearon; ya no podemos adorar el arte, y nunca volveremos a ser artistas de nuevo[94]. La edad de la poesía ha dado paso a la edad de la prosa y Hegel se resigna a ello –nos preguntamos si felizmente.

La reivindicación hegeliana de la filosofía fue tan poco moderada como la de los poetas por las artes. Le siguió una forma aún más extrema de «conciencia infeliz» que encontró su expresión en oposición a él, al igual que sus predecesores lucharon una vez contra Kant y Fichte. Desde el punto de vista romántico, un sistema filosófico que trata de absorber toda la vida es objetable como algo que, simplemente, ignora la vida por completo. Kierkegaard, como Hegel, había pasado por un período estético, pero cuando salió de él, no abandonó su inspiración, solo su objetivo. La importancia de vivir por encima de la reflexión seguía siendo su pensamiento central[95]. Para él, como para todos los románticos, la filosofía no «estaba en el juego»; la vida pasaba a su lado[96]. De hecho, es una forma de escapismo, una ficción sistemática, un retiro de la naturaleza trágica de la vida. Los filósofos saben todo sobre las abstracciones, sobre la muerte, por ejemplo, pero nada sobre la muerte[97]. Hegel simplemente era un «pedante»[98]. Nunca supo lo que era vivir. Aceptar el mundo objetivo, reconciliarlo con el ámbito subjetivo, con ideas confortables sobre meditación, es mera cobardía. El «hombre general» de la filosofía está hecho para «perderse en la objetividad»[99]. Se le permite negar su situación personal y sus más altos intereses. Este es el tesoro de la vida –y es inherente a toda filosofía–. Para todos los filósofos, no solo para Descartes, se comenzaba con la duda, solo después se buscaba alguna respuesta satisfactoria. La verdadera persona viva comienza no con la duda, sino con la desesperación, y busca a Dios[100]. Obviamente, no se trata de la antigua controversia entre religión y filosofía. A Kierkegaard le gustaba menos el cristianismo tradicional que a Hegel. Lo que le importaba era la intensidad con que los hombres vivían y experimentaban sus momentos más vitales, su relación con Dios. Sus improperios contra los «profesores»

tildándoles de «eunucos», de casi inhumanos, se inspiraban en su resentimiento hacia la indiferencia intelectual que estos esgrimían frente a los hombres reales[101]. Como Hegel, reducían la persona a «un animal dotado de razón», a un objeto dentro de un sistema[102]. Para él, no era un problema vivir apartado, como lo había sido en Sturm und Drang; tampoco lo era la vida estética; se trataba de una vida religiosa distinta, pero concebida en términos de conciencia romántica como algo irreflexivo, que se experimenta directamente, que absorbe toda la personalidad del individuo. Cuando las astillas están a punto de arder, como en el caso del sacrifico de Abraham, el juicio ético es tan inútil como la apreciación estética[103]. En su experiencia más crucial, frente a Dios, el individuo también trasciende. El hombre ético, en toda su superioridad frente al hombre estético, también es una «afrenta a Dios»[104].

Para Kierkegaard, la elección de enfrentarse al mundo estaba clara, estética o religión[105]. Él eligió la religión romántica. Nietzsche, sin embargo, se decidió en favor del arte, el arte trágico y dramático. Aunque permaneció junto a Kierkegaard al rechazar las ilusiones optimistas de toda la filosofía del pasado, no estaba dispuesto a descartar toda filosofía. En él revivió la antigua esperanza de hacer una filosofía estética y creativa. Por eso se consideraba como el «primer filósofo trágico», el único en decir sí a la vida y no a la abstracción[106]. A veces, incluso, deseaba escapar de la verdad; pues, «la verdad es fea» y el «conocimiento mata la ilusión» que la vida activa exige[107]. «Solo el arte hace la vida posible», decía, proclamando «una visión antimetafísica del mundo –sí, pero artística–»[108]. Rechazar la metafísica no es negar la propia filosofía. Era más bien una demanda de «artistas- filósofos»[109]. Solo quiere decir que los sistemas filosóficos no logran la verdad y no pueden crear cultura. Quería escapar del ascetismo de toda la filosofía pasada, que simplemente había dado una nueva capa de pintura a los valores cristianos, también de «la objetividad, la reflexión y la supresión de la voluntad», las condiciones no artísticas que todos sufrían[110].

Aunque Nietzsche siempre estableció una aguda distinción entre la esperanza socrática de comprender la realidad mediante la lógica y las necesidades trágicas del arte, no desdeñaba todo el pensamiento griego. En la filosofía presocrática reconoció ideas consonantes con las exigencias de la vida, no como la filosofía moderna, que languidece «en los rescoldos del deseo insatisfecho de la vida»; quería una filosofía que regresase a la primera cuestión griega, «¿cuál es el valor real de la vida?[111] Más aún, una filosofía genuina como la poesía expresa la naturaleza personal del filósofo. Es algo que ha estado vivo[112]. Crear cultura, filosofía, puede descartar el «esse» vacío, el «cogito» a-creativo de Descartes en favor del «vivir en la naturaleza», «vivo ergo sum»[113]. Nietzsche no solo proclamaba la vida, sino toda la creación, unos hombres que debían completar la aspiración final de la naturaleza, la construcción de cultura. La naturaleza necesita «artistas, filósofos y santos»[114]. Es la proclamación de Prometeo. La filosofía es absorbida por el arte, y el arte por la creación de cultura, por una forma más alta de humanidad.

Prometeo

La rebelión contra el mundo intelectual del siglo XVIII solo fue el primer acto de una tragedia romántica. El sentido dramático de la vida no queda satisfecho por el mero acto negativo de atacar la abstracción. Su objetivo real es revelar y experimentar las fuerzas contendientes en el entorno humano, en la naturaleza y en el universo entero. En un primer momento, hubo una enérgica generación que pensó en captarlas, aprovecharlas e incluso mejorarlas. Prometeo desafió a los dioses; incluso quería «ser mejor artista que Dios»[115]. La naturaleza iba a impartir todos sus secretos en él, de tal forma que pudiera imitar su fecundidad e incluso completar sus más altas aspiraciones, sobrepasando al hombre en la creación de cultura. Las ambiciones de Prometeo no duraron, pronto

solo quedó el desafío. Al final, el estoico Titán se vio superado por la autocompasión, de tal forma que uno de los románticos más genuinos puede definir el romanticismo como «el sentido de victimismo» en un universo hostil[116]. Se descubrió que la naturaleza no era más que un matadero, y el hombre creador se vio incapaz de cumplir con su propia visión. El salto entre lo real y lo posible se hizo más grande; el anhelo se expresaba en la ironía, a veces en la desesperación, y en la huida del mundo romántico al del estado y la religión ortodoxa. «El verdadero dolor de la humanidad consiste en esto –no en que la mente del hombre fracase, sino que el curso, la exigencia de acción y vida raramente se corresponden con la dignidad e intensidad de los deseos humanos–»[117]. Así hablaba Wordsworth en su desilusionada madurez, y fue este hecho lo que marcó el fin de las aspiraciones románticas. Pero antes de este triste final, Prometeo había luchado y creado brillantemente; con Nietzsche, por última vez la antigua imagen surge de nuevo en todo su vigor.

Y en el principio fue el acto, el acto de creación, Prometeo, y no Dios, es el verdadero modelo de creador para el hombre. De hecho, la idea de Dios como artista ya había predominado en la filosofía de Plotino y Giordano Bruno. Incluso Kierkegaard pensó en un momento «estético» en Dios como poeta, que crea un mundo aparte de él, pero que después no se identifica con él[118]. Para la mayoría de los románticos, el poeta era el mayor de los creadores humanos: «el poeta no es más que, a pequeña escala, el imitador del Creador, también recuerda a Dios al crear a sus personajes según su propia imagen», dijo Heine acerca de Goethe y Schiller[119]. Todos los románticos consideraron al poeta como un profeta, casi un dios, semidivino. «Como un Prometeo bajo Júpiter», así llamaba Shaftesbury al poeta[120]. Pues es como Dios, pero no es Dios. Al vivir en un mundo imperfecto, donde los dioses y la naturaleza todavía no han sido dominados, debe aceptar la posición de Prometeo o del creador desafiante, luchador, no de deidad omnipotente. En cuanto que espera «la conciencia infeliz», es Prometeo, el Creador. En su anhelo insaciable, es Prometeo, el Titán desafiante. Y así, el héroe

de Esquilo asaltó la imaginación romántica. Para Goethe, él siempre fue el más desafiante de los dioses, también el amable benefactor del hombre. El Prometeo de Shelley es más bien un rebelde, pero también un héroe moral mucho más explícito que se erige sobre los enemigos. Nietzsche le vio como el creador de cultura, «el bárbaro que cae de los cielos»[121], para moldear a los hombres. Erigirse sobre la simple humanidad, sobrepasar al hombre como tal, esa es la verdadera tarea del romántico Prometeo. «Tenemos que ser más que el hombre», escribió Novalis. Y «el hombre tiene que ser un dios», «una autocreación»[122]. El primer paso de Prometeo es la autotrascendencia. Nietzsche, simplemente evoca a Novalis cuando exige que los hombres no solo deben vivir, que es lo que hacen las bestias, sino que tenemos que aspirar a una imagen del hombre que esté por encima de nosotros[123]. Solo Prometeo, que es poeta, filósofo y santo, puede lograrlo, el fin de la naturaleza, un fin que la naturaleza es incapaz de lograr por sí misma[124].

Echar una mano a la naturaleza era la mayor ambición del romanticismo. Se ha dicho que los románticos idealizaron la naturaleza. Nada más lejos de la verdad. Ellos admiraron la eterna creatividad de la naturaleza, sus calidades dramáticas, que son las que querían imitar. «La naturaleza tiene instintos artísticos», observaba Novalis[125]. Pero emular a la naturaleza significaba, tan solo, ser muy enérgico en la producción. El fin de la creación humana era un nuevo hombre y una nueva cultura, mayores pretensiones que las que la propia naturaleza podía detentar. No es que los primeros románticos temieran la naturaleza. Ella era su verdadera aliada. De hecho, la naturaleza solo se revela realmente al poeta. En consecuencia, el científico era enemigo mortal de todos los poetas románticos. «Los poetas», escribió Novalis, «conocen la naturaleza mejor que los científicos»[126]. «No podemos entender la naturaleza por pura razón», continuaba Coleridge, «el verdadero naturalista es un poeta dramático»[127]. Todos ellos experimentaban con las ciencias, pero no en busca de datos empíricos, sino como una forma de magia negra. Ni Schiller ni Goethe pensaron mucho en Alexander von Humboldt como científico, puesto que empleaba su

tiempo en investigaciones exactas, empíricas, que no parecían conducir a nada trascendental[128]. No hay muchos incidentes tan lamentables en la historia intelectual como la inútil guerra emprendida por Goethe contra Newton. Incluso se engañaba a sí mismo pensando que este era su gran logro, con el que «había hecho historia en el mundo»[129]. La finalidad de sus esfuerzos, sin embargo, no era descubrir la verdad científica, sino salvar la naturaleza para la imaginación creativa, para la vida interior del hombre, defendiéndola contra la obra diseccionadora, mecanizada y alienada de la ciencia. Aunque el hombre es una parte integral de la naturaleza, esta solo puede ser entendida por aquellos que están preparados para su mensaje, unos cuantos creativos –de ahí su oposición a instrumentos mecánicos como el microscopio y el telescopio–[130]. Schelling, cuyas ideas admiraba, hablaba en el mismo tono cuando exclamó que, «solo el investigador inspirado (la naturaleza) es la bendición de la tierra, creando eternamente energía primaria, que engendra y hace que todas las cosas broten». Copiarla significaría entonces, «emular su energía creadora», y en esto, los científicos, «que se han alejado de la naturaleza», no pueden triunfar, pues la han reducido a materia muerta. En cualquier caso, el artista no debe subordinarse a la naturaleza. Tiene que erigirse por encima de sus productos, «aprehenderla espiritualmente» y crear algo verdadero, algo que sea más que lo simplemente natural[131]. Este fue también el sentimiento de Nietzsche. La ciencia debe verse «a través de los ojos del artista y el arte a través de los ojos de la vida»[132]. Su aversión hacia el científico como el peor enemigo del artista, como «un ser humano bajo», no tiene límites. Era Prometeo y solo Prometeo quien conocía la naturaleza –y también cómo sobrepasarla–. Esta enemistad hacia la ciencia y el científico como plebeyo especializado permaneció durante todo el romanticismo. Solo Byron aceptó el universo newtoniano, algo que resulta inquietante: indicaba que reconocía la exclusión del poeta de la naturaleza, que Prometeo había sido rechazado por un universo hostil.

Incluso para los románticos, que adoraban la naturaleza, esta nunca había sido un asunto fácil. Su sentido dramático de la vida estaba fascinado ante su violencia y destructividad. «La semilla de la creación divina se revela en el éxtasis de la destrucción», escribió Friedrich Schlegel a su hermano[133]. Un año más tarde, Nietzsche todavía se maravillaba ante la explosión y destrucción inherente en toda vida orgánica y creativa[134]. «Todas las criaturas vivas dependen de la destrucción de otras especies…, el hombre vive en los animales, los animales en otros… Percibo muerte y asesinato en la creación»[135]. Estas no son las palabras del sombrío De Maistre o del perverso marqués de Sade, sino del apacible Herder. La creación es trágica, solo surge de la destrucción. Todo romántico, de Herder a Nietzsche, lo sabía. Solo con los románticos tardíos, especialmente Baudelaire, cesó la necesidad de justificar tanta crueldad. Es entonces cuando la naturaleza se convierte en el horror inexplicable que Sade había sentido[136]. Prometeo ya no puede enfrentarse a su enemigo final, la muerte. Pues la muerte es el gran obstáculo en su camino a la omnipotencia. La muerte apresa la conciencia prometeica, la muerte es su derrota final.

La muerte está aquí y allí

La muerte siempre anda ocupada

A nuestro alrededor, más allá

Está la muerte –y somos la muerte

La muerte ha dejado su impronta y su sello

En todo lo que somos y sentimos

En todo lo que sabemos y tememos[137].

«¿Cómo se puede ser feliz en este mundo –cuando todo termina en la muerte?», se preguntaba Novalis, pregunta que se repetía una y otra vez[138]. Pero en principio, el romanticismo no perdió la esperanza. La vida estaba subyugada a la muerte. Herder, que no podía amar la vida como Goethe, aunque la naturaleza no tuviera propósito ni sentimiento, encontraba sosiego en la idea de palingenesia. La muerte no existe realmente en la creación. Solo es una apariencia; la raíz de nuestro ser vivo, de alguna forma transformado. La muerte no es falta de vida, sino metamorfosis[139]. Aunque Goethe no utilizaba conceptos teleológicos de la naturaleza, la muerte tampoco le asustaba. La muerte, le dice Prometeo a Pandora, es el momento sentimental más intenso de nuestra vida, en el que nos perdemos solo para vivir de nuevo. Al final, Demogorgon agradece al Prometeo de Shelley la victoria sobre «el azar, la muerte y la mutabilidad» que él no había conseguido. Pero para Shelley no era suficiente. La muerte debe ser abolida del todo y transformada en una forma más alta de vida, no en su antítesis. Por eso Adonais no muere realmente, «se confunde con la naturaleza». Y su muerte no es tal: «indestructible es la Unidad del Mundo/ solo apariencia son cambio y olvido». Al final, la muerte se convierte en un fin deseado; «muere, muere/si a confundirte plenamente aspiras». El miedo a la muerte se ha transformado en un deseo de muerte. Novalis pasó exactamente por el mismo proceso. Incluso, llegó a convencerse de que el poder del espíritu humano sobre la vida y la muerte era tal que se podía morir deseando intensamente unirse a los amigos muertos[140]. «Quizá mi mayor objetivo es poder desear morir», repetía Schleiermacher[141]. Kleist, que vivió toda su vida torturado por el pensamiento de los millones de personas que ya habían muerto, sucumbió a la muerte deseando que terminase en suicidio[142]. Prometeo conquista el olvido y se convierte en algo más que sí mismo. Tal era el significado final que el poeta compartía con la eternidad.

La muerte, sin embargo, no se conquista tan fácilmente. Hegel avisaba que la muerte vencería a Prometeo. El hombre fáustico, que trata de «tomar» y «poseer» la vida, encuentra que solo «tiene que

aguantar la muerte». Hegel no se sorprendió de que estas vehementes aspiraciones condujesen a la impotencia y al misticismo[143]. Había abandonado a Prometeo con el resto del romanticismo. Un filósofo sensible siempre puede evitar la desesperación, a pesar de que, como Hegel, sepa que el conocimiento absoluto está siempre detrás de la vida, que solo recuerda la vida para «pintarla gris sobre gris», en el crepúsculo, cuando la vida misma se ha ido[144]. Pero Prometeo no es capaz de resignarse de esta manera. Ante la derrota, es Manfred pidiendo el puro olvido, una muerte que ponga final a una vida de desdichas. Los héroes de Byron ya no abolen la muerte; solo se condenan infligiendo muerte, como Caín,

¡Yo, que aborrezco el nombre de la muerte,

cuyo solo concepto ha envenenado mi vida antes de ver

en qué consiste! Aquí la traje yo para entregarle,

para dar a su frío y mudo abrazo el cuerpo de mi hermano,

como si ella no hubiese, inexorable,

requerido su terrible favor sin mí[145]

Dios también ha muerto, aunque Satán no. Si Dios existe, es tan injusto como omnipotente: «El día del Juicio», escribió Alfred de Vigny, «será el día en que la humanidad juzgue a Dios»[146]. «La terre est recolté des injustices et de la création… elle s'indigne en secret contre le Dieu qui a crée le mal et la mort…Tous ceux qui luttèrent contre le ciel injuste ont eu l'admiration et l'amour secret des hommes»[147]. Esto es, de hecho, titanismo en rebeldía contra un

Dios implacable, que solo se ríe de nosotros[148]. Pero es un gesto vano, sin justificación artística o moral más allá de sí mismo.

«Si le Ciel nous laissa, comme un monde avorté,

Le juste opposera le dédain à l'absence

Et ne répondra plus que par un froid silence

Au silence éternel de la Divinité»[149].

El silencio es el último recurso de Prometeo derrotado.

Religión romántica

Solo Nietzsche fue capaz de imaginar un Prometeo activo en un mundo sin Dios. Para él, de hecho, el final de la fe significaba el comienzo del reinado de los Titanes. Era una condición necesaria del titanismo[150]. Sin embargo, muchos románticos no estaban preparados para hacerlo sin Dios. Incluso el joven ateo Shelley sentía que «hay un poder que nos rodea, como la atmósfera en la que una lira inmóvil está suspendida, cuya respiración visita nuestros coros silenciosos a voluntad»[151]. Pero, como todos los románticos, también sentía la poderosa urgencia de confundirse con Dios, con el universo. La autoafirmación solo es una parte de Prometeo; la otra es un intenso deseo de perder el ser en la infinitud. Apolo, el espíritu de lo individual; Dionisos, el de la totalidad, de la autoaniquilación, dominaron la escena romántica mucho antes de que Nietzsche les reconociese explícitamente como las dos almas de todo drama trágico[152]. En el alma de Prometeo, el anhelo de armonía, de

síntesis, siempre está en lucha con el deseo de distinción y rebeldía. De hecho, en años posteriores, Nietzsche se preguntaría si su primer concepto de Dionisos, como música, como «un consuelo metafísico», un descanso de las cargas de la individualidad, no había sido romántico. Decidió que no, puesto que no suponía nada cristiano[153]. La fe cristiana había sido, de hecho, el final de la necesidad de Dionisos entre los primeros románticos. Huyeron de su propio mundo. Nietzsche, como Goethe, permaneció fiel a su impulso original.

Al principio, la muerte iba a unir a Prometeo con el Todo. Novalis, poeta de la muerte, jugueteó incluso con la idea de crear una Biblia nueva, elaborar la doctrina de que toda emoción absoluta es religiosa y que, en consecuencia, la belleza es el primer objetivo de toda religión[154]. Ciertamente, la fe estética no era ortodoxamente cristiana. El pecado, la moralidad y la redención no formaban parte de ella, solo la inmortalidad a través del amor y el éxtasis personal. La personalidad tampoco tenía que sacrificarse completamente a la totalidad. Dios tiene que encontrarse en nuestro interior, nos vemos conducidos hasta él por la naturaleza, la poesía y el amor, según Scheleiermacher[155]. El verdadero sacerdote es el poeta, como el antiguo vates y, milagrosamente, Apolo y Dionisos se reconcilian en nosotros al revelar que nos confundimos con el Todo.

Lo que en Schleiermacher se convertía en sentimentalismo estético del peor tipo no era suficiente para las naturalezas más violentas, como la de los Schlegel, Schelling, Brentano y mucho, mucho después, Dostoyevski, que solo conocía dos extremos, un salvaje individualismo, el culto al yo, o el completo colapso ante la cruz. Sin embargo, esta sumisión a menudo fue estetizada. Chateaubriand no se preocupaba de la verdad, solo de la belleza del cristianismo. La suya era una especie de teología poética que consideraba al cristianismo como una necesidad para el genio[156]. La fe estaba justificada por sus resultados estéticos y, entre los decadentes del fin de siècle, por sus sensaciones voluptuosas[157]. Este pseudocatolicismo solía ir de la mano del nuevo nacionalismo de

«sangre y tierra», otro medio para escapar del «cult du moi», como iba a descubrir Barrès de nuevo[158]. Esto es lo que Goethe, Heine y Nietzsche después odiaban del romanticismo. «Das klosterbrudrisierende, sternbaldisierende Unwesen», Goethe lo llamaba el nuevo arte «cristiano- patriótico»[159]. Para Heine había dos tipos de hombres, los nazarenos, que negaban la vida, cobardes moralizantes, y los Helenos, que se parecían a Goethe[160]. Por esta idea le admiraba Nietzsche. Por ella, Wagner permaneció como el asombroso ejemplo de lo que les sucede a los románticos ; Tristán termina en Parsifal [161]. Heine fue en su pensamiento fundamental un romántico, como Nietzsche, campeón del «pensamiento trágico». Sin embargo, ambos fueron capaces de resistir las tentaciones de «las comodidades metafísicas», y los dos dioses de la tragedia, Dionisos y Apolo, se unen en su oposición a Cristo. Este es el espíritu real del romanticismo. Es una afirmación de la vida; solo el cansancio romántico de la creación, de lucha y drama, se hunde en el pesimismo. Cuando la «conciencia infeliz» pierde toda energía y busca refugio en el olvido, el romanticismo muere. La historia reivindicaba a Hegel absolutamente, pero su derrota no supuso el final del espíritu romántico, tampoco la medida de sus logros.

Notas al pie

[1] Se ha dicho que la Lettre fue la base de la teoría musical francesa posterior, especialmente de Berlioz. Tal fue el destino de muchas de las obras puramente polémicas de Rousseau. J. Berzun, Berlioz and the Romantic Century (Boston, 1950), vol. 1, p. 371. (Rousseau, Carta a d'Alambert sobre los espectáculos, traducción de Q. Calle, Tecnos, Madrid, 2009. N.T.)

[2] Tal es toda la carga del primer Discourse y la Lettre à d'Alambert; también de su «Lettre à Voltaire», 10 de septiembre, 1755, Citizen of Genova, trad. y ed. C. W. Handel (Nueva York, 1937), p. 135. (Rousseau, Carta a d'Alambert, cit.); Escritos polémicos: carta a Voltaire, cit. N.T.)

[3] Discourse on Political Economy, p. 502; Discourse on the Arts and Sciences, pp. 155-157. (Rousseau, Discurso sobre la economía política, ed. Fabio Vélez, Maia, Madrid, 2011; Discurso sobre las ciencias y las artes, trad. Mauro Armiño, Alianza Ed., Madrid, 2012.)

[4] «Le Bonheur Publique», The Political Writings of Rousseau, ed. C. E. Vaughan (Cambridge, 1915), vol. I, p. 326. (Rousseau, Escritos políticos, trad. J. Rubio, Trotta, Madrid, 2006.)

[5] E. Cassirer, The Question of Jean-Jacques Rosseau, trad. de P. Gay (Nueva York, 1954), p. 88.

[6] Según Dilthey, Rousseau es el primer romántico porque creó una obra de arte a partir exclusivamente de la experiencia interna, sin interesarle el comportamiento o circunstancias de otros hombres. Das Erlebnis und die Dichtung (Leipzig, 1929), pp. 217-221.

[7] La siguiente interpretación de la novela debe mucho al estudio detallado de M. B. Ellis, Julie ou la Nouvelle Heloïse (Toronto, 1949). (Rousseau , Julia o la Nueva Eloísa, trad. Pilar Ruiz Ortega, Akal, Madrid, 2007. N.T.)

[8] R. Pascal, The German Sturmn und Drang (Manchester, 1953), pp. 150- 151.

[9] Su segundo prefacio a la novela enfatiza precisamente este punto, pues Rousseau se había dado cuenta de que el público ignoraba su mensaje. Œuvres (París, 1826), vol. III, pp. 27-55. También señalaba que su novela era mucho menos romántica que los cuentos de Richardson, puesto que no dependía de acontecimientos improbables y elucubraciones de la imaginación, Confessions (Modern Library Edition, Nueva York, n. d.), pp. 565-566. (Rousseau, Las confesiones, trad. Mauro Armiño, Alianza Ed., Madrid, 1997.)

[10] L. Kahn, Social Ideas in German Literature, 1770-1830 (Nueva York, 1938), pp. 12-16.

[11] Esta contención es el principal argumento del estudio crítico del barón E. Seillière, Jean-Jacques Rousseau (París, 1921), pp. 105-112 y 330-379. El disgusto del barón de Seillière por todo lo romántico no le ciega a la singularidad de la postura de Rousseau dentro del movimiento. En este sentido, es mucho más discriminatorio que yo. Babbitt, Rousseau and Romanticism (Boston, 1919), que es un refrito de todas las ideas tempranas de Seilllière, pero sin su cautela y humor.

[12] Este aspecto de la filosofía de Rousseau, por supuesto, le convierte en el gran precursor de Kant. Hegel, por una vez, vio las ideas de Rousseau como la piedra de toque de la ética kantiana del deber puro y su visión encuentra hoy un número cada vez mayor de defensores. G. W. F. Hegel , Lectures on the History of Philosophy, trad. E. S. Haldane y F. H. Simson (Londres, 1896) vol. III, pp. 400-

402. Cassirer, op. cit., pp. 96, 99-100. (Hegel, Lecciones sobre la filosofía de la historia, trad. José Gaos, Alianza Ed., Madrid, 2004.)

[13] C. Brinton, The Politicals Ideas of English Romantics (Oxford, 1926), p. 70; C. E. Vaughan, The Romantic Revolt (Edimburgo y Londres, 1923), pp. 142-143. Para un análisis más amable de las relaciones de Godwin con los poetas, especialmente con Shelley, debemos leer a H. N. Brailsford, Godwin, Shelley and their Circle (Londres, 1951), especialmente, pp. 38-41, 113-114, 121-123.

[14] W. Hazlitt, The Spirit of the Age (Everyman's Library, Londres, 1910), pp. 171-194.

[15] Respecto a la importancia de esta frase favorita de Godwin y otras nuevas apreciaciones, estoy en deuda con D. H. Monro, Godwin's Moral Philosophy (Oxford, 1953).

[16] W. Godwin, Thoughts of Man (Londres, 1831), pp. 226-242.

[17] Political Justice, ed. F. E. L. Priestley (Toronto, 1946), vol. I, pp. 433-438. (Salvo que se indique lo contrario, esta es la edición a la que nos referiremos a continuación. Se trata de una copia de la tercera y última edición.) Thoughts on Man, pp. 205-225. (Parece que existía una traducción de la obra de Godwin al castellano , Investigación sobre la justicia política, Ed. Jucar, Gijón, 1993, que puede conseguirse bajo pedido en la Ed. Katakrak. N.T.)

[18] Political Justice, vol. I, pp. 307-315.

[19] Political Justice (1ª edición, Londres, 1793), vol. I, pp. 81-83. Más tarde Godwin cambiaría «madre» por «una maleta y hermano».

[20] «Critical of Practical Reason», en Critical of Practical Reason and Other Writings in Moral Philosophy, trad. y ed. L. W. Beck (Chicago, 1949), p. 194.

[21] Political Justice (1ª ed.), vol. I, p. 282.

[22] «On the Supposed Right to Lie from Altruistic Motives» trad. de L. W. Beck, loc. cit., pp. 346-350.

[23] Political Justice (Priestley ed.), vol. I, pp. 344-347.

[24] Ibid., vol. I, pp. 351-356.

[25] Ibid., vol. II, pp. 347-352 y 397-419.

[26] Ibid., vol. II, p. 403.

[27] A. Wilson, «The Novels of William Goldwin», World Review, junio de 1951, pp. 37-40.

[28] J. C. Blankenagel, The Dramas of Heinrich von Kleist (Chapell Hill, N. C., 1931), pp. 14-15; P. Kluckhohn, Das Indeegut der Deutchen Romantik (La Haya, 1942), pp. 6-9; W. Silz, Early German Romanticism (Cambridge Mass., 1929), pp. 6-8; O. Walzel, German Romanticism, trad. de A. E. Lussky (Nueva York, 1932), pp. 250-54.

[29] «Schopenhauer as Educator», Thoughts out of Season (II), trad. de A. Collins, Works, ed. O. Levy; vol. V, pp. 123-4. (La editorial Tecnos inició hace tiempo la labor ingente de traducir las obras completas de Nietzsche, en cuatro volúmenes, en edición de Diego Sánchez Meca y un quipo de traductores, Nietzsche, Obras Completas, Tecnos, Madrid, 2016. Remitiremos a estas traducciones y a las de Andrés Pascual, en Alianza Editorial. N.T.)

[30] «'Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutchland», Werke, ed. E. Elster, vol. IV, pp. 249-261. (Heine, Sobre la Historia de la religión y la filosofía en Alemania, traducción de Manuel Luzón, Alianza Ed., Madrid, 2008.)

[31] «'The Stateman's Manual'», en The Political Tracts of Wordsworth, Coleridge y Shelley, ed. R. J. White (Cambridge, 1953), p. 37.

[32] Manfred, Acto I, escena I.

[33] El grado de actividad reflexiva es lo que diferencia básicamente a Sturm und Drang del romanticismo. Walzel, op. cit., pp. 7-9.

[34] Kluckholm, op. cit., p. 12.

[35] Shelley, «On Life», Essays and Letters, ed. E. Rhys (Londres, 1887), p. 76.

[36] Vom Erkennen und Empfinden der Menschlichen Seele», Werke, ed. Suphan, vol. II, p. 311.

[37] T. Litt, en su estudio Kant und Herder (Heidelberg, 1949) ilustra con bastante habilidad cómo Herder aplicaba modelos estéticos a todos los problemas filosóficos, y cómo esta orientación subyace en todas sus diferencias con Kant.

[38] Kritische Wälder, Werke, vol. III, pp. 94-104.

[39] Von Erkennen, etc., pp. 314-315.

[40] God: Some Conversations, trad. y ed. F. H. Burckhardt (Nueva York, 1949), pp. 211 y 213.

[41] Religious Musings.

[42] God, pp. 122-124, 149-155, 165-167 y 211-212.

[43] K. Viëtor, Goethe the Poet, trad. Moses Hadas (Cambridge, Mass., 1949), p. 14, y Goethe the Thinker, trad. de B. Q. Morgan (Mass., 1950), p. 70. A pesar de la vasta literatura sobre Goethe y la gran variedad de interpretaciones posibles, me he basado casi en exclusiva en Viëtor. Aunque he consultado otros autores, ninguno resultaba lo suficientemente adecuado para los objetivos del presente estudio. Viëtor presenta un análisis detallado de las obras poéticas y una interpretación de los escritos filosóficos y científicos de Goethe, pero los mantiene separados. Aunque esto pueda inducir a reiteraciones, es conveniente para el no especialista. Más aún,

Viëtor tiende a adoptar una postura más moderada en la mayoría de las grandes controversias.

Entre las presentaciones absolutamente no-biográficas de las ideas de Goethe, el filósofo H. Siebeck, en su Goethe als Denker (Stuttgart , 1922), tiene más o menos la misma orientación que Viëtor, pero no trata individualmente las obras poéticas. La obra de B. Fairley, A Study of Goethe (Oxford, 1947), es bastante completa, pero pone al poeta en un vacío intelectual y analiza su pensamiento solo como emanación de su personalidad. En cuanto a los demás estudios biográficos, Goethe, de F. Gundolf (Berlín, 1922) es el más impresionante. Sin duda, está muy por encima del catálogo habitual de los amoríos de Goethe, pero es más un esfuerzo por crear una imagen de Goethe como Superhombre creativo que un estudio de sus ideas.

De los estudios más especializados, aquellos que tratan las relaciones de Goethe con el movimiento romántico son los únicos realmente vitales para el presente estudio. F. Strich, Goethe and World Literature, trad. C. A. M. Sym (Londres, 1949), analiza en extensión la influencia de las ideas literarias de Herder en Goethe, así como el impacto de este último en el movimiento romántico en Europa en su conjunto. El autor, sin embargo, tiende a separar demasiado el primer Goethe del más tardío. Quizá no haya nada que pueda ilustrar mejor el grado de romanticismo de Goethe que su actitud hacia Kant. E. Cassirer, en un breve ensayo, trata de probar que, aunque siguieron caminos totalmente distintos, poeta y filósofo llegaron más o menos a las mismas conclusiones, Rousseau, Kant, Goethe, trad. J. Gutmann, P. O. Kristelles y J. H. Randall Jr. (Princeton, 1945), pp. 61-98 (Cassirer, Rousseau, Kant, Goethe: Filosofía y cultura en la Europa del siglo de las Luces, traducción de R. R. Aramayo, S. Más, Fondo de Cultura Económica, México, 2014). Por otro lado, G. Simmel, en su Kant und Goethe (Leipzig, 1916), muestra de forma mucho más convincente que los dos representan dos formas totalmente opuestas de pensamiento humano. El presente estudio analiza a Goethe como un autor romántico, pero

eso no quiere decir que solo pueda considerarse como miembro de esta o cualquier otra escuela «literaria».

[44] E. Heller, The Disinherited Mind (Cambridge, 1952), pp. 24-25; Viëtor, Goethe the Thinker, pp. 65-68.

[45] Pascal, op. cit., pp. 170-216; Viëtor, Goethe the Thinker, pp. 65-68.

[46] Goethe the Thinker, pp. 103-116 y 135-160.

[47] Ibid., pp. 145-146.

[48] Ibid., p. 95, y Goethe the Poet, pp. 38-48.

[49] L. P. Smith, Words and Idioms (Boston y Nueva York, 1925), p. 77.

[50] Ibid., pp. 101-105.

[51] «Biographia Literaria». en Selected Poetry and Prose of Coleridge, ed. D. A. Stauffer (Modern Library, Nueva York, 1951), p. 263; Philosophical Lectures, ed. K. Coburn (Nueva York, 1949), p. 452, n. 25.

[52] Schleiermacher's Soliloquies, trad. y ed. H. L. Fries (Chicago, 1926), p. 81.

[53] F. A. Lea, Shelley and the Romantic Revolution (Londres, 1945), pp. 221-227 y 253-254.

[54] On the Asthetic Education of Man, trad. y ed. R. Snell (Londres, 1954), p. 30.

[55] Ibid., p. 67.

[56] Ibid., pp. 74-75.

[57] Ibid., pp. 101-102 y 99.

[58] Ibid., p. 80.

[59] Ibid., pp. 39-40.

[60] Ibid., p. 37.

[61] Foundations of the Metaphysics of Morals, trad. L. Beck, loc. cit., pp. 108-109; Critique of Practical Reason, pp. 180-195. (Hay varias traducciones al castellano, desde Crítica de la razón práctica, trad. Roberto R. Aramayo, Alianza Ed., Madrid, 2013, hasta la famosa traducción de M. García Morente y E. Miñana, recuperada por Tecnos, Madrid, 2017. N.T.)

[62] Ibid., p. 195.

[63] The Introduction to Hegel's Philosophy of Fine Art, trad. y ed. B. Bosanquet (Londres, 1905), pp. 152-155.

[64] «A Defence of Poetry», Essays and Letters, p. 12. (Shelley, En defensa de la poesía, trad. Carlos Sahagún, Libros de la Frontera, Alicante, 2013. N.T.)

[65] «Prefacio» a Prometeo encadenado.

[66] «A Defence of Poetry», pp. 6 y 36. (Defensa de la poesía, op. cit.)

[67] Ibid., pp. 32-33.

[68] Ibid., p. 37.

[69] Ibid., p. 9.

[70] H. Read, Education through Art (Londres, 1943), pp. 1, 263 y 278; A. Camus, The Rebel, trad a. Bower (Londres, 1953), p. 237. Esta es la frase que cierra Defensa de la Poesía.

[71] Friedrich Schlegel, «Ideem», Athenaeum (Berlín, 1800), vol. III, p. 13. (En castellano tenemos Conversación sobre la poesía, Biblos, Buenos Aires, 2005, que recoge varios de los artículos publicados en Athenaeum. N.T.)

[72] Novalis, Fragments, Werke, ed. H. Friedmann, vol. III, p. 211. (Novalis, Gérmenes o fragmentos, trad. J. Gebsner, Ed. Renacimiento, Sevilla, 2006.)

[73] Kluckholm, op. cit., p. 11.

[74] Of Human Freedom, trad. y ed. J. Gutman (Chicago, 1936), p. 95.

[75] Fragmente, Werke, vol. III, p. 54.

[76] On Heroes and Heroworship (T. Y. Crowell & Co., Nueva York, n.d.), p. 78.

[77] H. U. von Balthasar, Prometheus (Heidelberg, 1947), p. 637.

[78] The Vocation of the Scholar, Popular Works, trad. W. Smith (Londres, 1889), vol. I, p. 193.

[79] Ibid., p. 156. X. Léon, Fichte et son Temps (París, 1924), vol. II, pp. 180-226.

[80] Fichte, The Present Age, Popular Works, vol. II, pp. 183-190.

[81] Ibid., pp. 62-63.

[82] Un análisis breve pero iluminador de las complejas relaciones entre Hegel y los románticos puede encontrarse en R. Kroner, «Introduction» a Early Theological Writing de Hegel, ed. T. M. Knox (Chicago, 1948), pp. 1-66. También R. Haym, Hegel und seine Zeit (Berlín, 1857), pp. 31-37.

[83] Phenomenology, p. 105. (Traducción al castellano, op. cit.)

[84] Ibid., p. 126.

[85] Ibid., p. 72 (la cursiva es del propio Hegel).

[86] Ibid., p. 93.

[87] Ibid., p. 387 (la cursiva es del propio Hegel).

[88] Philosophy of Fine Art, pp. 87-88. (Hegel, Filosofía del arte o estética, trad. Domingo Hernández, Abada, Madrid, 2008.)

[89] G. W. F. Hegel, The Philosophy of History, trad. J. Sibree (Nueva York, 1900), p. 49. (Hegel, Filosofía de la historia, trad. José Gaos, Losada, Madrid, 2011.)

[90] Philosophy of Fine Art, pp. 177-180; B. Croce, What Is Living and What is Dead in the Philosophy of Hegel, trad. D. Ainslie (Londres, 1915), pp. 120-133.

[91] Hegel's Philosophy of Right, trad. y ed. T. M. Knox (Oxford, 1942), p. 112, s. 162.

[92] Philosophy of Fine Art, pp. 208-209. (Traducción al castellano, op. cit.)

[93] Phenomenology, pp. 735-755. (Para la traducción al castellano, op. cit.)

[94] Philosophy of Fine Art, pp. 52-56. (Para la traducción al castellano, op. cit.)

[95] J. Wahl, Etudes Kierkegaardiennes (París, 1949).

[96] S. Kierkegaard, Either/Or, trad. W. Lowrie (Princeton, 1949), vol. II, pp. 144-149. (Kierkegaard, O lo Uno o lo otro, trad. Darío González, Trotta, Madrid, 2007.)

[97] Concluding Unscientific Postcript, trad. D. F. Swenson y W. Lowrie (Princeton, 1944), pp. 147-152. (Kierkegaard, Postcriptum no científico y definitivo a migajas filosóficas, trad. J. Teira, N. Legarreta, Sígueme Ed., Salamanca, 2011.)

[98] The Journal of Soren Kierkegaard, trad. A. Dru (Londres, 1938), s. 610.

[99] Concluding Unscientific Postcript, p. 55. (Para la traducción en castellano, op. cit.)

[100] Either/Or, vol. II, pp. 177-79. (Para la traducción al castellano, op. cit. N.T.)

[101] E.g., ibid.., ss.1239, 1264, 1268, 1269, 1323 y 1324.

[102] The Journal, s. 1050. (Toda la obra de Kierkegaard ha tenido muy mala fortuna en traducciones penosas, mayormente realizadas del francés. Afortunadamente, Trotta inició hace años la traducción de la obra completa con editores y traductores de prestigio, pero todavía no ha publicado los diarios. Tenemos la nada despreciable traducción del Diario de un seductor de Jesús Pardo, Losada, Oviedo, 2006.)

[103] S. Kierkegaard , Fear and Trembling (Anchor Books, Nueva York, 1954), pp. 91-129. (Kierkegaard, La repetición. Temor y Temblor, traducción de Darío González y O. Parcero, Trotta, Madrid, 2019.)

[104] Concluding Unscientific Postscript, pp. 78-79 y 225-266; Either/Or, vol. II, pp. 283-294; Sickness unto Death (Anchor Books, Nueva York, 1954), pp. 184-194. (De las traducciones al castellano, op. cit., La enfermedad mortal, traducción de Demetrio Gutiérrez, Trotta, Madrid, 2008.)

[105] Journal, s. 991.

[106] Ecce Homo, trad. C. P. Fadiman, en The Philosophy of Nietzsche (Modern Library, Nueva York, n.d.), pp. 868-869. (Nietzche, Ecce Homo, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, 2011.) El profesor C. J. Friedrich ha sugerido que las ideas de Nietzsche cambiaron de forma muy radical al menos dos veces durante su vida. Aunque ciertamente hubo cambios, Nietzsche nunca fue, en cualquier caso, un pensador consistente. Pero en su pensamiento hay una unidad básica que permite que lo tratemos como un todo único e indiferenciado, y es el romanticismo el que proporciona el elemento unificador.

[107] The Will to Power (II), trad. A. M. Ludovici, Works, vol. XV, p. 822; The Birth of Tragedy, trad. C. P. Fadiman (Modern Library), pp. 984-985; «The Use and Abuse of History», Thoughts out of Season (II), Works, vol. V, pp. 60-61. (La voluntad de poder se incluye en Friedrich Nietzsche. Fragmentos póstumos [1885-1889], traducción de J. L. Vermal y J. B. Llinares, Editorial Tecnos, Madrid, 2008; El origen de la tragedia, trad. E. Ovejero Mauri, Austral, Madrid, 2013; Consideraciones intempestivas, traducción de Andrés Pascual, Alianza Ed., Madrid, 2015.)

[108] The Will to Power (II), núms. 853 y 1048.

[109] Ibid. (II), p. 239.

[110] Genealogy of Morals, trad. H. B. Samuel, en The Philosophy of Nietzsche, pp. 717-793; Will to Power, vol. II, p. 257. (Las mejores traducciones de Nietzsche siguen siendo la de Andrés Pascual, La genealogía de la moral, Alianza Ed., Madrid, 1996. N.T.)

[111] «Schopenhauer as Educator», pp. 131-133.

[112] Ibid., p. 126.

[113] «The Use and Abuse of History», p. 94.

[114] «Schopenhauer as Educator», pp. 152-155.

[115] Citado en L. P. Smith, op. cit., p. 128.

[116] Alex Comfort, Art and Social Responsability (Londres, 1946), p. 14.

[117] W. Wordsworth, «The Convention of Cintra», en Political Tracts, p. 192.

[118] Journals, s. 1377.

[119] The Romantic School, trad. S. L. Fleishman (Nueva York, 1882), p. 57.

[120] O. Walzel, Das Prometheussymbol von Shaftsbury zu Goethe (Munich, 1932), pp. 12-15.

[121] The Will to Power, II, nr. 900.

[122] Fragmente, Werke, vol. III, p. 131, y vol. IV, p. 74.

[123] «Schopenhauer as Educator», pp. 149-50.

[124] Ibid., pp. 152-155.

[125] Fragmente, Werke, vol. III, p. 195.

[126] Ibid., p. 217.

[127] The Statesman's Manual, loc. cit., pp. 39-40.

[128] Silz, op. cit., pp. 135-6.

[129] J. P. Eckermann, Gespraeche mit Goethe (2 de mayo, 1824).

[130] Viëtor, Goethe the Thinker, pp. 12-52; Heller, op. cit., pp. 3-49.

[131] F. W. J. von Schelling, «Concerning the Relation of the Plastic Arts to Nature», trad. M. Bullock, en H. Read, The True Voices of

Feeling (Londres, 1953), pp. 325-332.

[132] Ecce Homo, p. 937.

[133] Citado en Silz, op. cit., p. 164.

[134] Beyond Good and Evil, trad. H. Zimmern (Modern Library), p. 577; The Will to Power (I), Works, vol. xiv, nr. 416; (II), nrs. 768 y 769.

[135] Herder, God, p. 185.

[136] C. Baudelaire, «L'Art Romantique», Œuvres (París, 1868), pp. 99-104; M. Praz, The Romantic Agony, trad. de Davidson (Londres, 1933), pp. 95-186. (Existe una traducción de El arte romántico de Baudelaire ya descatalogada, de Carlos Wert, La Fontana Mayor, Madrid, 1977; M. Praz, La carne, la muerte y el diablo en la literatura romántica, traducción de Rubén Mettini, El Acantilado, Barcelona, 1999. N.T.)

[137] Shelley, Death. La muerte era el interés fundamental de Shelly, incluso en su juventud y en sus días más godwinianos. Al final de su vida se convirtió casi en una obsesión –así como en tema de su mejor poesía–. De hecho, es más que probable que el apasionado marino que no sabía nadar, no hiciera en su vida nada más que esperar pasivamente a la muerte; B. Kurz, The Pursuit of Death (Nueva York, 1933). (Shelley, Prometeo liberado, traducción de Alejandro Valero, Hiperión, Madrid, 1994.)

[138] Citado en Silz, op. cit., p. 175.

[139] God, pp. 187-188; Viëtor, Goethe the Thinker, pp. 35-38; Pascal, op. cit., pp. 203-216.

[140] God, pp. 187-188; Viëtor, Goethe the Thinker, pp. 35-38; Pascal, op. cit., pp. 203-216.

[141] Dilthey, op. cit., pp. 283-288.

[142] R. Unger, Herder, Novalis und Kleist (Frankfurt a.M., 1922), pp. 94-114 y 143.

[143] Phenomenology, p. 388, e History of Philosophy, vol. III, pp. 505-508. (Para la traducción al castellano, op. cit.)

[144] Philosophy of Right, pp. 12-13. Para un eminente historiador católico del pensamiento alemán del siglo XIX, Fichte parecía un Prometeo de la ética y Hegel un «Prometeo conocido», pero lo crucial es el acto de desafío, la propia aspiración, no el carácter esencialmente poético de Prometeo; Balthasar, op. cit., pp. 139-157 y 611-619. En realidad, un Prometeo filosófico es inimaginable.

[145] Cain, acto III, escena I. (Hay una muy buena traducción al castellano de Caín, a cargo de Enrique López Castellón, que además recoge la carta abierta que, en su día, Menéndez Pelayo escribió al primer traductor de Byron, José Alcalá Galiano, publicada en 1873, felicitándole por su traducción en endecasílabos, que es la opción que también escoge nuestro traductor, Caín, ed. bilingüe, Abada, Madrid, 2011. N.T.)

[146] Journal d'un Poète, ed. P. Flottes (París, 1949), p. 145.

[147] Ibid., pp. 46-47.

[148] Ibid., p. 146.

[149] Le Mont d'Oliviers.

[150] Thus Spake Zarathustra, trad. T. Common (Modern Librry), pp. 310-320. (Así habló Zaratrusta, traducción de Andrés Pascual, Alianza Ed., Madrid, 2011.) Esta diferencia entre Nietzsche y los primeros románticos ha hecho que el profesor Kaufmann rechace que fuese un romántico real en su excelente estudio sobre Nietzsche; W. A. Kaufmann, Nietzsche (Princeton, 1950), pp. 8-16,

100-105, 113-117, 282-283 y 327-337. Por supuesto, tiene toda la razón al enfatizar esta diferencia entre Nietzsche y los primeros románticos, pero la inclinación hacia una fe sentimental religiosa no es una cualidad genuina del romanticismo. En muchos otros aspectos –en el concepto de vida dramática, Prometeo, la ética del genio y la individualidad, en su odio a los filisteos– Nietzsche fue un romántico. Por otro lado, es una exageración presentar a Nietzsche como una edición tardía del primer romanticismo en todos los aspectos. Romántico era, si se le concede a la palabra un significado amplio. Y no lo era, si tratamos de demostrar su acuerdo con los primeros románticos en todo detalle, como intenta hacer Karl Joël en su Nietzsche und die Romantik (Jena, 1923).

[151] Essay on Christianity, loc. cit., p. 87.

[152] R. Huch, Die Bluethezeit der Romantik (Leipzig, 1899), pp. 82-118; Kluckhohn, op.cit., pp. 125-140; Silz, op. cit., pp. 205-235; Welleck, op. cit., pp. 155-156.

[153] La primera declaración de los dos espíritus de la tragedia aparece en El nacimiento de la tragedia, el segundo pensamiento en «An Attempt at Self-Criticism», Ecce Homo, pp. 944-946.

[154] Fragments, Werke, vol. II, 179, 180, 217, 241; Dilthey, op. cit., pp. 312-321.

[155] Schleiermacher, Ueber die Religion, ed. M. Rade (Deutsche Bibliothek, Berlín, n.d.), pp. 58-60 y 121-127.

[156] Chateaubriand, «Le Génie du Christianisme» , Œvres (París, 1874), vol. II, pp. 375-380; G. Boas , French Philosophies of the Romantic Period (Baltimore, 1925), pp. 94-102; B. Croce, European Literature in the Nineteenth Century, trad. D. Ainslie (Nueva York, 1924), pp. 2 y 45-51.

[157] Praz, op. cit., pp. 289-411.

[158] C. Buthman, The Rise of Integral Nationalism in France, pp. 56-64 y 75-86. C. J. H. Hayes, The Historical Evolution of Modern Nationalism (Nueva York, 1950), pp. 184-202.

[159] Citado en Silz, op. cit., p. 56; Viëtor, Goethe the Poet, pp. 150-158.

[160] Ludwig Boerne, Werke, vol. VII, pp. 23-25.

[161] Human-all-too-Human (II), trad. P. V. Cohn, Works, vol. VII, nr. 3. (Humano demasiado humano, traducción de Marco Parmeggeani, Tecnos, Madrid, 2019); G. de Huszar, «Nietzsche's Theory of Decadence and the Transvaluation of all Values», Journal of the History of Ideas, 1945, vol. VI, pp. 259-272; Kaufmann, op. cit., pp. 129-131, 295-341.

III

La conciencia infeliz en la sociedad. La vacuidad del progreso

La «conciencia infeliz» no solo se afirma frente a las leyes de la razón o la naturaleza. Las luchas de Prometeo solo son una parte de la rebelión del romanticismo contra «las cosas como son». La visión trágica de la vida también comprende la historia y la sociedad; posiblemente, estas sean incluso sus preocupaciones fundamentales. Sin duda, el deseo incansable del romanticismo encuentra su expresión más vehemente en su oposición a todo optimismo histórico y social, aunque la imagen del poeta como «un joven desesperado que solloza en una roca solitaria» es una burda malinterpretación[1]. Es una imagen de derrota en la que encajan pocos románticos, que solo desaparece tras renunciar a la lucha contra los puntos de vista sociales establecidos. De hecho, muchos románticos consiguieron reconocimiento como resultado de su insatisfacción radical con su entorno social.

El primer blanco del romanticismo fue la prevalencia del utilitarismo que, de todas las actitudes, es la más repulsiva para la poesía. La elección que hiciera Godwin de Fénelon como un hombre útil para la humanidad habría encontrado escaso apoyo. De hecho, Nietzsche señalaba que juzgar a un hombre por su utilidad para la humanidad es como elogiar «el valor de una obra de arte según sus efectos»[2]. Sabía que el hedonismo resultaba absurdo para cualquiera entregado al trabajo creativo[3]. La misma idea de lo útil era repugnante para los románticos. Todo es prosaico, se quejaba Novalis, y Baudelaire encontraba que las personas útiles eran «particularmente horribles»[4]. Los poetas no estaban interesados como Kant en mostrar que el utilitarismo era éticamente

insostenible. Ni siquiera era su pobreza emocional lo que les preocupaba, sino, más bien, el hecho de que el utilitarismo fuese el espíritu de la época, pues era la filosofía de una sociedad mediocre y antidramática[5]. «La utilidad», se quejaba Schiller, «es el gran ídolo de nuestra época, al que todos los poderes tienen que prestar servicio y todos los talentos jurar adhesión. En estas torpes escalas, el servicio espiritual del Arte no tiene peso, privado de cualquier apoyo, huye del ruidoso mercado de nuestro siglo»[6]. Esta protesta se repetía una y otra vez. El utilitarismo es un estado mental que menosprecia la poesía, que niega al genio artístico su verdadero papel de liderazgo, que mide arte y artistas según un modelo comercial uniforme.

Sin embargo, esta persecución de la utilidad solo es una parte de la rebelión artística contra la sociedad moderna, una rebelión que encuentra su expresión en una nueva visión de la historia y una nueva teoría del liderazgo. Del mismo modo que la teología social es una llamada para el liderazgo por parte de los guardianes de la fe, y el liberalismo tiene pretensiones similares para los hombres de ideas, así la teoría romántica social es la exigencia del artista de dominar la sociedad. En consecuencia, comenzaba con un ataque a la filosofía dominante que negaba el arte, propia de la época, que rechazaba al artista y parecía representar una sociedad mecánica e impersonal. De nuevo, el romanticismo adopta la posición de defensa de lo estético y real en oposición a lo abstracto, estático y general.

No resulta sorprendente que la fe ilustrada en el progreso resulte odiosa para la «conciencia infeliz». En cualquier caso, la complacencia repele a la «conciencia infeliz» y nada puede resultar más obvio para la mente estética que el hecho de que la belleza no progresa. Sobre todo, las cosas que significaban progreso, tanto para hedonistas como para racionalistas, eran de mal gusto para el romanticismo. Ni los avances mecánicos, ni la prosperidad universal, ni el incremento del conocimiento útil, ni la libertad del escéptico de la superstición, les resultaban atractivos.

«Mientras que las Artes mecánicas, Manufacturas, Agricultura, Comercio y todos esos productos del conocimiento que están confinados a objetos brutos, tangibles –definidos– han recibido, con ayuda de la filosofía experimental, colores más brillantes; el esplendor de la Imaginación se ha ido desvanecido», se lamentaba Wordsworth[7]. A Shelley le parecía que «el ejercicio desaforado de la facultad calculadora» y «el cultivo de las artes mecánicas en un grado desproporcionado respecto a la presencia de la facultad creativa» eran responsables de aumentar las diferencias de riqueza, conllevando los peligros del despotismo y la anarquía. El conocimiento del que tanto se enorgullecía la época era falso; incluso la tan anunciada liberación del prejuicio «ha desfigurado las verdades eternas que alberga la imaginación de los hombres –es decir, las verdades poéticas, no las mecánicas»[8]. Es la poesía, no el conocimiento, lo que hace que la vida merezca la pena.

Ahora se reabre la vieja batalla entre poesía y filosofía. Si Kant no sufre de los desvaríos de optimismo fanático, como Condorcet, todavía sentía que su época estaba preparada para adquirir conocimiento: si no ilustrada, era una época de ilustración, y ese progreso era una necesidad racional[9]. A esto no podía contestar ni siquiera el admirado Schiller, «si así fuese, ¿por qué seguimos siendo bárbaros?»[10]. Más aún, para Kant, como para todos los filósofos, progreso significaba el avance de los hombres en su conjunto, no la felicidad o perfección de todo individuo. Para el romanticismo, esto era una abstracción sin sentido, el progreso no es tal hasta que los individuos mejoran. Por el contrario, los románticos sintieron que las cosas que habían beneficiado a todos empobrecían al individuo. La división del trabajo, tan admirada por toda la filosofía práctica, le parecía a Schiller que había conducido a «un conjunto de clases de seres humanos que solo habían desarrollado parte de sus capacidades…». Si la comunidad «hace de la medida del hombre su función», no es sorprendente que cada persona desarrolle tan solo aquellas cualidades que le conceden «honor y beneficio», hasta que «la vida individual concreta se extinga, para que la vida abstracta del conjunto pueda prolongar su triste existencia»[11]. Una sociedad que

menosprecia lo individual en favor de algún todo imaginario es una sociedad impersonal, una sociedad inhumana, el ciclo del comercio puede tener sus necesidades, admitía Coleridge, «pero las personas no son cosas –el hombre no encuentra su medida. Ni en el cuerpo ni en el alma encuentra el hombre su medida»[12]. Los hombres no son cosas y la filosofía que pone al «sistema» antes que al «hombre» lo trata como si fuese un objeto. El resultado es que el hombre se convierte, efectivamente, en expresión de una función, casi en una cosa. Eso es lo que Hiperión encontró en Alemania tras su regreso de Grecia. Todo un pueblo se había roto en pedazos. Había trabajadores, sacerdotes, maestros y sirvientes, pero no hombres. Alemania parecía un campo de batalla con brazos desmembrados y piernas esparcidas. Cada hombre estaba obligado a poner toda su alma y fuerza en su ocupación, teniendo que estrangular cualquier cosa en su interior que no encajara exactamente con su titulación[13]. Como Schiller ya había observado, el ateniense individual era una persona infinitamente superior al hombre individual de la Europa moderna. Con este reconocimiento, surgió la plena conciencia de la alienación del hombre en la sociedad[14].

No importa que con tal actitud cualquier idea de progreso pareciese maliciosa. «¡Oh, cómo desprecio a esta generación que se exhibe con una desvergüenza nunca vista, que apenas puede seguir creyendo en un futuro todavía mejor!», exclamaba Schleiermacher. «Toda esta idea de un progreso material común» carece de valor, puesto que la obra de la humanidad se lleva a cabo gracias a «un ingenioso sistema» en el que cada hombre se ve obligado «a restringir sus poderes»[15]. Baudelaire hablaba por todos cuando observaba que: «la fe en el progreso es una doctrina de idiotas…, el individuo confía en que sus vecinos hagan su propio trabajo. Si embargo, solo existe el progreso (progreso verdadero, moral) en el interior del individuo y por el propio individuo»[16].

Aunque Rousseau se rebeló instintivamente contra el optimismo fácil de sus contemporáneos, se parecía a ellos en su indiferencia ante la naturaleza dramática de la propia historia. Fue Herder el primer

pensador verdaderamente romántico, quien tuvo que reinterpretar la historia en términos de la «conciencia infeliz». «Un gran aroma del futuro», decía Nietzsche de él, y con razón, pues fue Herder el primero que se rebeló contra la idea de historia como «el ascenso paulatino del hombre hacia la perfección»[17]. Con toda la violencia de un poeta, Sturm und Drang denunciaba a su época por su debilidad, degeneración y esterilidad artística[18]. Una mirada a Grecia le demostraba lo alejada de la perfección que estaba la era presente. La fuerza dominadora de la historia humana no es la ley del progreso, sino el inexorable destino. La historia solo es una parte de la historia natural, en la que cada cultura, como una planta, tiene sus leyes de desarrollo preestablecidas, su propio carácter y un período de vida limitado»[19]. De ahí se sigue que no es posible ningún modelo general para juzgar el pasado y el presente. Pero Herder no era consistente en este sentido, pues glorificaba las épocas creativas del pasado a expensas de su propia época, aparentemente inactiva. De todas formas, la consistencia no era la pretensión fundamental de Herder. Vio el pasado y el presente como había visto la naturaleza, a través de ojos artísticos[20]. Su propia época carecía precisamente de esas cualidades que más admiraba: energía y creatividad. Su principal interés era el renacimiento de la poesía, y la vida moderna le parecía un obstáculo para este fin. La vida moderna tan cosmopolita había destruido la fuente primigenia de toda gran poesía, el alma nacional[21]. Sus espléndido palacios y sus buenos modales habían acabado con toda originalidad y vigor[22]. Una cosa estaba clara, en cualquier caso: en el siglo XVIII no se superó a Homero y Shakespeare. ¿Qué podría resultar más interesante que considerar esta época como el pináculo de la historia? ¿Dónde quedaba el progreso? Mirando atrás, Herder no veía ningún avance sin dolor. Tal avance solo era una ilusión filosófica. Vio en la historia lo mismo que había visto en la naturaleza –lucha, violencia y tragedia–. Si la historia era la marcha de Dios a lo largo de las épocas, también la naturaleza; en ambos casos, eran un espectáculo de fuerzas creativas, dramáticas[23]. La metafísica nunca podría captar este proceso, entender que la historia exige un esfuerzo de imaginación creativa, no de análisis. El historiador tiene

que vivir a través del pasado y recrearlo como una experiencia personal[24]. Es como escribir poesía, una epifanía, pues la historia es la obra de la naturaleza y nosotros también formamos parte de la naturaleza. Esta idea supone una revolución en el pensamiento histórico. Así, Augustin Thierry, siguiendo a Herder, podía decir de sus historias que eran cuadros dramáticos, obras de arte, de las que se había excluido toda especulación filosófica. Y Michelet anunciaba que era tan viejo como Francia, pues llevaba doscientos años escribiendo su historia[25].

El sentido trágico de la vida y el culto a la energía creativa propios de todo el romanticismo encontraron su expresión más plena en el arrebato herderiano. Pero, como siempre, la «conciencia infeliz» se exponía a dos peligros, el desprecio de los filósofos y su propia debilidad, su deseo de algún tipo de «consuelo metafísico». Herder no había sido capaz de soportar el pensamiento de una naturaleza sin finalidad; en sus últimos años intentó demostrar que el progreso, después de todo, existe; que la historia tiene una finalidad –elevar a todos los seres humanos hacia una verdadera humanidad–. Todo lo cual estaba en las antípodas de su creencia continuada en que cada cultura era un todo perfecto, que ninguna generación es simplemente el peldaño hacia otra o a la raza humana en su conjunto[26]. Su fe en la evolución natural se imponía simplemente a su imagen de la historia como una escena de infinita variedad. Kant no tardaría en señalar esta confusión. Vio claramente que ninguna regla universal de la razón o moralidad alguna podía surgir de una naturaleza sin finalidad, sino solo de la propia razón. Tampoco se podían esbozar principios generales a partir de acontecimientos históricos exclusivamente, sin presuponer algún fin racionalmente necesario. Herder tan solo había mezclado justamente poesía y filosofía[27].

De hecho, el deseo de algún principio unificador en la historia no parece perturbar la conciencia de Herder de la infinita variedad de acontecimientos, algo que también fue típico en otros románticos. Tolstoi, por ejemplo, también se dividía de forma similar entre su

conocimiento de la incoherencia real de todo acontecimiento histórico y su deseo de alguna idea que pudiera proporcionar una justificación general de este aparente caos, pero nunca fue capaz de reconciliar estos impulsos intelectuales en conflicto[28]. Otros historiadores fueron más afortunados, algunos simplemente huyeron al pasado, a Grecia, a la Edad Media o al Renacimiento, sin las comodidades de una teoría; otros dejaron que la fe en la evolución se ahogara en su sentimiento de la tragedia. El progreso ya no se concebía como una necesidad racional, sino como un crecimiento orgánico inherente en la historia, un destino biológico. En suma, el optimismo del siglo fue el beneficiario real de las percepciones de la conciencia infeliz, pues el historicismo supone el mismo tipo de retiro de la totalidad que la religión.

Mientras, los filósofos no se quedaron callados. Fichte continuó abanderando la postura kantiana. Aunque estaba mucho menos satisfecho con su época que Kant con la suya, también creía en el progreso como una necesidad racional. De nuevo, progreso significaba el avance de la raza como un todo hacia la racionalidad y no un desarrollo individual. Como todos los filósofos, adoptó la «visión global» y vio en los demonios del pasado y el presente meros pasos hacia un futuro mejor. Solo el pensamiento es universal e inmortal, y el pensamiento, estaba seguro de ello, mejoraba todo el tiempo hasta llegar a «concebir» a la humanidad en perfección. El centro de la historia no es lo individual o pasajero, sino la vida eterna e inmutable de la razón[29]. De ahí se sigue que el filósofo, el «sacerdote de la verdad», es el único que entiende plenamente todo el pasado. Hegel, de hecho, lo dijo de forma muy explícita[30]. A pesar de su conciencia de la naturaleza dramática, en lucha y violenta de la historia, del desarrollo orgánico de todas las culturas y del carácter único de todo acontecimiento pasado, todavía consideraba a la historia desde un punto de vista filosófico que es abstracto, teleológico. La historia del mundo se contempla como un conjunto, un campo de juego de la razón universal. Las vidas de los individuos y grupos son solo manifestaciones temporales del espíritu en su desarrollo. La razón dirige secretamente el mundo de principio

a fin, y en su victoria final puede contemplar todas las miserias del pasado con satisfacción, pues solo fueron medios necesarios para su fin, la racionalidad absoluta y la libertad universal. El bien y el mal, la propia moralidad, son solo elementos accidentales del crecimiento del espíritu en la historia[31]. La decisión de Hegel de aceptar el mundo fue un acto esencialmente optimista de fe racional. «Reconocer a la Razón como la rosa en la cruz del presente y, de este modo, gozar de él, en esa penetración racional estriba la reconciliación con la realidad garantizada por la filosofía»[32]. La razón quiere algo más que tragedia en la historia, busca una justificación de los caminos de Dios hacia el hombre y Hegel lo encontró en el progreso de la razón[33].

Para la conciencia infeliz, este razonamiento es un infame fragmento de casuística. Un monje que había regresado al mundo, un jesuita, exactamente, eso dijo Kierkegaard de Hegel[34]. Nietzsche solo podía ver en esta satisfacción sistemática, «la canonización del éxito»[35]. Lo real nunca podrá ser aceptado por un romántico, y una filosofía que afirma lo existente, que encuentra justificación racional para los males de la vida, resulta doblemente repugnante. Para el romanticismo, Hegel solo era un grandilocuente Dr. Pangloss. La conciencia artística nunca quedaría convencida de que el paso de la edad de la poesía a la edad de la prosa era una bendición; más bien, parecía anunciar la bancarrota de la cultura europea. De nuevo, un historiador de la sensibilidad moral de Jacob Burckhardt encontraba difícil que la violencia y la miseria dejaran de resultar malas cuando se las contemplaba históricamente y a nivel mundial[36]. Sobre todo, rechazaba la idea de que la existencia individual estuviera subordinada a la historia. Según Kierkegaard, Hegel había olvidado en su reflexión sobre la historia lo que significaba ser individuo[37]. La «vida» seguía oponiéndose a todos los sistemas.

Había dos formas en que la «vida» podía reafirmarse frente a Hegel. Una sería el regreso a la vida del pasado por derecho propio, la huida tanto del presente insoportable, cuanto de las falsificaciones del optimismo filosófico. Eso es lo que hizo Burckhardt. Pero también

se podía rechazar la historia en favor de la vida inmediata, como hicieron Kierkegaard y Nietzsche. De hecho, en la propia apreciación herderiana del «profundo sentimiento irremplazable de estar vivo», para el aquí y el ahora, hay un sentimiento ahistórico que nunca desarrolló[38]. Goethe, que albergaba un amor mucho más fuerte por la vida y la acción, sin embargo, rechazaba la historia. No solo carecía de ilusión respecto al progreso, sino que sentía que el ensimismamiento en la historia suponía el mismo tipo de opiáceo que el ensueño metafísico. Solo si la historia prende nuestro entusiasmo y nos anima a la acción, queda justificada. En este sentido, Nietzsche realmente fue heredero de Goethe[39]. Desde una concepción de la vida muy diferente, Kierkegaard también renegó de la historia como una diversión inmoral, una forma de ocultarnos nuestro interés más fundamental, nuestra relación con Dios[40]. Como Nietzsche, consideraba el presente como una «época reflexiva», un período corrupto y degenerado que carecía de toda energía creativa y que, sin duda, no era causa de satisfacción o de complacencia progresista. También vio en el interés habitual por la historia una amenaza para cualquier tipo de vitalidad que pudiera quedar. La historia se estaba convirtiendo en un obstáculo para salvar el presente. Para Kierkegaard, la religión solo ofrecía la esperanza de huir de esta época «reflexiva», plana, sin pasión[41]. Sin embargo, para él la religión era algo totalmente ahistórico. El sistema de Hegel no era razonable: consistía tan solo en una racionalización, un esfuerzo para mediar entre los elementos irreconciliables de la vida real, entre el bien y el mal, uno y muchos, cielo e infierno[42]. Desde el punto de vista del individuo, no era ético «interesarse por la historia de la raza en vez de por la propia existencia», era algo pagano[43]. Pensar en la raza como algo anterior al individuo es olvidar que solo el individuo puede estar frente a Dios; este pensamiento se desentiende de todos los problemas de la vida concreta. No solo el progreso histórico es una imposibilidad, es que la historia no puede enseñarnos nada que realmente importe:

«Sea lo que sea que una generación aprende de otra, aquello que es genuinamente humano no lo aprende de la generación anterior. En

este sentido, toda generación comienza de forma primitiva, no tiene una tarea distinta a la de la generación anterior… y este factor auténticamente humano es la pasión…, ninguna generación ha aprendido de otra a amar, ninguna generación comienza en otro punto que no sea el principio… y como la mayor pasión del hombre es la fe..., toda generación comienza de nuevo, la siguiente generación no va más allá que la anterior»[44].

Esta también fue, esencialmente, la visión de Nietzsche, aunque la pasión que había que defender frente a la historia no era la fe, sino la creatividad. Si la época era decadente, los hombres debían educarse en oposición al presente y desprenderse de «la abominable lisonja del Fetiche del Tiempo» que practicaba el historicismo[45]. Decir que Nietzsche despreciaba su propia época resulta casi hilarante. La mayor parte de sus escritos consisten en violentos ataques a la mediocridad, la tristeza y decadencia de la Europa moderna. Pues, sumergirse en el pasado era una evasión del objetivo primordial del hombre, vivir y crear –en su tiempo–. Solo si la historia significa vida, una inspiración a la acción –es decir, si sirve a fines ahistóricos– está justificado su estudio[46]. Pasado y presente deben quedar sobrepasados por una forma de vida que acepte heroicamente la idea de «eterno retorno», una historia sin propósito, pero no desesperada[47].

Ni Nietzsche ni Kierkegaard son realmente espíritus vencidos. Nietzsche siguió pensando que el hombre sería sobrepasado, que algunos individuos se salvarían del lodazal general. Kierkegaard nunca dudó de que todo hombre dispuesto a convertirse en individuo podía alcanzar la fe. El desastre histórico no podía acabar con ellos, porque ambos encontraron el valor real de la vida fuera de la historia. Pero el esteta, que considera que la cultura histórica lo es todo, aunque vea al hombre individual como centro de la historia, en realidad lo considera como el único hombre en la historia, para este, la desesperación absoluta es un peligro constante[48]. Y pocos han sucumbido a la desesperación histórica de forma tan completa como Jacob Buckhardt. Por admisión, fue un «poète manqué». No solo era

una «conciencia infeliz», también se sentía «frustrado». Fue un historiador que se vio obligado a admitir que la poesía ocupaba un rango superior en la jerarquía del conocimiento que la historia[49]. Como Herder, trató de hacer una poética histórica, un problema de simpatía creativa, recreando todo el espíritu de una época pasada en un panorama artístico[50]. Como Herder, único entre los filósofos de la historia que merecía elogio, creía en el «daimón» interior de las culturas, que el historiador creativo podía reconstruir[51]. Pero si Herder todavía tenía que hacer su viaje al pasado con cierto gusto polémico, e incluso Novalis había mirado hacia la Edad Media con esperanza de encontrar un modelo para el futuro, Burckhardt solo quería huir de su intolerable presente.

Para Burckhardt, la belleza era un modelo inmutable en un mundo en fluir constante, se volvía hacia las culturas bellas en busca de consuelo, al Renacimiento italiano o a Grecia[52]. Allí encontraba el tipo de vida artística integrada que tanto echaba de menos en su propia época. Cuanto más se perdía en el pasado, más detestaba el presente: «he estado leyendo a los griegos», escribía a un amigo, «y veo lo fácil que es sentir un desprecio real por nuestro siglo y sus pretensiones»[53]. «El sacerdote de la belleza», tal y como él mismo solía presentarse, no era fácil de consolar[54]. Solo en la historia de Atenas no existían «páginas tediosas»[55]. Para el resto, albergaba el sentimiento decadente típicamente romántico de degeneración y pecado. La destrucción implicaba en la historia, como en la vida natural, la omnipresencia del mal, y no como pensaba Nietzsche, el orden de la regeneración[56]. En la naturaleza humana veía el infierno, tanto en su juventud como en los últimos años le parecía que «el demonio realmente dominaba el mundo, tal y como está escrito en el Nuevo Testamento»[57]. No es que creyera en Dios, es que solo creía en el demonio. Si la belleza había existido alguna vez, ahora había abandonado el mundo de los hombres, pues Burckhardt nunca vio la degeneración de forma más activa que en la Europa moderna. El avance del conjunto, la prosperidad material, la división del trabajo y la especialización, en esto, como Schiller, solo veía la destrucción del hombre, del hombre culto[58]. Pensaba que ya

estaban a las puertas los bárbaros que producían una civilización así[59]. Al europeo culto solo le quedaba una década. Lo que los hombres denominan progreso, era una mera «domesticación»[60]. El hombre ha sido igualado, estandarizado y privado de energía, pero no ha mejorado moralmente. Era el mismo animal antiguo –solo que domesticado– . No es necesario añadir que, para él, el optimismo era anatema. Incluso predijo que estaba a punto de entablarse una gran guerra entre los hegelianos optimistas y los pesimistas. Para sí, eligió una postura que denominó «malismo» –que era un simple antioptimismo, no un Nirvana schopenhaueriano, ni la trágica idea nietzscheana de «la vida a pesar de»[61].

Jacob Burckhardt consiguió construir un gran arte a partir del desencanto. No podía huir de la historia, pero tampoco aceptarla.

Al menos, Burckhardt fue, ante todo, un fatalista honesto. Apenas podemos decir lo mismo de Oswald Spengler, autor en el que no podemos dejar de pensar cuando las palabras destino y declive se mencionan. Hay mucho de romanticismo en El declive de Occidente –las posturas faustianas, la creencia herderiana en un destino único de las culturas, la idea de que con el fin del arte se inicia el último acto de la cultura europea, las llamadas a «vivir en la naturaleza salvaje», la idea de que la percepción intuitiva era la verdadera guía hacia la verdad histórica, y que la historia era «naturaleza viva»[62]–. Sin duda, son las consignas del romanticismo, pero Spengler no fue un romántico, ni siquiera un poco. No fue «una conciencia infeliz». Al final está más cercano a Hegel que a sus últimos oponentes, pues su pretensión real era «echar una mano al destino»[63]. Su evangelio no era de desafío, sino de adecuación. El objetivo declarado de su obra era mostrar que no solo el arte estaba muerto, sino que la siguiente generación lo olvidaría y solo le interesaría la ingeniería[64]. Su sentimiento vital no era en absoluto creativo, pues encontró su expresión y admiración en la sangre y la guerra, frente al comercio[65]. Pero no tenía un ideal que sustituyese al dinero. Nuestro destino es simplemente destrozar y no podemos alterar al destino. Solo podemos saber su curso y aprender cómo adaptarnos

mejor a lo inevitable[66]. Destrozar ilusiones no es suficiente, el «malismo» era ahora una doctrina positiva, una llamada a una mezcla de resignación y brutalidad –las dos cosas que más odiaba el romanticismo–. Spengler es el ejemplo perfecto de cómo las expresiones externas del romanticismo, cuando se las priva de su espíritu interior, se convierten en la antítesis del romántico. Este es el peligro real del romanticismo y, también, su tan frecuente final.

Sansón y los filisteos

La queja del romanticismo contra el mundo moderno radicaba en su aparente hostilidad hacia las artes. «¿Para qué ser poeta en estos tiempos miserables?», se preguntaba Hölderlin[67]. La respuesta estaba clara para todos los románticos: el genio no puede ayudar siendo él mismo. El predicamento del genio se convirtió en el tema social fundamental para todos ellos, en torno al cual se entretejió todo un nuevo sistema ético y desde el que surgieron sus sorprendentes concepciones de la vida social. ¿Quién, entonces, es el genio? Es importante no confundirle con Prometeo, ya que solo es el hermanastro bastardo del Titán. El genio no es un superhombre autocreado, es un milagro, un producto de la naturaleza. Como Sansón, debe su peculiar fuerza a un don divino, y le puede ser arrebatada. Solo es un hombre excepcional, cuya gloria reside en su diferencia con otros hombres, no en su habilidad para trascenderse. Por eso, Prometeo es un ejemplo, una imagen que pretende imitar, el genio solo es un ídolo. Nietzsche, que como muchos otros prometeicos fracasó a menudo a la hora de mantener a Titán y Sansón cuidadosamente separados, lo veía claramente cuando señaló que la idolatría al genio solamente es el consuelo para los que carecen de talento, puesto que un milagro no puede ser motivo de vergüenza[68]. Pero el genio, por supuesto, invitaba a la idolatría. ¿Quién puede olvidar la inestimable anécdota de Henry Adams sobre Victor Hugo, entronizado ante una bofetada de adoración?[69]

Nietzsche pensaba que Hugo y Richard Wagner en Bayreuth eran símbolos de la degeneración del genio en una época de masas[70]. La misma noción de genio siempre había dado pie a estas demostraciones –pues, ¿qué es un ídolo sino un objeto natural que inspira una veneración religiosa?–. Eso es el genio, un accidente de la naturaleza que expresa un poder que no le es propio. Posee una especie de «afflatus divinus», según Hamann; es la voz inconsciente de la mente colectiva de la nación, según Coleridge[71]. «Una fuerza de la naturaleza que surge de sedimentos inarticulados», dijo Carlyle sobre el gran hombre[72]. Schopenhauer consideraba que el genio «funcionaba por instinto, como un árbol da sus frutos». Más aún, observaba que la diferencia entre el genio y el hombre corriente es la división real más importante de la humanidad[73]. El genio, entonces, está absolutamente separado de los hombres gracias a unos dones que no puede controlar. Es ídolo y, al tiempo, víctima de su situación. Si la sociedad se niega a admirarle, se convierte en un absoluto marginado, pues no puede ser como los demás, aunque decidiera serlo. Por un lado, se siente superior a la mayoría de los hombres y exige que estos reconozcan sus dones especiales; por otro, se compadece de sí mismo porque la sociedad permanece indiferente ante él, incluso le rechaza. Así, el genio es una forma social de la conciencia infeliz.

Prometeo no es tan trivial. En un sentido, la discusión de Kierkegaard sobre la diferencia entre genio y apóstol es la mejor ilustración de la distancia que existe entre Sansón y Prometo. El genio está limitado por entero al ámbito de la inmanencia, es el receptor de dones innatos, de los que finalmente se apropiará la raza entera. Existe solo para sí mismo, sin ningún fin más allá de su actividad natural. De ahí su grandeza, también su pequeñez. Pues, «la modestia del ruiseñor reside en que no le preocupa si hay alguien o no para escucharle»[74]. El apóstol, por otro lado, pertenece al ámbito de la trascendencia. Cualquiera puede ser potencialmente un apóstol, pues no se trata de ningún don extraordinario, sino de recibir una misión de Dios –una revelación que puede que no disfrute, pero por la que tiene que sacrificarse–. El Prometeo pagano

se impuso una misión, el cristiano la recibe de Dios; el apóstol es un Prometeo cristiano al servicio de un ideal trascendente. Sin embargo, el genio solo nutre su talento. La diferencia entre Prometeo y Sansón se hace más evidente cuando recordamos sus finales respectivos. Prometeo solo se somete al destino, pero Sansón queda destruido por su propia debilidad y la malicia de sus inferiores, los filisteos. Prometeo es una figura religiosa, mientras que el genio solo es un fenómeno natural y social.

La unicidad no es la única característica definitoria del genio, también es su mayor valor. La ética del genio solo tiene un objetivo, desarrollar una personalidad original. La moralidad ya no era un problema de obediencia a una ley de la razón autoimpuesta, consistía en seguir el «daimón» interior de cada uno. El individualismo de la Ilustración exigía que cada hombre debía seguir tan solo a su propia razón y conciencia, o posiblemente su propio interés a largo plazo. Pero la razón y el propio interés eran universales, por lo que todos los hombres perfectamente racionales serían perfectamente iguales en su conducta. En teoría, la ética filosófica desde Descartes era, al menos, sociable e igualitaria a un mismo tiempo. Hay una razón y una verdad abierta a todos los que quieran escucharla. Descartes incluso convirtió este entendimiento común en el examen final de la verdad, y la ética kantiana depende de una razón inherente a todos los hombres. Para ambos, nuestra común humanidad, lo que todos compartimos, es nuestro bien más preciado[75]. El valor de la autonomía no es la satisfacción que aporta al individuo, sino el hecho de que pueda conducir a la humanidad a un acuerdo en la verdad y la perfección. El ego de Fichte, no menos que el de Descartes, es un ego reflexivo, conocedor y directivo. Es un ego generalizado que no posee características individuales; no es «el 'Yo' de carne y hueso, que sufre de dolor de muelas y encuentra la vida insoportable si la muerte es la aniquilación de la conciencia personal. Es un «'yo falso'», un «'yo' teórico», en palabras de Unamuno[76]. «El ego es libre y se postula… como tal, porque exhibe (sus) limitaciones como producto de su libre actividad», escribió Fichte, pero todo el poder del ego se gasta en fundar las bases de la

conciencia y en postular el objeto del conocimiento»[77]. En el terreno de la ética, esto solo promulga normas válidas universalmente y trata de conducir a los hombres a su destino de «perfecta unidad y unanimidad»[78].

La inmensa competencia de este ego gustaba a los románticos, pero no su objetivo. Rápidamente, le pusieron algo de carne y sangre, concediéndole características únicas[79]. Schelling admiraba la idea de que «el hombre es esencialmente su propia escritura», una autocreación, pero no estaba preparado para dejar que el hombre siguiera el modelo universal de Fichte. La pasión y la energía son lo que nos hace buenos, no la razón. Las cualidades que nos hacen diferentes, no aquellas que nos unen, son las que se tienen que desarrollar[80]. Si la Ilustración y la filosofía posterior consideraban a la razón como la cualidad que distinguía a la humanidad, por lo que le concedían una trascendencia solidaria respecto a los accidentes de la naturaleza, nacimiento y entorno, los románticos solo se preocupaban por las cualidades que hacen que cada persona sea diferente a otra. Para ellos, los hombres no obtenían estatura como individuos conforme a los modelos universales, sino alimentado sus rasgos más distintivamente individuales.

La idea del genio, de individualidad, comienza con la creencia en la absoluta desigualdad de los hombres, los románticos no buscaban lo universalmente humano, sino lo inconmensurable, lo peculiar de cada persona. No hay modelos comunes para juzgar a los hombres; no hay objetivos universales. Así, Nietzsche rechazaba el individualismo de la Ilustración como una forma de colectivismo, pues permitía a todos los hombres el mismo derecho de expresión. El verdadero individualismo se limita a aquellos que tienen algo importante que decir y que pueden hacerlo al máximo, «desea ser y te convertirás en ser»[81]. El objetivo supremo de Baudelaire era «ser un gran hombre y un santo para sí mismo»[82]. La ética de la unicidad rechazaba la idea popular de conciencia como mera disciplina y la idea racionalista de universalidad. Solo en «la contemplación constante de nuestro verdadero yo» somos como los olímpicos,

observaba Schleiermacher, enfatizando que su único objetivo «siempre es ser más plenamente lo que soy». Uno se crea desde dentro, del mismo modo que un artista crea su obra maestra original[83]. El artista, como insistía Baudelaire, tiene que ser algo «sui generis»[84]. Incluso en sus hábitos externos, los artistas no tienen que ser como otros hombres, «pues son Brahamanes, la casta superior», escribió Friedrich Schlegel[85]. Los jóvenes seguidores de Victor Hugo acogieron la idea con entusiasmo. Desde el famoso gilet rouge, la larga cabellera, el semblante pálido, una generación de bohemios tras otra ha demostrado su superioridad despreciando las convenciones en vestimenta y modales. Las buenas maneras, observaba Fichte, surgen del reconocimiento de que todos los hombres son fundamentalmente iguales[86]. El rechazo a las buenas maneras y las convenciones de la bohemia responde infinitamente menos al deseo de libertad que a una demostración de desprecio hacia los hombres inferiores. La adoración a la individualidad es inseparable del egoísmo y de la conciencia del genio. «La individualidad», señalaba Schlegel, «es el aspecto primero y eterno del hombre…, hacer de la creación y desarrollo de esta individualidad uno de nuestros más altos fines, sería divino egoísmo»[87]. Unas páginas después se nos dice que un artista realmente original tiene que hallar su propia religión y opinión en cada tema. Años más tarde, Nietzsche repetiría este mandamiento casi de forma exacta[88]. Divino o no, la ética del genio es egoísta; pero no importa, porque «el ruiseñor está orgulloso». Como en el caso del egoísmo habitual, se incrementa la distancia entre lo que Shelley denominaba «el hombre social y el hombre individual»[89]. De hecho, cualquier tipo de sociedad supone una especie de peligro. La creación artística solo es posible en soledad, moldear una individualidad verdaderamente original exige la misma condición. «El poder autosuficiente de la soledad» de Wordsworth se convirtió en el bien más preciado para todos los románticos, y el gregarismo, en el peor pecado, el más bajo. Con Nietzsche se convertirá en un odio casi obsesivo. Pero, ¿qué queda de la unión entre los hombres? Solo estaba permitido el amor, puesto que surge del interior, pero incluso entonces hay que tener cuidado, nos previene Schleiermacher, ¡no

vaya a ser que nos perdamos con nuestros propios amigos![90] Podemos simpatizar con Hegel cuando, ante estas «excrecencias» de subjetivismo, profería que «la gloria de la filosofía se ha ido», ya no queda ningún lugar común para el entendimiento. Su desprecio hacia esta infame «existencia artística», estas pretensiones de «genialidad casi divina», era lo que todo filósofo social debía compartir y, de hecho, compartía, especialmente el desafortunado Fichte, al que Hegel acusaba de haber iniciado todo este lío[91].

El lado negativo de la autoglorificación, aunque sea artística, es muy evidente. Pues, ¿qué ofrece la ética del genio a la sociedad? Nada. El genio en sí no forma parte de la sociedad. Solo pregunta, «¿qué me debe a mí la sociedad?, ¿por qué ha fracasado siempre a la hora de dármelo? Las actitudes sociales del genio no son más que la elaboración de una situación, la del artista frente a su público. A un lado están los jóvenes héroes de la batalla de Hernani, «borrachos de arte», seguros de que no hay ocupación más decente en la vida que escribir versos o pintar. Al otro lado están las fuerzas «de la riqueza, el poder y la sociedad», que les permiten morirse de hambre o ganarse la vida de alguna forma prosaica, robándoles horas que podían haberse empleado en la creación[92]. La sociedad hace del genio, auténtico regalo de los dioses, un mediocre. El genio está condenado a ser infeliz como consecuencia necesaria de «su naturaleza interior y del entorno. La sociedad es una república. Cuando un individuo trata de destacar, la masa colectiva le empuja (contra) sí mismo y, ante el invencible poder de las torres del genio frente a la vulgar masa, la sociedad lo lanza al ostracismo y le persigue»[93]. La palabra república es reveladora, pues recordamos las esperanzas que toda una generación anterior había depositado en ella. Ya no se odia una forma particular de gobierno, sino a toda una sociedad, pues toda sociedad es «pública». El poeta es maltratado igualmente bajo gobiernos monárquicos o representativos, le explica el Docteur Noir, en la novela de De Vigny, que instruye al joven Stello en las miserias de la vida poética[94]. La destrucción inevitable del poeta por la sociedad era, de hecho, el tema fundamental de De Vigny. Con él, la glorificación del genio

siempre viene acompañada de la desesperación ante el destino del artista. El típico ciclo romántico de aspiración extravagante a la derrota interna se repetía en el ámbito de la vida social. El genio que comienza como un milagro termina como el «poète maudit». De Vigny creía firmemente que el poeta era la forma más alta de humanidad. Incluso en la sociedad vulgar, explica el Docteur Noir, el poeta solo puede asumir una postura de «neutralidad armada», de extrañeza, pues es su mejor defensa contra los ataques[95]. Existe un conflicto inevitable entre una vida interior floreciente y el rechazo al mundo exterior, que piensa que siempre termina con la victoria de esto último[96]. Le obsesionaba el destino del joven Thomas Chatterton, y contó su historia dos veces, una en Stello y de nuevo en una obra donde «trató de mostrar un hombre espiritual machacado por una sociedad materialista, donde el cálculo explota el talento y el trabajo»[97]. Su propia solución a la tragedia del poeta era renunciar a toda esperanza como peligro y su único anhelo era «volar, volar hacia los pocos elegidos»[98].

Sin embargo, la desesperación estoica no es posible para todos. Baudelaire, que se sintió tan aislado entre la multitud como De Vigny, era más negativo al airear su desolación. El dandy es «un Hércules sin trabajo», en una sociedad corrupta. Dotado de una gran habilidad natural, solo le interesa su aspecto personal, mientras que su única función social es despreciar a la multitud[99]. Esta era la visión que tenía Baudelaire de la aristocracia espiritual en «tiempos miserables», aunque realmente pensaba que todos los tiempos eran malos para los héroes. Las naciones no producen grandes hombres a voluntad, por eso tienen que ser conquistadas por ellos[100]. Merece la pena recordar que hoy en día Baudelaire es aceptado como una voz profética, un hombre que ya sabía de la situación del artista contemporáneo. Nietzsche, que despreciaba tan violentamente a los decadentes, se unía de nuevo a ellos al asignarles una única función en la sociedad: servir como «escalafones» de los grandes hombres. A su vez, todo hombre excepcional está condenado a odiar a la sociedad[101]. Para él, y para todos los románticos, la sociedad en su

conjunto es como los filisteos mofándose de Sansón y, como tales, objeto de su desprecio infinito.

Se ha sugerido a menudo que el declive del antiguo sistema de patronazgo, la desaparición de las cortes, salones y mecenas privados, empeoró enormemente la posición social del artista. Sin embargo, no tenemos más que recordar las dificultades de Erasmo, Mozart y el Dr. Johnson con sus respectivos mecenas, para dudar de esto. Nunca ha existido un sistema de mecenazgo adecuado, el «público general» y su mayor representante, «C. Snobius Maecenas –el patrón que realmente paga el arte en nuestra sociedad–», no son peores que sus predecesores[102]. En cualquier caso, es injusto buscar una explicación a las actitudes románticas sociales en las circunstancias sociales generales de su época. El resentimiento del público precedió a la Revolución Francesa. La idea de un conflicto inevitable entre el artista y la sociedad fue aceptada por aquellos que, como el autor de Tasso, nunca conocieron problemas de mecenazgo. Sin duda, el mecenazgo no estaba en el origen de las dificultades sociales de Lord Byron. La idea romántica del genio y las condiciones que este exigía son, en sí, la base de cierto resentimiento a toda la sociedad como obstáculo inhibidor de la expresión propia. Filistea solo es el símbolo de esta hostilidad.

Aunque los cambios sociales no fueron la fuente original de su antagonismo con la sociedad, los románticos desconocían por completo a sus nuevos mecenas. Algunos, como Victor Hugo, se regocijaban incluso de tener un público muy amplio, pero la mayoría de los románticos no disfrutaban sirviendo a sus inferiores sociales[103]. Más aún, como el público general» es en sí mismo una entidad abstracta, fácilmente se convirtió en base de la teoría social general. «Para el público, Honorable Nadie», escribió Hamann en una dedicatoria de uno de sus libros[104]. El público era un grupo amorfo y desconocido de portadores de entradas y lectores; era todo el mundo y nadie. El nuevo mecenas, «el público general», como la «sociedad en su conjunto», fue siempre «todo el mundo, excepto yo y mis amigos». Por eso se hizo fácil teorizar sobre ambos en

términos y clasificaciones abstractas. La ética del genio, combinada con el disgusto natural del artista por su patrón, podía convertirse en la base de teorías sociales generales.

Para el artista, el público no era «vox populi», sino su audiencia real o imaginaria. Cuando De Vigny hablaba de la multitud, la visualizaba como la típica muchedumbre que abarrotaba los teatros, que tan solo esperaba que la obra fuera un estrepitoso fracaso[105]. Parece ser que, para el genio, el abucheo en escena era una experiencia social muy habitual, aunque nunca hubiera sufrido tal indignidad, solo sentía que su individualidad quedaba aplastada bajo el convencionalismo. El hecho sorprendente era que la sociedad estaba dividida en dos campos hostiles, los creadores de cultura y sus incontables, mediocres e ignorantes consumidores. De Vigny tenía claro que lo correcto es que el mundo debía de pertenecer al primero y que la sociedad controlada por públicos estériles y parasitarios era corrupta. Esta era, en esencia, la idea que subyacía tras la élite de productores de Saint-Simon, una teoría que fue muy popular entre los poetas franceses: incluso De Vigny se sintió seducido por Saint- Simon durante un tiempo y escribió la canción de los trabajadores, que comienza diciendo «le monde est un vaste atelier»[106]. Los románticos con inclinaciones sociales pensaban que entre los creadores se incluían todos los trabajadores manuales. Aquellos que tenían instintos elitistas pensaban que solo los artistas, con la posible ayuda de soldados y sacerdotes –la trinidad de los que crean, los que destruyen y los que saben– dominaría la sociedad[107]. Sin duda, una élite muy novedosa. No es la élite de sabios platónica, ni la tradicional nobleza del conservadurismo, ni la élite radical de reformadores. Es la élite de aquellos que, por su propio esfuerzo, dan a luz algo nuevo, la élite de los creadores. Unidos frente a ellos permanecen los poderes dominantes de los explotados consumidores del trabajo creativo. Al principio, el filisteísmo era una criatura de la imaginación artística, pronto se convirtió en una categoría social. En breve, la guerra contra los filisteos la emprendería gente bastante incapaz, sin ninguna creatividad artística y que jamás había hecho trabajo físico alguno. Más aún,

Filistea y el Tercer Estado se fusionaron en un solo grupo. Karl Marx ya no se molestó en separar ambos términos.

Esta fusión de experiencia artística y teoría social fue un proceso gradual. Originalmente, la palabra filisteo no se tomó directamente de la Biblia, sino del argot estudiantil alemán, donde se aplicaba a todo aquel que no había ido a la universidad. Su significado, sin embargo, se amplió considerablemente con los jóvenes románticos. Clemens Bretano escribió que un estudiante, en el sentido más amplio de la palabra, es una persona «comprometida en buscar lo eterno, ya sea conocimiento o Dios, cuya alma emula cada semilla de vida, que adora la idea como tal, los filisteos son lo opuesto». Son los enemigos de todo entusiasmo, del genio, de toda creación libre y divina»[108]. Schopenhauer definía al filisteo como un hombre «cuyo intelecto es normal o bajo», es decir, que solo le interesa su estómago, no las ideas»[109]. En Francia, de hecho, se empleó desde el principio la palabra «burgués» y, como señalaba Gautier, significaba lo mismo que filisteo, tal y como admitía cándidamente, la «burguesía» era todo el mundo, todos aquellos que vivían prosaicamente[110]. El poeta Theodore de Bainville nos ha dado el más perfecto análisis del credo de la race de 1830. Para ellos, escribió, el arte era una religión intolerante que no permitía herejías. El burgués, por tanto, tenía que ser destruido. Sentían «un odio inveterado e irreconocible por todos aquellos a los que llamaban "la burguesía"», una palabra que no se utilizaba en su sentido político o histórico en cuanto que aplicada al Tercer Estado. En lenguaje romántico, la palabra "burgués" significaba «un hombre que no tenía fe, salvo en cien monedas de céntimo, y ningún otro ideal, salvo salvar el pellejo»[111].

Lo que comenzó como una idea estética pronto se convirtió definitivamente en un problema social. En Baudelaire, la identificación del burgués, el «espíritu belga» y el mundo comercial está bastante clara. Para Burckhardt, los filisteos, los incultos, eran un fenómeno claramente social. En Mathew Arnold y Nietzsche, esto es absolutamente evidente. Es un tanto extraño situar al insípido

Arnold junto a Nietzsche en la misma frase. Podemos imaginar qué habría pensado Nietzsche de un hombre que definía la cultura, especialmente la cultura griega, como «dulzura y luz». Arnold no era un espíritu trágico, sino amable, pero sus puntos de vista derivaban al menos de una de las fuentes de Nietszche –Heine, y su separación entre helenos y nazarenos–. Ambos dieron a esta idea un significado directamente social. Para Arnold, Inglaterra parecía dividida en tres clases, bárbaros, filisteos y el populacho, que se corresponden con la aristocracia, clases medias y trabajadores. En este caso, el concepto de clase ha surgido claramente de la relación del artista con el «público». De cada clase escapan algunos, que se convierten en «extraños», no pertenecen a ninguno de los grandes grupos en que se compone el público. Los bárbaros son animales con gracias sociales; los trabajadores son «rudos y subdesarrollados», y el filisteo es el descendiente de los puritanos, un enemigo «perverso y con alzacuellos» de la «dulzura y la luz». La cultura se deja por entero en manos de los pobres extraños, mientras que el resto de la nación asume que tiene derecho a hacer lo que quiera, es decir, seguir siendo mediocre y ciega a la cultura, especialmente en América, que solo está habitada por filisteos[112]. La convencional «adoración de lo ordinario» que destruye al poeta, corría rampante[113]. Nietszche llega a identificar un segundo grado de filisteísmo, el de los «filisteos cultos», que no ignoran la cultura, sino que la picotean hasta la muerte. Estos parásitos anticreativos simplemente disuelven la cultura de la que se alimentan. El genio es su primera víctima. Son criaturas institucionalizadas. Constituyen el sistema, «una barbaridad firmemente establecida»[114]. Allá donde miraba, Nietzsche veía su poder. A veces pensaba que era deseable un rápido proceso igualador que apresurase el colapso de su estructura podrida. Otras veces exclamaba que debían mantenerse[115]. El socialismo era objetable no porque Nietzsche supiera o le importara la economía, sino porque significaba el gobierno de «la manada», los enemigos de lo grandioso[116]. El superhombre debe declarar la guerra a las masas[117]. El desprecio por el mediocre y las masas se fusionaban. Hoy en día, el miedo al hombre-masa que anima a todos los románticos no es más que el

antiguo odio a los filisteos, trasferido desde la burguesía, que ha dejado de ser tan importante como para odiarla. Antes de la última guerra, todavía había algunos que podían centrarse en la burguesía. El surrealismo siempre fue más una protesta social que una teoría del arte; representa la desaparición final de la mente estética en las preocupaciones sociales. Pero el surrealismo fue el último gran esfuerzo «para epatar a la burguesía»[118]. Después, sus adeptos se hundieron en el Partido Comunista o desaparecieron totalmente de la escena intelectual. En general, el sentimiento romántico se dirige contra el hombre-masa filisteo, más que contra la burguesía. Hoy en día, pocos poetas pueden escribir versos como los de D. H. Lawrence, «bestial es el burgués», «es una pena que todos ellos no puedan ser pateados a un lado/como hongos venenosos…». Es el hombre-masa el que enferma a la mente estética.

Por supuesto, las «masas» o la «multitud» siempre estuvieron ahí. Eran la «canaille», el pueblo, los incultos. Todos los románticos tuvieron miedos y odiaron a la multitud, pero no utilizaron la palabra «masa» con un sentido específico, como el de filisteo. Solo Kierkegaard empleó la idea de la multitud para poner el conflicto entre uno y muchos sobre una nueva base. En sus primeras obras también había entonado el elogio al hombre excepcional y despreciado a los filisteos, los medioeducados y mediocres. También consideraba que la igualdad era el gran peligro de Europa y despreciaba al público por su falta de ideas[119]. En sus escritos religiosos descartaba al hombre «superior» en favor del «individual», que es algo en lo que todo hombre puede convertirse. De hecho, afirmaba que las prácticas de sus primeros días solo habían sido un mecanismo para suscitar en la gente «su propia conciencia»[120]. Nunca dejó de pensar que era una excepción, pero pasó de la soledad de lo extraordinario a la de víctima, la única ante Dios. Kierkegaard era también una persona absolutamente conservadora, defensora de la corona y del orden establecido. De hecho, fue en defensa de este cuando se vio envuelto en una tremenda polémica con la prensa popular[121]. Nunca pudo olvidar cuánto daño le habían hecho los ataques del vulgo, pero el último manifiesto que escribió

fue una llamada al «Hombre plano» para que se convirtiera en individuo, rechazando a los pastores de la iglesia establecida como a Satán, pues eran funcionarios reales y, como tales, no tenían nada que ver con Cristo[122]. Con esto, su renuncia al pueblo «superior» fue absoluta.

Sin embargo, incluso en sus días estéticos, el alter ego religioso de Kierkegaard se mantuvo tanto como para hacer de su ataque al público algo bastante diferente a las diatribas del genio contra Filistea. El problema con el público, pensaba Kierkegaard, es que no existía: era un mero fantasma de la mente reflexiva, una especie de burda abstracción. ¿Quién es el público? Sin duda, no es un grupo concreto de gente a la que conocemos, pues estos retienen su identidad individual. No es una nación, no es una comunidad, no es una clase –no es nada–. No es real y no existe en una situación real, solo proporciona una unidad negativa para aquellos que, por reflejo, han acabado con su existencia personal, inmediata. Sin embargo, el poder de la nada es enorme. Las personas más amables pueden verse obligadas a pensar en sí mismas como «público», pueden convertirse en monstruos crueles –lo que hoy en día conocemos como fanáticos[123].

Hay una escena importante en Santa Juana, de Bernard Shaw, que ilustra perfectamente este poder de la nada. El capellán inglés, perfecto hombre normal, había pedido a gritos la muerte de Juana. Sin embargo, cuando contempla las llamas, dice lastimosamente: «Si hubiese sabido, la hubiera salvado. No podéis figuraos. Es fácil hablar cuando no se sabe. Se deja uno llevar por las palabras. Echa uno, sin reflexionar, aceite sobre su propio genio en llamas. Pero cuando luego ve uno lo que ha hecho, cuando presencia ese horror..., entonces...»[124]. Significativamente, Shaw señala en el prefacio que su obra es una tragedia real donde «personas normalmente inocentes», no villanos, cometen asesinato. Esto es exactamente lo que Kierkegaard tenía en mente cuando hablaba de la inhumanidad de las abstracciones, especialmente cuando lograban poder en forma de «opinión pública». También es el peligro que

entraña actuar «con principios»[125]. No se trata del consejo político de Burke, que solo es otra abstracción más, sino la exigencia de una responsabilidad personal completa por parte del individuo. Pues solo el individuo puede enfrentarse a Dios y tomar una decisión –de ahí lo vicioso de las multitudes–. No era su mediocridad ni su inferioridad lo que le disgustaba. Más bien, admitía que el poder de los números puede tener su valor en política y en la vida temporal en general[126]. Pero, cuando la verdad está en peligro, los números no pueden decidir nada, eludimos nuestra primera responsabilidad como individuos si permitimos que los números decidan por nosotros[127]. La verdad, especialmente la verdad religiosa, solo puede alcanzarse mediante un «salto» solitario e individual fuera de la multitud, fuera del poder de los números. Pero este salto, lejos de la vida igualada de las masas, no nos convierte «en un hombre sobresaliente o héroe», sino «en un hombre y nada más, en el sentido completamente igualitario. Esta es la idea de religión»[128]. Aquí, la individualidad es una categoría religiosa, no artística. Ser un hombre es no ser distinguible, sino enfrentarse a Dios, y esto lo puede hacer cualquiera que realmente quiera ser un individuo[129]. Kierkegaard separó la ética de la individualidad totalmente del ámbito inmanente del genio, y la hizo objeto de autotrascendencia, algo que el «Hombre Plano» es capaz de lograr como persona superior –no, Kierkegaard no compartía la esperanza optimista de Schleiermacher de que solo la introspección nos conduce a Dios– . La individualidad solo es el primer paso, pero tan necesario que desechaba cualquier forma de comunidad, incluida la Iglesia. Solo una persona puede tomar una decisión, y solo un individuo puede convertirse en Apóstol, pero ese individuo es Todos.

Es una pena que los románticos modernos hayan ignorado las ideas de Kierkegaard sobre la multitud y el público. Solo Gabriel Marcel ha tratado de adaptarlas, pero las reduce a un conservadurismo convencional. En cambio, todo el mundo corona a Le Bon como el gran descubridor cuando, de hecho, su libro sobre la multitud no es más que una patraña de generalizaciones racistas pseudocientíficas al servicio del elitismo más ordinario. Pero la tendencia elitista, más

que la idea igualitaria de individualidad kierkegaardiana, es la que ha predominado en el pensamiento romántico, lo cual ha concedido a Le Bon una aprobación totalmente inmerecida. Más aún, el individuo de Kierkegaard no es una entidad política, sino una persona viva, completa. Kierkegaard, genuino romántico, era un escritor totalmente apolítico –incluso cuando debatía sobre política.

La política de lo apolítico

La política del romanticismo es negativa en extremo. El único interés de los románticos era defender al hombre no político de las injerencias de la vida pública. Ya rechazasen toda actividad política o tratasen de transformarla en estética, los románticos fueron antipolíticos. Cuando los poetas se permitían participar directamente en los asuntos políticos, dejaban de ser románticos – exactamente igual que cuando se unían a la iglesia–[130]. La política suponía el mismo tipo de pérdida del ser. La ética del genio exigía que la individualidad fuese preservada de la sociedad, y el fruto de la individualidad, la cultura, debía guardarse del estado. La cultura es la más alta meta del hombre; el estado, su enemigo natural. No hay ningún programa externo, y menos del estado, que pueda ayudar al hombre en las labores de desarrollo personal y creación artística. Tan solo puede dificultarlo. El anarquismo de la Ilustración consistió en rechazar el estado coercitivo porque interfería con una sociedad que debía regularse a sí misma, según las leyes de la razón y el interés propio: el anarquismo del romanticismo se basaba en la convicción de que toda restricción externa era una amenaza a la cultura.

Para los románticos, la libertad significaba libertad de todo control social, tanto de la ley como de la regulación arbitraria. El culto a la individualidad considera a la ley tanto una imposición extraña como el decreto de un tirano. Al rechazar la razón como mejor guía para el

hombre en asuntos sociales, la voz pública de la razón, la ley, también pierde su atractivo. «Soy una persona profundamente anárquica», escribió Novalis inocentemente, «no necesito la ley en absoluto»[131]. La ley no crea cultura, ni ningún otro tipo de regla social, aunque pueda parecer razonable en otros ámbitos. Esta tendencia fue lo que tanto atrajo a Kant. Con una vehemencia inusual, rogaba al hombre de genio «que considere sus acciones y hasta dónde va a llegar con sus ataques a la razón»[132]. Si la razón no es el valor supremo, si la arbitrariedad regula la vida intelectual, ¿qué previene a los dirigentes de interferir arbitrariamente en la libertad de pensamiento? ¿A qué fines sirve la libertad si no es condición necesaria para la soberanía de la razón? Cuando se abusa de la razón, la libertad pierde su justificación y los opresores se apresurarán a explotar este hecho. El argumento revela cuán intensamente estaba interesado Kant en la política liberal, pues en aquel momento no había indicios de que los románticos tuvieran algún interés en política. Tal y como admitía Kant, eran tan aficionados a la libertad como él mismo. Sin embargo, la crítica kantiana a sus tendencias irracionales ha permanecido hasta hoy en día como el ataque más popular al romanticismo, lo cual no es del todo cierto, pues solo señala las posibles consecuencias del romanticismo, no sus aspiraciones reales. El romanticismo anhela inherentemente la libertad personal más absoluta.

En la guerra entre cultura y poder, el romanticismo adoptó diversas posturas. Primero hubo un absoluto rechazo al estado, o al menos un deseo de limitar sus actividades en gran medida. La participación en política era considerada como un menosprecio inexcusable para los intereses más vitales del hombre. Friedrich Schlegel avisaba, «no malgastéis la fe y el amor en el mundo político. Dedicad vuestro ser interior solo a los ámbitos divinos del conocimiento y el arte»[133]. Sin embargo, muchos románticos no estaban siempre dispuestos a tratar con la política en general; querían transformarla. El estado iba a convertirse en un objeto de admiración estética, en algo que crecía naturalmente en el alma de la gente, como la poesía. La acción política iba a ser un asunto de expresión personal. Schleiermacher

escribió a su padre, por ejemplo, «amo enormemente la Revolución francesa»[134]. Y Byron dijo de la liberación italiana que, «es grande, la verdadera poesía de la política»[135]. Este tipo de política era un ejercicio de individualidad y, como tal, siempre suponía la oposición a la tendencia de los tiempos. Independientemente de la opinión pública, el poeta no la compartía explícitamente[136]. Al final, quedaba la esperanza de que la política pudiera ponerse al servicio de la cultura, ser su mera expresión. Los creadores de cultura no iban a ejercitar poder político, iban a dirigir el espíritu del pueblo y a legislarlo indirectamente. Tal era la pretensión de la «clerisy» de Coleridge, por ejemplo, un cuerpo corporativo de líderes culturales de la nación que modela el espíritu nacional y, por tanto, domina indirectamente su vida, incluyendo su vida política[137]. La creencia de Shelley en que los poetas eran los heraldos de la reforma política, conciencia de la sociedad y profetas de un estado ideal de anarquía, era una versión radical de la misma idea[138]. Por tanto, es posible hablar en un sentido limitado de la teoría política romántica, pero debe entenderse como la infusión de motivos totalmente apolíticos en una vida y pensamientos políticos. No obstante, la creencia de Schiller en la misión del arte, o el sueño nietszcheano en los poderes estéticos del superhombre, que uniría a todos los hombres en una humanidad nueva –son ideales esencialmente políticos–. Su origen y fines surgen directamente de unas aspiraciones que no tienen nada que ver con ninguna estructura de poder definible o con cualquier institución concreta. Constituye un problema explotar el poder político para fines políticos, pero no deja de ser político. La teoría política romántica, aunque suficientemente significativa, es un término inevitablemente paradójico. Se aplica a las concepciones de personas que están alienadas de toda sociedad existente, de toda forma histórica posible de vida política y de todo el mundo real que las circunda.

El disgusto extremo por la política era mucho más común entre los románticos alemanes, aunque de ninguna manera se limitaba a ellos. Esto no resulta sorprendente. En el siglo XVIII, Alemania presentaba un «espectáculo de decrepitud política, pero de

rejuvenecimiento intelectual»[139]. No había nada en la vida política alemana que pudiera atraer a un espíritu intenso, mientras que la República de las Letras, en contraste, parecía ofrecerlo todo. Goethe vivió con esa convicción hasta el final de sus días, mucho después de que Napoleón hubiese triunfado, al conseguir que la mayoría de los alemanes tuvieran una intensa conciencia política –y no es el menor de los muchos pecados del emperador–. En 1794, Goethe, Schiller y Wilhem von Humboldt formaron un círculo cerrado del que Goethe dijo, «lo que buscamos juntos es mantenernos en la vida estética lo más posible, y olvidarnos de todo lo demás»[140]. Más de treinta y cinco años después, todavía pensaba que la política no era tema adecuado para un poeta –ni para sus versos ni como ámbito de actividad–. El arte está inherentemente por encima de la política; en cuanto un poeta entra en el debate político, debe elegir un partido y, por tanto, pierde su espíritu libre y su mirada abierta. El odio es la muerte de la poesía. En cualquier caso, ¿cómo podría haber odiado a los franceses, que eran el pueblo más culto de Europa? Para los nacionalistas, tenía el más profundo de los desprecios. Como hombre y ciudadano, estaba dispuesto a amar a su patria –la patria de la vida poética, es decir, de todo lo que es bueno, noble y bello–[141]. De hecho, tales habían sido las creencias de todos los románticos alemanes antes de la invasión napoleónica. Incluso aquellos dos superpatriotas tardíos, Clemens Brentano y Achim von Arnim, se rogaban uno a otro no tomar partido en la guerra, cuando esta comenzase[142]. Wackenroder le escribió a Tieck que estaba demasiado preocupado por la «belleza ideal» como para pensar en si ganaba Alemania o Francia[143]. «Ni Hermann ni Wotan, el arte y la ciencia son los dioses de nacionales de los alemanes», escribió Friedrich Schlegel[144]. En Francia, De Vigny representaba el mismo punto de vista. Todos los gobiernos detestaban la poesía y conspiraban para destruirla. Ser libre significaba mantenerse muy alejado del estado. Solo la República de las Letras hace que prevalezca la libertad[145].

La defensa más detallada de este tipo de anarquismo aparece, irónicamente, en la obra de juventud de un futuro ministro prusiano

de educación, Wilhem von Humboldt. Es un libro curioso, una investigación apolítica sobre los límites y propuestas del estado. No analiza las formas de gobierno o sus orígenes históricos, sino el efecto del estado en la cultura en general. No hay evidencia de emoción política. Aunque menos radical que Kant, Humboldt tampoco fue conservador. La libertad era su pasión, y la libertad significaba desarrollo personal, originalidad. Su mayor objetivo, por tanto, eran «los maestros teóricos del estado» del siglo XVIII. Como Godwin, pensaba que el estado solo podía educar a los hombres en la uniformidad, pero, al contrario que este, no estaba preparado para someter a los hombres al régimen de la razón, que solo podría tener el mismo resultado. La moralidad era la individualidad en la belleza y armonía internas. El estado no era capaz claramente de promover dicha ética; tan solo podía destrozarla. Aún más, Humboldt, como Herder, consideraba la energía como una gran virtud. La guerra, por tanto, no era mala cosa si el estado se mantenía aparte de ella, pues los ejércitos disciplinados no permitían el desarrollo de la energía individual. El estado debía proveer un mínimo de seguridad para la cultura, pero más allá de eso puede no tener fin[146].

¿Cómo sería una sociedad dominada por la cultura estética y sus modelos? La ética del genio nos da la respuesta. Hay una intensa tendencia aristocrática inherente a todas estas «apolíticas» que surge tanto del sentimiento del genio individual de distinción personal, como del hecho obvio de que la igualdad es un valor sinsentido en el juicio estético. Las exigencias de una cultura estética resultan hostiles al igualitarismo. Una sociedad dominada por artistas y modelos artísticos sería aristocrática de principio a fin. Esto es evidente en las ideas de los románticos menos apolíticos, pero también es obvio entre los anarquistas, pues todos sus ideales democráticos y radicales de ciudadanía suponen un alto grado de politización. El anarquismo de la Ilustración no fue apolítico, al contrario, pretendía extender la conciencia cívica. Pero el anarquismo del apolítico no solo está interesado en eliminar el poder; quiere huir de la conciencia social. Por eso Heine observaba

que la democracia es mala para la poesía. No solo la democracia hace que los poetas escriban tendenciosamente –es decir, apoéticamente–, sino que quiere bajar las alturas, incluyendo el Parnaso. «En tiempos muy políticos, las obras de arte puras son raras», señalaba, y la democracia es ultrapolítica[147]. Después de 1848, quedaba muy poca gente realmente apolítica, los más notables, Burckhardt y Nietzsche, compartían plenamente la visión de Heine. De hecho, su principal objeción a su propia época fue que sus predicciones ya se habían cumplido. Esto puede parecer extraño, puesto que no había nada señaladamente democrático en la Alemania decimonónica. Pero les parecía que la politización y la democracia marchaban mano a mano contra la cultura, especialmente la cultura alemana y sus modelos. El esfuerzo por imponer una jerarquía extraña de valores en el mundo social nunca fue tan evidente como en la crítica a la política de Burckhardt y Nietzsche en general, y de su propia época en particular.

Burckhardt renunció a toda política, especialmente a toda forma de radicalismo. «La libertad y el estado no se han perdido nada conmigo», escribió de joven. «Con gente como yo, no puedes construir estados…, no soy de utilidad para la sociedad como tal. La miro con ironía involuntaria… Y, aunque puedo entender la alta política, cuando es necesario, jamás participaría de ella»[148]. Al contrario que Carlyle, pensaba que era imposible la existencia de grandes hombres en la vida política, pues no puede existir «ninguna grandeza de alma» cuando el poder es la última meta[149]. Nada despreciaba más que el imperio de Bismark –donde el estado estaba ocupado conquistando la cultura y, por tanto, destrozándola–[150]. El gobierno está, por definición, interesado en la utilidad y, por tanto, es enemigo del genio[151]. Al contrario que muchos otros románticos, Burckhardt no creía que la cultura pudiera o debiera legislar el estado. Ambos son dos imperios hostiles; el estado es un monumento al poder, la antítesis de la cultura, algo que en sí mismo es el germen de la infelicidad y solo puede hacer a los demás sentirse miserables[152]. Como mucho, la política es algo vano; a lo peor, interfiere con la cultura. En esto, al menos, Nietzsche estaba

muy de acuerdo con Burckhardt: «soy el último alemán antipolítico», anunciaba[153]. Toda organización política, incluso la polis griega, se opone inherentemente a la cultura[154]. Dionisos es el dios antitético. La cultura es un problema de estilo, de unidad estética de un pueblo, no de política[155]. El «estado muy civilizado» es una amenaza cultural. Con sus hordas políticamente dominadas, no aporta felicidad ni confort a nadie[156]. De hecho, nunca se podrá resolver ningún problema de la existencia mediante un acto político, y ninguna innovación política puede convertirnos en una «raza satisfecha». La nueva adoración al estado, avisaba a los alemanes, «no era una caída en el paganismo, sino en la estupidez»[157].

Pero Nietzsche no se contentaba con dejar la política a secas. Quería el mandato de una élite estética –un ejercicio directo de poder por parte de los creadores de cultura, en su propio interés y en el de la propia cultura–. Despreciaba la «mediocridad» de la democracia y el liberalismo, pero admiraba las jerarquías de poder. El poder político, conquistado como expresión de creatividad y amor, como el que «empuja al artista hacia su obra», era un signo de grandeza, Nietzsche anhelaba una nueva aristocracia «basada en la autodiscipina», que funcionaría «como los artistas sobre el propio hombre», transformándole[158]. La voluntad de poder sobre otros hombres: esto es la política, lo supiera Nietzsche o no. La suya es una forma de política –incluso en forma estetizada, donde las normas artísticas determinan la acción–. Es política cultura, una idea de poder como actividad estética. De hecho, ya le había pasado a Schiller, que vio en el arte una creación suprapolítica, el único medio para reformar el estado decrépito de su época[159].

La misión del artista no debía posponerse, como pensaba Nietzsche, a la llegada del superhombre. Schiller abogaba por la acción inmediata, pero era una exigencia de acción indirecta. Tanto él como Shelley vieron en el arte un poder recuperador tal, que el artista dirige qua artista. Convierte al arte en sustituto de la política, pero el arte en sí mismo no cambia. Sin embargo, algunos románticos querían hacer de la política una forma de disfrute estético. Querían

hacer una política artística, una nueva forma de arte, un nuevo campo de expresión, y querían hacerlo de una vez. Deseaban estar «comprometidos», por emplear una palabra clave moderna. El gran ejemplo de dicha política es, sin duda, Lamartine. Como poeta, se consideraba por encima de todos los partidos. En la Cámara de los diputados, eligió ser independiente, pero no en interés de la razón, como Benjamin Constant. Para él, la política era una forma de religión, o poesía. «Un gran hombre de estado», dijo, «es un poeta en el acto de transformar las palabras en hechos». Como poeta, él mismo se sentía bendecido con poderes especiales de lo divino, el verdadero estado del alma nacional. Afirmaba que poseía «el instinto de las masas». Su mano estaba en el pulso de la nación[160]. Esto, por supuesto, no es más que la imagen romántica del poeta-profeta trasplantado a la escena política –y el destino de Lamartine demuestra lo errado que estaba en ese sentido.

Las tribulaciones de Lamartine no eran la única forma de jugar a la política estética. Si la política podía convertirse en una actividad poética, ¿por qué el estado no habría de convertirse en una obra de arte romántica? El estado tenía que ser bello, exigía Novalis; debe tener individualidad. El estado tradicional, incluso el estado de las leyes, era mecánico. Para Novalis, la Prusia de Federico el Grande solo era una enorme factoría. La verdadera relación entre el legislador y lo legislado debía ser de amor. En el joven Federico Guillermo y especialmente en su hermosa reina, Novalis encontró su objeto del placer estético. Albergaba la esperanza de que el nuevo rey sería artístico, y su estado, poético[161]. Esto suena como una auténtica sandez, y bien podría haberse quedado ahí. Sin embargo, indica una tendencia importante en la «apolítica» romántica. Herder ya conocía bien la objeción al estado existente como una imposición externa mecánica. Su antipatía a todos los estados era tal, que su larga filosofía de la historia apenas contiene media docena de páginas que tratan el tema, pues a Herder le interesaba el desarrollo cultural del hombre, donde el estado no desempeña ningún papel en absoluto, o bien iba en detrimento del mismo. Pero en la concepción «biológica- vegetativa» herderiana del desarrollo histórico, la

comunidad nacional en oposición al estado es de gran importancia. Herder no solo vio a los grandes hombres creando cultura. La cultura, de hecho, sus creadores, era los brotes de un «daimón» colectivo, el alma nacional. Aunque Herder era tan auténticamente romántico como para sacar cualquier conclusión muy precisa de este hecho, sin duda creía que el estado nacional al menos sería un estado dominado por la cultura, como lo era el del verdadero discípulo de Herder, Burckhardt. Si la creación de cultura, la verdadera Volksgeist, iba florecer de nuevo, escribía, había que acabar primero con el nacionalismo político[162].

Sin embargo, el «romanticismo de grupo», la conciencia de una individualidad comunitaria, no acababa aquí. La necesidad de una totalidad también se reafirmaba en este caso, como en todos los demás ámbitos del pensamiento romántico. Después de todo, la individualidad no era suficiente. También se necesitaba la comunidad. Al principio, esto significó que las asociaciones de amigos con un pensamiento afín iban a reemplazar los estados y sociedades existentes. Bien, como en el caso de Novalis, el estado real iba a transformarse en esta comunidad. Incluso el joven Hegel había sentido que el estado era algo extraño, al que debía superponerse una forma más personal de vida comunitaria. Es más, se creía firmemente que una comunidad personalizada tal no supondría el sacrificio de la individualidad. Hasta Adam Mueller, el más liberal de los románticos, estaba de acuerdo en ello. Pero el significado de individualidad cambió sutilmente en el nuevo contexto del «romanticismo de grupo». Era el grupo el que tenía personalidad, una individualidad propia, y el hombre individual derivaba su individualidad solo del grupo. Ahora, el alma nacional o el espíritu comunitario prestaba la individualidad a la persona, en vez de ser objeto de desafío del genio[163]. «Necesitamos raíces para crecer», afirmaba Coleridge, tras congratularse por ser inglés[164]. Hoy en día, el nexo original de las ideas de fecundidad cultural de la mente nacional se ha olvidado totalmente, pero la «necesidad de raíces» sigue siendo un tema fundamental del pensamiento político romántico. Parece que el hombre, como las plantas, necesita una

raíz –por qué, nadie lo sabe realmente–. Es la conciencia infeliz, en su anhelo por descansar, la que quiere raíces, pero se niega a abandonar su distanciamiento, su libertad suprasocial. Acepta las raíces como una necesidad general, «para los otros», pero en sí retiene una postura de libertad insatisfecha, aunque admirada.

El hecho de que este romanticismo de grupo se pusiera finalmente al servicio de la política ordinaria fue la última de las múltiples derrotas que se autoinfligió el romanticismo. «Sangre y arena» y el nacionalismo político no formaban parte propiamente del pensamiento romántico; representan su degeneración. Someterse a la política fue un acto de resignación a la realidad y, como tal, un abandono del romanticismo. Sin embargo, aunque el primer gran período del romanticismo acabó ignominiosamente, este ha sobrevivido. La conciencia infeliz ha vuelto a encontrar su expresión en el existencialismo, la filosofía de la autotrascendencia, la desesperación histórica, el anarquismo estético, el antiguo culto a la individualidad y el odio a las masas. De hecho, no estamos errados al afirmar que ha comenzado una segunda gran era romántica. La conciencia infeliz se encuentra de nuevo en las condiciones que describía Hegel –la sensación de un pasado perdido, de un mundo real que es demasiado tumultuoso como para poderlo aceptar, de desesperanza ante un futuro inexistente.

Notas al pie

[1] D. O. Evans, Social Romanticism in France (Oxford, 1951), pp. 29-30. Sin embargo, es cierto que los románticos franceses, especialmente en los años que van desde 1830 a 1848, estaban políticamente más activos que en cualquier otro sitio.

[2] The Will to Power (II), nr. 878.

[3] Beyond Good and Evil, pp. 529-530. (Nietzsche, Más allá del bien y del mal, traducción de Andrés Pascual, Alianza Ed., Madrid, 2012.)

[4] Novalis, Fragments, Werke, vol. II, p. 213; Baudelaire , Intimate Journals, trad. de C. Isherwood (Hollywood, 1947), p. 67; L'Art Romantique, p. 168. (Existía una hermosa traducción de los Diarios íntimos de Baudelaire a cargo de Rafael Alberti, Ed. Renacimiento, Sevilla, 1998. N.T.)

[5] Kant, Foundations of the Metaphysics of Morals, loc. cit., pp. 55-101. (Kant, Fundamentos de la metafísica de las costumbres, traducción de M. García Morente, Tecnos, Madrid, 2006.)

[6] On the Aesthetic Education of Man, p. 26 (la cursiva es del propio Schiller). (Schiller, Cartas sobre la educación estética del hombre, traducción de E. Gil Bera, El Acantilado, Barcelona, 2018.)

[7] Convention of Cintra, Political Tracts, p. 182.

[8] A Defence of Poetry, pp. 29-33.

[9] What Is Enlightment? An Idea for a Universal History with Cosmopolitan Intent, The Philosophy of Kant, trad. y ed. C. J. Freidrich (Modern Library, Nueva York, 1949), pp. 116-139.

[10] Schiller, op. cit., pp. 48-9.

[11] Ibid., pp. 38-41.

[12] S. T. Coleridge, A Lay Sermon, Political Tracts, p. 102.

[13] Hölderlin, Hyperion (II parte), Werke, ed. A. Brieger (Salzburgo, 1952), p. 574. (Hiperión, traducción de J. Munárriz, Hiperión Ed., Madrid, 1974.) Años más tarde, Nietzsche todavía podía profundizar en este tema, «The Use and Abuse of History», pp. 62-63.

[14] H. Popiz, Der Entfremdete Mensch (Basilea, 1953), pp. 12-36.

[15] Soliloquies, pp. 50-53. (Schleiermacher, Monólogos, traducción de Anna Poca, Anthropos, Madrid, 1991.)

[16] Intimate Journals, pp. 71-72.

[17] Human-too-human (II), «The Wanderer and his Shadow», nr. 118.

[18] R. Pascal, The German Sturm und Drang, pp. 217-232.

[19] Auch Eine Philosophie der Geschichte, Werke, vol. V, pp. 530-539 y 562-64. (Existe una magnífica traducción de las obras de Herder, a cargo de Pedro Ribas, Obra selecta, Alfaguara, Madrid, 1982. N.T.)

[20] A. Gillies, Herder (Oxford, 1945), pp. 55-57 y 74-75; T. Litt, Herder und Kant, pp. 202-257.

[21] Auch Eine Philosophie; pp. 550-552.

[22] Ueber die Wirkung der Dichterkunst auf die Voelker in Alten und Neuen Zeiten, Weke, vol. VIII, pp. 406-433.

[23] Auch Eine Philosophie, pp. 532-533.

[24] Ibid., p. 503. Esta idea le ha granjeado a Herder la gloria de ser el fundador del historicismo moderno. F. Meinecke, Die Entstehung des Historismus (Múnich, 1946), pp. 378-468; Vom Geschichtlichen Sinn und vom Sinn der Geschichte (Leipzig, 1939), pp. 46-67. Sin embargo, Benedetto Croce insiste en que Vico, en su lucha contra la filosofía abstracta tal y como la representaba Descartes, era el verdadero fundador del pensamiento histórico moderno; History of the Story of Liberty, trad. S. Springe (Nueva York, 1941), pp. 70-77. Probablemente tiene razón en términos cronológicos, pero la influencia de Vico era demasiado escasa como para convertirle en fundador de nada. (Croce, La historia como hazaña de la Libertad, traducción de Enrique Díaz-Canedo, Fondo de Cultura Económica, México, 2008.)

[25] R. Picard, Le Romantisme Social (Nueva York, 1944), pp. 271-272 y 280.

[26] Ideen zu einer Philosophie der Menschheit, Werke, vol. XIII, pp. 338-340.

[27] Rezensionen von Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte, Werke, ed. E. Cassirer, vol. IV, pp. 179-200; E. Cassirer, Kant's leben und Lehre (Berlín, 1918), pp. 237-246; C. J. Friedrich, Inevitable Peace, pp. 65-7. (Cassirer, Kant, vida y doctrina, traducción de W. Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 1992.)

[28] I. Berlin, The Hedgehog and the Fog (Nueva York, 1953). (Berlin, El erizo y el zorro, traducción de Carles Andreu, ed. Península, Madrid, 2016.)

[29] The Present Age, pp. 5-13, 35-67, 77-83, 141-158; X. Léon, Fichte et son Temps, vol. II, 394-463.

[30] The Philosophy of History, p. 10.

[31] Ibid., pp. 8-79; H. Marcuse, Reason and Revolution (Nueva York, 1941), pp. 229-247.

[32] The Philosophy of Right, p. 12.

[33] The Philosophy of History, pp. 456-457.

[34] J. Walh, Etudes Kierkegaardiennes, p. 485.

[35] «David Strauss, the Confessor and the Writer», Thoughts out of Season, parte I, trad. A. Ludovici; Works, vol. I, p. 54; «The Use and Abuse of History», pp. 71-72.

[36] J. Buckhardt, Force and Freedom, ed. J. H. Nichols (Nueva York, 1943), pp. 263 y 363.

[37] Concluding Unscientific Postcript, pp. 112-113.

[38] Ideen, Werke, vol. XIII, p. 337.

[39] Viëtor, Goethe the Thinker, pp. 116-135.

[40] Concluding Unscientific Postcript, pp. 120-121.

[41] The Present Age, trad. A. Dru (Londres, 1940), pp. 3-37, 47-49, 60-61.

[42] Either/Or, vol. II, pp. 144-149; Concluding Unscientific Postcript, pp. 139-141.

[43] Journal, s. 1377.

[44] Fear and Trembling, p. 130. (Kierkegaard, Temor y Temblor, traducción de Vicente Simón Merchán, Tecnos, Madrid, 1997.)

[45] «Schopenhauer as Educator», pp. 133-134.

[46] «The Use and Abuse of History», pp. 9-10, 15-16, 24-30, 74.

[47] The Wil to Power (II), nrs. 1053-1067.

[48] K. Löwith, Jacob Burckhardt (Lucerna, 1936), pp. 97-151.

[49] Foce and Freedom, p. 153. (Burckhardt, Reflexiones sobre la historia universal, traducción de W. Roces, Fondo de Cultura económica, México, 1999.)

[50] Löwith, op. cit., p. 189.

[51] Force and Freedom, p. 82; W. K. Ferguson, The Renaissence in Historical Thought (Boston, 1948), pp. 186-188. (Burckhardt, La cultura del renacimiento en Italia, traducción de F. Bouza, J. Barja y T. Blanco, Akal, Madrid, 2004.)

[52] Force and Freedom, pp. 86-87.

[53] Carta a F. von Preen, 8 de enero de 1870; Briefe, ed. F. Kaphahn (Leipzig, 1935), p. 311.

[54] Löwith, op. cit., p. 102.

[55] Force and Freedom, p. 218.

[56] Ibid., pp. 262 y 361-363.

[57] Cartas a H. Schauenburg, 5 de marzo de 1846, loc. cit., p. 149, y a F. von Preen, 29 de diciembre, 1873, p. 358.

[58] Force and Freedom, pp. 99-100, 152.

[59] E.g., Cartas a H. Schauenburg, c. 14 de septiembre, 1849, loc. cit., p. 185, y a F. von Preen, 24 de julio, 1889, pp. 485-486.

[60] Force and Freedom, pp. 149-152.

[61] Ibid., pp. 299-300; carta a F. von Preen, 19 de septiembre, 1875, loc. cit., p. 385; Löwith, op. cit., pp. 158-159.

[62] O. Spengler, The Decline of the West, trad. C. F. Atkinson (Nueva York, 1939), e.g., vol. I, pp. 6, 21-22, 25, 47-49 y 291-295. (Spengler, La decadencia de Occidente, traducción de M. García Morente, Espasa, Madrid, 2011.)

[63] E. Heller, The Disinherited Mind, pp. 152-153.

[64] The Decline of the West, vol. I, pp. 40-41.

[65] Ibid., vol. II, pp. 469-507.

[66] Ibid., vol. I, p. 159.

[67] Brot und Wein.

[68] Human-all-too-Human (I), trad. H. Zimmern; Works, vol. VI, nr. 162.

[69] The Education of Henry Adams (Modern Library, Nueva York, 1931), p. 143. (Adams, La educación de Henry Adams, traducción de Javier Alcoriza, Alba ed., Madrid, 2001. La anécdota merece la pena ser citada: «Diez años después Adams se lo encontró en la Conferencia de Ginebra, liberado de París, bullendo de placer por una anécdota que tenía sobre Hugo: 'estaba en una sala', dijo, 'rodeado de señores y señoras sentados en fila, Hugo en un trono'. Nadie decía palabra alguna. Al final, Hugo alzó su voz solemnemente y profirió estas palabras: 'Quant a moi, je crois en Dieu!'. Se hizo un silencio sepulcral. Entonces, una mujer respondió como sumida en trance: 'Chose sublime! un Dieu qui croit en Dieu!'» N.T.)

[70] E.g., The Case of Wagner, trad. A. M. Ludovici, Works, vol. I, VIII, p. 33; The Will to Power (II), nr. 825.

[71] R. Unger , Hamann und die Aufklaerung (Saale, 1925), vol. I, pp. 275-305; H. Read, «Coleridge as Critic», The True Voice of Feeling, pp. 173 y 178-9.

[72] Heroes and Heroworship, p. 150.

[73] Essays, trad. T. B. Saunders (Nueva York, n. d.), vol. IV, pp. 97-110 y 113-114.

[74] S. Kierkegaard, «Of Difference between a Genius and an Apostle», trad. A. Dru, en The Present Age, p. 162.

[75] A. O. Lovejoy, «The Parallel of Deism and Classicims», Essays in the History of Ideas, pp. 48-98.

[76] The Tragic Sense of Life, pp. 28-29. (Unamuno, Del sentimiento trágico de la vida, Akal, Madrid, 2016.)

[77] The Science of Knowledge, trad. A. E. Kroger (Filadelfia, 1868), p. 220.

[78] The Vocation of the Scholar, pp. 167-8. (Fichte, Del destino del hombre, traducción de J. R. Gallo, ediciones Sígueme, Salamanca, 2011.)

[79] R. Huch , Die Blüthezeit der Romantik, pp. 154-168; P. Kluckhohn, Das Ideengut der Romantik, pp. 47-53; Persoenlichkeit und Gemeinschaft (Halle-Saale, 1925), pp. 2-12.

[80] Schelling, Of Human Freedom, pp. 63, 79-80, 95-97 (la cursiva es del propio Schelling).

[81] E.g., The Will to Power (II), III, nr. 859; Human-all-too-Human (I), nr. 366.

[82] Intimate Journals, p. 86. (La cursiva es del propio Baudelaire.)

[83] Schleiermacher's Soliloquies, pp. 25, 71 y 34-35.

[84] L'Art Romantique, p. 249.

[85] Ideen, p. 31.

[86] The Present Age, pp. 249-251.

[87] Ideen, p. 15.

[88] Ibid., p. 6; Nietzsche, Human-all-to-Human (I), nr. 286.

[89] «Speculations on Morals», Essays, pp. 134-135.

[90] Soliloquies, pp. 56-57.

[91] The History of Philosophy, vol. III, pp. 507-510. The Philosophy of Fine Arts, pp. 158-168.

[92] T. Gautier , Histoire du Romantisme, pp. 153, 250 y 268.

[93] H. Heine, «Introduction to Don Quixote», en The Romantic School, p. 250. (Heine, La escuela romántica, traducción de M. Sacristán y J. C. Velasco, Alianza, Madrid, 2010.)

[94] A. de Vigny, Stello (París, 1852), pp. 91-92. (Hay una excelente traducción de Stello, a cargo de A. Torrego, Ed. Gredos, Madrid, 2005. N.T.)

[95] Ibid., pp. 247-251.

[96] Ibid., p. 20.

[97] «Dèrnier Nuit de Travail», Chatterton, Thèatre Complèt (París, 1864), p. 13. (De Vigny, Chatterton, traducción de S. R. Santerbás, Cátedra, Madrid, 2016.)

[98] Journal, p. 23.

[99] L'Art Romantique, pp. 91-96; Intimate Journal, p. 74.

[100] Ibid., pp. 39 y 98.

[101] E.g. Beyond God and Evil, pp. 576 y 410-411.

[102] J. Barzun, Berlioz, vol I, pp. 536-538.

[103] Prefacio a Hernani (Editions Nelson, París, 1943), pp. 9-14. (Víctor Hugo, Hernani, traducción de J. Labaila, Espasa Calpe, Madrid, 2001.)

[104] R. Unger , Hamann, vol. I, p. 452.

[105] Stello, pp. 228-229.

[106] Journal, p. 152; D. O. Evans, op. cit., pp. 9-30 y 45-50; R. Picard, op. cit., pp. 289-305 y 309-325.

[107] Baudelaire , Intimate Journal, p. 75.

[108] Der Philister vor, in und nach der Geschichte, Werke, ed. H. Preitz, pp. 269-318.

[109] Essays, vol. I, pp. 41-42.

[110] T. Gautier, op. cit., p. 154.

[111] «Commentaire», Odes Funambulesques, Poésies Complètes, vol. III (París, 1883), pp. 179-180.

[112] M. Arnold, Culture and Anarchy (Cambridge, 1946). (Arnold, Cultura y anarquía, traducción de J. Alcoriza, Cátedra, Madrid, 2010.)

[113] «Schopenhauer as Educator», pp. 120-121.

[114] E.g., David Strauss, The Confessor and Writer, pp. 10-22 y 41-42.

[115] The Will to Power, vol. II, nrs. 898, 954-965 y 1054.

[116] Ibid., vol. II, p. 206; Human-all-to-human (I), nr. 235.

[117] Ibid., nr. 753.

[118] De hecho, André Breton insiste claramente en que el surrealismo es el equivalente artístico de la revolución proletaria, «Limits not frontiers of Surrealism», en Surrealism, ed. H. Read (Londres, 1936), pp. 95-116.

[119] E.g., Journal, ss. 81, 88 y 1408; The Point of View, trad. W. Lowrie (Londres, 1939), pp. 53-63; The Present Age, pp. 23-33 ; Sickness unto Death, pp. 174-175.

[120] The Point of View, p. 126.

[121] W. Lowrie, Sören Kierkegaard (Princeton, 1951), pp. 176-187.

[122] Ibid., pp. 251-254.

[123] The Present Age, pp. 37-43; The Point of View, pp. 53-60.

[124] Escena VI. (Shaw, Santa Juana, traducción de Julio Broutá, Cátedra, Madrid, 1985.)

[125] The Present Age, pp. 54-58.

[126] The Point of View, p. 112, notas a pie, y p. 113.

[127] Ibid., pp. 102-122.

[128] The Present Age, p. 34.

[129] The Point of View, pp. 123-140.

[130] En ese sentido es perfectamente adecuado afirmar que los políticos románticos son autocontradictorios, pues esta necesidad no supone una crítica al romanticismo, como normalmente sucede. B. Croce, The History of Europe in the Nineteenth Century, pp. 49 y 51. (B. Croce, Historia de Europa en el siglo XIX y XX, traducción de A. Pentimalli, Ariel, Madrid, 2011.) C. Schmitt, Die Politische Romantik (Munich y Leipzig, 1925), pp. 50-76 y 153-228.

[131] Fragmente, Werke, vol. III, p. 158.

[132] What Is Orientation in Thinking?, trad. de L.W. Beck, loc. cit., pp. 303-305; E. Cassirer, Kant, pp. 392-393. (Cassirer, Kant, vida y doctrina, traducción W. Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 2018.)

[133] Ideen, p. 23.

[134] Citado en G. P. Gooch , Germany and the French Revolution (Londres, 1920), p. 244. (La cursiva es mía.)

[135] C. Brinton, The Political Ideas of English Romanticism, p. 153. (La cursiva es del autor.)

[136] R. Huch, Ausbreitung und Verfall der Romantik (Leipzig, 1902), pp. 306-332.

[137] Coleridge, On the Constitution of Church and State, Works, ed. W. G. T. Shedd, vol. VI, pp. 51-55. (Coleridge adaptó el término «clerisy» del alemán «Klerisei», en preferencia al término ruso posterior, «intelligentsia», y lo equiparaba con el antiguo sentido de «clergy», que significaba «aprender» o «conocimiento», como podemos vislumbrar en el antiguo proverbio «an ounce of mother wit is worth a pound of clergy». N.T.)

[138] Shelley, «A Philosophical View of Reform», en Political Tracts, pp. 211-227 y 248-262.

[139] Gooch, op. cit., p. 1.

[140] Viëtor, Goethe the Poet, p. 99.

[141] Eckermann, Gespraeche mit Goethe, 14 de marzo, 1830, y (comienzos) de marzo, 1832.

[142] Huch, Ausbreitung und Verfall, etc., pp. 306-307.

[143] Silz, op. cit., pp. 91-92.

[144] Ideen, p. 28.

[145] Journal, pp. 31 y 36; Stello, p. 299.

[146] W. von Humboldt, The Sphere and duties of Government, trad. J. Coulthard (Londres, 1854). (Humboldt , Los límites de la acción del estado, traducción de J. Abellán, Tecnos, Madrid, 2009.) G. P. Gooch, op. cit., pp. 103-118; F. Meinecke, Weltbuergertum und Nationalstaat (Múnich, 1919), pp. 39-61 y 192-205.

[147] Gedanken und Einfaelle, Werke, vol. VII, pp. 418-419.

[148] Carta a H. Schauenbug, 28 de febrero, 1846, loc. cit, pp. 147-148.

[149] Force and Freedom, pp. 184 y 331.

[150] Carta a F. von Preen, 26 de abril de 1872 , loc. cit., pp. 348-349; al mismo, 16 de junio, 1888, pp. 476-478, y 25 de marzo, 1890, pp. 488-490.

[151] Ibid., pp. 110-115, 117-119, 180-184 y 209.

[152] Ecce Homo, p. 821.

[153] Ecce Homo, p. 821.

[154] Human-all-to-Human (I), nr. 474.

[155] «David Strauss, the Confessor and Writer», p. 8.

[156] Human-all-to-Human (II), nr. 277; «Schopenhauer as Educator», p. 161.

[157] Ibid., pp. 134-135.

[158] The Will to Power (I), nr. 125; (II), nrs. 764, 854-864, 873, 960 y 962.

[159] On Aesthetic Education, pp. 24-30, 50-51 y 139-140.

[160] A. de Lamartine , History of the French Revolution of 1848 (Bohn's Library, 1905), p. 44. (Lamartine, Historia de la Revolución francesa, traducción de F. Cabañas, Sopena, Barcelona, 1960.) H. R. Whitehouse, The Life of Lamartine (Boston, 1918), vol. I, pp. 6, 399-464; vol. II, pp. 52-72.

[161] Fragments, Werke, vol. II, pp. 159, 163, 173-5; Kluckhohn, Persoenlichkeit und Gemeinschaft, pp. 47-81.

[162] Carta a F. von Preen, 31 de diciembre, 1872; loc. cit., p. 356.

[163] E. M. Anderson, «German Romanticism in an Ideology of Cultural Crisis», Journal of the History of Ideas, vol. II, 1941, pp. 301-317; G. Briefs, «The Economic Philosophy of Romanticism», ibid., pp. 279-300; Review of Politics, vol. 12, 1950, pp. 443-472.

[164] A Lay Sermon, loc. cit., pp. 61-62.

IV

El romanticismo de la derrota. La conciencia infeliz

Es muy probable que el romanticismo puro ya no exista. Sin embargo, la conciencia infeliz florece como nunca antes lo había hecho. El relato hegeliano del alma alienada encaja mucho mejor con nuestros contemporáneos que con sus propias amistades románticas. Sin duda, el romanticismo no se expresa en explosiones espontáneas de sentimientos. De hecho, se ha convertido en algo bastante reflexivo. Pero este cambio de tono no lo ha acercado ni un solo paso más a la filosofía tradicional. Lo que ha ocurrido es que la conciencia infeliz se ha hecho extremadamente consciente de sí misma como tal. Se reconoce como expresión de que Dios ha muerto y analiza su condición con un desapego desconocido para los primeros románticos. El efecto de esta nueva conciencia propia, sin embargo, no ha hecho más que intensificar el predicamento romántico. La distancia entre el ser único y el mundo circundante se ha incrementado, la conciencia infeliz admite abiertamente su sensación de falta de sentido. Ahora, ya está preparada para negar que podamos entendernos, unos a otros, sociedad, historia o naturaleza –y mucho menos, controlarnos o mejorar–. La imaginación creativa ha fracasado en su batalla contra un mundo obtuso. El idealismo estético solo sobrevive en su forma negativa, como base para la crítica social. De nuevo, la visión dramática de la vida como lucha permanece, pero ahora es una historia de derrota. Nos han dejado un romanticismo privado de todas sus aspiraciones positivas, revolcándose en su propia vacuidad.

La conciencia infeliz sabe que el espíritu está alienado de sí mismo y del mundo porque Dios está ausente, la muerte de Dios significa

mucho más que el mero declive de la fe religiosa. Esto supone el final de los más altos valores y la desintegración del mundo como un todo coherente[1]. Con ello, surgen todo tipo de aterradoras posibilidades. ¿Ha muerto el hombre?[2] ¿Podemos seguir pensando en el futuro después de todo? ¿Cómo podemos enfrentarnos a nuestro absoluto aislamiento en el cosmos? Todo ello está muy lejos de recibir respuesta. La mente se encuentra a las orillas del abismo[3].

Para algunos pensadores, estas miserias parecen el destino permanente del hombre; para otros, es un problema de nuestra situación histórica. Por ejemplo, la escuela existencialista francesa y los diversos poetas del «absurdo» consideran que toda conciencia es una conciencia infeliz[4]. Heidegger contempla nuestro «desamparo» como un asunto tanto de alienación social como de metafísica, siendo esta última el desastre de toda la era postmedieval. Nos hemos excluido del «ser» y hemos hecho del mundo «un cuadro», «un objeto» para ser observado por «sujetos»[5]. Jaspers habla de forma aún más explícita de una tragedia dual. Hay una tragedia universal en el hecho de que la realidad esté dividida y que la verdad tenga que permanecer siempre fuera de nuestro alcance, pero también hay una tragedia histórica inmediata que ha agravado la situación humana. La tecnología ha interrumpido la historia y la vida colectiva nos ha privado de individualidad. Intelectualmente, «perdemos sustancia y ganamos conocimiento»[6]. Esta es también la visión de Gabriel Marcel. A la naturaleza trágica de la existencia hemos añadido una vida social que no nos deja elección entre «la colonia de termitas y el Cuerpo Místico». Nos hemos separado del pasado y no hemos dejado ningún futuro, salvo el del más vulgar epicureísmo[7]. Finalmente, están aquellos para quienes la alienación es exclusivamente un problema social. Sufren mayormente por «la muerte de Marx», que, sin embargo, forma parte del final de toda certidumbre. Es una época de revolucionarios desanimados, escribe el poeta anarquista Alex Comfort[8]. Su contrapartida francesa, Albert Camus, ha construido toda una teoría alrededor del nuevo «sentimiento de hostilidad del rebelde hacia la revolución» y todas las grandiosas utopías. Pero estas diferentes concepciones de la

alienación solo son aspectos de la «conciencia infeliz» como conjunto. Una de las discípulas de Jaspers habla de esta mentalidad cuando anuncia: «hoy consideramos que tanto la historia como la naturaleza se han alejado de la esencia del hombre, ya nadie ofrece el todo total en el que podemos sentirnos espiritualmente en casa». Aunque ahora tengamos que construir nuestra propia naturaleza e historia sin ayuda de ninguna verdad eterna, nuestros fracasos y éxitos no son nada ante una naturaleza indiferente y un Dios muerto. Ya triunfemos o fracasemos, actuamos «en la amarga comprensión de que no hay nada que se nos haya prometido, ninguna época mesiánica, ninguna sociedad sin clases, ningún paraíso tras la muerte»[9].

La gran diferencia entre el romanticismo del último siglo y el del presente es que, para el primero, la defensa de Zeus significa el triunfo de Prometeo, mientras que para el segundo, la muerte de Dios significa también la derrota del hombre. Ahora se acepta que el gran pecado del hombre es su incapacidad para hacerse divino[10]. Lo prometeico se ha dado la vuelta, ya no se celebra al hombre como maestro de la creación, se le llora como víctima de todo lo que no ha creado. Cualquier vestigio de desesperanza que quede, en el verdadero sentido romántico, solo se invierte en el valor de la actividad creativa, sobre todo del arte. Pero esto queda muy lejos de la seguridad artística de Schiller o Shelley. Ni siquiera aquellos poetas que se sentían más cerca de los románticos pueden creer todavía que la poesía sea capaz de salvar a la civilización[11]. La mayoría estarán de acuerdo con Auden en que el artista no es una figura heroica, tampoco adorarán a un «Dios-Arte». «La época de la ansiedad» evoca otras respuestas. Incluso aquellos que no huyen de la tradición y la ortodoxia, como Auden, lo saben tan bien como él: «es poco probable que nos tiente la soledad en la piedad prometeica; es mucho más probable que nos convirtamos en cobardes frente al tirano que nos obliga a mentir al servicio de la Falsa Ciudad. No es una locura que necesitemos el miedo, tampoco la prostitución»[12].

La traición a uno mismo, la desesperación y la frustración frente a un mundo externo todopoderoso –tales son las condiciones de toda existencia, o al menos de la vida actual–. En un mundo sin Dios, estamos condenados a la «autocreación», nuestra tarea ya no nos produce el más leve placer. De hecho, el hombre siempre es víctima de alguna situación externa. La historia y la naturaleza nos dejan poca elección. Pues, aunque todo el romanticismo tiende a ser una forma de desesperación cultural, ahora se ha intentado investir de una importancia universal. El victimismo se ha convertido en una categoría metafísica, por todos lados vemos a la muerte cerniéndose sobre nuestras cabezas, lista para dejarnos sin sentido. Nadie cree en la posibilidad de conquistar realmente a la muerte, como mucho podemos resignarnos a ella heroicamente y, como en las novelas de André Malraux, el heroísmo, aunque admirable, siempre queda recompensado con la derrota y frustración. Sin Dios o la eternidad, la muerte se convierte en algo formidable, la más difícil de todas nuestras «situaciones». A esto debemos añadir todas las situaciones públicas y privadas concretas que el mundo nos impone. Todo está demasiado alejado del ser como para poder digerirlo intelectualmente. En realidad, la conciencia infeliz no trata de explicarlo, tan solo mantiene la esperanza de poder expresar la consciencia de su poder. Los esfuerzos ocasionales del romántico reflexivo por formular una ética general o teoría social están siempre condenados al fracaso. Nunca serán nada más que formas limitadas de expresión personal, iluminaciones de «situaciones» concretas.

Esta es una debilidad inherente del romanticismo, que no queda mermada por otros rasgos que la conciencia infeliz ha mantenido durante el último siglo. Permanece la antigua hostilidad a la «abstracción» en el pensamiento y la sociedad. Todos los sistemas, filosóficos o sociales, todavía se consideran meros grilletes del ser. La abstracción sigue siendo lo mismo que fue para Kierkegaard, una forma de esconderse de la propia situación. El pensamiento solo es válido como expresión de la personalidad del pensador, como algo «vivido». En la sociedad se odia más que nunca la división del trabajo, el funcionalismo, todo lo que es mecánico. La tensión entre

uno y muchos se ha hecho cada vez mayor. La vida política permanece como algo aborrecible. El horror ante la tecnología y el odio a las masas solo forman parte del extrañamiento del romántico ante un «mundo totalitario». Para él, todo el mundo externo es totalitario hoy en día. Revive el miedo decimonónico a que la política pueda engullir a la cultura e individualidad humanas. Si el romanticismo considera al totalitarismo como un fenómeno absolutamente político, lo hace solo dentro de su propia idea de la política como «anticultura». En consecuencia, no hay un análisis romántico del totalitarismo; tan solo un intento de revelar todo el «mundo», toda la «situación del hombre» en un universo totalitario. El romanticismo no puede ni desea explicar la historia. Quiere «vivirla» o, puesto que se ha convertido en algo tan doloroso, huir de ella en la devoción a una existencia trascendente apartada del mundo. Pero incluso esto, solo es una esperanza condenada al fracaso[13].

Hay algunos síntomas de que esta forma extrema de conciencia infeliz está agotándose. Todos comienzan a asentarse más cómodamente en una inseguridad permanente. En cualquier caso, el romanticismo tiene tendencia a agotarse. Las mejores obras existencialistas fueron escritas en períodos de entreguerras. Jaspers intenta encontrar su camino hacia antiguas formas de filosofía. Heidegger solo produjo breves ensayos posteriormente. El gran auge del existencialismo francés durante la ocupación y justo después de la guerra, ahora disminuye. Sus mejores exponentes desertaron de sus posturas anteriores e hicieron causa común con los comunistas. Esta especie de retirada ha sido característica del romanticismo desde el principio. Todavía más significativa es la rehabilitación de un idealismo estético en las obras de Malraux y Camus, por ejemplo. Es posible que la conciencia infeliz esté retrocediendo hacia antiguas formas de romanticismo. Esto no sería sorprendente, pues el estado mental expresado en el romanticismo reflexivo es, claramente, un reflejo de las décadas de guerra y totalitarismo en Europa occidental.

Entre filosofía y religión

La filosofía nunca se ha recuperado de los golpes que le asestaron en el siglo XIX. Hegel fue el último gran pensador que realmente creyó en la misión de la razón filosófica para gestionar la verdad absoluta. Desdeñada por las ciencias naturales y despreciada por la poesía, la filosofía perdió gradualmente la confianza en sí misma. El existencialismo representa el colapso final de todas sus pretensiones. Es «la rebelión de la filosofía contra sí misma»[14]. Cabe argumentar que la palabra «filosofía» no debería aplicarse al existencialismo en absoluto. Jaspers se refiere a su pensamiento como «filosofía» dirigida a la «iluminación» de la «existencia». Heidegger, en su rechazo a todo el pensamiento postplatónico, habla de sus reflexiones como «Andeken an das Sein»[15]. Ningún filósofo existencialista quiere ser un sacerdote de la verdad, ni siquiera un observador contemplativo. El mismo lenguaje de los existencialistas, que es dramático y emocional, les separa de los filósofos tradicionales. Es pensamiento romántico, desde el punto de vista del actor, o mejor, es un problema de expresión personal. Todos los escritores existencialistas quieren emular el retrato que Schopenhauer hiciera de Nietzsche y presentar filosofías que «han vivido». Así, tanto Jaspers como Gabriel Marcel dan cuenta de su «camino en la filosofía» en ensayos autobiográficos[16].

Esta intrusión romántica en la filosofía también explica por qué las ideas existencialistas se expresan mejor en novelas y dramas[17]. Como bien ha señalado Simone de Beauvoir, una novela aristotélica o spinoziana es imposible, pero no una existencialista. La metafísica ya no se considera una construcción sistemática, sino una experiencia, una concreción de «experiencias metafísicas» en uno mismo. Esta experiencia, sobre todo cuando tiende a la trascendencia, se expone mejor indirectamente con ayuda de la ficción o la poesía[18]. Más aún, la demanda de «sum» del «cogito»

cartesiano ha adquirido un significado puramente personal. La filosofía se ha reducido a elucidar la propia situación del autor[19]. Según el existencialismo, esto es lo que hace a la filosofía concreta. De hecho, para Marcel el espíritu de abstracción se ha convertido en el objeto principal de ataque, lo cual resultaría extraño en un filósofo convencional. Sin embargo, para él la filosofía es un modo esencialmente trágico de pensamiento, cuyo camino, como el de la poesía romántica, nos lleva hacia el interior[20]. De nuevo, Jaspers habla de la filosofía como «autoiluminación» y como estado mental[21]. No importa que su lógica no guarde parecido con nada que se entienda normalmente con esa palabra. La lógica no es un método de pensamiento en absoluto, sino una forma de alcanzar la consciencia interna de la verdad[22]. El fin de la filosofía es llegar al yo, no revelar nada del hombre y del mundo[23]. De hecho, esta filosofía de expresión personal está particularmente abierta a la crítica hegeliana del romanticismo. En un plano tan subjetivo, la comunicación filosófica se hace imposible. No hay papel ni tinta con los que se pueda expresar lo inefable. De hecho, los filósofos existencialistas admiten que la última meta de sus esfuerzos, la «existencia», está más allá de la definición verbal.

La «existencia», escribe Jaspers, «no puede explicarse en términos de razón objetiva»[24]. El «Ser», insiste Marcel, ni siquiera puede debatirse, solo el «No Ser». El Ser es un misterio, no un problema y, por tanto, está más allá del análisis racional[25]. Heidegger, el romántico más genuino de todos, simplemente rechaza la física y la lógica como formas de expresar el Ser. Solo la poesía puede revelar el Ser. Es el poeta el que media entre Dios y las personas, el que crea el lenguaje y quien se adentra en lo sagrado[26]. Sin embargo, su rechazo a lo abstracto difiere tanto del romanticismo como de otras antiguas formas de «filosofía vital». Los representantes de esta última también hablan de lógica inmunda y de oposición eterna de la razón a la vitalidad espontánea[27]. Pero al contrario que ellos, los existencialistas realmente no desean «la vida al desnudo». No les gusta la naturaleza orgánica o el mundo de las emociones naturales; están tan alejados de ello como del resto del mundo externo.

Incluso el ser que debe expresarse es algo buscado y deseado por algo más que su viva realidad. Al final, como todos los románticos, el existencialista anhela algo más que el ser, algo que pueda captarse en la autotrascendencia.

Todo esto concede al existencialismo un halo de misticismo –o, para ser exactos, un «misticismo manqué»–. La experiencia de autotrascendencia o existencia no termina en la exaltación, sino en la frustración. Si, como en el budismo, por ejemplo, sabe que no pueden encontrarse verdades salvadoras fuera, sino en el interior del ser, ni siquiera logrará alcanzar la verdad interior[28]. De hecho, según Jaspers, la verdad no es algo revelado ni conocido; es una forma de ser, algo esperado, pero nunca logrado[29]. Para él, la fe, como la «vida» y «el yo», permanece como una esperanza incumplida. Así, la filosofía se convierte súbitamente en una relación con Dios, «pero Dios solo es un nombre más para la trascendencia». Se rechaza absolutamente la religión revelada, pues la negación jasperiana a cualquier posible absoluto es, obviamente, un rudo rechazo al cristianismo y a las antiguas pretensiones de la filosofía. Sin duda, no concede a la religión bíblica ninguna precedencia sobre otras visiones[30]. De hecho, la insistencia del cristianismo en la exclusividad, que Camus llama su «espíritu de totalidad», se considera como una de las fuentes de corrupción política de Europa, de su fanatismo[31]. Hasta el católico Marcel es reacio a considerar su fe como la verdad exclusiva[32]. De hecho, aspira más a místico que a clérigo. Aquellos existencialistas que no son claramente ateos, tampoco pueden obtener una fe estable. La conciencia infeliz simplemente no conduce a la afirmación religiosa –ni siquiera entre aquellos que, a su modo, son creyentes.

Lo único que el existencialismo comparte decididamente con la religión mística es su desprecio por «el mundo» –tanto por el mundo de los objetos como por el ser como realidad empírica–. En la autotrascendencia y la negación del mundo puede encontrarse un lugar más allá de toda calidad e infinitud. Allí, encontramos la «existencia», «el ser del hombre» independiente de todas las

cualidades psicológicas, la pura experiencia sin contenido. Sin embargo, al contrario que el verdadero místico, el existencialista nunca logra ese estado. Este deseo, como tantos otros, termina en frustración. Con mucho, podemos ver signos del ser o de Dios, sin duda, pero nunca nos enfrentaremos a él directamente. El existencialista permanece unido al mundo y, dentro de este, a su «situación», clase, entorno, edad y herencia. Para Jaspers, al menos hay algunas «situaciones» que nos llevan a los límites de nuestra experiencia y, cuando tenemos un demoledor encuentro con la muerte, la pena o la culpa, vemos la trascendencia. Pero incluso en estas ocasiones dramáticas, no nos elevamos realmente sobre «el mundo». El mundo está puesto en duda, pero permanecemos atados a él –en un estado suspendido, habiendo perdido la capacidad de disfrutar de las alegrías terrenales, sin haber encontrado el éxtasis místico[33].

Permanece entonces la visión dramática de la vida, aunque solo sea de forma refinada y pseudorreligiosa. De hecho, la calidad dramática del pensamiento existencialista es aún más evidente en Heidegger que en Jaspers. La experiencia crucial que nos abre la posibilidad de la «existencia» es la «nada». La ansiedad asalta al mundo diario de la rutina y nos lleva «fuera del mundo», hacia la libertad y el yo[34]. Es importante darse cuenta de que el sentido de la nada no es un concepto psicológico ni lógico. Los lógicos han objetado que la nada es simplemente el mal uso de un predicado[35]. Otros, como Sartre, han intentado dar a la «nada» un significado concreto, describiéndola como «náusea» entre las experiencias propias. Reamente, para Heidegger, incluso para Jaspers, la «nada» designa una posibilidad mística, muy cercana a la idea de un renacimiento religioso, pues es frente a la nada cuando captamos la vida de forma auténtica, es decir, comenzamos de nuevo. No obstante, esto solo es parcial y nos hundimos de nuevo en el mundo, que es más nuestro destino que nuestro hogar.

La conciencia infeliz es incapaz de profesar religión y no le satisface la filosofía. En cuanto a la ciencia, su actitud hacia la misma puede

imaginarse perfectamente. Este último de los tres caminos para entender el mundo continúa siendo anatema para los románticos. Jaspers todavía apoya a Goethe frente a Newton y es, con mucho, el más moderado. Al menos acepta la importancia de la ciencia e incluso reconoce cierto valor ético en el método de investigación científica[36]. En general, el existencialismo «da la espalda al qué de las cosas y a la ciencia»[37]. Para el romántico, la ciencia puede ofrecer, como mucho, una visión muy parcial de la realidad. En lo peor, el científico, como intelectual, es una amenaza social. «La ciencia», siente André Malraux, «significa Bikini»[38]. Para estos «filósofos de la vida» que se ven vencidos por «el sentido trágico de la vida», la ciencia es simplemente insignificante, puesto que es indiferente a la muerte[39]. Ortega se une a Unamuno al dejar a un lado la misma idea de que la ciencia podía llegar a comprender al hombre. Su menosprecio ante «las cuestiones dramáticas finales» la hacen insignificante[40].

La vacuidad de la ciencia se añade entonces al carácter abstracto de la filosofía y a la imposibilidad de la religión en la visión de la conciencia infeliz. La muerte de Dios ha dejado al hombre sin ninguna manera de representar el mundo de forma comprensible. La coherencia del universo exterior ha quedado destrozada, pero el hombre, libre de Dios, no ha crecido en estatura. El superhombre de Nietzsche no está por ninguna parte. En cambio, el hombre se ha hecho plenamente consciente de que es una víctima –del mundo, del tiempo de la muerte, de la historia, de la sociedad, de todo lo que es externo a él mismo–. Como todo esto está fuera de él, sigue siendo incomprensible y queda fuera de su alcance. Cualquier filosofía que se precie debe admitir sinceramente el fracaso de todo entendimiento.

Hombre –Víctima y libertad

El mundo, toda la realidad externa, encierra y desafía al hombre. Sin embargo, el hombre se encuentra a sí mismo, se hace «auténtico», desafiando a estas fuerzas, aunque al final sea inútil. No se trata de una victoria sobre las circunstancias, de ninguna manera. El hombre no triunfa ni en trascenderse a sí mismo ni en alterar «el mundo», pero tiene que llegar a darse cuenta y aceptar la situación. La autenticidad es el reconocimiento consciente del victimismo, aunque no es de ninguna forma, la resignación a ese estado. «El romanticismo», escribe Alex Comfort, «(es) la creencia en el conflicto humano entre el universo y el poder». La ética romántica está basada en un sentimiento radical de inseguridad o victimismo común, de muerte inminente y de «hostilidad o neutralidad del Universo»[41]. Este es, por supuesto, «el silencio» que De Vigny ya había observado, pero el romántico de hoy no se enfrenta a ello con su actitud de estoica resignación. El Prometeísmo no ha sobrevivido. Hoy en día, el poeta encuentra a su héroe en Sísifo, el símbolo del desafío vano, no en Titán[42]. Incluso filósofos como Marcel, que desdeñan estos exabruptos contra lo absurdo del universo, contemplan su tarea como algo opuesto «al mundo» y por encima de este[43]. En términos filosóficos, el «absurdo» del universo silente simplemente se convierte en un mundo de materia muerta y de historia. Para Sartre esto supone un conflicto dialéctico entre «en soi», lo que es puro objeto, y el «pour soi», el hombre, que es pura libertad. El primero solo existe «frente al» hombre, pero el hombre, en su lucha contra el «en soi», descubre la libertad –y sus fracasos–. No hay un tiempo en que el mundo externo pueda integrarse en la vida humana. Como mucho, puede evadirse[44]. En ese sentido, al menos, la conciencia infeliz se parece más al cristianismo que al romanticismo del último siglo, que tanto apreciaba la vitalidad creativa de la naturaleza[45].

El miedo a la naturaleza va unido al conocimiento de que la destrucción no va seguida de creación, que la muerte es el final absoluto. La inutilidad de una muerte tal, más que su poder, rebela a la conciencia infeliz. Pero la pretensión de la conciencia infeliz, como la de los románticos, en realidad no es tan diferente; consiste en

subordinar la muerte a la vida. Sin embargo, es evidente que esto está abocado al fracaso. El hombre es víctima de la muerte como parte de su situación en un universo extraño, del mismo modo que tenemos que oponernos «al mundo», así tenemos que desafiar a la muerte. Al llevar la muerte a la vida, podemos «vivir auténticamente». De ese modo, la muerte puede jugar un papel casi creativo en nuestra vida. Heidegger sostiene que una actitud resolutiva y heroica frente a la muerte es nuestra salvación ante los falsos caminos cotidianos de «cualquiera»[46]. Jaspers considera la muerte como una de las «situaciones últimas» que nos abren a la «existencia»[47]. El verdadero ser, incluso la genuina filosofía, se convierte en una aceptación consciente de la muerte. El gran imperativo espiritual del existencialismo bien podría ser, «vive como para evitar que la muerte convierta tu vida en algo sin sentido en un momento dado». Jaspers escribe, «la filosofía busca hallar una base en la que la muerte sea segura, no algo intelectualmente aceptado, sino nacida del tumulto del sufrimiento, no sin estoicismo, pero con imperturbabilidad confidente y amorosa»[48]. Para Camus, el arte ofrece de forma similar medios inconsolables para vivir con la muerte. Su «rebelión», como el «auténtico-ser» de Jaspers, es una forma de ser víctima sin compasión o resignación. «Repito el desafío de Prometeo –pero sin ilusiones ni esperanzas… pues no hay ciencia en el mundo que pueda probarme que este mundo es mío»[49].

El victimismo, entonces, es nuestra parcela en el mundo natural. Que, sin embargo, no lo es todo. Las peores formas de miseria son aquellas que los hombres se infligen entre sí. De nuevo somos conscientes del pleno significado del mal. El existencialismo ofrece «un papel real al mal», señala uno de sus acólitos[50]. El origen de esta nueva conciencia es evidente. «Sin totalitarismo», observa Hannah Arendt, «nunca podríamos haber conocido la naturaleza verdaderamente radical del mal»[51]. Sin embargo, este nuevo sentimiento del mal no supone un regreso a la concepción cristiana del pecado. La conciencia infeliz no cree en la redención. «Comparto el horror de los cristianos ante el mal, pero no sus esperanzas», explica Camus[52]. El mal está de nuevo entre nosotros, pero Dios

no[53]. En cierto sentido, somos víctimas incluso del mal que nosotros mismos perpetramos. Sin duda, no se trata del pecado original, sino de la «culpa metafísica» en la que, según Jaspers, incurrimos simplemente por estar vivos. Como nacemos en el mundo y actuamos dentro de una situación histórica dada, nos vemos obligados a compartir con otros parte del mal que nos infligen. Su conclusión sobre la culpa alemana es que todos aquellos que no fueron asesinados, al menos son parcialmente culpables[54]. Esta actitud queda implícita en la nueva visión del mal. Solo la víctima absoluta escapa a la contaminación. Solo mediante el suicidio podemos escapar del mal en la historia[55].

El universo, la muerte y el mal nos amenazan por todas partes, especialmente porque son profundamente incomprensibles. El conocimiento es, después de todo, la única manera de apropiarnos del mundo, de ahí la desesperación de la conciencia. Sin embargo, no es solo un problema de desafío intelectual. La ignorancia tiene sus comodidades. El conocimiento del mal, sobre todo, se consuela desechando la antigua idea de naturaleza humana como algo fijo –o cognoscible–. La idea romántica más antigua de autocreación ya ha desafiado la concepción religiosa y filosófica del «hombre» como algo definible. Como vio Nietzsche, sin un Creador, la autocreación se convierte en la primera afirmación de libertad, algo en lo que sus discípulos todavía están de acuerdo. A esto se le ha añadido un pensamiento bastante menos fascinante. Si la naturaleza humana estuviera formada inalterablemente por circunstancias externas, entonces haríamos bien en suicidarnos por desesperación. Con esto en mente, Jaspers nos anima a no aceptar lo que ocurrió en los campos de concentración como «la última palabra» de la naturaleza humana[56]. De hecho, no quiere creer en la posibilidad de ninguna «última palabra» sobre el hombre o su naturaleza. El determinismo en psicología y en historia es inaceptable cuando la tendencia a lo inevitable parece tan aterradora. Así, Jaspers se opone amargamente a Marx, Freud e incluso a la antropología. Sus proclamas por un conocimiento completo del hombre son, en su opinión, degradantes, en cuanto que reducen al hombre a mero

objeto de conocimiento[57]. El hombre es siempre más de lo que podemos conocer de él. De hecho, el principio de causalidad, cuando se aplica al estudio del hombre, no puede revelar la verdad sobre él, y solo tiende a bajarle al nivel de las cosas. En esto, Jaspers coincide con el poeta romántico Friedrich Georg Juenger, aunque no se preocupa por admitirlo[58]. En suma, es deprimente y desolador intentar conocer al hombre en su totalidad. Para Jaspers, incluso hay algo de «totalitario» en la búsqueda de dicho conocimiento. El significado de la vida humana, no los hechos, es lo que debería interesarnos.

Para Jaspers, la creencia en la autocreación es realmente una defensa de lo posible frente a lo real. Incluso aquellos que tratan de encontrar un significado más positivo en la idea del hombre inacabado admiten que la autocreación está condenada al fracaso, pues permanecemos atados a nuestra situación. Aunque no estamos determinados por el mundo exterior, todavía somos sus víctimas. En el ateísmo coherente de Sartre, el hombre está liberado de Dios, el Creador, tanto como de determinantes objetivos y de la causalidad. Esto, en su opinión, significa que el hombre se convierte en su propio «proyecto», que «trasciende» planeando su futuro ser. Más aún, partiendo de estas premisas, Sartre trata de deducir un significado ético. Es nuestra responsabilidad «elegirnos a nosotros mismos y así, ser libres»[59]. Epistemológicamente esto es, por supuesto, puro sinsentido. El estado indeterminado de la naturaleza humana no tiene nada que ver con la libertad en el sentido social. En cualquier caso, no podemos deducir ninguna norma, ninguna «responsabilidad» de todo esto o de cualquier otro hecho sobre la naturaleza del hombre. Más aún, Sartre no cree en absoluto en la realidad de la libertad, solo en ausencia de sus causas racionales. Que fracasaremos en todo intento de ser nosotros mismos es bastante cierto, y nuestra única oportunidad real de probar nuestra independencia es acudir a «una muerte libremente elegida»[60]. Ya no queda nada de la alegría autocreadora que Ortega, por ejemplo, como representante de una tradición más antigua, todavía puede sentir. Para él es un problema de lucha dramática, una empresa

artística como componer una novela, una prueba de que la historia domina la naturaleza[61]. Para el existencialista, sin embargo, la libertad de un Creador o una naturaleza dada no supone un logro positivo. No podemos vencer, alterar o escapar de nuestra «situación». La autenticidad consiste en darse cuenta de esto y enfrentarse a ello. Sin embargo, nuestra «situación» continúa victimizándonos tanto como la muerte o el mal.

En muchos casos, las «situaciones» son históricas. En palabras de Jaspers: «para bien o para mal, el individuo nace en una situación; tiene que distinguir entre lo que es tradición y realidad». Ningún individuo, ningún grupo puede cambiar de un plumazo, ni en una sola generación, las condiciones en que todos nosotros vivimos»[62]. Sartre reduce la libertad del hombre aún más, pues para él las situaciones sociales son muy importantes. Además de la «situación humana» o «la muerte y la mutabilidad», Sartre enfatiza la clase, nacionalidad y edad como parte de los límites externos que nos encierran. La libertad y el victimismo dependen respectivamente del número de situaciones a las que nos expongamos. El judío, por ejemplo, es víctima de dos situaciones: la situación humana que le arrastra, y también la de verse «arrojado, abandonado a la situación de un judío»[63]. En suma, la no existencia de la naturaleza humana y el desconocimiento del hombre solo significan que no estamos «hechos». Permanecemos prisioneros de condiciones externas y estamos limitados a construirnos un destino que sabemos que no es nada más que una imposición externa, que podemos «aclarar», pero nunca saber; desafiar, pero nunca alterar.

De todas las «situaciones», ninguna resulta más impenetrable para la conciencia infeliz que la historia. Nunca ha resultado tan adecuada la descripción hegeliana del «alma alienada». La historia es una intrusión extraña en el «ser». Nuevamente, el indeterminismo causal no es lo único que imposibilita determinado conocimiento, sino que este conocimiento en sí mismo no es muy importante, pues está lejísimos del «ser». No solo no existen «leyes de la historia», sino que la propia historia es algo eternamente extraño a nosotros. La

historia impersonal de la filosofía no tiene sentido para el individuo «vivo». La verdadera batalla es todavía la misma que fue para Nietzsche –contra el historicismo, contra el progresismo y el optimismo evolutivo–. Toda la filosofía de la trascendencia es una polémica contra la historicidad. Si acepta la historia como algo absolutamente relevante es como algo que puede ser internalizado[64]. La historia objetiva obstruye tanto la «existencia» como la idea de «vida» de Nietzsche. Solo si podemos hacer de las personas y acontecimientos del pasado algo subjetivamente nuestros, pueden tener alguna importancia existencial. Si son inspiradoras, pueden llevarnos a la «existencia» de inmediato[65]. Es la presente evocación de su recuerdo, no su pasado objetivo, lo que importa. La finalidad de los estudios históricos es la asimilación como parte de la vida de uno, no el conocimiento. La historia puede asombrarnos y edificarnos, pero solo sigue siendo una parte limitada de nuestra realidad personal[66]. En la filosofía de Heidegger, toda la profundidad que Herder impartió una vez a la palabra historia se ha perdido. Para él, ni siquiera importa que el hombre sea parte de la historia del mundo. Solo interesa el significado subjetivo del hecho de que cada persona tiene un pasado, «una historia»[67]. Jaspers solo busca «significado», no hechos, en su estudio de la historia del hombre.

Incluso los hegelianos, normalmente sin persuasión, admiten que hay un salto entre la historia «vivida» y la «pensada», a pesar de que están muy lejos de rechazar la historia como un «todo» objetivo[68]. Su sueño es rerromantizar a Hegel y desnudar a Marx de su materialismo. Por ejemplo, Sartre considera el determinismo marxista como reaccionario porque priva al trabajador de cualquier motivo de acción. Una historia racional, determinada, como una naturaleza humana fija, es una limitación intolerable: la historia tiene sentido solo como parte de nuestra situación privada y dentro del contexto de nuestra batalla contra esa situación. Como un sistema de barrena de causas y efectos, está también más allá de nosotros. En toda su verborrea antimarxista Sartre cree, como Jaspers y cualquier otro romántico, que lo único que no puede entenderse de

forma causal es la historia y la creación. De esto se sigue que la creencia de Hegel y Marx en una historia objetivamente comprensible, queda excluida. Solo nuestras visiones individuales de la realidad histórica cuentan. Desde «el punto de vista» del trabajador, la historia parece totalmente diferente del punto de vista de la burguesía. De hecho, Hannah Arendt, como Sartre, se ve obligada a afirmar que «los trabajadores» nunca fueron antisemitas, porque ellos «ven la historia en términos de su lucha contra la burguesía». El burgués, según Sartre, contempla la historia como expresión de voluntades individuales, de nuevo como resultado de su situación particular[69]. El hecho es que, para el existencialismo, no hay una historia «general». Finalmente, hay tantas historias como situaciones humanas desde las cuales la historia puede ser vista y asimilada.

Si existe una historia «general», o bien es algo totalmente extraño al individuo, o bien simplemente es una narración de fracasos personales[70]. Para el romántico no puede haber fracaso histórico, porque la vida personal no progresa. Los románticos nunca han apreciado un progreso puramente material y científico. Aldous Huxley todavía puede recordarnos que el progreso es algo que puede ocurrir a nivel de las especies, pero nunca a nivel individual[71]. En palabras que recuerdan a Schiller o Wordsworth, Gabriel Marcel escribe, «no sería una exageración decir que, cuanto más progresa la 'humanidad' como abstracción hacia el dominio de la naturaleza, más tienden los hombres como individuos a convertirse en esclavos de su misma conquista»[72]. Stephen Spender recuerda que, incluso entre los artistas «rosa» de los años treinta, el progreso era más «una esperanza desesperada» que un pensamiento real[73].

Sin embargo, existe algo más que mero desdén por la idea de progreso. Ya no se desean leyes históricas, pues realmente no nos preocupa predecir el futuro. La ignorancia histórica, como la naturaleza humana indeterminada, parece la única alternativa a la desesperación. Solo porque no sabemos nada sobre el futuro, según Marcel, somos capaces de «apostar» por él y continuar[74]. Jaspers

también sermonea que debemos evitar la desesperación, puesto que no podemos saber del futuro[75]. Si la distancia entre el individuo y la historia «general» se basa en nuestra actitud hacia la historia, los análisis de Toynbee y Spengler sobre el auge y caída de las civilizaciones se convierten en algo vacío a medida que progresa la antigua fe. De hecho, Huxley y Malraux han ganado puntos mostrando lo remoto de estas teorías respecto a la historia «vivida», lo cual les permite salvar algunos valores y logros extrahistóricos de la marcha del destino, algo que ahora parece tan amenazador. Así, el individuo se desentiende de la historia. Para ambos, el arte es el gran símbolo de la actividad humana aparte de la historia. El proceso creativo está fuera de la historia. La historia no nos puede contar nada de ello[76]. Jaspers incluso llega a encontrar en el «individuo excepcional» como tal un recuerdo del «ámbito eternamente ahistórico de la vida»[77]. Huxley ha elaborado una lista impresionante de ejemplos vitales que permanecen inalterables ante la historia. La muerte, el sufrimiento, la religión mística, el sueño y el sexo son «enclaves de ahistoricidad más pura»[78].

Los aspectos negativos de esta separación del individuo de la historia, sin embargo, sobrepasan sus evidentes atracciones. El espanto de la época presente reside precisamente en que nos obliga a todos nosotros a entrar en este mundo de la historia que nos resulta tan inherentemente extraño. Hemos sido «reintegrados brutalmente en la historia», recuerda Sartre a sus compañeros intelectuales[79]. La libertad de la historia no significa que la historia no pueda derrotarnos; nuestra «situación» puede aplastarnos, aunque nos sintamos fuera de ella. Las «mentes históricas» han triunfado sobre las «mentes personales» y han construido un mundo que rechaza los valores estéticos y subjetivos. El progreso, o algún tipo de necesidad histórica, es la base de todo totalitarismo. La «ola del futuro» ha engullido toda forma de existencia ahistórica o asocial[80]. La intensidad y prevalencia de la conciencia infeliz no es sorprendente ante los crímenes justificados en nombre de la razón histórica, suprapersonal. Es esto lo que enfurece al Marcel cristiano, no menos que al ateo Camus y que, por tanto, les une. «Hitler»,

subraya este último, «era la historia en su forma más pura»[81]. En su bella defensa de los valores eternamente humanos de la indignación frente a las revoluciones justificadas por la razón histórica, nos encontramos de nuevo con el disgusto de Kierkegaard ante la anodina sistematización hegeliana del mal. El totalitarismo solo ha intensificado el sentimiento romántico de apartamiento de la historia. Pero en esta alienación extrema también reside cierta admisión de inanidad, pues, ahora, la historia está demasiado lejos de nosotros, incluso para entenderla. Se ha unido al mundo de la naturaleza, de la muerte y el mal, como una de las amenazas externas a nuestra individualidad y, como tal, está más allá de nuestro entendimiento.

Además de todos estos poderes externos tan fríos, hay una abstracción más poderosa que golpea a la sociedad-individuo. Para medirla, tenemos la antigua enfermedad de los poetas, pues hoy en día muchos artistas se ven condenados a vivir en «una época de prosa». Desde el estricto punto de vista de la «existencia», toda comunidad natural parece que simplemente aplasta al «ser»[82]. El conflicto entre el «uno» aislado y los «muchos» sociales se convierte en la situación fundamental tanto para el esteta como para el existencialista. Desde este punto de vista, toda sociedad moderna es profundamente insatisfactoria. Sin embargo, merece la pena señalar que el culto al genio ha perdido gran parte de su vigor. En el temperamento sometido y desmoralizado del presente, se ha entablado una batalla mucho más modesta entre «el artista y la sociedad» o «la excepción de las masas». No obstante, las fuentes de incomodidad bajo las condiciones democráticas o totalitarias son en gran medida las mismas que en el siglo XIX. Por eso, E. M. Forster solo puede hacer dos brindis por la democracia: «estimable es la camaradería y el hombre que la disfruta puede brindar consigo mismo y los demás. Pero no tiene una conexión demostrable con el impulso creativo y probablemente actúa como inhibición de este»[83]. El problema de la democracia es que trata de reforzar una «camaradería» que está condenada a dañar la vida artística, pues los artistas son importantes porque no son normales.

Por supuesto, hay quejas más serias que esta. El materialismo y el progresismo, «la estupidez de la democracia», todavía conducen al artista al aislamiento, siente Spender[84]. Para él, como para Foster, la soledad es un aspecto esencial de toda actividad artística. La visión creativa no ofrece ninguna adhesión a la sociedad, en la medida en que está fuera de la historia. Tras las ilusiones de los años treinta, Spender considera a la sociedad como tal, un elemento «destructivo», simpatizando con aquellos poetas que huyeron de ella. «El genio había renunciado o se había apartado de la sociedad, cualquier aceptación de un concepto social que amenazase su aislamiento individual (era) destructiva para su visión única»[85]. Spender acepta que esto es inevitable. De hecho, siente un deseo en general de que el «genio» nos libere de la sociedad[86]. No todos los artistas están preparados para considerarlo como un predicamento permanente. Para Malraux, parece que esto también forma parte de la muerte de Dios. Solo cuando el artista y el burgués dejaron de compartir una fe trascendental común, consideró el primero que tenía que rehuir de la sociedad[87]. Sartre, con su predilección por los términos semimarxistas, habla del artista como «desclasado», privado de un público proletario por el dogmatismo de los comunistas, alienado de la clase «burguesa» de los «opresores». La clase, en palabras de Malraux, «dejó a Verlaine y Gauguin abandonados en un sanatorio»[88].

Los esfuerzos de muchos intelectuales durante los años treinta para unirse a las masas solo puede explicarse como un último esfuerzo para escapar de su soledad social. Normalmente, era un acto de desesperación. Es el sentimiento nada cotidiano de aislamiento lo que hace que un escritor como André Gide anote en su diario, tras ver una película de Chaplin: «un caso único donde podemos compartir la opinión popular. Y no malentenderla. Ustedes y yo nos hemos reído de lo mismo. Sería una vergüenza perder la posibilidad de comunión. Es bueno poder no denigrar lo que admira la masa»[89]. Sin embargo, el deseo por el regreso a la comunidad terminó en frustración. El miedo a las masas lo ha reemplazado ampliamente. Ortega y Gasset defiende a los intelectuales más que nunca. Fue él

quien insistió por primera vez en la total discrepancia entre el intelectual y otro tipo de personas[90]. Para él, la sociedad en general representaba el mal y rechazaba el liberalismo porque olvida el conflicto entre «uno» y la sociedad[91]. Esta es, por supuesto, la verdadera batalla entre la actitud romántica y la liberal. Para esta última, la sociedad no es algo hecho por el hombre; es un cuerpo extraño que el individuo simplemente «encuentra», enfrentándole contra su voluntad[92]. La «conciencia infeliz» siempre regresa a este punto de vista. Huxley piensa que vivimos en tres niveles, «el individual, abstracto y convencional». Tres niveles que realmente nunca se encuentran. El hombre y la sociedad son entidades separadas, cada una encerrada en «su compartimento estanco», de tal modo que la relación es, necesariamente, de «inconmensurabilidad»[93].

Nada separa más al existencialismo de la filosofía tradicional que su apreciación de esta «inconmensurabilidad». De hecho, el aislamiento social forma parte integral de su filosofía. Para Jaspers, la «excepción» es una categoría tan esencial y permanente como lo fue para Kierkegaard, pero a esto se añade la sensación de una tensión inevitable entre el «ser» y la sociedad, pues la sociedad siempre considera al individuo por su función y, por tanto, excluye la trascendencia de la realización personal[94]. Mi «yo» social, que me hace formar parte de «todos nosotros», nunca es mi «ser». Pues ese «ser» nunca es lo que logro; ese solo es mi valor en la sociedad. Bajo esa luz, permanezco indiferenciado y lejos de la «existencia»[95]. La vida convencional siempre es superficial, perderse en ella es caer en la nada. Por tanto, para Jaspers parece que solo un gran acto de amorosa caridad puede salvarnos del excesivo horror de la sociedad, al tiempo que nos mantenemos a distancia de ella[96]. La sociedad es, entonces, parte de ese «mundo» que nos aplasta. Pero dentro de la sociedad, la «excepción» se expone a dificultades especiales. Todas las sociedades tienden a convertirse en meras masas y «el hombre excepcional» es aquel que intenta combatir esta tendencia. Está por encima de la sociedad en virtud de su unicidad, pero dentro de ella, pues se opone a sus inclinaciones al expresar su individualidad. Es,

por tanto, un salvador de la sociedad. Sin embargo, Jaspers está muy lejos del genio adorado, su «excepción» no es tampoco el postulado de Kierkegaard. Al mencionar tres «excepciones» típicas solo puede pensar en Hölderlin, Kierkegaard y Nietzsche[97].

Jaspers, al menos, cree que el «ser» debe acomodarse de alguna forma a la sociedad, aunque sea una amarga necesidad. Heidegger, sin embargo, ve en la vida social «una caída», en un sentido que ha tomado prestado claramente del cristianismo. El declive hacia la normalidad, hacia el lugar común, es una depravación de la que tenemos que salvarnos por fuerza[98]. Solo un sentimiento dramático de nuestra última experiencia menos social, la muerte, puede sacarnos del espectro social[99].

«He intentado afirmar la condición del ser aislado como condición universal de toda existencia», escribe Spender en su autobiografía[100]. La «conciencia infeliz», ya sea poética o reflexiva, siempre tiende a expresar y generalizar su propia condición. La ética de la individualidad se convierte, en una época de desaliento, en la ética del aislamiento.

Ética: cómo vivir sin Dios

A primera vista, nada puede resultar menos prometedor que el intento de formular una ética para individuos aislados. El existencialismo no ha hecho absolutamente nada para disipar esta impresión . No obstante, la conciencia infeliz desea compañerismo y continúa buscando no solo un mundo social para sí, sino también algún sistema de valores que permita hacer juicios y adoptar decisiones sociales relevantes. Pero, desde el inicio, la conciencia infeliz realmente sabe que no puede triunfar, pues Dios ha muerto y todos los grandes valores se fueron con Él. Más aún, el existencialismo, en su preocupación por el victimismo, ha llegado a

negar la realidad de todas esas relaciones humanas en las que se basan explícita o implícitamente todos los sistemas morales. Donde no hay naturaleza humana común ni comunidad natural entre los hombres, es difícil imaginar cualquier sistema ético. Para el existencialismo, las relaciones humanas, bien son un problema de abierta hostilidad, bien de contactos superficiales o casuales. Algunos admiten la posibilidad de una comunicación genuina, pero esto solo supone unas almas solitarias que se llaman entre sí en un vacío social[101]. En cualquier caso, no hay un ámbito emocional espontáneo para las relaciones humanas. Esto, después de todo, es lo que realmente significa, en sus peores términos, el verdadero extrañamiento.

Para los románticos del siglo XIX había dos posibilidades, la soledad total o un círculo cerrado de amigos con pensamiento común. Sin embargo, el final de todo ello era el mismo –promover la realización personal y la individualidad– y tal sigue siendo el propósito de todas las relaciones sociales para los románticos. El «Mitsein» de Heidegger, la «intersubjetividad» de Marcel, la «comunicación» de Jaspers, son todas ellas formas de encontrar al «ser» en otros[102]. En cuanto a la postura de soledad total, Sartre la representa mejor. Para él, «el otro» siempre es un rival, simplemente porque no es el «ser»[103]. Todas las relaciones humanas concretas son formas de conflicto[104]. Nuestra conciencia del «otro» siempre es un esfuerzo por reducirle a un objeto. Le «miramos» y, a su vez, él «nos mira». En todo caso, se nos considera como meros objetos, no como nosotros nos consideramos a nosotros mismos, como sujetos[105]. Ser todos juntos como «nosotros» nunca forma parte integral de nuestra conciencia. «Nosotros» se convierte en una experiencia real solo como «nosotros objeto», donde «nosotros» se ha convertido en cosas juntas por un tercero[106]. Solo en la opresión encontramos asociación. El origen del afecto de Sartre por las clases oprimidas y la política revolucionaria es muy evidente. Solo en algún acto dramático de revuelta contra un enemigo común encontramos que el otro es soportable. En otras épocas, «el infierno es los demás», como dice uno de sus personajes[107]. La perversión sexual, el

masoquismo y el sadismo proporcionan patrones usuales para nuestro comportamiento. Bien tratamos de forzar al «otro» a ser una mera cosa, bien le convertimos en nuestra propia condición[108].

Pero no todos los existencialistas comparten la sombría visión sartreana de las relaciones humanas. Heidegger, por ejemplo, considera que «estar unidos» es una parte esencial de nuestra condición (Dasein). Pero esto no tiene nada que ver con la presencia o ausencia reales de otros. Es simplemente nuestra conciencia de los demás, que se manifiesta como «preocupación» por ellos. Potencialmente, el «otro» es, sin embargo, un peligro para nosotros en nuestra ansia por «ser», puesto que nuestras relaciones con este pueden degenerar en mera rutina, y convertirse en una forma de evadir nuestra obligación para alcanzar el auténtico ser[109]. He aquí el núcleo de toda la ética existencialista. Simplemente, la idea de que el auténtico ser es el único y más alto valor. Para Sartre, «otros» solo importa en el grado en que impiden la consecución del ser. Para Heidegger, son indiferentes en la medida en que no lo hacen. Para Marcel y Jaspers, «el otro» puede ser una ayuda positiva para lograrlo. En ningún caso es «el otro» un fin absoluto en sí mismo.

Sin duda, Gabriel Marcel no comparte la visión sartreana del «otro». Para él, «nosotros» es una posibilidad real, resultado de hacerse un regalo a uno mismo. Es abrirse a otros, colocarse a «su» disposición». La comunión con los demás es posible «exhortando» al compañero de viaje, mediante el sacrificio, por un acto de caridad[110]. Pero también resulta bastante obvio lo que no es, pues no es un acto de razón ni de sentimiento espontáneo. Por eso no rompe la tensión inherente entre el «yo» y el «otro». Es una forma cristiana de alcanzar la «existencia», o un esfuerzo dramático por extender la subjetividad personal. Esto sucede igualmente con la celebrada doctrina de la «comunicación» de Jaspers, que Marcel admira tanto. También es una experiencia casi religiosa de dos almas solitarias que encuentran su ser la una en la otra[111]. La comunión con Dios, de hecho, se transfiere a nivel humano –una impresión que queda reforzada por la afirmación de que la muerte y la

ausencia no terminan con la «comunicación»–[112]. Lejos de ser la antítesis a la soledad, la comunicación se basa, de hecho, en la soledad que conserva, pues la realización personal exige soledad tanto como necesita de comunión. Tampoco puede proporcionar la base para una ética general. La comunicación siempre es una experiencia única, más allá de cualquier generalización, aparte de todas las formas sociales[113]. Finalmente, solo forma parte de un camino místico hacia la «existencia», una tarea, más que el establecimiento de una relación. Exige un «salto», un intenso esfuerzo espiritual – como la comunión con Dios–, y como tal, es una rareza, sobre todo hoy en día[114].

Si las únicas dos formas posibles de contacto humano son el duelo o el acto de devoción religiosa, entonces la ética se convierte en algo superfluo. Es inútil exigir:

«Amarás a tu tortuoso vecino con tu tortuoso corazón»[115].

Las reglas de la moralidad no son aplicables a experiencias místicas. La muerte de Dios ha añadido otras dificultades. Cualesquiera que sean las relaciones entre «el ser» y «el otro» en términos de esfuerzo, no tenemos guías externas para ayudarnos a construirlos o juzgarlos. Como para todos los románticos, la única cuestión ética es, «¿cómo debería vivir en relación conmigo mismo?». Hoy en día, en ausencia de Dios, la única respuesta es, «en cualquier caso, elijo». Elegirse a uno mismo se convierte en la primera ley de un nuevo código moral, la ética de la autenticidad.

En el caso de Heidegger realmente solo hay un imperativo: enfrentarse a la muerte con resolución y lograr un ser genuino. Esto solo nos salva de la caída en el lugar común[116]. Para Sartre, la cuestión es bastante más compleja puesto que, al contrario que Heidegger, no considera la muerte como la única «situación» importante a la que nos enfrentamos. ¿Cómo vamos a tratar con las numerosas situaciones políticas y sociales que nos rodean? ¿Qué significa estar «condenado» a construir nuestros propios valores,

puesto que Dios no los ha creado? En esencia, la respuesta de Sartre es la misma que la de Heidegger. Hacer virtud de la necesidad y hacerlo de manera consciente y valiente. Ser auténtico significa que podemos «elegir» nuestra situación, también comprometernos simplemente con ella[117]. En cualquier caso, como estamos destinados a encontrar valores no prefabricados, nunca tenemos que aceptar nada externo. En suma, el acto de elegir es lo que separa al hombre auténtico de los «subhombres», que ha «aniquilado la 'subjetividad' mediante actos de 'mala fe', permitiendo que otros les proporcionen valores»[118]. En la práctica, esto siempre parece indicar que solo el comportamiento extremadamente poco convencional debe ser perdonado. Por ejemplo, la «lucha de clases» proporciona al autor contemporáneo su situación y el objeto de su elección[119]. De nuevo, Simone de Beauvoir encuentra en el Marqués de Sade un personaje ejemplar, pues trató de articular un sistema ético a partir de su situación de pervertido sexual y, por tanto, «romper la banalidad de la vida cotidiana»[120]. Sartre reprochó a Baudelaire que hubiese fracasado, pues su comportamiento fue malo sin afirmar que sus acciones también eran éticamente válidas[121]. «El hombre genuino no estará de acuerdo en reconocer cualquier extraño absoluto»[122].

Finalmente, tiene que haber tantos sistemas de valor como situaciones, es decir, como gente. Esta repercusión de la ética de la autenticidad aparece en todos los existencialistas, incluso en aquellos que no tienen apego por lo extravagante. Hasta el cristiano Gabriel Marcel encuentra que el conformismo de cualquier tipo es detestable, hay que huir de toda regla moral en general –gracias a la antigua idea romántica de que cada caso es único–[123]. Jaspers, de temperamento más comedido, no aboga por subir a los altares el ideal del «creador solitario» heroico[124]. En Ortega, de hecho, la ética de la autenticidad se convierte en algo ridículo. La libertad significa solo la libertad de ser uno mismo[125]. La sociedad es la criatura de la inautenticidad, por eso es bastante despreciable[126]. De ello se sigue que un hombre que se supone que es un ladrón, pero que decide ser honesto, está siendo falso consigo mismo y, por

tanto, es inmoral. Y a la inversa, un gran hombre está ipso facto por encima de la moralidad común[127]. Nuevamente, en las novelas de André Malraux el heroísmo individual solo ilumina un mundo profundamente inhóspito, pero es el heroísmo de la desesperación, sabe que está abocado inevitablemente al desastre.

La ética de la autenticidad, a pesar de un nombre tan rimbombante, es absolutamente vacua. No nos permite alterar nuestra «situación», solo afirmarla[128]. Tampoco nos acerca más a los demás hombres, nuestros iguales. Hasta la «conciencia infeliz» desea algún tipo de solidaridad humana. La ética de la autenticidad puede ser, como mucho, un instrumento de liberación personal. No proporciona base alguna para una libertad estable, ni tampoco de comunidad. El esfuerzo de los pensadores franceses para utilizarla como racionalización de sus simpatías revolucionarias ha terminado, por tanto, en la inconsistencia más infantil. Ahora se afirma que, a pesar de que no compartimos una naturaleza común, vivimos en una «situación humana» que nos permite actuar juntos[129]. Más aún, ahora parece que, en el mismo acto de elegir una acción, afirmo su validez general[130]. Pero, puesto que es un valor «externo» para cualquier otra persona, difícilmente puede suponer alguna diferencia. No obstante, se afirma que estas consecuencias generales de mi elección me comprometen a una responsabilidad con toda la humanidad – especialmente en cuestiones de política–. Como deseo mi libertad, también deseo la libertad de la humanidad. Sin embargo, realmente es difícil ver que esta responsabilidad pueda significar algo más que una sensación subjetiva, puesto que todos los valores solo son emanaciones de estados personales, y solo son válidos para sus creadores. La responsabilidad no puede ser una norma universalmente más valida que «el latrocinio» de Ortega. Lógica y éticamente, este nuevo descubrimiento de la humanidad es una estupidez. Sin embargo, se corresponde con una experiencia real. La libertad como «soledad absoluta (y) responsabilidad total» fue una sensación que todos los intelectuales sintieron en el movimiento de resistencia[131]. Para ellos, fue la primera experiencia

de solidaridad social, también les proporcionó una oportunidad para la revuelta dramática. Así, escribe Sartre:

Jamais nous n'avons été plus libres que sous l'occupation allemande. Nous avions perdu tous nos droits et d'abord celui de parler; ... à cause de tout cela nous étions libres. Puisque le venin nazi se glissait jusque dans notre pensée, chaque pensée juste était une conquète... chacun de nos gestes avait le poids d'un engagement. Les circonstances souvent atroces de notre combat nous mettaient enfin a même de vivre, sans fard et sans voile, cette situation déchirée, insoutenable qu'on appelle la condition humaine... Et le choix que chacun faisait de lui-même était authentique puisqu'il se faisait en présence de la mont... Ainsi la question même de la liberté était posée et nous étions au bord de la connaissance la plus profonde que l'homme peut avoir de lui- même de la liberté était posée et nous étions au bord de la connaissance la plus profonde que l'homme peut avoir de lui- même. Car le secret d'un homme, ce n'est pas son complexe d'Oedipe ou d'infériorité, c'est la limite même de sa liberté, c'est son pouvoir de résistance aux supplices et à la mort... (Ceux) qui eurent une activité clandestine... ne combattaient pas au grand jour, comme des soldats, traqués dans la solitude, arrêtés dans la solitude, c'est dans le délaissement, dans le dénuement le plus complet qu'ils résistaient... Pourtant, au plus profond de cette solitude, c'étaient les autres, tous les autres, tous les camarades de résistance qu'ils défendaient... Cette responsabilité totale dans la solitude totale, n'est-ce pas le dévoilement même de notre liberté?

El maquis se ha convertido en el símbolo de una forma de acción social válida incluso entre los escritores ingleses[132]. El romántico puede encontrar significado en la vida social solo en aquellas «situaciones extremas» que la guerra y la resistencia ofrecieron a los intelectuales franceses. Sin embargo, en otras épocas muy distintas,

la acción auténtica significa acción dirigida solamente al ser y, lógicamente, ninguna regla social puede derivarse de ella. No hay razón para suponer con Camus que, cuando un esclavo se revela, está afirmando la libertad de la humanidad en vez de estar revelándose contra su opresor personal[133]. La autenticidad no conduce a la cooperación, de hecho, milita contra ella. Solo Jaspers sigue siendo consistente al insistir en que, a pesar de que la comunión solo es posible entre personas libres, se trata de una libertad que no es social en absoluto. Su fin es la unión mística y el ser. De hecho, piensa que la libertad no puede conseguirse sociológicamente en absoluto[134].

La inutilidad de esta filosofía del sinsentido frente a las duras ideologías del totalitarismo ha quedado clara para muchos románticos. En el caso de Sartre y sus seguidores condujo a una indigesta afirmación de afinidad con Kant, Fichte y Hegel[135]. De hecho, desde 1933 Jaspers trató de salvar el salto entre «existencia» y razón para, después, en su interés por la política, pensar que nuestra necesidad fundamental es el regreso a la tradición filosófica de Platón y Kant. «Vernunft» no solo es el deseo desatado de «existencia», sino que tiene que ser la base real de la filosofía[136]. No obstante, es difícil saber a dónde le conduce esta voluntad. Aldous Huxley ya señalaba hace tiempo las dificultades a las que se enfrentaba su generación después de los años veinte. La filosofía del sinsentido les liberó del convencionalismo, sobre todo de las convenciones sexuales, pero no fue suficiente. Le siguió la desesperación y la aceptación de ideologías «duras». Solo aquellos que personalmente fueron muy creativos, concluye Huxley, pudieron afrontar ese estado de ánimo[137]. Aquellos que consideran insuficiente esta ética vacía de la autenticidad regresaron a los valores de la creación, al idealismo estético. Esto o el regreso a la filosofía tradicional parecen ser las únicas alternativas disponibles.

Sin duda, las atracciones de la acción violenta han disminuido para muchos intelectuales y la desesperación frente a nuestro absurdo destino parece menos intensa. Camus admite por una vez que es

menos pesimista, que ha salido del nihilismo de entreguerras para reconocer los valores creativos del arte[138]. Más aún, «la conciencia infeliz» es muy consciente de sus razones para regresar al arte. Lo que estaba implícito en el romanticismo del siglo XIX ha quedado perfectamente claro. Camus sabe que es la imposibilidad de vivir sin Dios o sin los valores racionalistas lo que le han llevado a los valores de la creatividad[139]. Spender habla abiertamente de la poesía como sustituto de la religión[140]. André Malraux considera el arte como el único valor que sobrevive, que ocupa el lugar que razón y justicia tuvieron en el siglo XIX[141]. Incluso Gabriel Marcel encuentra una base positiva de esperanza en la creación artística, en vez de únicamente su fe cristiana[142].

Para estos románticos, el arte también tiene una función liberadora. «Gracias al arte», escribe Spender, «la sociedad puede aprender hasta cierto punto cómo escapar de su propia prisión»[143]. Su repulsa contra el marxismo era, sobre todo, un disgusto hacia sus principios literarios y su subordinación del arte a propósitos políticos. El verdadero valor del arte para el romántico es que le permite permanecer fuera de la sociedad «abstracta» y, sin embargo, contribuir a esta de forma significativa. Como defensa contra lo «absurdo» del universo y la sociedad, el arte adquiere un valor ético. En suma, estamos de nuevo con el Prometeo de Shelley. Pintar, observa Malraux, es la verdadera expresión de la rebelión del hombre contra su destino, así como su victoria sobre este. Solo el arte ofrece alguna eternidad al hombre, a lo largo de épocas y culturas cambiantes y dentro de un universo indiferenciado[144]. Más aún, el arte tiene un significado social específico como acusación a un mundo cruel. De hecho, el arte es el único valor vivo que impone una deuda social. Tras abandonar la acción revolucionaria violenta, Malraux ha vuelto a la «democracia cultural». La primera tarea de la política, explicó a un James Burham profundamente confundido, es conseguir que el arte esté a disposición de todos gracias a la mejor exposición posible de buenas reproducciones[145].

Camus va aún más lejos. No solo comparte los sentimientos de Malraux; les concede un significado social aún más específico. Para él, la creación artística es tanto una forma de rebelión metafísica, cuanto la eterna aliada de los oprimidos. Tal y como dice Comfort, la función del arte es dar «voz a todos aquellos que no la tienen»[146]. Trabajadores y artistas, escribe Camus, son aliados naturales, las dos únicas aristocracias genuinas. La primera tarea será entonces permitir que los trabajadores se conviertan en creadores[147]. En Inglaterra, Sir Herbert Read y Comfort predicaron este evangelio durante un tiempo. «Al infierno la cultura», grita Sir Herbert, y con ello se refería a que una cultura limitada a artistas profesionales, con una existencia aparte del trabajo diario, no merecía la pena[148].

Para el idealista estético, la muerte de Dios no es fatal. En la creatividad, en el arte y en el trabajo ha encontrado una nueva fuente de significado universal y social. El arte proporciona valores que son emocionalmente satisfactorios y que tiene un propósito social evidente, pero como base política, este tipo de romanticismo sigue siendo tan inútil como lo fue en el siglo XIX. Crear belleza es la única tarea que el arte puede reconocer –y es una tarea muy alejada de la del «ciudadano».

Anarquismo político: el fin de la revolución

La ética de la autenticidad no reconoce deuda alguna con los «otros». La ética de la belleza no demanda más que creatividad. Parecería que no permite un sistema ético de validez general. Y su relevancia en el ámbito político parece, si acaso, todavía menor. Pero el romántico moderno no es absolutamente indiferente a la política, aunque la vida política suponga formas de acción que él detesta y que desea evitar o transformar. De hecho, no es sorprendente en absoluto que aquellos que solo encuentran sus valores en la creatividad sean apolíticos. Sir Herbet Read y después Comfort

declaran abiertamente su anarquismo. Sin embargo, su anarquismo o, para ser más precisos, su disgusto por la política prevalece también en el pensamiento existencialista. ¿Qué hay, después de todo, más cercano al «mundo» que la política? Sin embargo, el mundo de hoy no es el de los primeros días del romanticismo. Nadie piensa que está justificado dejar la política a un lado con un solo gesto, como hizo Schlegel con toda facilidad. Más aún, el deseo esporádico de encontrar la expresión personal en la actividad política todavía anima a las almas románticas. El impulso byroniano no está muerto, de ninguna manera, la dificultad es que ha conducido a desarrollos de un tipo mucho más complejo que la aventura griega de Byron. La participación y la consecuente desilusión ante los movimientos totalitarios ha reforzado la conciencia infeliz. No solo Dios y Marx, son todas las esperanzas políticas las que están muertas. A esto se refería Koestler cuando señalaba que la década «rosa» venía seguida de una década «Yogi»[149]. Para los románticos, la política sigue siendo vacua, y esto mantiene viva la antigua paradoja de «la política de lo apolítico».

Para el anarquista pasado de moda existe un conflicto muy claro entre «el hombre» y «el ciudadano». Todas las instituciones políticas solo son medios para transformar al primero en el segundo. Todas son «abstracciones intervinientes» que nos previenen de reconocernos como individuos[150]. Desde este punto de vista, naturalmente hay muy poco que elegir entre democracia y totalitarismo. Todos los gobiernos modernos son perniciosos. La variedad totalitaria alcanza «el epítome de la barbarie» que es inherente a todas las «sociedades» megapolíticas de nuestro día, pues todas las estructuras de poder manipulan, más que expresan, el espíritu de un pueblo[151]. Y esto es inevitable[152]. Solo los artistas pueden ofrecer un liderazgo que es expresivo y no represivo.

Esta es una actitud extrema, pero reside en el corazón de todo el romanticismo contemporáneo. Una de las acusaciones que Ortega postula contra el liberalismo es que se olvida de la violencia inherente a la política[153]. De esto se sigue que, para él, toda la

actividad política parece degradante, especialmente para el intelectual, cuya función considera como la opuesta a la del político. Su gran miedo es que la política absorba a toda la humanidad[154]. Este pensamiento aterroriza a todos los románticos. Tanto Huxley como Gabriel Marcel piensan que la misma esencia del totalitarismo es la reducción de los hombres a meros ciudadanos[155]. El uso de la palabra «ciudadanos» es importante, pues ciudadanos es justamente lo que los súbditos de los regímenes totalitarios no pueden ser. Solo a ojos del romántico, ciudadano y persona son parecidos, la ciudadanía es onerosa y la ley una fuerza coercitiva, indistinguible de la regla arbitraria. Estos sentimientos son evidentes en los románticos más moderados, acomodados. Por ejemplo, para Jaspers es tremendamente desalentador que nadie pueda escapar hoy en día de la política o del estado, por mucho que lo desee[156]. Pues no solo hay algo «terrible» en el ámbito del estado, sino que la «comunicación» tampoco podrá tener lugar allí. La política puede servir, reconoce, como medio de realización personal para algunos individuos. Sin embargo, en general, el mundo de las relaciones de poder y de la vida pública excluye «la existencia» y amenaza al individuo[157]. Esto es especialmente cierto cuando la política se ha convertido en un problema de masas sin liderazgo. Y todavía, insiste Jaspers con abatimiento, tenemos que preocuparnos por este caos. Después, más moderado por la experiencia del nazismo, tratará de adoptar una actitud bastante más positiva hacia la acción política. Ha llegado a creer, por ejemplo, que es posible para el individuo lograr un equilibrio interior entre autoridad y libertad[158]. También ha adoptado un liberalismo bastante convencional donde Hayek, Lippman y Roepke han sido sus guías autorizados[159]. Sin embargo, en la década de los años treinta, lamentaba que la política hubiera dejado de ser excitante: «así, el destino político de todos podría parecer, precisamente, la falta de destino, pues el destino solo existe cuando el ser capta la vida, acaba con la vida, con su actividad, se realiza y se atreve»[160].

Ahí tenemos el ejemplo más claro de ese disgusto básico por la política, combinado con el deseo de explotar el mundo político como

medio de expresión personal. Como es bien conocido, muchos intelectuales han tratado de explorar de forma más activa que Jaspers las posibilidades de esta política. Que suela ser «el partido» el que rechace a estos aspirantes revolucionarios no es el aspecto menos irónico de esta situación, pues sabe de antemano que suponen la total incompatibilidad del romanticismo con cualquier disciplina –especialmente con la variedad totalitaria–. Las experiencias de muchos intelectuales de izquierdas ya han sido lo suficientemente narradas como para que sean conocidas por todos. Los encuentros entre algunos románticos alemanes y los nazis no fueron menos instructivos. Heidegger trató de dar a su filosofía un matiz nazi traduciendo simplemente su último valor, la realización personal, en el derecho del pueblo alemán a «la propia voluntad»[161]. Sin embargo, estas expresiones de entusiasmo político solo duraron un año, pues era evidente que la política nazi formaba parte de esa existencia rutinaria cotidiana donde nadie «se desea», como cualquiera que esté familiarizado con las páginas de Sein und Zeit le habría dicho a su autor[162]. La historia de Gottfried Benn, el poeta expresionista, es mucho más interesante y triste. Para él, los nazis darían «forma» –un elemento puramente estético– al pueblo alemán, y como poeta quería participar de esta magna obra. Para su infinita sorpresa, los nazis no solo declinaron sus servicios, sino que le persiguieron como a un artista «decadente», por eso fue de los primeros en emigrar de «aquel camino aristocrático», uniéndose al ejército[163]. Benn dio la espalda a cualquier tipo de política, basándose en los términos románticos habituales de que era antiartística. Se limitó exclusivamente al ámbito estético como único lugar en el que podríamos elevarnos por encima del tiempo, de la historia y, podríamos añadir, por encima de nuestras propias inquietudes políticas[164].

A pesar de estos y muchos otros ejemplos similares, se trata todavía de la época de Garine, el héroe de Los Conquistadores de Malraux, que se une al alzamiento chino para dar algún tipo de significado a su vida personal, para encontrarse en un conflicto desesperado con las exigencias de una revolución metódicamente planeada y

organizada por Moscú. Pues, cualesquiera que fuesen las consecuencias objetivas de la revolución, todavía pueden ser una fuente de inspiración personal para algunos románticos. La «revolución» para Simone de Beauvoir es «un fin en sí mismo»[165]. Esto explica, por ejemplo, por qué una revista no comunista de izquierdas como Les Temps Modernes, de Sartre, no dedica ni una sola página a las reformas concretas de los gobiernos socialistas, sino que se queda en las situaciones revolucionarias, el colonialismo y la lucha de clases. Representa la política de las «situaciones extremas» y de la violencia dramática, del mismo modo que las expresa la ética sartreana. La política se define como revolución, de hecho, «trasciende el presente hacia el futuro». El hombre que solo intenta mantener su existencia no tiene vida política. Más aún, su trascendencia tiene que ser su propia proyección hacia los demás, de hecho, hacia la humanidad[166].

Sin embargo, esto no tiene nada que ver con alguna forma de acción institucional u organizada. De hecho, Simone de Beauvoir nos ha dejado un relato bastante claro de la diferencia entre la violencia como parte de un acto de venganza directo, personal, por ejemplo, y una sentencia de muerte impuesta por un tribunal legal. Lo primero queda justificado, a sus ojos, por su inmediatez, su significado emocional. Sin embargo, lo último le resulta absolutamente repugnante, porque es social y abstracto, siempre muy alejado de los individuos involucrados. «Podemos asesinar, pero no juzgar», concluye[167].

Que semejante panorama es absolutamente incompatible con la ideología y prácticas del Partido Comunista, parece suficientemente obvio[168]. Sin embargo, no lo es para Sartre o Simone de Beauvoir, que parecieron vivir en la esperanzadora expectativa de encontrar allí su propio paraíso. La conciencia infeliz consiste precisamente en esto: no puede soportar el extrañamiento que ha establecido respecto a todas las organizaciones sociales estables. En el último siglo, terminó obligándose a entrar en la Iglesia o en el nacionalismo militarista. Hoy, le quedan dos opciones: vivir en los aledaños de

algún partido totalitario poco receptivo o reconocer su situación de vacuidad revolucionaria. Estos actos de conciencia son lo que realmente distingue a la conciencia infeliz hoy en día. Como dijo el filósofo Merleau Ponty, uno de los primeros colaboradores de Sartre, «se ha hecho imposible ser pro o anticomunista»[169]. «La tragedia de nuestra generación», añade Camus, «es haber visto una falsa esperanza»[170]. En su opinión, el fin de las revoluciones del siglo XIX en las sociedades bárbaras es evidente, como lo es en la de Comfort[171]. Con ellas se fueron todas las esperanzas utópicas. El tiempo del apocalipsis ha pasado, estamos en la era de la «organización mediocre» –y no solo mediocre, pues todos los gobiernos de hoy son, también, criminales[172].

Para Camus y para todos los románticos genuinos, separar sus deseos revolucionarios de las revoluciones históricas y organizadas de nuestro tiempo se convirtió en algo vital. De hecho, no solo la violencia, sino la violencia «incómoda», la violencia desde la distancia, sobre todo la violencia racionalizada, es la que se ha convertido en detestable[173]. Más aún, las revoluciones racionales no solo son más crueles, son antiartísticas[174]. Pero, sobre todo, la línea en la que se basan las revoluciones ideológicas resulta emocionalmente repugnante para los románticos –tanto para un radical como Camus, cuanto para un conservador como Gabriel Marcel–. «No me opongo a la lógica», señala el primero, «sino a una ideología que sustituye una sucesión de razones por toda la realidad viva»[175]. Marcel añade que el horror real de las atrocidades totalitarias reside en que era «una barbarie basada en la razón»[176]. En América, Hannah Arendt también ha confirmado este punto. Para ella, la «lógica» de la ideología totalitaria es un factor tan importante que denomina a los gobiernos totalitarios «logocracias»[177]. La lógica abstracta nunca sedujo a los románticos.

Resumiendo, cuando la política adopta la forma de instituciones legales y estables, una revolución organizada es incompatible con el romanticismo. Todos los políticos son meras barreras para las relaciones personales verdaderamente genuinas. Si existe algo

parecido a una teoría política romántica, consiste en rechazar todas las formas de vida política históricamente posibles. Ahí, como en todas partes, el espíritu de futilidad es dominante, pues este mundo político incompatible no puede ser eludido ni alterado. De hecho, apenas puede ser entendido. El mundo real resulta demasiado extraño para la conciencia infeliz como para vislumbrarlo siquiera. El mundo del poder y de las instituciones sociales no es interesante, aceptable o comprensible, porque está muy alejado del individuo. Al romántico no le interesan qué tipo de cambios suceden con el ejercicio del poder externo, solo le importan realmente la vida interna y la libre expresión del instinto creativo y, en este ámbito, la política carece totalmente de sentido.

El estado del hombre: la tecnología y el orden de masas

La historia y la política son, entonces, incomprensibles tampoco pueden proporcionar experiencias significativas para el individuo excepto en el extraño «extremo» de las ocasiones dramáticas. Su única importancia reside en su impacto en la vida interior del individuo. El romántico, por tanto, no analiza la situación histórica presente en términos de causas y efectos, que considera como conceptos inhibidores, ni tampoco en términos objetivos. Todo lo que se pregunta es, «¿qué significa el mundo externo para el individuo hoy en día?». El mundo externo siempre se considera como algo esencialmente extraño y hostil para el ser. Para la conciencia infeliz, lo vital que tiene el presente es que el mundo externo ha alcanzado nuevas cotas de extrañeza y peligro, ahora se compone de dos fuerzas, la tecnología y las masas, encarnaciones materiales y humanas respectivamente de todo lo que es impersonal, abstracto, general. Para la conciencia infeliz, el mundo siempre es una prisión, pero hoy lo parece más que nunca. Todas las manifestaciones particulares de la época, como el totalitarismo, no son realmente ocurrencias independientes; solo son reflejos de la

condición general de este mundo amenazador. Desde el principio, el romanticismo fue una protesta contra toda una civilización, y así ha permanecido. Bien se exprese en una polémica abierta o en la descripción aparentemente calmada de la «situación humana», el romanticismo siempre acusará a una cultura que desprecia las necesidades emocionales y estética del individuo.

En su enfoque general, la conciencia infeliz no difiere materialmente de su predecesora decimonónica. Para esta, «la ciudad infeliz, trivial, el desierto de la normalidad», por emplear la frase de Auden, ya era foco de resentimiento y está muy de acuerdo con él en su odio al mundo de los «groseros» o de las masas urbanas[178]. Que el hombre se ha convertido en mera función de la división del trabajo, ha sido la queja fundamental de los románticos desde la época de Schiller, y nunca ha resultado más cierta que actualmente. Este es el pecado real de la tecnología. A ello se refiere Comfort cuando habla de «la abolición industrial de la humanidad» y protesta contra «las ciudades megalópolis», habitadas por meros «espectadores» incapaces de ninguna creatividad, porque solo pueden obedecer calladamente al capitán Bligh en forma de un orden fragmentado, mecanizado[179]. Camus se hace eco de estos sentimientos en su protesta: es la producción, no la creación, la que domina nuestra actividad[180]. Las demandas de una sociedad funcional han obliterado la diferencia entre hombre y cosa. Marcel objeta, más o menos con las mismas palabras que Coleridge profirió una vez[181]. Como dice uno de los enemigos más acérrimos de la tecnología, Friedrich Georg Juenger, hombre y cosa solo difieren en la medida en que ambos no están cubiertos por el concepto de función[182]. La máquina no es lo que más horroriza al romántico, sino la subordinación del individuo a las exigencias de la división del trabajo del que depende la tecnología[183].

A esto se ha unido un nuevo mal. Para muchos, el gran desastre intelectual de la época es que el conocimiento universal es imposible. El hecho de que hoy en día nadie pueda creer, como Aristóteles, Tomás de Aquino e incluso Voltaire, que ellos supieran

todo lo que hay que saber ha proporcionado una nueva inspiración para la conciencia infeliz. Pues, aunque la esperanza de universalidad se haya ido para siempre, la idea de un conocimiento parcial sigue siendo indigerible –de ahí el odio al especialista, al «ingeniero bárbaro», al «científico limitado», de hecho, a todos aquellos que poseen un conocimiento complejo pero que no quieren saber más que lo de su «campo»–. Ellos simbolizan, tanto por lo que saben como por lo que no saben, nuestro mundo fragmentado del conocimiento y, por eso, suscitan ese resentimiento tan irracional en la mente romántica[184].

Más aún, esta sensación de lo que se ha perdido incrementa la percepción que tiene la conciencia infeliz de la diferencia entre el intelectual y «los demás». Sin embargo, a pesar de todo el desprecio romántico por la ciencia, el creador de conocimiento científico o técnico se distingue perfectamente del mero consumidor de sus productos[185]. La verdadera ciencia es, después todo, y como dijo Jaspers, «un asunto aristocrático»[186]. Lo que más odia el romántico es la sumisión ciega a las máquinas, el acomodo al funcionalismo que caracteriza a esos «subhombres» del mundo tecnológico –las masas, lo más «otro» de todos los tipos humanos– son las que han destruido la posibilidad de cualquier creación, incluso en la ciencia[187]. Pues ellas, y el orden tecnológico al que pertenecen, forman hoy el mundo que reprime al individuo único. Así, aquellos que como Jaspers intentan disociarse de los ataques más intensos a la tecnología, hablan de «demonismo» y condenan a Burckhardt como profeta. Para el filósofo existencialista, la tecnología y las masas son los enemigos de la contemplación, del mismo modo que para el esteta romántico parecen amenazar la creación. La tecnología hace la «existencia» imposible[188]. Las quejas contra la tecnología se parecen a aquellas que se esgrimieron contra el racionalismo y el utilitarismo. Para Marcel, la tecnología solo es la expresión moderna de estas formas de pensamiento[189]. Señala incluso que tecnología y razón tienen el mismo efecto pernicioso sobre la individualidad. Ambos nos hacen a todos parecidos y en la mente romántica esto no es más que un pequeño paso desde la

uniformidad a la colectivización universal[190]. Como la razón, la tecnología también es inútil en los momentos más serios de nuestra vida –cuando agonizamos, por ejemplo–[191]. Reconocemos en esto el disgusto de Kierkegaard por la filosofía racionalista.

Para el romántico, la tecnología significa estado totalitario en política, la sociedad y el estado siempre tenderán a parecer máquinas, no más que en los regímenes totalitarios. Casi todos los autores románticos parecen aceptar la predicción de Burnham de la llegada del gobierno de los tecnócratas, aunque difícilmente comparten su postura al enfrentarse a tal predicción[192]. Al igual que él, consideran al gobierno totalitario como el triunfo de la máquina y del hombre-máquina. Huxley, por ejemplo, escribe que las técnicas de la máquina son el mayor peligro para nuestras libertades, pues el culto a la eficiencia es la raíz del totalitarismo. Este es el mensaje de Un mundo feliz. Resulta bastante extraño, pues, independientemente de lo artificial o mecánica que sea la vida que ahí se describe, no presenta el panorama de un aspecto totalitario. No es de ninguna manera comparable con la visión de Orwell en 1984. Presenta una pesadilla tecnológica racionalizada, repugnante para los hijos de la naturaleza, que es el tema típicamente romántico, pero no es una novela política y no se adentra en el sistema totalitario[193]. También es relevante que Huxley recuerde a Jeremy Bentham y a su hermano Samuel con su plan para una prisión racional, como los fundadores del estado eficiente y loco. Bentham siempre ha resultado odioso para los románticos.

Para la conciencia infeliz, el mundo-máquina, que es como una prisión para el individuo, y los totalitarismos son una y la misma cosa. Desde su punto de vista, ambos se han fusionado con aquellas fuerzas de la civilización que los primeros románticos tanto deploraron, mucho antes de que el totalitarismo hubiese aparecido. Pero el romántico no está interesado ni en entender lo que distingue a una forma política de otra, ni realmente en las causas del totalitarismo. Tan solo busca «aclarar» la situación del ser en el mundo. En sociedad, «el uno» se ve amenazado por el orden

mecánico y por aquellos que se dedican a este, las masas. La gran cuestión es, «¿qué y quiénes son las masas?». Incluso aquellos románticos que hablan de las masas son incapaces de proporcionar una definición clara. Lo único que parece claro es el significado de las masas para el ser. Pero el análisis de sus orígenes y naturaleza objetivos son, de hecho, raros. ¿Acaso constituyen la normalidad los mediocres, los filisteos, los pobres, el pueblo, la mayoría, los trabajadores, las no clases? ¿Cuál es su relación con el totalitarismo? ¿Son algo nuevo o siempre han estado allí? Nadie lo sabe bien. Solo una cosa es cierta, que están por todas partes, abstractos, negativos, opuestos al ser y sus aspiraciones.

Para Jaspers, el asunto real es la lucha por «una existencia posible» contra las masas y del ser contra el orden masivo[194]. Huxley señala que los dictadores aman a las masas porque temen la trascendencia que solo puede alcanzarse en soledad[195]. Las masas, observa Marcel, no tienen «ser sustancial» ni «dignidad ontológica». Son el «nadie» de Heidegger[196]. Como repite Jaspers una y otra vez, son peligrosas, pues el individuo pierde su ser en el camino. La tragedia real del presente es que, de hecho, la lucha eterna entre la excepción y la tendencia masiva de la sociedad se ha resuelto en favor de esta última. «Únete o peligra» se ha convertido en la regla. Pero todavía existe una «excepción» que puede hacer historia, producir una obra de arte o inventar algo nuevo[197]. Lo que ocurre es que, en nuestra época, esta excepción ha sido aplastada.

Todo esto suena parecido al canto romántico decimonónico a la difícil situación de la individualidad y la originalidad, también a una sociedad vulgar. No resulta sorprendente, pues las masas solo han reemplazado la normalidad de los filisteos. En su búsqueda de una definición de las masas, Jaspers, por ejemplo, rechaza la idea de que son el público, pues es demasiado vaga. Las masas son el orden de vida permanente –la regla de la normalidad dentro de un grupo dado–. A nivel de normalidades, no puede haber vida espiritual. El hombre masa no tiene ser, es incapaz de ser libre[198]. Esta teoría de las masas como normalidad eterna está en deuda con Ortega y

Gasset. De hecho, tanto Jaspers como Marcel reconocen su deuda con el filósofo español[199]. Sin duda, y pesar de sus deficiencias como metafísico, Ortega ha hecho una gran contribución a la teoría social contemporánea. No solo fue el primero en identificar la dirección de las masas como elemento principal de la época presente; también vinculó por primera vez fascismo y comunismo con este fenómeno. El hombre masa es el que no tiene ser y, además, le gusta; es perfectamente feliz al decir que es «como todos». Es el hombre que se niega a hacer un esfuerzo. Personas así, por supuesto, siempre han formado parte de la gran mayoría de la humanidad, pero hasta ahora estaban totalmente oprimidos por los mejores. Hoy, liberados de toda autoridad externa, se han reafirmado y tratan de gobernar a pesar de su inferioridad manifiesta[200]. Más aún, la vida urbana incrementa su número, las ciudades congestionadas físicamente previenen el crecimiento del individuo e incrementan el número de hombres masa. Sin embargo, esto no debe hacernos pensar que las masas son, simplemente, los pobres. Por el contrario, son los bárbaros de cada grupo social. En suma, los miedos nietzscheanos se han hecho realidad –pero sin signo alguno del superhombre–. Ni Ortega ni sus seguidores pensaban que se podía hacer algo para elevar a las masas. Marcel encuentra que están más allá de la educación; tan solo se les puede entrenar. No encuentra una finalidad, tampoco para la conciencia fanatizada que los mueve y se expresa en el totalitarismo[201]. Ortega al menos ve algunas formas en que la élite podría separarse de las masas. En el arte moderno, que detesta, encuentra no obstante una salida de escape. Por sus cualidades esotéricas, separa la élite de los iniciados de las masas excluidas[202].

En las mentes románticas, la normalidad y los filisteos siempre han sido más o menos idénticos. Hoy en día, las masas son reconocidas como la nueva Filistea. Hannah Arendt habla de la sociedad totalitaria como «masas de filisteos descoordinados» que acuden desde cualquier rincón de la sociedad[203]. Para los románticos de inclinaciones más estéticas, la ausencia de gusto artístico demuestra su procedencia de los filisteos. Las masas son meros buscadores de

placer, la extensión del público del siglo XIX. Para Jaspers, la diferencia entre el buen teatro y el cine vulgar muestra el declive del gusto popular en una mera sed de sensación[204]. Las masas no son las creadoras del arte popular, el proletariado no tiene arte, señala Comfort, porque ha sido pervertido por el cine y la radio[205]. Marcel sostiene que el pueblo se ha arruinado por la frivolidad burguesa[206]. Malraux escribe que «las artes de la delectación», el arte popular actual, son las sucesoras directas del «arte oficial decimonónico». Las masas, como la burguesía de entonces, no buscan trascendencia en el arte, sino disfrute momentáneo[207]. Para el artista, ambos resultan igualmente horribles. La rigidez ha sido reemplazada por la basura y Filistea por las masas.

¿Pero, cuál es la importancia social de las masas aparte de su «normalidad» y su falta de sensibilidad estética? En este caso no hay respuestas definitivas. Algo que es natural, puesto que la situación del hombre nunca es, para el romántico, principalmente social. Sin embargo, una cosa sí es cierta: las masas no son el pueblo. Los románticos siempre fueron admiradores del arte popular, simple, natural, que les proporciona «color local». Las masas no tienen nada que ver con esto. Son producto del declive de la comunidad, de la fe y de la tradición. Domesticadas, pero sin raíces, dice Jaspers[208]. «Terrenales, pero sin enraizar», comenta Marcel[209]. Hannah Arendt piensa que la destrucción de la comunidad nacional por el imperialismo era la preparación esencial para el estado de masas totalitario. En su conjunto, esto solo es una repetición del deseo romántico decimonónico de encontrar unas raíces. Todavía se lamenta el destino del hombre que, alejado de la tierra, vive en un «globo cartesiano»[210]. Pero las raíces, ahora como entonces, siguen siendo algo necesario para «los otros». Sin duda, el existencialista «de otro mundo» y la «excepción» no se proponen establecerse. Esto también es esteticismo.

Realmente, solo hay dos teorías genuinamente sociológicas para el estudio de las masas. Una considera a las masas como la antítesis de las clases; la otra consiste en el simple elitismo racial de Le Brun.

De ambas, la segunda disfruta de un vasto prestigio entre los románticos. Algo que no es del todo sorprendente. En el romanticismo siempre hubo una inclinación a oscilar entre el misticismo y el materialismo, tendencia que puede observarse en el pensamiento social romántico y en todas partes. Para explicar la aparición de las masas, los autores románticos han acudido al hecho material más simple. El aumento de la población mundial se considera sin mayor análisis como la causa del aumento de las masas y sus formas de vida[211]. De nuevo, se sostiene que la urbanización es, de alguna manera, responsable del surgimiento de las masas y del totalitarismo –a pesar de que Gran Bretaña y Estados Unidos son, con mucho, las naciones más industrializadas y urbanizadas y, curiosamente, no han sufrido de totalitarismo–. Arendt, por ejemplo, encuentra una explicación para el surgimiento de las masas y el totalitarismo en la teoría del imperialismo de Lenin. Nuevamente, Sartre y su escuela identifican toda política, como ya vimos, con la lucha de clases. Casi todos los románticos han encontrado en Le Bon un apoyo para sus actitudes hacia las masas y una explicación para el totalitarismo. Pero lo que dijo realmente Le Bon es que cualquier número de hombres actuando juntos tiende hacia la irracionalidad y que, por tanto, el gobierno popular es imposible. Para él, todos los grupos estaban igualmente locos. Un jurado era tanto una «muchedumbre» como una banda armada. Más aún, asumía que el carácter de las masas estaba determinado por la raza. Pensaba que todo esto, siguiendo la auténtica moda decimonónica, era un «hecho científico»[212]. En realidad, Kierkegaard sabía mucho más que Le Bon sobre cómo cambian los individuos cuando se convierten en parte de una colectividad, pero no tenía pretensiones científicas y, con sabiduría, se abstenía de esgrimir simples conclusiones políticas a partir de realidades emocionales mucho más complejas. Sin embargo, es a Le Bon a quien todo el mundo acude para confirmar sus miedos ante las masas irracionales.

Esta identificación de las masas con la multitud irracional es particularmente popular entre aquellos que sufren porque Marx ha

muerto. Para ellos, la debilidad de las masas explica al menos el éxito del totalitarismo y el fracaso del socialismo. Koestler, por ejemplo, se volvió directamente a Marx y Le Bon[213]. En este sentido, resultan especialmente iluminadoras las teorías de Emil Lederer y Hannah Arendt, así como su contribución al totalitarismo. Ambos intentan revisar a Marx con ayuda de Le Bon. Lederer continuaba creyendo con Marx que todas las sociedades han sido en gran medida estructuras de clase. Sin embargo, la sociedad que Marx tanto había deseado era un terrible error. Se trataba de una sociedad de masas, o mejor, no se trataba de una sociedad en absoluto, puesto que, con el colapso de las clases, la propia sociedad se había desintegrado. Las masas irracionales de Le Bon son las sucesoras de las clases. Los regímenes totalitarios simplemente reflejan, institucionalizan y mantienen la vida de masas en que se basa el poder. El estado siempre es expresión de la existencia de clases, de masas[214]. Tal es también en la visión esencial de Hannah Arendt, exceptuando que considera a la nación estado como algo igualmente importante a la hora de prevenir que la sociedad se disuelva en una masa amorfa. Pero esto solo forma parte de su carencia de clases y funciones nacionales[215]. Para ella, como para Lederer, la imposibilidad de creer en el proletariado ha conducido a una visión que relega a la mayoría de los hombres a una vida de ferocidad irracional, que solo alguna restricción artificial, como los vínculos de clase, puede controlar. Con el fin de las certidumbres marxistas, la sociedad se ha convertido en algo extraño, irracional e inmanejable, y se ha creado una nueva forma de «conciencia infeliz» que de nuevo siente que «el mundo» ya no puede salvarse.

Estas teorías adolecen de todos los defectos de la teoría de clases marxista, pero al menos tratan a las masas como un nuevo fenómeno concreto y social, intentando demostrar cómo se convierten en totalitarias. Esto es mucho más de lo que los románticos puros son capaces de hacer. Jaspers habla del nazismo como la disolución de antiguas lealtades y como una pérdida de fe, pero no fue exactamente así[216]. Marcel simplemente asume que la civilización occidental ha dejado de preocuparse por el individuo y no

volverá a hacerlo de nuevo. El totalitarismo no es más que el signo de esta condición. La libertad en un régimen de este tipo nunca podrá lograrse mediante la acción política. El individuo solo puede encontrar la liberación a través de la trascendencia. Se trata de la verdadera libertad bajo cualquier condición. Todo el problema, como él mismo admite, no es político en absoluto, sino espiritual[217]. La situación del hombre en el mundo moderno, como todo lo demás, puede sentirse, pero no entenderse. Ahí reside el romanticismo.

El estado del mundo anima al crecimiento de la conciencia infeliz. Es la condición intelectual que más prevalece y la única a la que se ven abocados los espíritus más imaginativos y sutiles, ¿quién les va a decir que están equivocados? Sin duda, no pueden ofrecernos un relato coherente de la naturaleza, el hombre, la historia o la sociedad. Ni siquiera lo intentan, pues la derrota del espíritu reside precisamente en esto: que todo es incomprensible. Y entonces, la extrañeza «del mundo» nos presiona constantemente. El romanticismo de la derrota es la simple sumisión a esta «otredad» de la naturaleza y la sociedad. Lo único que puede hacer la conciencia infeliz es preservar su propia integridad frente a las intromisiones de un mundo hostil. Sus deficiencias, tanto prácticas como intelectuales, resultan suficientemente obvias. Pero queda una cuestión abierta. ¿Hay algo que sea posible?

Notas al pie

[1] M. Heidegger, «Nietzsche's Wort 'Got ist Tot'», Holzwege (Frankfurt am Main, 1952), pp. 193-247.

[2] André Malraux había planteado especialmente esta cuestión tan demoledora y Gabriel Marcel, que no cree que Dios haya muerto, contempla en la muerte del hombre los mismos desastres. A. Malraux, «Man and Artistic Culture», trad. S. Gilbert, en Reflections on Our Age, ed. D. Hardman (Nueva York, 1949), p. 84. G. Marcel , Men against Humanity, trad. G. S. Fraser (Londres, 1952), pp. 9-10.

[3] Es una reflexión interesante sobre los atractivos de la conciencia infeliz en nuestra época pensar que tal fue la conclusión final de H. G. Wells, el más ardiente optimista desde Condorcet. En la pobre mente de Wells, el final del significado estaba de alguna forma ligado a la aniquilación física del mundo. Mind and the End of Its Tether (Londres, 1945).

[4] J. P. Sartre, L'Etre et la Néant (París, 1949), pp. 133-134. (Sartre, El ser y la nada, traducción de J. Valmar, Losada, Madrid, 2017.) H. Marcuse, «Remarks on Jean Paul Sartre's L'Etre et le Néant», Philosophy and Phenomenological Research, vol. VIII, 1947-1948, pp. 309-336; M. Nathanson, «Jean-Paul Sartre's Philosophy on Freedom», Social Research, vol. XIV, 1952, pp. 364-380.

[5] M. Heidegger, Ueber den Humanismus (Frankfurt am Main, 1949), pp. 27-29; «Die Zeit des Weltbildes», Holzwege, pp. 69-104. (Heidegger, Carta sobre el humanismo, trad. H. Cortés, A. Leyte, Alianza Editorial, Madrid, 2013.)

[6] E.g., Jaspers, Tragedy Is Not Enough, trad. H. A. T. Reische, H. T. Moore y N. W. Deutsch (Boston, 1952), pp. 94-96. Aunque este volumen solo es un extracto de la obra en alemán de mayor extensión, Von der Wahrheit, a la que me referiré después, la he utilizado para evitar las obras sin traducir en la medida de lo posible , Origin and Goal of History, trad. M. Bullock (Londres, 1953), pp. 99-100, 152. (En castellano disponemos de la traducción del mismo extracto, a cargo de F. Vela, Jaspers, Origen y meta de la Historia, El Acantilado, Madrid, 2017. N.T.) Existencialism and Humanism, trad. E. B. Ashton (Nueva York, 1952), pp. 65-66.

[7] G. Marcel, Men Against Humanity, pp. 138 y 140. (Marcel, Los hombres contra lo humano, traducción de J. M. Ayuso, Caparrós Ed., Madrid, 2011.)

[8] A. Comfort, Authority and Deliquency in the Modern State (Londres, 1950), p. 80. (Comfort, Autoridad y delincuencia en el estado modern o, traducción de M. Guastavino, Americalee, Buenos Aires, 1960.)

[9] H. Arendt, The Origins of Totalitarianism (Nueva York, 1951), pp. 435 y 436. (Arendt, Los orígenes del totalitarismo, traducción de Guillermo Solana, Alianza Ed., Madrid, 2016.)

[10] S. de Beauvoir, The Ethis of Ambiguity, trad. B. Frechtman (Nueva York, 1948), pp. 12-13. (Beauvoir, Para una moral de la ambigüedad, traducción de R. N. Laporte, Buenos Aires, 1972.) J. P. Sartre, L'Etre et le Néant, p. 664. (Sartre, El ser y la nada, traducción de J. Valmar, Losada, Madrid, 2005.) K. Jaspers, Tragedy Is Not Enough, pp. 55-56. (Jaspers, Esencia y Forma de lo trágico, trad. N. Silvetti, Sur, Buenos Aires, 1956.)

[11] S. Spender, The Creative Element (Londres, 1954), pp. 38-39.

[12] W. H. Auden, The Enchafèd Flood (Nueva York, 1950), p. 153. (Auden, Iconografía romántica del mar, traducción de I. Quirarte, UNAM, México, 1996.)

[13] En la filosofía existencialista, la palabra «existencia», cuando va entrecomillada, se utiliza en el mismo sentido que el vocablo alemán «Existenz».

[14] H. Arendt, «What is Existenz Philosophy», Partisan Review, vol. XII, 1946, pp. 34-36. Un crítico poco amable opina que se parece menos a una rebelión y más a «una destrucción de la filosofía», N. Bobbio, The Philosophy of Decadentism, trad. D. Moore (Oxford, 1948), p. 6; P. Tillich, «Existential Phylosophy», Journal of History of Ideas, vol. V, 1944, pp. 44-70.

[15] M. Heidegger, Uber den Humanismus, p. 42. (Heidegger, Carta sobre el humanismo, op. cit., H. Cortés y A. Leyte, Alianza, Madrid, 2013.)

[16] Jaspers , Rechenschaft und Ausblick (Múnich, 1951), pp. 323-365; G. Marcel, The Philosophy of existence, trad. M. Harari (Londres, 1948), pp. 77-96. (Jaspers, La filosofía desde el punto de vista de la existencia, traducción de J. Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 1981.)

[17] Por eso, autores como Kafka y Rilke son considerados como predecesores y contribuidores a la filosofía existencialista.

[18] L'Existentialisme et la Sagesse des Nations (París, 1948), pp. 103-124.

[19] O. F. Bollnow , Existenzphilosophie (Stuttgart, 1949), pp. 53-54.

[20] Marcel, The Philosophy of Existence, pp. 14-15; Men Against Humanity, pp. 1-3; F. H. Heineman, Existentialism and the Modern Predicament (Londres, 1953), p. 138.

[21] Philosophie (Berlín, 1932), vol. II, pp. 325-328.

[22] Von der Warheit (Múnich, 1947), pp. 1-28.

[23] E.g., Man in the Modern Age, trad. E. y C. Paul (Londres, 1951), p. 161. «La filosofía», escribe, «es el pensamiento con el que o gracias al que me activo como mi propio ser», ibid., p. 179; Philosophie, vol. II, pp. 411-414.

[24] Philosophie, vol. II, pp. 4-6.

[25] Men against Humanity, pp. 129-130; Philosophy of Existence, pp. 5-31. (Japers, La filosofía de la existencia, traducción de L. Rodríguez Aranda, Planeta-Agostini, Barcelona, 1985.)

[26] Über den Humanismus, pp. 5-8. Para Heidegger, Hölderlin se ha convertido en el poeta, el «nombrador» de los dioses, y propone basar toda su filosofía en Hölderlin. «Remebrance of the Poet» y «Hoederlin and the Essence of Poetry», trad. de D. Scott en Existence and Being, ed. W. Brock (Londres, 1949), pp. 253-315, y «What is Metaphysics», trad. R. F. C. Hull y A. Crick, ibid., pp. 355-392. (Estos ensayos aparecen en Aclaraciones a la poesía de Hölderlin, traducción de H. Cortés y A. Leyte, Alianza Ed., Madrid, 2005. N.T.) Sin embargo, Jaspers considera tal esfuerzo como algo vacuo, The Perennial Scope of Philosophy, trad. R. Manheim (Nueva York, 1949), p. 163, y W. Kauffmann, «Philosophie, Dichtung und Humanitatet», Offener Horizont, Festschrift fuer Karl Jaspers (Múnich, 1953), pp. 368-380.

[27] Bollnow, op.cit., ofrece un análisis detallado de las diferencias, así como de las semejanzas entre la «filosofía vital» y el existencialismo. Sugiere que Unamuno y Ortega y Gasset deben ser considerados como representantes de la primera, pp. 28-29. M. de Unamuno , Essays and Soliloquies, trad. J. E. Crawford Flitch (Nueva York, 1925), p. 83. (Unamuno, Obras completas, Fundación J. Antonio de Castro, Madrid, 2010.) Ortega y Gasset, Concord and Liberty, trad. H. Weyl (Nueva York, 1946), pp. 8-82, y The Modern Theme, trad. de J. Cleugh (Nueva York, 1933), pp. 55-57. (Ortega y Gasset, Obras completas, Taurus, Madrid, 2017.)

[28] Esto es lo que llevó a Aldous Huxley al budismo, por ejemplo, Themes and Variations (Nueva York, 1943), p. 103; pero no todos son capaces de seguirle todo el tiempo y, por tanto, estamos condenados a la frustración, Bollnow, op. cit., pp. 26-27. (Huxley, Temas y variaciones, traducción de R. Ángel, Criba Ed., Logroño, 1951.)

[29] The Perennial Scope of Philosophy, pp. 72-73.

[30] Rechenschaft und Ausblick, pp. 216-217; Perennial Scope, pp. 31 y 75-117; Existentialism and Humanism, pp. 93-97.

[31] Camus, The Rebel, pp. 164, 203 y 210-211; Jaspers, The Perennial Scope, pp. 93 y 95. (Camus , El hombre rebelde, traducción de J. Escué, Alianza Ed., Madrid, 2013.)

[32] Men against Humanity, p. 106; The Philosophy of Existence, pp. 29-31.

[33] Jaspers, Philosophie, vol. II, pp. 203-210.

[34] Heideggger, «What Is Metaphysics», loc. cit., pp. 364-368 y 374-375; Sein und Zeit (Tubinga, 1953), pp. 181-191.

[35] La crítica de A. J. Ayer del uso que hace Sartre de la palabra «nada» también se aplica a Heidegger, «Sartre», Horizon, vol. XII, 1945, pp. 12-26 y 101-110; E. L. Allen, Existentialism form Within (Londres, 1953), pp. 20-22.

[36] Existentialism and Humanism, pp. 4-5; Reason and anti-Reason in Our Time, trad. S. Godman (New Haven, 1952), pp. 27-37.

[37] H. Arendt, «What is Existenz Philosophy?», loc. cit., p. 38. (Arendt , ¿Qué es la filosofía de la existencia ?, traducción de A. Serrano, Biblioteca Nueva, Madrid, 2018.)

[38] A. Malraux, «Man and Artistic Culture», loc. cit., p. 84; Aldous Huxley también tiende a contemplar al científico como peligroso y mal encaminado, e.g., Ends and Means (Londres, 1946, pp. 266-269 y 276-277).

[39] M. de Unamuno, Essays, pp. 55-56 y 209. (Obras completas, op. cit.)

[40] J. Ortega y Gasset, Toward a Philosophy of History, trad. H. Weyl (Nueva York, 1941), pp. 13-15, 178, 182-183, 185-186, 195-197; J. S. Villaseñor, Ortega y Gasset Existentialist, trad. J. Small (Chicago, 1949), p. 4.

[41] Art and Social Responsability, p. 81.

[42] A. Camus, Le Mythe de Sisyphe (París, 1942), pp. 163-168. (Camus, El mito de Sísifo, traducción de Esther Benítez, Alianza Ed., Madrid, 2012.)

[43] Marcel, Men Against Humanity, pp. 85-89.

[44] Sartre, L'Etre et le Néant, pp. 115-149 y 219-271.

[45] Bollnow, op. cit., pp. 37-38 y 48-49.

[46] Heidegger, Sein und Ze it, pp. 295, 301 y 382. (Heidegger, Ser y tiempo, traducción de J. E. Rivera, Trotta, 3ª edición rev., Madrid, 2018.)

[47] Jaspers, Philosophie, vol. II, pp. 220-229; The Way to Wisdom, trad. R. Manheim (New Haven, Connecticut, 1951), p. 53.

[48] The Perennial Scope, p. 160.

[49] Le Mythe de Sisyphe, pp. 130-135, 120-121 y 35.

[50] S. de Beauvoir , The Ethics of Ambiguity, p. 34. Véase, también, J. P. Sartre, What is Literature?, trad. B. Frechtman (Nueva York,

1949), pp. 215-219.

[51] The Origins of Totalitarism, p. ix.

[52] Actuelles I, 1944-1948 (París, 1950), p. 213.

[53] A. Malraux, The Voices of Silence, trad. S. Gilbert (Nueva York, 1953), pp. 540-542. (Hubo una traducción de Las voces del silencio de Malraux, a cargo de D. Bayón, Emecé, Buenos Aires, 1956, hoy descatalogada. N.T.)

[54] The Question of German Guilt, trad. E. B. Ashton (Nueva York, 1947), pp. 32-36 y 71-75.

[55] Von der Warheit, pp. 718-719.

[56] Origin and Goal, p. 148.

[57] Man in the Modern Age, pp. 140-158; The Perennial Scope, pp. 59-61; Reason and anti-Reason in Our Time, pp. 8-27; Rechenschaft, pp. 221-230.

[58] Existence and Humanism, pp. 69-73; Man in the Modern Age, pp. 146, 158-159 y 199; Origin and God, pp. 135-8; The Way to Wisdom, p. 63; F-G. Juenger, the Failure of Technology, trad. F. D. Wieck (Hinsdale, III, 1949), pp. 51-56, 64-65 y 126.

[59] L'Etre et le Néant, pp. 561-638; L' Existentialisme est un Humanisme (París, 1946), pp. 17-25, 33-39 y 94-95. (Sarte, op. cit., y El existencialismo es un humanismo, traducción de M. Carmen Llerena, Edhasa, Barcelona, 2007.)

[60] S. de Beauvoir, The Etics of Ambiguity, p. 32. (S. de Beauvoir, Para una moral de la ambigüedad, traducción de Rubén A. N. Laporte, La Plèyade, Buenos Aires, 1972.)

[61] Toward a Philosophy of History, pp. 108, 199-200, 203 y 217; J. S. Villaseñor, op. cit., pp. 95 y 98.

[62] The Question of German Guilt, p. 35; Philosophie, vol. II, pp. 201-203.

[63] Anti-Semite and Jew, trad. G. J. Beker (Nueva York, 1948), pp. 78-79 y 89.

[64] H. U. von Balthasar, Apokalyse der Deutschen Seele, vol. III (Salzburgo-Leipzig, 1939), pp. 396-402.

[65] Bollnow, op. cit., pp. 111-112.

[66] E.g., Jaspers , Philosophie, vol. II, pp. 393-403.

[67] Sein und Zeit, pp. 382-397.

[68] R. Caillois, «Le Monde Vécu et l'Historie», en L'Homme, le Monde, l'Histoire (Cahiers du Collège Philosophique, Grenoble y París, 1948), pp. 10-11.

[69] H. Arendt, The Origins of Totalitarianism, p. 25; J. P. Sartre, Anti-semite, pp. 35-37; L'Existentialisme, pp. 136-141; «Matérialisme et Révolution», Situations III (París, 1949), pp. 155-160, 194-195 y 209; S. de Beuvoir, The Ethics of Ambiguity, p. 147.

[70] R. Aron, «Remarques sur les Rapports entre Existentialisme et Marxisme», L'Homme, le Monde, l'Histoire, pp. 183-4. (La editorial Página Indómita ha ido recuperando en los últimos años los escritos de Aron. N.T.)

[71] Themes and Variations, pp. 175-6. Sobre otros aspectos del romanticismo de Huxley, véase D. Daiches, The Novel in the Modern World (Chicago, 1939), pp. 188-210.

[72] Men against Humanity, p. 41.

[73] The Creative Element, p. 32.

[74] Men against Humanity, p. 9.

[75] Existentialism and Humanism, p. 84.

[76] Huxley, Themes and Variatons, pp. 61-64, 161-164, 208-209; Malraux, The Voices of Silence, pp. 614-629, 635 y 407-416.

[77] Von der Wahrheit, pp. 764-765.

[78] Themes and Variations, pp. 65-82.

[79] What Is Literature?, p. 215.

[80] Huxley, Ends and Means, pp. 66-69. (Huxley, El fin y los medios, traducción de A. López, Página Indómita, Barcelona, 2016.) Themes and Variatons, pp. 50-51.

[81] Camus, The Rebel, p. 150; Marcel, Men against Humanity, pp. 4-5.

[82] Bollnow, op. cit., p. 48.

[83] Two Cheers for Democracy (Nueva York, 1951), pp. 92-93.

[84] The Creative Element, pp. 18-19.

[85] Ibid., p. 12.

[86] Ibid., p. 13.

[87] The Voices of Silence, pp. 483-496.

[88] What Is Literature?, pp. 101 y 241-265. The Case for De Gaulle, a Dialogue between André Malraux y James Burnham (Nueva York, 1948), p. 66.

[89] The Journals of André Guide, trad. J. O'Brien (Nueva York, 1948), vol. II, 19 de abril, 1927, p. 397 (la cursiva es mía).

[90] «Der Intellectuelle und der Andere», Betrachtungen Ueber die Technik, trad. de F. Schalk (Stuttgart, 149), pp. 136-137.

[91] Concord and Liberty, p. 24.

[92] Ibid., p.33.

[93] Themes and Variations, pp. 173-175, 166 y 56.

[94] Philosophie, vol. II, pp. 369-370.

[95] Ibid., pp. 29-33.

[96] Ibid., pp. 382-389.

[97] Von der Wahrheit, pp. 748-760, 762 y 831.

[98] Sein und Zeit, pp. 126-129.

[99] Ibid., pp. 305-310.

[100] World Within World (Nueva York, 1951), p. 231. (Spender, Un mundo dentro del mundo, traducción de Ana L. Poljak, El Aleph, Barcelona, 2002.)

[101] Bollnow, op. cit., pp. 49-51.

[102] Heinemann, op. cit., pp. 146-147.

[103] Allen, op. cit., pp. 62-67.

[104] L'Etre et le Néant, pp. 428-431.

[105] Ibid., pp. 310-368.

[106] Ibid., pp. 484-503.

[107] In Camera, trad. S. Gilbert (Londres, 1946), p. 166.

[108] L'Etre et le Néant, pp. 413-484.

[109] Sein und Zeit, pp. 117-126.

[110] The Philosophy of Existence, pp. 73-76 y 25-29.

[111] Philosophie, vol. II, pp. 60-64; The Perennial Scope, pp. 166-167 y 180-183.

[112] Philosophie, vol. II, pp. 221-222.

[113] Ibid., pp. 97 y 427-429.

[114] Ibid., pp. 51-52; The Way to Wisdom, pp. 24-25.

[115] W. H. Auden, Collected Poetry (Nueva York, 1945), p. 198, «mientras paseaba una tarde».

[116] Sein und Zeit, pp. 252-267, 289-301 y 382; Bollnow, op. cit., pp. 69-73 y 90-92; M. Grene, «Authenticity: An Existential Virtue», International Journal of Ethics, vol. LXIII, 1952, pp. 266-274.

[117] L'Etre et le Néant, pp. 605-608 y 638-642. Piensa que esto es particularmente necesario para las víctimas sociales, como los judíos.

[118] Ibid., pp. 85-111; Beauvoir, Ethics of Ambiguity, pp. 45-46 y 47-51.

[119] Sartre, What Is Literature?, pp. 276-277.

[120] Must Be Burn De Sade?, trad. A. Michelson (Londres, 1953), pp. 13 y 81.

[121] Baudelaire, trad. M. Turnell (Nueva York, 1950), pp. 50-52.

[122] Beauvoir, Ethics of Ambiguity, p. 14.

[123] Men Against Humanity, pp. 304.

[124] Man in the Modern Age, pp. 170-173.

[125] Toward a Philosophy of History, p. 57; Villaseñor, op. cit., p. 102.

[126] Concord and Liberty, p. 108.

[127] Villaseñor , op. cit., pp. 110-111 y 117.

[128] Por ejemplo, el judío «auténtico» no puede hacer nada ante el antisemitismo, Sartre, Anti Semite, p. 151. (Sartre, Reflexiones sobre la cuestión judía, traducción de J. Bianco, Seix Barral, Barcelona, 2005.)

[129] L'Existentialisme est un Humanisme, pp. 67-71.

[130] Ibid., pp. 24-28 y 71-79.

[131] Sartre, Baudelaire, p. 69. (Sartre , Baudelaire, traducción de A. Fernández, Losada, 1949. N.T.)

[132] Comfort, Art and Social Responsability, p. 23.

[133] The Rebel, pp. 20-25; R. Wollheim, «The Political Philosophy of Existentialism», The Cambridge Journal, vol. VII, 1953, pp. 3-19.

[134] Philosophie, vol. II, p. 57; Rechenschaft, pp. 304-307.

[135] E.g., Ethics of Ambiguity, pp. 16-17.

[136] Allen, op. cit., pp. 100-101; Bollnow, op.cit., pp. 113-114; K. Jaspers, «The Importance of Nietzsche, Marx and Kierkegaard in the History of Philosophy», trad. S. Godman, Hibbert Journal, vol. 49, 1950-1951, pp. 226-234; Von der Warheit, p. 969.

[137] Ends and Means, pp. 273-276.

[138] Actuelles II, 1948-1953 (París, 1953), pp. 9-12 y 35-36; The Rebel, p. 237.

[139] The Rebel, pp. 103-104, 114 y 195 ; Actuelles II, pp. 39-49.

[140] The Creative Element, p. 176.

[141] The Voices of Silence, pp. 525-530 y 540-542 y 635. Véase también su novela The Walnut Trees of Altenburg, trad. de A. W. Fielding (Londres, 1952), p. 96. (Malraux, Los nogales del Altemburg, traducción de J. H. Martínez, Comares, Granada, 2001.)

[142] The Philosophy of Existence, pp. 20-21.

[143] The God that Failed, p. 267.

[144] The Voices of Silence, pp. 317, 320, 359, 600-602 y 630-642.

[145] The Case of De Gaulle, pp. 68-69.

[146] Art and Social Responsability, p. 38.

[147] The Rebel, pp. 179-180, 185-187, 222-245.

[148] H. Read, The Politics of Unpolitical (Londres, 1943), pp. 47-73, Poetry and Anarchism (Londres, 1928); A. Comfort, Art and Social Responsability, p. 31.

[149] A. Koestler, The Yogi and the Commisar (Nueva York, 1946), p. 7.

[150] A. Comfort, The Novel and Our Time (Londres, 1948), p. 19; The Pattern of the Future (Londres, 1949), pp. 27-28.

[151] Read, Politics of the Unpolitical, p. 13; Comfort, Art and Social Responsability, pp. 16, 24 y 84.

[152] Read, Politics of the Unpolitical, pp. 31-33.

[153] Concord and Liberty, p. 26.

[154] Ibid., pp. 51-52; Toward a Philosophy of History, pp. 70-71.

[155] Huxley, Themes anda Variations, p. 86; Marcel, «Préface» a La Vingt-Cinquième Heure de V. Gheorghiu (París, 1949), p. 5.

[156] Jaspers, Existentialism and Humanism, pp. 77-81; The Question of German Guilt, p. 62.

[157] Man in he Modern Age, pp. 87-94; Philosophie, vol. I, pp. 102-105 y 386-389; Rechenschaft, p. 294.

[158] Von der Wahrheit, pp. 797-799.

[159] The Origin and Goal, pp. 157-193 y 281-283.

[160] Man in the modern Age, p. 102.

[161] M. Heidegger, Die Selbstbehauptung der Deutchen Universitaet (Breslau, 1934), p. 22.

[162] Si la filosofía de Heidegger es o no compatible con el nazismo se ha convertido en el tema de un debate odioso. Aquellos que piensan que el desaliento romántico «conduce» al totalitarismo tienden a considerarle una «mala influencia» y, por tanto, un seguidor nazi. E.g., K. Loewith, Heidegger: Denken in Duerftiger Zeit (Frankfurt am Main, 1953), pp. 49-55; «Les Implications Politiques de la Philosophie de l'Existence Chez Heidegger», trad. J. Rovan, Les Tempes Modernes, vol. II (2), 1946, pp. 343-360. Sin embargo, la interpretación en términos de inferencias oblicuas nunca es convincente. Todo el espíritu romántico de la filosofía heideggeriana es apolítico y especialmente lejano de la vida de un estado o partido totalitario. En este caso, simplemente tenemos que separar al hombre de la filosofía. P. Keckskemeti, «Existentialism, a New Trend

in Philosophy», Modern Review, vol. I, 1947, pp. 34-51; A. de Wachlens, «La Philosophie de Heidegger et le Nazisme», Les Temps Modernes, vol. II (5), 1947, pp. 115-117; E. Weil, «Le Cas Heidegger», ibid., pp. 128-138.

[163] G. Benn, Doppelleben (Wiesbaden, 1950), pp. 49-73 y 77-126; Ausdruckswel t (Wiesbaden, 1949), pp. 5-31.

[164] Doppelleben, pp. 187-206.

[165] Existentialisme et la Sagesse des Nations, p. 81.

[166] Ibid., pp. 78, 87 y 88-89; Ethics of Ambiguity, p. 91.

[167] Existentialisme et la Sagesse des Nations, pp. 125-126. (Beauvoir , El existencialismo y la sabiduría de los pueblos, traducción de H. Pons, Edhasa, Barcelona, 2009.)

[168] R. Aron, «Remarques sur les Rapports entre Existentialisme et Marxisme», loc. cit., pp. 165, 180-181, 190-191, 193-195.

[169] M. Merleau-Ponty , Humanisme et Terreur (París, 1947), p. xvii. (Traducción al castellano: Humanismo y terror, a cargo de Leon Rozitchner, Ediciones La Pleyade, Buenos Aires, 1968.) Camus , Actuelles I, pp. 48-52.

[170] Camus, ibid., p. 236.

[171] Authority and Deliquency, pp. 86, 89 y 93-94; Art and Social Responsability, pp. 29-30.

[172] Camus, Actuelles I, pp. 48-52.

[173] Ibid., pp. 184 y 200.

[174] The Rebel, pp. 77-78 y 215-223.

[175] Actuelles II, pp. 660-661.

[176] Men against Humanity, p. 73.

[177] Totalitarianism, ed. C. J. Friedrich (Cambridge Mass., 1954), pp. 133-134.

[178] The Enchafèd Flood, p. 26; «Introduction» a Baudelaire, Intimate Journals, pp. 13-28.

[179] Art and Social Responsability, pp. 20, 27 y 31.

[180] The Rebel, pp. 189-190 y 240.

[181] The Philosophy of Existence, pp. 1-3.

[182] Machine und Eigentum (Frankfurt-am-Main, 1949), pp. 128-129.

[183] The Future of Technology, pp. 50-60 y 74-78; Camus , The Rebel, p. 262.

[184] E.g., J. Ortega y Gasset, Mission of the University, trad. H. Nostrand (Princeton, N.J., 1944), pp. 57-58. (Ortega, Misión de la Universidad, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007.)

[185] E.g., Jaspers, Origin and Goal, pp. 101-102 y 104-105; Marcel, Men against Humanity, pp. 41-43.

[186] Man in Modern Age, p. 137.

[187] Ibid., pp. 117-120 y 127-143; Huxley, Ends and Means, pp. 269-270, Juenger, The Future of Technology, pp. 84-87; Marcel , Men against Humanity, pp. 53-54.

[188] Origin and Goal, pp. 97-98, 122-125; Man in the Modern Age, pp. 82-84.

[189] «Prèface» a La Vingt-Cinquième Heure, pp. ii-iii.

[190] Ortega y Gasset, Toward a Philosophy of History, pp. 150-151; Juenger, The Future of Technology, pp. 97, 125-131 y 144-145.

[191] Marcel, Men against Humanity, p. 71.

[192] E.g., Camus, The Rebel, p. 185; Marcel, Men against Humanity, p. 188.

[193] Themes and Variatons, pp. 43-45, 48-49 y 202-207.

[194] Man in the Modern Age, pp. 43-45, 48-49 y 202-207.

[195] Ends and Means, pp. 71-74.

[196] Men against Humanity, pp. 104-105 y 195.

[197] Man in the Modern Age, pp. 40-43, 53-58, 127-129 y 175-196 ; Origin and Goal, pp. 96-125.

[198] Existentialism and Humanism, p. 92. Man in the Modern Age, pp. 40-41 y 117-118.

[199] Jaspers, Origin and Goal, p. 281; Marcel, Men against Humanity, pp. 103-104. El miedo a la sociedad de masas tecnológica precedió por supuesto a la obra de Ortega. Durante los años veinte aparecieron muchos libros que describían los horrores de esta civilización. Muchos de ellos eran antiamericanos, puesto que los Estados Unidos representaban las fuerzas de la tecnología y la vida de las masas. Los más conocidos de estos libros fueron, probablemente , America the Menace, de Georges Duhamel, traducción de C. M. Thompson (Boston, 1931), y Who Will Be Master, de Lucien Romier, traducción M. Josephson (Nueva York, 1928). Se le atribuye a Ortega haber rechazado desde el principio la teoría de la «americanización de Europa». Para él, todo el mundo sufría de la misma enfermedad, las masas.

[200] The Revolt of the Masses (Mentor Book, Nueva York, 1950), pp. 7-91; Towards Philosophy of History, pp. 5 y 72-76. (Obras completas, op. cit.)

[201] Men against Humanity, p. 8.

[202] The Dehumanization of Art, trad. H. Weyl (Princeton, N.J., 1948), pp. 5-7. (Ortega, La deshumanización del arte, Espasa, Barcelona, 2016.)

[203] The Origins of Totalitarism, pp. 330-331.

[204] Man in the Modern Age, pp. 129-133.

[205] Art and Social Responsability, p. 60.

[206] Men against Humanity, p. 82.

[207] The Voices of Silence, pp. 514-530 y 601-602.

[208] Origin and Goal, p. 11 y 115-116.

[209] Men agaisnt Humanity, pp. 69-71.

[210] F. G. Juenger, Maschine und Eigentum, p. 190.

[211] Para el efecto indeseado de crecimientos de población véase, e.g., H. Arendt , Origins of Totalitarism, pp. 304-305; Huxley, Themes and Variatons, pp. 235-272; Jaspers, Man in the Modern Age, p. 38; Ortega y Gasset, The Revolt of the Masses, pp. 35-37.

[212] G. Le Bon, The Crowd, trad. anón. (Londres, 1896). Véase también el excelente análisis de las teorías de Le Bon a cargo de H. E. Barnes, en Encyclopaedia of Social Sciences.

[213] A. Koestler, The Invisible Writing (Londres, 1954), p. 263. (Koestler, Memorias, traducción de J. R. Wilcock y Alberto Luis Bixio, Lumen, Madrid, 2011.)

[214] State of the Masses (Nueva York, 1940). Para una refutación marxista de Lederer, véase F. Neumann, Behemoth, pp. 365-369. Hasta qué punto la visión de Lederer coincidía con el conservadurismo ortodoxo es algo que ha subrayado G. Briefs, «Intellectual Tragedy », The Commonweal, vol. 33, 1940-1941, p. 25.

[215] The Origins of Totalitarism, pp. 250-298 y 301-318. Para una crítica de toda la teoría de masas-clases, véase L. O'Boyle, «The Class Concept in History», Journal of Modern History, vol. 24, 1952, pp. 391-397.

[216] «The Fight against Totalitarism », Confluence, vol. 3, 1954, pp. 251-266.

[217] Men against Humanity, pp. 14-15.

V

El fatalismo cristiano. Teología y alienación social

Si la ausencia de toda fe crea la conciencia infeliz, podríamos suponer que el cristianismo podría apaciguar sus incansables anhelos. Sin embargo, esto ya no es posible, pues hoy en día la fuente real del sentimiento romántico es la pérdida de toda adhesión social, los cristianos también sienten este extrañamiento de la historia moderna. En cualquier caso, la función de la religión no es reconciliar al hombre con la historia de la forma en que pensaba Hegel. Pero, como el origen de la alienación romántica ahora es social y no solamente de carácter religioso, solo puede presentarse como alternativa algún tipo de doctrina secular. Por eso, los románticos que ya no pueden soportar sus predicamentos tienden a autoinmolarse en movimientos totalitarios. Sin duda, el catolicismo a menudo fue el paraíso para aquellos románticos cansados del siglo XIX. Muchos trataron a la religión como otra manifestación más, quizá suprema, del espíritu poético. No obstante, la religión tampoco los llevó a una aceptación genuina de la vida histórica. Normalmente suponía transferir el deseo cultural por Grecia a la Edad Media y, por supuesto, al menos la Iglesia representaba una unión simbólica con esta época remota. En este sentido, podemos hablar de un regreso parcial a la historia y un abandono del aislamiento absoluto del romanticismo puro, lo cual aportaba un nuevo sentido de continuidad cultural. Sin embargo, fue la tradición más que la fe quien aportó el «genio» exhausto a la Cristiandad y, como el romántico consideraba que la tradición estaba en declive en todas partes, su disgusto por el mundo moderno no disminuyó en absoluto. Al contrario, el romántico convertido ayudó a incrementar la tensión entre el cristianismo y las tendencias principales del

pensamiento y la vida moderna. Si todavía florece un fatalismo cristiano que contempla a una Europa atea condenada a la decadencia interna por haber abandonado su base espiritual, se debe en parte a la inclusión de las formas de pensamiento romántico en la teoría social cristiana. Es evidente que en el presente existe un desaliento social cristiano análogo a la conciencia infeliz, y ninguna respuesta al mismo. El cristiano se siente tan rechazado y despreciado en la era postcristiana como el romántico en el mundo de los filisteos.

La fe cristiana nunca ha sido propicia a una aceptación complaciente de la cultura secular. No solo la fe surge, como el sentimiento estético, de una fuente ahistórica y apolítica del sentimiento humano; también permanece como un desafío y condena constantes al mundo del pecado, el error y la frivolidad. Si el cristianismo encuentra sus orígenes en acontecimientos históricos, también está por encima de ellos. En consecuencia, las condiciones culturales, por mucho que les gusten a los cristianos, nunca podrán aportarles el profundo desaliento de la conciencia infeliz. El cristiano puede y de hecho se une al romántico en la desesperación ante una sociedad de masas tecnológica, científica y urbana, pero este espectáculo significa algo diferente para él. Primero de todo, ve su causa en el declive de la fe, no en la ausencia de impulsos estéticos. Más aún, él mismo permanece seguro en el ámbito de su fe; observa el desastre de los demás. En suma, incluso el fatalista cristiano más extremo, que está seguro del fin inminente de la cultura occidental, hasta de la de llegada del Anticristo, nunca podrá compartir el extrañamiento absoluto del romántico. Por otro lado, no está en condiciones de ofrecer al romántico una nueva esperanza.

Para románticos como Dostoyevski, por ejemplo, que el cristianismo pareciese absolutamente opuesto a los modelos culturales modernos, especialmente a los que prevalecían en Europa occidental, no era uno de sus mayores atractivos. Esta posición extrema de insatisfacción social es, sin duda, típica del cristianismo como tal. Sin embargo, la Revolución francesa conmocionó a los

católicos, sobre todo por la nueva conciencia social y cultural. La reafirmación en su fe vino como resultado de cambios sociales que consideraron catastróficos y, en consecuencia, se expresaba como una forma de conciencia cultural. Si durante un siglo apenas había existido una teoría social específicamente cristiana, ahora surgía un catolicismo, en oposición a la Ilustración y la Revolución, que se interesaba principalmente por el estado de la sociedad europea. El hecho central para los teóricos de la «reacción» fue la conciencia un tanto tardía de que la fe cristiana había dejado de dominar la vida intelectual y social. Su fe, por tanto, se afirmaba como una creencia en la civilización cristiana en vez de como una experiencia mística en exclusiva. En ningún otro sitio resulta más evidente que en los escritos de Maistre, Lammenais y en Donoso Cortés. Las consecuencias de esta conciencia cultural fueron muy serias para estos cristianos. La identificación del cristianismo con un orden social agonizante significaba que la propia fe estaba a punto de desaparecer en el mundo, y en esta calamidad vieron el mismo fin del mundo, la llegada profética del Anticristo y el Apocalipsis.

Nada podría estar más lejos de la Ilustración que esta conciencia escatológica. Representa la antítesis absoluta tanto de su creencia en la razón, cuanto de su idea de progreso. Por supuesto, la idea de progreso nunca es aceptable para los cristianos, puesto que ignora la carga del pecado humano. Ese desaliento cultural, sin embargo, no es inherentemente cristiano. El sentimiento de estar perdido en la historia tuvo sus orígenes en la guerra contra la Ilustración, contra la secularización, de hecho contra todo el mundo que había abandonado los hábitos de pensamiento cristianos. ¿Quién puede no simpatizar con este desaliento? ¿Si los románticos se sentían expulsados de la sociedad como individuos, los cristianos veían cómo toda la construcción teológica, el establecimiento de la Iglesia y siglos de tradición se disolvían ante sus ojos? Si bien podemos sentir que el romántico sufre solo de los excesos de la autocompasión, el sufrimiento cristiano es bastante real. Pero el análisis que ofrece como explicación, no de su situación, sino de la sociedad occidental en su conjunto, no resulta adecuado, pues es expresión de su propia

postura infeliz, no de los que no comparten sus dificultades. No obstante, el fatalismo cristiano ha crecido, especialmente ante el estrés de los acontecimientos más recientes. En nuestra época, Stalin y Hitler ocuparon muchas mentes cristianas con las premoniciones que Robespierre y Napoleón una vez inspiraron. Más aún, los pensadores más diversos han venido a compartir la creencia de que Europa tiene que morir inevitablemente de ateísmo. No es solo una visión compartida por un número elevado de católicos ultraconservadores. Con el disgusto en aumento por la Ilustración, cristianos de todo tipo han venido a aceptar las visiones que una vez fueron propias de sus oponentes más extremos. Es una tendencia particularmente extendida, quizá de forma poco consistente y mal articulada. Esto, más que el mero hecho de que el cristianismo ya no pueda salvar a la conciencia infeliz, es lo que concede al fatalismo cristiano su interés real. Entre los católicos, por ejemplo, el democrático Jean Maritain está de acuerdo con el autoritario Henri Massis, y un pensador cercano como Monsignor Knnox, concuerda con el imaginativo Max Picard. Escritores ingleses como Belloc y Christopher Dawson comparten con el germano romano Guardini, su interés por la cultura europea. De nuevo, el ruso Berdiaev y el protestante Emil Brunner, el teólogo inglés Nicholas Micklem y el grupo «cristiano» de la Iglesia de Inglaterra, incluso el poeta T. S. Eliot, están seguros de que Europa está condenada, y todos ellos ven esa condena como un problema del declive inexorable a lo largo de años de secularización.

El declive de la ortodoxia, no solo de la fe, también resulta fatal en este sentido. El cristianismo tan poco convencional de Kierkegaard e incluso de un Gabriel Marcel, es de orden romántico y, por tanto, diferente. Si el romántico y el cristiano comparten la conciencia cultural de los marginados –tan extraña para el filósofo ilustrado–, la cultura del cristiano ve agonizar la tradición de un orden social ya ido. El romántico, sin embargo, encuentra que todo vínculo social externo es sofocante, aunque en su soledad puede soñar con algún tipo de cultura imaginaria que le encaje. El fatalista cristiano es más definido y ve en acontecimientos históricos específicos la decadencia

gradual e inevitable tanto de la fe como de la cultura. Esta teoría contrastada es, por supuesto, no solo la única interpretación religiosa posible de nuestra época, sino que en sus extremos es consistente y representativa de una venerable tradición de análisis social cristiano, ahora aplicado a una experiencia sin precedentes. Las aterradoras conclusiones que alcanza sobre el mundo moderno están basadas en un método extremadamente antiguo de interpretación histórica. En lo básico, encontramos la idea de que todo acontecimiento social está basado finalmente en alguna creencia religiosa específica y que, para entender la historia, solo necesitamos encontrar la férrea cadena causa-efecto que vincula todo acto político directamente con un elemento de fe. Y a la inversa, se afirma que todas las creencias religiosas tienen que encontrar tarde o temprano un excelente reflejo en la historia social. El destino histórico de la humanidad está, por tanto, determinado por la «verdad» de su propia fe religiosa y la de sus ancestros. De esto se sigue que la religión solo debe ser examinada en términos de sus consecuencias políticas y, ciertamente, la única cosa que le importa a la política es su efecto en la fe religiosa. Así, todavía se describe a la Ilustración como una herejía religiosa, al igual que las ideologías totalitarias, mientras que los movimientos totalitarios se contemplan como contrarreligiosos. De hecho, el carácter anticristiano de la Ilustración y después de las ideologías totalitarias es su aspecto más definitorio, convirtiendo en algo innecesario el establecimiento de distinciones cuidadosas entre estos fenómenos tan seculares, ya que solo importa el grado de irreligiosidad. Esta inclinación es la que persuade al fatalista cristiano de identificar el racionalismo como protestantismo, si es católico, o a no ver ninguna diferencia real entre una democracia secular y un estado totalitario. Este razonamiento pinta un cuadro de la historia moderna tan simple y uniforme que solo tiende a incrementar el desaliento fatalista que le inspiró. No solo la historia se contempla exclusivamente como un drama religioso, sino que los creyentes sienten que han sido excluidos de la obra. La dificultad consiste en que este razonamiento, teóricamente, no ayuda a explicar la cultura contemporánea, pues, aunque la absolutización de visiones y

observaciones quizá fuese válida entonces, hoy ya no lo es. La religión ha sido un determinante cultural muy poderoso en diversas culturas, también en Occidente en el pasado, aunque nunca fue el único. Sin duda, no ha desempeñado este papel en Europa durante siglos, bastante antes de la Ilustración.

Esta forma de fatalismo no solo tiene sus raíces en una visión desgastada de la cultura en general; también supone la aparición de ese análisis venerable de la política conocido como «teología política». Esta teoría, en su forma más simple, asume que todas las ideas e instituciones políticas deberían estar basadas en la revelación directa y que las verdades políticas forman parte de una teología general. En la práctica, esto significa que la teología política depende de un simple razonamiento analógico. Así, en tiempos patrísticos hubo intentos para justificar el gobierno del emperador romano como contrapartida política del monoteísmo[1]. Hoy se afirma que la doctrina molinista de la Gracia, que convierte al hombre en «cotrabajador» activo de Dios al lograr la salvación, tiene que expresarse en la democracia política. Si el hombre no es pasivo en sus relaciones con Dios, no debería estar privado del derecho a participar en política[2]. Los teóricos cristianos que se oponen a este tipo de razonamiento han intentado demostrar que, cuando la analogía monocrática quedó descartada tras la controversia aria, también quedaba proscrita cualquier tipo de teología política[3]. Los autores tomistas piensan que «el bien común» es el modelo apropiado para el juicio político y que el hombre como ser social racional tiene, según este modelo, un amplio terreno de elección independiente[4]. Sin embargo, tal y como Stahl intentó demostrar, la monarquía era la única forma de gobierno que concordaba con la teología protestante y, tal y como los teócratas franceses también trataron de demostrar, solo ella se adecuaba al catolicismo, por eso todavía se defienden instituciones sociales específicas como verdades teológicas. Su alcance, sin duda, es mayor, pues incluye a las estructuras sociales generales, no solo sus formas estatales. La teología social ha reemplazado a la teología puramente política, y el fatalismo cultural cristiano del presente se describe mejor como

teología social. Sus adalides todavía consideran las tradiciones sociales y el estado orgánico como consecuencias necesarias de la doctrina de la solidaridad humana en el pecado y la creación. Todavía sostienen una jerarquía de valores espirituales para justificar la diferenciación social, y que Dios no nos haya otorgado a todos iguales dones es la justificación divina de la desigualdad social.

Entre las numerosas filosofías políticas cristianas, la teología política es, sin duda, la más popular. Si puede suscitar adhesiones entre protestantes y católicos, también tuvo oponentes en ambos terrenos. Es evidente que no se trata de la teoría política por excelencia, simplemente revivió como la primera respuesta cristiana a la Revolución francesa y floreció significativamente con el declive general del optimismo ilustrado. De hecho, ni esta ni ninguna otra teoría política debería denominarse simplemente cristiana. No solo todo sistema político debería defenderse, con toda sinceridad, en nombre del cristianismo, sino que muchos teólogos niegan que cualquier clase de política cristiana sea posible. Para ellos, la misma idea de combinar cristianismo y política es claramente contradictoria en sí misma. Por tanto, sería extremadamente precipitado tratar las ideas políticas cristianas como si formaran parte de un cuerpo único y bien definido de pensamiento. Sin embargo, hay una manera de mirar la política que puede identificarse razonablemente bien como cristiana.

No existe una teoría sistemática, pero al menos sí hay un esfuerzo constante por analizar y evaluar la vida social en términos de un origen y fin humanos de revelación divina, aunque no haya un acuerdo sobre el significado exacto de la revelación cristiana. Lo que realmente importa no es la gran variedad de respuestas que ofrecen estos análisis, sino sus propósitos e inspiración común. Incluso aquellos que rechazan la creencia de que el cristianismo tiene un mensaje político directo, están de acuerdo en que este presenta un punto de vista ventajoso desde el cual pueden y deben juzgar a la sociedad[5]. Con todas estas posibilidades teóricas abiertas, la teología social solo es una respuesta entre otras muchas, pero es la

más directa frente a la Ilustración y la secularización en general. Para los cristianos también es la forma más clara de la intensa ansiedad por el destino de la cultura europea que ha ido desarrollándose a lo largo del último siglo, desde la Primera Guerra Mundial.

La teología social no florece tanto como un sistema de ideas positivas cuanto como método crítico y analítico. Por ejemplo, pensadores tomistas tan notables como Maritain, Rommen y el teólogo anglocatólico Canon V. A. Demant emplean conceptos analíticos de la teología política y social, al tiempo que rechazan por completo su validez como sistema constructivo de ideas. Ellos y muchos otros emplean la teología social como un método para interpretar ideas e instituciones políticas, puesto que estas siempre se basan implícita o explícitamente en alguna doctrina teológica, o al menos en una concepción de Dios, una doctrina que siempre busca la base teológica en que estas descansan[6]. Por ejemplo, Carl Schmitt, en su análisis de las teorías políticas del romanticismo, inicia su análisis demostrando el origen de estas teorías en el ocasionalismo teológico[7]. El profesor Erich Voegelin estudia todo el pensamiento político postmedieval como un brote del supuesto «Gnosticismo» de Joachim de Fiore[8]. En el ámbito de la acción política, la Revolución francesa ha sido considerada a menudo como expresión del protestantismo. Hoy en día, nazismo y comunismo se vinculan respectivamente con el luteranismo, la ortodoxia oriental o el judaísmo. En el lado positivo, se dice que el calvinismo y su interés por el bien mundial ha salvado a Gran Bretaña, Suiza, Holanda y Estados Unidos del triste destino de Alemania y Rusia. De hecho, toda la era moderna no supone más que los prolegómenos del florecimiento final de la secularización y el totalitarismo. Nathaniel Micklem afirma que «todos los problemas políticos son, primero, teológicos»[9]. Su compatriota católico, el historiador Christopher Dawson, añade que «los problemas políticos del mundo moderno son en última estancia, religiosos» y que el totalitarismo es «la culminación del proceso secularizador en Occidente» y «la

unificación de nuestra cultura en una base puramente materialista»[10].

Desde un punto de vista religioso, el gran peligro de la teología política siempre ha sido su inclinación hacia el pragmatismo. Comienza afirmando que solo la verdadera teología puede producir una política notable; termina preguntando si esta o aquella teología es políticamente deseable. Como considera a la Iglesia, la sociedad y el estado como partes de la misma revelación directa, tiende a juzgar a uno en términos del otro[11]. En su forma más simple, es el método de Bonald y Maistre, que «consideraban a la religión en la política y a la política en la religión»[12]. Pero en ninguna de sus formas juzga solo las acciones sociales en términos de su efecto en la fe, sino también la religión en términos de sus resultados históricos. Este tipo de pragmatismo religioso es, en realidad, una idea antigua. Siempre ha gustado a personas de escasa o ninguna fe, como Maquiavelo, Rousseau o Saint-Simon, que contemplaban la religión enteramente desde fuera. En los últimos años, Charles Maurras, que ni siquiera creía en Dios, apoyaba al catolicismo como un instrumento de orden, y Arnold Toynbee abogaba por un regreso al cristianismo como único medio para salvar la civilización occidental. Simplemente, se convertía «a la religión en sierva de la civilización», idea que ningún cristiano podía compartir[13]. Sin embargo, ha habido importantes elementos de pragmatismo en toda la teología social. Incluso aquellos teólogos sociales que reconocen de forma tan perfecta la primacía absoluta de lo espiritual, todavía analizan la religión como un fenómeno histórico, como una fuerza cultural. Al final, todo cuenta por su utilidad social.

La actitud pragmática realmente recibió un gran ímpetu por parte de los galicanos, que identificaron Iglesia y Estado desde el principio. Bossuet ya señalaba que alguna religión, verdadera o falsa, era esencial para un orden político establecido y que la larga duración de los reinos cristianos era prueba de la verdad de esa religión[14]. Entre los que apoyan el áncien régime después de la Revolución, el catolicismo era considerado como una necesidad política e histórica,

más que como un simple fin en sí mismo[15]. También se convirtió en instrumento del nacionalismo, pues los destinos de la Iglesia y la nación francesa eran contemplados como inseparables. Desde «el romanticismo de grupo» de los días de De Maistre, la fe en la nación única, en la individualidad cultural, ha sido algo común entre los teólogos sociales. Sin duda, siempre han subrayado su oposición al nacionalismo pagano, a un nacionalismo que no reconoce más nacionalismos que sí mismo[16]. Pero la idea de una misión nacional al servicio de la religión es común, y las coincidencias de nacionalidad y religión sin duda la han reforzado. La creencia en «Gesta Dei per Francos» es más antigua aún que el galicanismo. T. S. Eliot, uno de los primeros admiradores tanto de Maurras como de Massis, insiste en que la cultura cristiana tiene que ser de espíritu nacional[17]. Un teólogo alemán piensa que Lutero dotó a Alemania de una especial vocación religiosa[18]. Un autor anglocatólico piensa que Bretaña fue el instrumento de la providencia en la última guerra mundial[19]. Los discípulos de Dostoievski, por mucho que detesten el bolchevismo, todavía proclaman las virtudes religiosas de la «Idea rusa» y su destino para salvar a un Occidente podrido[20]. Por eso, toda la sobreconcentración en «Occidente» solo forma parte de un nacionalismo religioso que amplió a su ámbito cultural. Hoy, la teología social tiene un ámbito global, identifica Europa con cristianismo[21]. Pero su pragmatismo continúa. Su argumentación descansa en una ley histórica: la religión es la fuerza vital a la hora de dar forma a la cultura. Ninguna civilización puede sobrevivir sin inspiración religiosa. De hecho, define la cultura como un sistema de valores y creencias compartidas en torno al cual se construye todo[22]. «Si conozco vuestra comprensión de la vida, podré saber qué tipo de estado, orden científico, artístico, económico y social crearéis», escribe el teólogo suizo Emil Brunner[23]. La teología social como método analítico continúa reduciendo el sentimiento cristiano de la primacía de la fe a explicación histórica. Un artículo de fe se transforma en hipótesis sociológica.

Sin embargo, no es el uso pragmático de la fe religiosa lo que nos interesa exclusivamente. Después de todo, se trata de un problema

que viene de antiguo. La contribución de la teología social al análisis de la vida contemporánea reside en su fatalismo extremo, pues la teología social niega por completo y desde el principio que la vida política posea alguna autonomía. Se considera a la política como mero reflejo de fuerzas espirituales más profundas y, por tanto, absolutamente incapaz de ninguna creatividad social. En consecuencia, todos los errores políticos en general, y el totalitarismo en especial, solo son signos de perturbaciones mucho mayores. Carecen de importancia en sí mismos, y son bastante inmunes a la hora de mejorar gracias a otras formas de acción política[24]. El totalitarismo solo es expresión, entre otras muchas cosas, de una crisis general, concretamente de la rápida degeneración de una cultura cada vez más secularizada. Si, tal y como señala Christopher Dawson, solo la religión es la clave de la historia y la cultura, se sigue que el cristianismo sería, de hecho, el núcleo indispensable de la civilización occidental[25]. Más aún, nadie puede negar que Europa tiene cada vez un carácter más secular. Para la teología social, las conclusiones de estas propuestas parecen obvias. Todos los desastres políticos y sociales de la época solo son estertores de la agonía de una cultura en la que el espíritu ha desaparecido. En suma, la teología social es una forma sistemática de fatalismo cultural.

La esperanza cristiana y el desaliento social

Los teólogos sociales encuentran un significado religioso en cualquier acontecimiento político, por eso tienden a considerar cualquier adversidad política como un desastre cósmico. Esta inclinación amenaza constantemente con sumirles en un estado de desaliento que, de hecho, les prohíbe su propia fe. Sin embargo, desde la Revolución francesa y la difusión del liberalismo y del socialismo, un número cada vez mayor de observadores cristianos se han convencido de la condición moribunda europea, y también del

próximo fin de toda la historia. La muerte cultural por ateísmo e incluso el advenimiento del reino de Satán construido en base a religiones falsas, han sido pronosticados exclusivamente en base a análisis políticos. El discípulo más brillante de la escuela teocrática, Donoso Cortés, esgrimió con detalle las razones de la tragedia. Como todos los teólogos sociales, sostiene que «toda verdad política o social se resuelve necesariamente en una verdad teológica» y todo error religioso tiene que terminar en un desastre social. El liberalismo, como es antiteológico, «es impotente a la hora de dar cualquier impulso a la civilización, pues toda forma de civilización solo es un reflejo de la teología». De hecho, el socialismo posee una teología, que es absolutamente abominable, y que le concede fuerzas para derrotar al liberalismo, preconizando así el fin de Europa[26]. Estos pronósticos son aún más alarmantes, pues no solo se ha detectado un período crítico, es que se avecina la crisis final de la humanidad. Peter Wust, teólogo católico, insiste en que, precisamente como la sociedad cristiana ha caído desde un nivel espiritual tan alto como el de la Edad Media, su descenso es el peor que se ha conocido en toda la historia. «Por primera vez, surge el peligro de aniquilación colectiva de la religión.» El viejo dicho «corruptio optimi pessima» es aplicable a un grupo de individuos. La eliminación necesariamente simultánea de religión y cultura va a dar paso a una época mucho peor que cualquier era prepagana[27]. ¿Qué podemos hacer salvo sumirnos en el desaliento?

No obstante, es un poco difícil aceptar la idea de cualquier tipo de fatalismo cristiano e incluso de resignación absoluta. Claramente, el cristianismo no es compatible con ningún determinismo histórico, pues contradice la doctrina del libre albedrío. El pesimismo místico de tipo oriental resulta inaceptable, pues el deber de amar al prójimo supone al menos un mínimo interés por la vida temporal. En cualquier caso, este retiro de la vida social no es del agrado de los teólogos sociales que, por definición, están preocupados por la vida en este mundo. De hecho, entre los cristianos no está permitido ningún tipo de desaliento. No se puede evadir la llamada a la esperanza. Sin embargo, considerar el declive social y el desastre

religioso como una sola cosa supone una invitación positiva a la desesperación. La doctrina de la esperanza tiene que hallar algún tipo de salvación, a pesar del signo de los tiempos. Así, un católico absolutamente ortodoxo como monseñor Ronald Knox, al observar el mundo de la bomba atómica, se ve obligado a estar de acuerdo en que, «la virtud cristiana de la esperanza no tiene nada que ver con el futuro del mundo… (la esperanza) en el sentido teológico, solo está interesada por la salvación del creyente individual y en los medios que le ayudarán a conseguirlo»[28]. Un cristiano no peca si espera que el mundo explote en un futuro cercano, y monseñor Knox nos recuerda que los primeros cristianos vivieron con la expectativa diaria del fin del mundo. Nos avisa de que, al menos, debemos mantener cierta pretensión de esperanza si no queremos desmoralizarnos y caer en el desaliento más absoluto. En suma, reconoce claramente el gran peligro, pero también el gran poder de seducción que tiene la frustración social para los cristianos.

Esta doctrina cualificada de la esperanza parece muy alejada del optimismo histórico de Bossuet, que veía en todo acontecimiento histórico una nueva prueba del designio benevolente de la providencia. De hecho, hay pocos cristianos hoy en día que compartan la serenidad clásica del gran obispo[29]. Por ejemplo, qué dispar resulta la visión de la historia de Dawson, cuando recuerda en tonos agustinianos que: «Cristo no vino a traer la paz, sino la espada, la llegada del Reino de Dios no ocurre sin conflicto, sino mediante una oposición y tensión cada vez mayores entre la Iglesia y el mundo. El conflicto de las dos ciudades es tan antiguo como la humanidad y perdurará hasta el fin de los tiempos»[30]. Dawson admite que estas consideraciones son una respuesta a los acontecimientos de los últimos años. En un ensayo paralelo, un teólogo protestante, Edwyn Bevan, vuelve a recordarnos que los primeros cristianos esperan una vida en este mundo cada vez peor y que la experiencia de la época presente nos llevaría a un regreso a sus esperanzas apocalípticas. Aunque es evidente que el mundo está en un estado deplorable, Dios sigue siendo el Señor de la Historia[31]. Hasta monseñor Knox admite que el fin del mundo puede estar

sucediendo «según un programa», pero que solo unos cuantos cristianos tienen la fortaleza de reconocerlo y permanecer impertérritos, la gran mayoría de creyentes no deberían caer en este tipo de especulaciones[32].

Al encontrar un significado religioso en los acontecimientos históricos, la teología social concede un valor religioso tan alto a la civilización occidental que sus miedos culturales pueden traducirse en una esperanza suprahistórica. Del mismo modo que el liberalismo conservador ha abandonado la fe en el progreso, los cristianos rechazan hoy en día la complacencia cósmica de Bossuet. La pérdida de confianza no ha conducido en ningún caso a un escepticismo mesurado respecto a la filosofía de la historia. Al volverse contra sí misma, la esperanza en la vida histórica ha concluido en el desaliento ante el mundo.

La nueva visión del Apocalipsis: una filosofía de la historia

El renacimiento de las expectativas apocalípticas entre los ortodoxos es particularmente sorprendente, puesto que no está sancionada por la tradición. La Iglesia católica ha repudiado desde hace tiempo la esperanza de una segunda llegada que tanto celebraron los primeros cristianos, pues estas expectativas arrojan dudas sobre la doctrina de que Cristo fundó la Iglesia[33]. De nuevo, la creencia de Bossuet en una evolución lenta de los designios de Dios en la historia postpone su cumplimiento indefinidamente. En cualquier caso, el desaliento histórico del presente no se parece siquiera al milenarismo del pasado, pues deriva de las deducciones de la teología social y del análisis político en especial, mientras que la antigua profecía era mística en su origen y en todo su carácter. El milenarismo del pasado no estaba inspirado en cambios en la vida social y cultural, aunque estos constituyen toda la base para entender la teología social moderna. Para los primeros cristianos, el

milenarismo se expresó en el quietismo social más absoluto. «Nada tengo que ver con el populacho», anunciaba Tertuliano[34]. Para los cristianos contemporáneos, el fin de la historia viene anticipado como respuesta a los acontecimientos sociales y culturales, así como una intensa preocupación por estos. En sus raíces se encuentra el método de la teología social, la creencia en la inseparabilidad de las experiencias sociales y religiosas. Así, la crisis social no se considera solamente como producto de un error religioso, sino que es en sí un acontecimiento de importancia religiosa primordial, pues parece proclamar el fin del cristianismo. Esta nueva visión apocalíptica realmente se aleja del pensamiento aceptado. Bien podríamos denominarla la teoría postprovidencial de la historia. Rechaza las conclusiones de la filosofía de Bossuet, pero no sus premisas. Esto resulta particularmente evidente cuando recordamos que hay otras alternativas, tanto para el optimismo como para el pesimismo providencial.

El protestantismo nunca se comprometió con la teoría de Bossuet, aunque hoy sufre la misma crisis de conciencia que el catolicismo. El fatalismo político predomina entre aquellos protestantes que, como Brunner, en su aproximación a la teología natural están más cerca del catolicismo[35]. Sin embargo, hay un movimiento importante en la teología protestante que niega que la historia tenga algún significado teológico. Para Karl Barth, por ejemplo, ni la teología natural ni la histórica son aceptables. La distancia entre el hombre y Dios, tiempo y eternidad, no puede salvarla ninguna acción humana. Nada de lo que ocurre en la historia, en el ámbito de la vida humana, puede tener alguna importancia cristológica. Paradójicamente, esta actitud, que por su énfasis en la depravación humana y el principio de «sola gratia» ha sido considerada como pesimismo teológico, no supone ningún fatalismo histórico, como ha señalado Barth con frecuencia. Niega haber tomado ningún partido por la antropología cristiana, la psicología cristiana o por una interpretación cristiana de nuestra época. Estos temas quedan totalmente fuera de los intereses de la teología cristiana. De forma similar, encuentra absurdo hablar de civilización cristiana o de una época postcristiana, puesto que el

mundo nunca ha sido cristiano en absoluto y nunca lo será por esfuerzo propio. El mundo siempre ha estado enfermo, a veces de forma más evidente que otras, como en el caso de la Alemania nazi, pero ni la época presente ni ninguna otra época sorprenden a los católicos. Desde el punto de vista cristiano, las cosas del mundo permanecen inalterables en el tiempo[36].

En términos filosóficos, la crítica de Karl Löwith a todas las filosofías de la historia en general desarrolla esta misma visión. La moderna «superconcentración» de la historia le parece desprovista tanto de la sabiduría natural de la Antigüedad cuanto de la fe supernatural del Nuevo Testamento. Una historia cristiana es un sinsentido, puesto que la salvación no está vinculada de ninguna manera a ningún grupo histórico, ni a las naciones ni a civilizaciones. Como movimiento histórico, el cristianismo ha sido, en cualquier caso, un fracaso –la palabra no se ha visto alterada desde los días de Alarico–. Bossuet fue, a ojos de Löwith, más un clérigo que un teólogo al describir el progreso de «la Iglesia triunfante» y no la fe que vive aparte del mundo[37]. En lo que respecta al mundo, la llegada de Cristo no ha supuesto una diferencia real y la historia es lo que siempre fue, «una historia de acción y de sufrimiento, de poder y piedad, de pecado y muerte, en su apariencia profana es una repetición continua de dolorosos errores y de costosos logros que terminan en fracasos corrientes –desde Aníbal, pasando por Napoleón y los líderes contemporáneos–»[38]. Un filósofo católico tan poco convencional como Erich Frank añade que, «en este mundo, siempre es César el que resulta victorioso, mientras que Cristo será eternamente crucificado»[39]. El mundo de todos estos cambios aparentes sigue siendo fundamentalmente el mismo. La providencia solo tiene un significado espiritual, no histórico, y no es causa de esperanza ni de desaliento en la historia.

Esta filosofía equilibrada, aunque descorazonadora, sigue siendo totalmente inaceptable para aquellos discípulos tardíos de Bossuet que, a pesar de haber perdido su optimismo, aceptan su identificación de fe e historia, así como su condición eclesial. Los

caprichos de la vida histórica no pueden dejar de afectar profundamente a sus concepciones religiosas, del mismo modo que estas concepciones religiosas determinan su interpretación de todo incidente histórico. Por tanto, no es sorprendente que la esperanza apocalíptica basada en el desaliento político tenga sus orígenes en aquellos teólogos sociales que presenciaron el colapso del mundo de Bossuet. Los teócratas no solo vieron las raíces de la Revolución francesa en la religión, o más bien en la herejía, también reconocieron su importancia, era un castigo, incluso el fin del mundo. Para Bonald y Maistre, Francia parecía tener una misión de orden divino que lideraba Europa, sus defecciones significaban el fin de la civilización y, por tanto, de la religión. Bonald declinaba comprometerse con la creencia de que Francia estaba muerta, porque significaría el fin absoluto y reprochaba a Maistre que sugiriese esta conclusión. Incluso Bonald vio finalmente el apocalipsis en la crisis de la Restauración política[40]. Maistre conocía bien la tendencia de sus ideas. Para salvar su ortodoxia, denunció este tipo de «iluminismo», pero nunca rechazó las consecuencias obvias de sus premisas[41]. Lammenais, aunque menos circunspecto, no vaciló a la hora de dar su paso final. Cuando todavía compartía las simpatías políticas de Maistre, escribió sobre su desdén por la vida política durante la Restauración. Estos desórdenes dejaron un claro mensaje religioso: «creo que todo está listo para la gran catástrofe final… Hoy en día todo es extremo, porque ya no hay un camino intermedio entre la fe y la nada; el mundo ya no existe»[42]. Se emocionó observando la pureza de la Iglesia mientras se preparaba para el día final.

Los teólogos sociales contemporáneos ya no se limitan a observar el declive natural; contemplan el final de toda una cultura, pero su significado religioso es, para ellos, el mismo que el de la revolución para los teócratas: «los acontecimientos de los últimos años han supuesto, bien el fin de la historia humana, bien un punto de inflexión en la misma. Nos han avisado con letras de fuego que nuestra civilización ha sido puesta a prueba, y ha resultado ser deficiente»[43]. Estas palabras de Christopher Dawson se siguen tras

su denuncia de una era tecnológica donde, al haberse alejado de Dios, también se aleja de la propia humanidad. Sin embargo, continúa creyendo, como todos los teólogos sociales, que la historia es un proceso racional que conduce a un orden preordenado. La perplejidad de la época, por tanto, desalienta enormemente a aquellos que desean lograr tan solo éxitos temporales. Para el cristiano, «que contempla el final de la historia como un amanecer y no como el ocaso», finalmente no son causa para el desaliento[44]. La esperanza apocalíptica de hoy es la respuesta al fracaso cultural y, a pesar del fatalismo social más extremo, todavía se conserva el deber cristiano de la esperanza.

Herejía: los orígenes del totalitarismo

La verdadera esencia del fatalismo en la teología social es que todos los errores políticos son expresión de los errores teológicos más profundamente asentados. No es necesario decir que un infortunio de la magnitud de la Revolución francesa tiene que considerarse como el mayor de los errores religiosos de la historia. De hecho, desde Maistre a la Encíclica papal de 1885, Inmortale Dei, en las mentes católicas no ha habido duda de que la Reforma protestante era la fuente real de este y todos los males consiguientes, causados por «la deplorable pasión por la innovación». El protestantismo había pervertido la filosofía, y la falsa filosofía era la base real de todos los desastres políticos modernos[45]. Solo la intolerancia doctrinal de la Iglesia ha salvado al mundo del caos, escribió Donoso Cortés, con el renacimiento de todas las herejías conocidas por el hombre, ha vuelto el caos[46]. Su amigo, el publicista francés Louis Veuillot, sabiendo que la oposición católica al republicanismo, liberalismo y socialismo constituyeron una guerra de religión, llegó a pedir al Papa que liderara una nueva cruzada. Para él, todas las medidas políticas y sociales ordinarias eran vanas, puesto que el asunto no era, obviamente, temporal[47].

Para los católicos menos conservadores este análisis es totalmente inaceptable. De hecho, Rommen señala que muchos países protestantes, sobre todo Prusia, lejos de resultar radicales en su vida política, son, de hecho, muy estables y conservadores[48]. Pero esta teoría, que, como ha señalado Rommen, ha sido siempre la favorita entre los teólogos políticos, todavía resulta aceptable para muchos teólogos sociales. Al final, argumentan los teólogos sociales contemporáneos, la Reforma abrió la puerta a la secularidad, la ruptura de la unidad entre cristianismo y secularidad es la causa inmediata de la crisis actual. Así, dice Dawson: «protestantismo, liberalismo y comunismo son las etapas sucesivas por las que ha pasado nuestra civilización desde el catolicismo a la secularidad más absoluta. El primero eliminaba la Iglesia, el segundo eliminaba al cristianismo y el tercero eliminaba el alma humana»[49]. El totalitarismo, entonces, se debe en última instancia a la Reforma. La profundidad real de este desastre político solo puede entenderse cuando reconocemos que es algo demasiado antiguo y universal como para poder solucionarlo con medios meramente humanos.

Sin embargo, el advenimiento del totalitarismo en Alemania o Rusia tiene, en general, una explicación religiosa mucho más popular. Se trata de intentar encontrar las raíces del totalitarismo en la historia religiosa de estas naciones en particular, no en la Reforma como tal. En el caso de Alemania, parece que la nación nunca formó parte del todo de Occidente. La influencia latina nunca fue capaz de vencer totalmente la barbarie teutona[50]. El cristianismo les llegó tarde y nunca pudo erradicar las influencias más antiguas[51]. A lo largo de los siglos, los alemanes han retenido su hostilidad a la cultura occidental. El luteranismo simplemente hizo resurgir estos sentimientos, la manifestación del atavismo[52]. No solo era una perversión alemana del cristianismo, es que no era cristianismo en absoluto. A pesar de su barniz cristiano, el luteranismo supuso en realidad el renacimiento pagano de instintos antirromanos y antioccidentales muy anteriores[53]. Incluso aquellos que no niegan el carácter religioso del luteranismo, insisten en que es una forma de misticismo oriental y, por tanto, un rechazo tanto de Occidente como

de Roma[54]. Independientemente de si el paganismo o el misticismo fue el verdadero pecado de Lutero, para los teólogos sociales es evidente que los efectos del luteranismo son directamente políticos, explican la agresividad antioccidental y la carencia de rectitud pública que parece común en los alemanes de cualquier época. El sentimiento de pecado tan excesivo de los alemanes conlleva la indiferencia política y, por tanto, la sumisión a los tiranos en la patria, su aislamiento de Occidente, su expansión exterior. El nazismo solo es, entonces, un ejemplo más de una larga cadena de acontecimientos sociorreligiosos importantes, una aplicación inevitable de los instintos y creencias más antiguos a la edad moderna[55]. Esta inevitabilidad es el resultado del carácter inseparable de los movimientos religiosos y políticos, de la naturaleza civil de las religiones y la base política de la religión. El «problema alemán» en su conjunto es fundamentalmente religioso[56].

Nadie puede negar que han existido diferencias importantes, si no tanto entre el pensamiento político protestante y católico, sí entre las concepciones del estado agustinianas y tomistas. Para los primeros, el estado era hijo del pecado humano, solo necesario para prevenir pecados mayores. Los segundos consideran el estado como la emanación de la naturaleza social del hombre, una naturaleza que no está mutilada completamente por el pecado[57]. El estado, por tanto, existiría incluso aunque el hombre nunca hubiera caído, aunque no hubiera requerido sus actividades coercitivas[58]. Es bien sabido que Lutero adoptó la postura agustiniana en este sentido. También es cierto que Lutero –aunque él y especialmente Melanchthon sí creían en una ley que se expresaba en la conciencia de toda la humanidad, una «ley superior» que limitaba la voluntad de los príncipes– adoptó una visión mucho más matizada que Tomás o Calvino sobre los riesgos prácticos de imponer realmente la coerción. Lutero sentía una aversión particularmente intensa ante cualquier autoridad política. Los únicos que realmente le interesaban eran «un puñado de pobres cristianos» perdidos en un mundo básicamente pagano, que no tenía necesidad de organizaciones

políticas ni eclesiásticas. Creía, como muchos pensadores medievales y sus propios contemporáneos, que no era permisible ninguna resistencia violenta a la autoridad secular. Con esto, sin embargo, estaba muy lejos de afirmar que un cristiano debería regocijarse de todo lo que hicieran «los poderes establecidos»[59]. Sin duda, Lutero era un «negacionista del mundo» y, desde el punto de vista político, su actitud era anarquista. Sin embargo, su «espiritualidad» puede resultar exagerada. Nunca había sido un humanista, sin duda, pero incluso como religioso adoptó una visión más amable de las nuevas enseñanzas que muchos de sus correligionarios. Cuando los humanistas fueron atacados por toda Alemania, especialmente por sus propios seguidores extremistas, Lutero adoptó decididamente una actitud más moderada. Sin duda, no estaba entre aquellos que querían abolir todas las enseñanzas. Su «irracionalismo» no fue en realidad un problema de interés social o intelectual en absoluto; se centraba en una cuestión, que la razón humana no podía comprender a Dios y sus designios, que Dios sigue siendo desconocido[60].

Más aún, siempre ha existido una enorme diversidad de opiniones, también entre los propios luteranos, acerca de qué quiso decir realmente Lutero, ya que alteraba sus opiniones según cambiaban las circunstancias. Lo que sí parece resaltar muy claramente de sus ideas sociales es que odiaba la tiranía y que la Iglesia-estado era lo último que le gustaría establecer. Por ello, resulta totalmente incomprensible que los teólogos sociales vean en Lutero el origen del nazismo. Hasta Christopher Dawson escribe que influencias como la suya hicieron que la guerra entre la democracia occidental y el nazismo «fuese entre dos concepciones opuestas de la ley natural y, en consecuencia, de la moralidad pública»[61].

El razonamiento que se trasluce tras este tipo de afirmaciones es un determinismo intelectual que desea ver un sistema cerrado de continuidad a pesar de las diferencias de época, lugar y espíritu. Maritain considera que el antiintelectualismo es una lacra constante en el pensamiento alemán desde Lutero a Klages y, por tanto, a

Hitler[62]. Toda forma de irracionalismo se reducide simplemente al mismo nivel para adaptarse a las convenciones teóricas, un procedimiento bastante raro incluso para el que profesa una fe profundamente mística. No es sorprendente encontrar un crítico de esta teoría señalando que, «la intención de las ideas humanas queda excluida en aras de una colección más elegante de chivos expiatorios»[63].

Para la teoría social, lo que Lutero dijo e hizo realmente es de una importancia infinitamente menor que las consecuencias potenciales de su pensamiento. En cuestiones de tolerancia, Lutero fue, si no más coherente, sí más generoso que Calvino o la Iglesia católica de entonces[64]. Bien podríamos afirmar que la tolerancia religiosa y la separación de Iglesia y estado tienen mucha más importancia que las ideas sobre la ley natural y la teología racional. El hecho de que los teólogos sociales ignoren el argumento solo es importante porque señala la base de intolerancia dogmática en la que descansa toda su visión. De hecho, la tolerancia religiosa no se traslada fácilmente a la tolerancia social o política y el efecto de la doctrina religiosa y la política en el comportamiento secular consiguiente es remoto en este y otros casos. Este, por supuesto, es el escollo más importante de la teología social. Hay pocas teorías que asuman mejor y expliquen menos que esta. ¿Cómo puede explicar la vida política democrática y pacífica de los tan luteranos países escandinavos? ¿Cómo demuestra los cambios psicológicos por los que la excesiva espiritualidad de Lutero se transforma en el furioso activismo del hombre S. A.? ¿Por qué incluso sus críticos admiten que Barth y sus seguidores, que todavía niegan la idea de una ley natural, explican mejor los fundamentos del «cristianismo alemán»? [65] Y la cosa no acaba ahí. No solo vemos un fracaso manifiesto a la hora de demostrar la relación de una forma de fe religiosa con una gran variedad de acciones políticas; es que tampoco se hace ningún esfuerzo por reconocer que la gente con ideas diferentes sobre la ley natural puede compartir las mismas actitudes con los problemas inmediatos de la vida política, muchos que están de acuerdo con lo primero, no lo están con lo segundo. Así, la política del tomista

Maritain está mucho más cerca de la del protestante Niebuhr que de la de su antiguo socio, Massis[66]. El programa de Brunner es muy parecido al de Dawson o Demant, pero de ninguna manera se parece al de su compañero protestante, Tillich. La lista puede ser aún más extensa[67].

A primera vista, parecería que este análisis, independientemente de su utilidad en el caso de totalitarismo alemán, sería totalmente inaplicable al comunismo, que no tiene orígenes religioso-nacionales en absoluto. Sin embargo, el «eslavo primordial» ha sido erigido junto al «alemán eterno» para explicar el bolchevismo. Aún más, se ha sugerido que el fervor profético, el espíritu apocalíptico y las esperanzas mesiánicas de los profetas judíos animaron a Marx, que, después de todo, nació siendo judío[68]. Puesto que no hay evidencia de que Marx viviese en un entorno ni siquiera moderadamente judío, ni que tuviera contacto alguno con las creencias religiosas o escritos del judaísmo, tan solo podemos asumir que los instintos religiosos son genéticamente transmisibles, visión que no suele ser comúnmente aceptada[69]. Pero, aunque el origen religioso del marxismo no suele analizarse en estos términos, el bolchevismo ruso se considera frecuentemente como resultado del apartamiento místico del mundo por parte de la Iglesia ortodoxa o bien por su postura erastiana. A veces, ambas se juzgan juntas, el bolchevismo solo es un regreso al espíritu antioccidental y no latino de la vieja Rusia, que Pedro el Grande trató en vano de transformar[70]. Otros afirman que los bolcheviques solo continuaron con los esfuerzos de occidentalización del zar por medios violentos[71]. Ambas visiones insisten en que la autocracia es connatural a los rusos como consecuencia de su historia religioso-política. El expansionismo del régimen soviético solo era una nueva forma de misión mesiánica para purificar Occidente, misión que la Iglesia ortodoxa predicaba desde tiempos remotos. Como en el caso del luteranismo, no podemos, por supuesto, demostrar ninguna relación directa entre la iglesia ortodoxa y los bolcheviques como individuos, o entre el cristianismo oriental y el comunismo como movimientos intelectuales: el ateísmo militante puede ser aceptado

repentinamente como consecuencia lógica del misticismo, ambos pueden coincidir en la misma nación.

Que los autores que apoyan más fervientemente estas concepciones sean ellos mismos acérrimos nacionalistas no resulta sorprendente, pero no tiene que ver con el verdadero fracaso a la hora de intentar encontrar los orígenes del totalitarismo en la historia de las naciones. Sus deficiencias son factuales y lógicas, la base nacional y religiosa del comunismo es oscura, por decir algo, puesto que el partido ha conseguido el apoyo de gente de todas las naciones y de todo tipo de entorno, religioso y no religioso[72]. Más aún, la historia religiosa de la propia Rusia no conduce a deducciones simples. Debemos mantener la guardia contra teólogos románticos que, como Berdiaev, hacen demasiado énfasis en los efectos de la religión en la cultura rusa y la así denominada «Alma Rusa». Para él, el bolchevismo ruso supuso la llegada de los riesgos del ascetismo, dogmatismo y autosacrificio, en el verdadero sentido del más allá, que además considera como los aspectos permanentes del carácter religioso ruso. Más aún, en sus esperanzas apocalípticas, el bolchevismo es una continuación del antiguo sentimiento de Moscú como la Tercera Roma, que inspiró a los rusos desde la caída del Imperio bizantino[73]. Estas analogías fáciles son, por supuesto, congénitas a toda la teología social, como a todos los fatalismos. Pero, además de la tendencia no realista a reducir el comunismo a un fenómeno puramente ruso, también simplifican la historia rusa. Para los historiadores más racionalistas, parece evidente que toda la idea de la Tercera Roma fue un constructo de inspiración política de los propios zares. No es que les impresionase enormemente la religiosidad del alma popular rusa. El campesinado era más dado al ritualismo que a una profunda piedad –como en todas partes–. Pero lo más importante es que no hubo una sola línea de desarrollo religioso en Rusia que condujera a la ortodoxia. La propia Iglesia se vio azotada por cismas varios en el siglo XVII y, posteriormente, apareció un número cada vez mayor de sectas[74].

La historia de la religión en Rusia, como en toda Europa, tiende a mostrar que el efecto de los acontecimientos políticos en las doctrinas religiosas es tan poderoso como el de la religión en la política. La verdadera tragedia de la vida de Lutero fue que creyó que su misión solo estaba destinada a un «puñado de pobres cristianos perdidos», pero se vio obligado, paso a paso, a convertirse en consejero de príncipes y fundador de una institución eclesiástica. Con estos cambios, su doctrina sufrió notorias transformaciones. De nuevo, Calvino se vio obligado a rectificar su doctrina como resultado de los acontecimientos políticos en Francia. En Rusia, como en Inglaterra, el crecimiento de sectas de gran intensidad espiritual se siguió de la sumisión de la Iglesia al estado[75]. Nadie afirmaría, partiendo de estas circunstancias, que las creencias religiosas están determinadas por acontecimientos políticos. Lo que es evidente es que la historia no es un simple proceso de encarnación de ideas religiosas en actos políticos. El cambio histórico es un problema de interacciones multiformes, no de líneas planas de causa y efecto.

La debilidad de la teología social como interpretación de la historia se revela finalmente en su incapacidad para relatar acontecimientos contemporáneos. Ninguna teoría del desarrollo religioso puede explicar el surgimiento del totalitarismo en algunos países y su ausencia en otros. A menos que estemos dispuestos a convenir que Mussolini y Franco no son de ningún modo totalitarios, sino, por el contrario, salvadores de Occidente, es evidente que las naciones latinas y religiosas son hoy en día tan susceptibles al totalitarismo como las orientales e irreligiosas[76]. El hecho es que la Italia fascista, sobre todo, fue en todos los sentidos una sociedad más totalitaria que naciones más seculares o protestantes como Gran Bretaña, Francia o los países escandinavos, aunque nunca llegase a los extremos de la Alemania nazi. Más aún, esta objeción no solo debe dirigirse contra la teoría de la naturaleza antioccidental del totalitarismo, sino contra la idea de que el secularismo es la raíz real de la política totalitaria. Esta teoría es en su conjunto mucho más popular que la idea de un origen meramente nacional religioso. Los

protestantes tienden a rechazar esto último, en cualquier caso. Así, Emil Brunner niega que el presente conflicto sea entre este y oeste, puesto que el comunismo tiene sus orígenes en el secularismo occidental y sus adherentes en naciones ultraoccidentales como Francia e Italia[77]. De nuevo, Maritain concede al irracionalismo del luteranismo una importancia secundaria, aunque de ninguna manera insignificante, y echa las culpas principalmente al «humanismo antropocéntrico»[78].

El final de una época

Como forma de fatalismo político, esta teoría «secular» es aún más extrema que la de los «nacionalistas». Estos últimos, al menos creen que todavía existen fuentes de vitalidad social y religiosa en la parte «Romana» y «Occidental» del mundo. Si es el secularismo –y está admitido que el secularismo es ahora universal– lo que subyace en la raíz del problema, entonces todo está perdido. En palabras de T. S. Eliot, nuestra sociedad, «agusanada por el liberalismo», está sucumbiendo al paganismo y, si debemos tener un Dios (y es un Dios celoso) o «presentar nuestros respetos a Hitler o Stalin», entonces, en sus propias propuestas, los teólogos sociales no tienen terreno para la esperanza[79]. Si no nos enfrentamos al fin del mundo, al menos nos enfrentamos a la muerte, mediante suicidio, de la edad moderna. «Estamos contemplando la liquidación del mundo moderno», escribe Maritain, y muchos cristianos se hacen eco de sus sentimientos[80].

Para los autores cristianos parece bastante fácil anunciar el fin de una época, puesto que, después de todo, nunca fue de su agrado. La expresión popular «una época de fe» difícilmente podría aplicarse a la nuestra. El humanismo, en la medida en que no se ha desgajado de la fe cristiana, ha encontrado sus defensores entre los cristianos, pero el racionalismo y su progenie siguen siendo

anatema. Sin embargo, tenemos que señalar que, bajo el impacto del totalitarismo, los pensadores cristianos han demostrado una consideración aún mayor por aquellas libertades políticas e intelectuales contra las que «había llevado a cabo una vana acción de salvaguarda», desde la Ilustración[81]. No es que hayan cultivado alguna afición por las premisas filosóficas de la libertad moderna, simplemente sus sucesores parecen, obviamente, peores. No solo rechazan el racionalismo, liberalismo, capitalismo y socialismo, sino que los consideran como precursores necesarios del totalitarismo. No solo son malos en sí mismos, sino que también bajan muchos peldaños en la escala hacia la tragedia totalitaria. Por supuesto, ni siquiera el enemigo más acérrimo del mundo moderno afirmaría que el humanismo o el liberalismo son en sí mismos totalitarios. El argumento del fatalismo cristiano no es tan simple. Lo que hace es juzgarlos, también a todos sus ideales seculares, en términos de sus males potenciales o sus remotos resultados. La falta cardinal del «humanismo antropocéntrico» y de toda moralidad no basada directamente en el dogma religioso es que está condenada al fracaso. Solamente la fe religiosa es capaz de mantener a la sociedad lejos de caer en el mal más radical, pues es una ley histórica establecida que la religión es la única fuerza dinámica y efectiva en la cultura. Sin embargo, la ética no religiosa acaba con la religión, por un lado, y, por otro, es incapaz de proporcionar un sustituto viable. En Occidente, sin el cristianismo no puede haber cultura ni genuina vida en comunidad. Solo el cristianismo ofrece a Europa «los presupuestos culturales trascendentes de toda cultura. Europa será cristiana o no será en absoluto»[82], afirma llanamente Romano Guardini, y, de hecho, tal es el núcleo de su argumentación[83].

Emil Brunner es especialmente vehemente en su denuncia del estoicismo que, con bastante razón, considera reencarnado en el racionalismo moderno, sobre todo en la Ilustración. Su argumento, que es el mismo que Bossuet planteara tiempo atrás, es que ni el estoicismo ni el epicureísmo pueden proporcionar la fuerza cohesiva necesaria para una sociedad estable[84]. Más aún, Brunner afirma que

el estoicismo actúa positivamente en contra del sentimiento de comunidad, puesto que suscita el deseo de separarse de la sociedad. Realmente, encuentro aquí cierta tergiversación: la doctrina estoica suscita el deseo de ser indiferente a las preocupaciones mundanas de la sociedad, no a abandonarla a sus propios asuntos. Es decir, que cada persona tenga el coraje de llevar a cabo sus tareas sin preocuparse por sus consecuencias inmediatas. El estoicismo es, sobre todo, una ética de la deuda desagradable, de ninguna forma supone una invitación a la irresponsabilidad. Otros teólogos bien pueden tomar nota de la afirmación de Tillich, como «el estoico tienen coraje personal y social», es «la única alternativa real al cristianismo en el mundo occidental»[85]. La objeción evidente al estoicismo es que, mientras predica la racionalidad innata del hombre, no puede preocuparse de la existencia tan extendida de los insensatos, una paradoja que la doctrina cristiana del pecado resuelve. Pero el ideal del hombre sabio no es más que la inducción al escapismo social[86].

Los teólogos sociales no están realmente preocupados por estos temas. Su crítica se basa en términos pragmáticos, no intelectuales. El estoicismo tiene consecuencias sociales malas. No es útil. Es un «clericalismo de la razón» estéril, artificial e hipercrítico, dice Maritain sobre Kant[87]. Y Brunner resume el asunto: «la mera ética nunca ha desarrollado una dinámica real. No se puede curar con postulados morales un mundo técnico dirigido por el demonio. En contraste con la mera ética y la moralidad, la fe cristiana posee la dinámica de la pasión, del rendimiento y el sacrificio, es capaz de convertir a los hombres en el fin eterno, de desenmascarar el pecado demoníaco y después abandonarlo, algo que ninguna educación ilustrada es capaz de hacer»[88].

«La mera ética» y «el mero humanismo» son socialmente impotentes. Tal es la esencia del argumento contra la edad moderna. «La sabiduría», escribe T. S. Eliot, «no es un sustituto de la fe», pues el humanismo solo puede invocar a «un pequeño número de individuos superiores» y no puede darles «el poder necesario para

influir en la masa de la humanidad»[89]. La razón, argumenta Brunner, hace que los hombres se sientan autosuficientes, autónomos y, por tanto, desprovistos de sentimiento comunitario. En política eso significa «liberalismo atomista» o su colectivismo consecuente[90]. Ese es el problema real, pues no solo debemos juzgar la vacuidad de la ética racionalista, sino también sus efectos a largo plazo.

Más aún, según la ley de ideas de Gresham, de un error intelectual debe seguirse necesariamente una multitud de pecados aún mayores. Es muy parecida a la argumentación sobre el luteranismo. Hay una secuencia de ideas inevitable desde los primeros pasos del humanismo, que se aleja desde la religión hacia su propia destrucción por fuerzas anticristianas y antihumanísticas. Nietzsche, al revelar «la antinomia que era inherente al humanismo» desde el principio –es decir, sus orígenes cristianos y su tendencia anticristiana–, lo destroza, pues tenía que ser destrozado. «Cada victoria fresca del espíritu humanista minaba los cimientos de su propia vitalidad, es decir, el dogma cristiano. Nietzsche solo fue el resultado final de este proceso», según Dawson[91]. A partir de este, el camino al totalitarismo era evidente. El fallo de Nietzsche fue que no vio «que el hombre no tiene más elección que dos caminos: el camino al calvario y el camino al matadero», escribe Maritain[92]. Las consecuencias: los actos del nazismo, pues ante cualquier forma de contrahumanismo noble y elevado, inevitablemente, los hombres terminan sustituyéndolas por formas peores[93]. Como el luteranismo, al que se parece tan poco, «el racionalismo que niega a Dios» se convierte en el irracionalismo del nazismo. Y no es menos cierto que esto nos lleva hasta Marx y otros dirigentes de la URSS, pues el comunismo soviético, «como idea y como forma de vida», es en parte un humanismo racionalista, a pesar «de ser una catástrofe espiritual precisamente por ello»[94].

Este descenso intelectual desde la religión a las ideologías totalitarias se reproduce exactamente en la escena de la vida política. Queda implícito en una teoría que considera cada acción

como expresión directa de algún presupuesto teológico o antiteológico general. El liberalismo es en política lo que el humanismo en el ámbito de la filosofía. También es una mera etapa de transición. Los liberales del último siglo todavía eran «cristianos sublimados», que inconscientemente vivían del capital moral y espiritual acumulado de la civilización occidental, al que fueron matando lentamente al desgajarle de su base religiosa[95]. Pero, como había observado Donoso Cortés desde el principio, la «debilidad religiosa» del liberalismo estaba condenada a la destrucción por el socialismo. Dawson todavía está presente con sus premoniciones: «una vez la sociedad se ha lanzado por la senda de la secularización, ya no puede pararse a medio camino en la casa del liberalismo; tiene que llegar hasta el final más amargo, ya sea el comunismo o cualquier otra alternativa de secularismo totalitario»[96]. Especialmente, es el comunismo el punto culminante del proceso secularizador en la civilización moderna, pues simplemente desarrolla de forma más rigurosa el «dogma liberal» que solo existe en la esfera temporal[97]. La única razón por la que toda Europa no es todavía comunista se debe a la existencia de algunas reservas de la era «prenaturalista» y «prepositivista», puesto que el totalitarismo de todo tipo es el único «heredero dinámico» de estas filosofías[98].

En lo que respecta al bolchevismo ruso, esta argumentación es particularmente endeble. A comienzos del presente siglo, cuando las ideas seculares occidentales ganaban cada vez mayor adhesión entre los rusos, también estaba teniendo lugar un genuino renacimiento religioso. Existía un movimiento intenso dentro de la Iglesia ortodoxa para liberarse del estado; había sectas espiritualistas como los «stunditas», y, sobre todo, la enorme influencia de Tolstoi[99]. Si Rusia se estaba escorando hacia la secularidad, allí era menos notoria que en Occidente. ¿Podemos pensar en algún otro novelista europeo, de ayer y de hoy, que haya producido una figura como la del padre Zossima? En suma, la secularización al por mayor difícilmente pudo ser el preludio del comunismo en Rusia. Es más, podríamos objetar diciendo que nunca existió algo parecido a una «era liberal» en Europa como conjunto.

De hecho, los países donde ha florecido el totalitarismo son notables por no haber pasado nunca por esa etapa de transición. Ni Rusia ni Alemania eran ejemplos clásicos de liberalismo en el siglo XIX, por decir algo. De hecho, la prevalencia de las religiones místicas, en las que la teoría social hizo tanto énfasis, se supone que habría prevenido el desarrollo de ideas liberal-humanistas en estos países. Es extraño que tantos teólogos sociales católicos vieran que estas dos formas de pensamiento antitéticas conducen al mismo fin político[100]. Podría argumentarse que el luteranismo, al prevenir el alzamiento de las políticas liberales, contribuyó al totalitarismo, pero solo si asumía que el liberalismo prevenía dicho resultado. Puesto que entonces el liberalismo también es sospechoso, es difícil ver la relevancia de esta conjetura. Sin embargo, esta conclusión aparentemente incomprensible es inherente a la teología social. No solo insiste en que la religión solo explica todas las demás formas de comportamiento; también cree que hay todo un conjunto de verdades sociales que deben derivarse directamente del dogma religioso. Todas las demás formas de pensamiento y acción social resultan más o menos afines en cuanto que son falsas.

Esto es de particular importancia en la crítica a la democracia. Para los teólogos sociales, la democracia, lejos de ser la respuesta al totalitarismo, solo es otra forma más de secularidad y parte de la misma red de errores. Algunos de estos estados democráticos, gracias a que han retenido implícitamente algunos de sus hábitos cristianos, son superiores al totalitarismo, pero en la medida en que caen en la pura secularidad, no son esencialmente diferentes de estos[101]. La perspectiva de una «democracia totalitaria» se cierne sobre nosotros. Dawson considera al New Deal de Roosevelt como el equivalente americano del totalitarismo europeo, y cree que en Gran Bretaña cada día gana más terreno una determinada forma anglosajona de totalitarismo. El aceite de castor y los campos de concentración no son lo único que construye el totalitarismo, también hay un «totalitarismo democrático» basado en «leche gratis y clínicas de control de natalidad» para lograr sus fines[102]. En cualquier caso, el elemento totalitario es la supresión de la religión,

no solo mediante la violencia, sino mediante «el duro peso del estado, que inspira a la opinión pública, también mediante la organización masiva de la sociedad sobre una base puramente secular»[103]. La democracia como tal es una idea negativa, añade T. S. Eliot, pues solo hay dos formas positivas de sociedad disponibles, la cristiana y la totalitaria-pagana. Como mucho, se puede esperar que la democracia sea apática, «sin una filosofía de vida, ya sea cristiana o pagana, y sin arte»; a lo peor, será totalitaria, construida sobre «un puritanismo de moralidad higiénica en interés de la eficiencia»[104]. Para los estudiantes de políticas, la relación de las clínicas de control de natalidad y la higiene con el totalitarismo puede parecer un poco oscura, pero se debe recordar que, para la teología social, las formas políticas específicas no son las que importan. Puesto que el totalitarismo se define como anticristiano en primer lugar, cualquier tipo de política social que parece incompatible con el cristianismo puede considerarse después como una forma de totalitarismo. Por tanto, Eliot es bastante consistente cuando termina su discurso con la observación de que el problema no es político en absoluto, sino de carácter religioso, y que solo una revolución religiosa será capaz de salvar a la cultura occidental.

Si consideramos la cuestión solo desde el plano político, el problema sería de justicia, pues la justicia solo es posible cuando se reconoce claramente la supremacía del ámbito espiritual. Para Emil Brunner, la misma idea de soberanía política representa una forma de «ateísmo social», puesto que oblitera este principio[105]. Solo cuando existe una dualidad real entre Iglesia y estado, con mayor énfasis en la primera, puede existir la justicia o cualquier vida política razonable. Sin la guía del dogma religioso, la vida política está condenada a estar dominada por algún principio secular subordinado, ya sea el liberalismo económico del último siglo o las ideologías puramente políticas del totalitarismo. «(Sin) una base en el dogma relativa a los propósitos de la acción política, la política busca administrar la vida de la comunidad bajo la dirección de algún elemento subsidiario desplazado de la vida real de la comunidad, hasta que se produce alguna acción demoníaca…, la política puede conservar la salud solo

en la medida en que se interese por coordinar las actividades de los hombres respecto a la jerarquía natural de las necesidades y el poder humano, y esto significa que, de alguna manera, debe ser consciente de que el hombre es el último ser espiritual»[106].

Es evidente que la tarea de hoy en día no es la simple acción política o mantener un conjunto de principios seculares en oposición. La tarea consiste en oponerse al propio secularismo, que hoy en día significa totalitarismo, mediante el regreso a la jerarquía de valores cristianos y a la ley natural cristiana. Por ello, Brunner siente que es «desastroso que la lucha contra el totalitarismo… tenga que llevarse a cabo en nombre de la democracia, pues el problema del estado totalitario en la práctica no tiene nada que ver con el problema de la democracia. En suma, oponer la democracia al totalitarismo es simplemente confundir los asuntos reales que nos incumben. De forma similar, en la vida económica no hay diferencia genuina ente capitalismo, socialismo y colectivismo. Los tres son solo aspectos de un mismo error; son, incluso, «gemelos», según Brunner, pues la «anarquía capitalista» siempre termina en colectivismo y ninguno reconoce principios guía de tipo supramaterial. Ninguno es compatible con la ley natural[107].

Desde un punto de vista cristiano, escribe Canon Demant, no se puede elegir entre liberalismo y socialismo. En cuanto al colectivismo, solo es «atomismo en un cajón estanco», una venganza a las interrupciones de la economía capitalista. Sin embargo, como en último caso, queda un «orden artificial» donde la jerarquía natural de valores está revertida. Como tales, socialismo, comunismo y capitalismo siguen siendo más parecidos entre sí que a un orden cristiano que subordina los fines materiales a los espirituales. Si el colectivismo no puede reintegrar la sociedad porque sigue siendo de orientación secular, la economía de libre mercado fue el error original. Canon Demant rechaza explícitamente la contención de liberales como el profesor Wilhem Roepke, que afirman que no fue en el ámbito económico donde falló el liberalismo, sino en el resto del tejido social, donde forzó

distorsiones en la operación del libre mercado. En su opinión, cualquier sistema económico que trate de actuar autónomamente sobre sus propios imperativos es «artificial» y perturbador[108].

T. S. Eliot lleva la argumentación aún más lejos, a la cultura en su conjunto, especialmente a la actividad artística e intelectual. Nadie puede prosperar sin la independencia de alguna religión, insiste, incluso una religión falsa es preferible a ninguna[109]. Pero en los niveles más altos tanto de religión como de cultura también debe existir tensión entre ambas. El «totalitarismo», escribe, es «un deseo de regresar al vientre materno», a ese estadio primitivo donde cultura y religión se hacen uno[110]. Más aún, en este sentido, la democracia no es menos hostil a la cultura que los estados abiertamente totalitarios. La dualidad de cultura y religión, iglesia y estado, entonces, es la única garantía de distinción en la vida cultural y de justicia en la vida política. Si el luteranismo y la ortodoxia oriental conducen al totalitarismo porque destruyen esta dualidad, en el erastianismo la secularidad conduce al mismo resultado al eliminar la religión como fuerza activa en la sociedad, reduciendo toda la vida a un único nivel, el mundano. Por eso, la época moderna es inherentemente autodestructiva.

Las nuevas guerras de religión

El argumento de la teología social no se limita a establecer una cadena puramente intelectual e institucional de causalidades desde la Ilustración al totalitarismo. También tiene en cuenta factores psicológicos. El hombre, se afirma, está naturalmente predispuesto a ser religioso. Cuando se le niegan las satisfacciones de la verdadera religión, como ha venido ocurriendo desde finales de «la época de la fe», se vuelve a las religiones seculares. Las ideologías totalitarias son, principalmente, esas religiones sustitutorias. Ese es su principal mal, el desafío que las hace mucho más peligrosas que la pálida

moralidad del liberalismo. Hasta T. S. Eliot señala, «el resultado popular de ignorar la religión parece que simplemente da como resultado un populacho que transfiere las emociones religiosas a las teorías políticas. Pocos pueblos son lo suficientemente civilizados como para afrontar el ateísmo»[111]. El único tipo de fe que ofrecía la era secular era la esperanza en el progreso y, cuando esta se desvanecía, la gente se veía invadida por «una especie de odio metafísico contra la existencia», y se volvían hacia las antirreligiones»[112]. El secularismo deja un «horror vacuui» del que la gente tiene que escapar a cualquier precio[113]. Las religiones sustitutorias del nazismo y el comunismo rellenan ese hueco, pues al menos ofrecen a la gente algún sentido de dirección y solidaridad[114].

El totalitarismo, entonces, no solo es una caída en el paganismo, sino una nueva forma de religión, un parateísmo demoníaco, tal y como lo denomina Maritain, cuyo principal objetivo y característica es un odio atávico a su único rival real, el cristianismo. El totalitarismo es, primero y ante todo, anti-Cristo[115]. Romano Guardini insiste en que los excatólicos que lideraron el partido nazi y «el salvador de los doce años» explotaron todas las manifestaciones externas de la verdadera religión para destruir al cristianismo[116]. Dawson habla del comunismo como «el militante de una Iglesia sin Dios»[117]. «Encarnación satánica de nuestro tiempo», denomina Brunner al totalitarismo, en palabras que recuerdan a Maistre y Donoso Cortés[118]. En suma, aunque el marxismo es obviamente estético, la incurabilidad religiosa del hombre es tal, que se ha convertido en la «pseudoteología de la iglesia comunista»[119]. De hecho, Berdiaev afirma que el bolchevismo odia a la religión con tanta intensidad precisamente porque también es una religión[120].

La esencia de la lucha no es política ni social, en absoluto. Nos enfrentamos a una nueva guerra de religiones –posiblemente, la batalla final–, pues, como escribe Dawson acerca del comunismo, «por primera vez en la historia mundial, el Reino del Anticristo ha adquirido forma política y sustancia social, se enfrenta a la Iglesia

Cristiana como contraiglesia, con sus propios dogmas y sus propios parámetros morales…»[121]. El nazismo es un neopaganismo místico, «una nueva religión pública». Como el comunismo, es una caída en lo más profundo, que permanece abierta «ante el silencio de los profetas» como una sociedad irreligiosa[122]. Incluso se ha sugerido que el antisemitismo de los nazis era realmente una firma de «Cristo- fobia», un ataque a la persona de Cristo más que al judaísmo contemporáneo[123]. Maritain sugiere que los comunistas rechazan la democracia porque son anticristianos[124]. Estos puntos de vista podrían resultar más convincentes si los judíos nunca hubieran sufrido persecución por los cristianos, o si todos los cristianos favoreciesen la democracia tan fervientemente como lo hace Maritain. Pero no es este el caso. Desde el punto de vista del historiador –y del judío, podríamos añadir–, no es un problema de asombrosa importancia si la esperanza de una uniformidad racial o religiosa es la que inspira violentamente las políticas antisemitas[125].

La principal objeción a toda esta visión del totalitarismo como fenómeno religioso es que, simplemente, resulta demasiado espiritual para la realidad. Incluso a nivel ideológico, es difícil afirmar que el fervor anticristiano constituye el núcleo del totalitarismo. La iglesia disfrutaba de muchas mejores relaciones con Mussolini que con los regímenes italianos anteriores[126]. Cuando, tras su caída, Mussolini se avino a reconocer sus concesiones a la Iglesia, fue por razones puramente políticas, nunca ideológicas[127]. En Mein Kampf, Hitler está mucho más interesado en el racismo, el pangermanismo y el militarismo que en el cristianismo. Marx, que sin duda era ateo militante, pensaba mucho más en cuestiones de cambio económico y organización de clase que en una religión que esperaba que desapareciese con el paso del tiempo. Su ataque al idealismo secular era mucho más intenso. Más aún, en la práctica, la supresión de las estructuras religiosas en Alemania solo fue una parte incidental de una tendencia general contra cualquier lealtad que no fuera al partido o al estado: de hecho, la objetividad científica, la integridad artística y la independencia política, todos los ámbitos seculares de actividad, se derrumbaron de forma mucho más absoluta que la

autonomía religiosa. En la Alemania nazi, siempre fueron posibles los servicios religiosos, pero sin embargo no era posible profesar simpatía abiertamente por la democracia social o los judíos. En la URSS, aunque las penalidades sociales que se impusieron a la religión fueron muy altas, la decisión de abrir las iglesias estaba motivada por la más pura conveniencia, y la situación era más o menos la misma[128]. Como el totalitarismo es un fenómeno político y opera según premisas políticas, su actitud hacia la religión está determinada enteramente por consideraciones políticas. Si las demandas de la conformidad política exigen las persecuciones más duras de los devotos, no se malgastan esfuerzos en hacerlo, pero el anticristianismo como único fin no es el único motivo, ni siquiera el primero, de dicha acción.

La teología social no reconoce este estado de hechos, no porque desee desmontarlos, más bien porque no considera que exista vida social aparte de su relación con la religión. La idea de religiones seculares que corona la época de la secularidad se basa precisamente en esto, alcanza su cota máxima cuando se afirma que todo pensamiento político moderno, liberal, socialista o totalitario, procede de una herejía religiosa, el «Gnosticismo» de Joaquín de Fiore, y que, en su carácter general, todas las teorías políticas desde Hobbes son las mismas, puesto que son religiones seculares[129]. Esta visión es peculiar de Erich Voegelin y representa una versión extrema de la teoría de la teología social. Sin embargo, está claro para todos los teólogos sociales que el conflicto real es una guerra entre totalitarismo y cristianismo, sin alternativas de tipo puramente secular.

La abolición del hombre

Es demasiado sencillo echar una mirada a la época moderna y rechazarla de un plumazo. La secularidad ha sido un fracaso como

ética porque ningún poder secular puede integrar realmente a la sociedad como pseudorreligión porque siempre priva al hombre de su verdadero lugar en el orden divino. La acusación suprema de la época secular es que la destrucción de la concordia interior del hombre nos ha conducido a una guerra sin cuartel. «La guerra», escribe Maurice Reckitt, líder del movimiento «Cristiandad», «es la verdad de nuestra civilización». Es «la revelación catastrófica de una Europa secularizada»[130]. La guerra es el resultado del orden social, que niega la naturaleza espiritual del hombre. Que nunca hubo un tiempo de paz, incluso en la Edad Media «natural», no es algo que parezca perturbar a Reckitt. Después de todo, albergamos cierta duda de que existiera alguna vez un orden «natural» en la historia de la civilización occidental. Es bastante evidente que la teología social contempla a la Edad Media como modelo. Puede argumentarse que la vida en la Edad Media está bastante lejos de conformar el ideal cristiano, pues está sujeta a motivos no religiosos en su vida secular; por lo demás, afirmar que era una época de comportamiento cristiano no hace ningún servicio al cristianismo, pues la Edad Media no fue nunca tan justa ni pacífica como para recibir los créditos de funcionar como guía e inspiración de la Iglesia[131].

Aunque sería injusto decir que los teólogos sociales simplemente querían regresar a la Edad Media, al menos hay un aspecto de la vida medieval, además de su religiosidad, que les gustaba especialmente, es decir, la devoción por la tradición. El tradicionalismo cristiano no es simplemente un conservadorismo social; es, más bien, un problema de solidaridad histórica, un sentimiento de responsabilidad compartida tanto para el mensaje cristiano revelado en la historia, como por el pecado que Adán debe cargar para toda la posteridad. Cada generación está vinculada a todas las demás generaciones pasadas y futuras mediante «la solidaridad en el pecado y la creación». Nadie puede desconectarse ni del destino de Adán ni de su pecado. Esta idea de solidaridad no tiene conexión evidente con las instituciones sociales, pero la teología social la ha considerado desde el principio como base

dogmática del conservadurismo[132]. Hoy en día, pocos teólogos sociales están preparados para ir tan lejos como Maistre, que «hizo de Dios el primer ministro de su época»[133]. Sin embargo, muchos estarán de acuerdo con Brunner en que, puesto que «la Iglesia en su misma esencia es tradición, también es la legítima guardiana de toda tradición natural y cultural». Más aún, la tradición está concebida como soporte de la débil razón humana. Por tanto, la teología social permanece en oposición al racionalismo y la democracia: la primera vincula toda costumbre al examen de la racionalidad, y la segunda sigue manteniendo que la decisión de hoy es tan válida como la de ayer[134].

El tradicionalismo cristiano es, sin duda, selectivo; tanto Brunner como Dawson insisten en el gran ímpetu de cambio que el cristianismo ha dado a la cultura occidental. De hecho, se dice que este es el único que ha proporcionado el elemento dinámico a la civilización europea[135]. Sin duda, no tolera los antiguos demonios debido a su edad. Por otro lado, ha concedido un valor especial a instituciones específicas y formas sociales en mor de la tradición. La teología social, creyendo que hay una forma «natural» de sociedad, que corresponde exclusivamente con la intención divina del hombre, no solo está interesada en preservar ciertos valores tradicionales; también insiste en la superioridad inherente de las instituciones tradicionales concretas. La fundamental entre estas es la gradación social, la jerarquía y un sentimiento especial por el campesinado como el grupo más estable de la sociedad. Al menos hasta este punto, el tradicionalismo cristiano es puramente conservador. Pero la «necesidad de raíces» que sienten con tanta fuerza los teólogos sociales, no solo es un medio para asegurarse un orden social más natural; también es necesario preservar al hombre como entidad espiritual. Sin embargo, la edad de la «disociación extrema» está a punto de terminar en la «abolición del hombre» como parte de la humanidad y su reemplazo por las masas[136].

El hombre-masa-menos-que-humano es, sobre todo, víctima del «desamparo religioso (que) arranca al hombre de su estructura

metafísica de existencia; ya no está enraizado en un orden eterno»[137]. Para la teología social, las masas no son los nuevos filisteos que eran para los románticos, tampoco son un mero subproducto de la tecnología, aunque su contribución a una disociación moral y a la irresponsabilidad, especialmente en la guerra, no debe ignorarse. Sin embargo, ciencia o tecnología no son en sí mismos el mal; por el contrario, representan la singularidad del hombre en el orden de la creación, el poder concedido por Dios sobre la naturaleza. Es el mal uso de la naturaleza propio de una época «artificial» e irreligiosa lo que convierte al poder de la ciencia o la tecnología en algo demoníaco o, por ser exactos, satánico[138]. Hoy, el hombre desafía a la naturaleza como parte de su rechazo a Dios, de ahí el surgimiento de las masas no-humanas en un entorno indiferenciado de ciudades «artificiales», el desarrollo de una tecnología destructiva y, finalmente, la deshumanización del hombre. He aquí, el gran miedo romántico, pero en forma religiosa.

Aunque no todos los teólogos sociales están dispuestos a aceptar el fantasmagórico cuadro de la humanidad «en fuga de Dios» pintado por Max Picard, sus lamentos apasionados solo representan la expresión extrema de una visión general. En «el mundo de la huida» no existe ni amor ni amistad, ni ideas eternas, ni siquiera rostros reales –nada dura–[139]. La realidad verdadera y simbólica del mundo son la radio y la televisión –el instrumento y maestro de la discontinuidad–, dirige a los hombres que han perdido su continuidad interior, su personalidad y, por tanto, todo sentimiento de responsabilidad. El guarda del campo de concentración de ayer es el amable administrativo de hoy, sin sentir la incongruencia de esta situación, pues es una persona diferente en cada momento. Hitler, el hombre sin rostro o personalidad, solo de voz chillona, estaba en nosotros mismos mucho antes de que apareciese en escena. Sin doctrina ni política alguna, no era absolutamente nada en un mundo de vacío universal. Su dictadura solo fue una extensión de su discontinuidad privada en el ámbito público[140]. Junto a Picard, ya no es un problema del «hombre masa», es que el hombre había dejado de ser.

No todos los que consideran que el hombre se ha perdido en un mundo sin Dios llegan al extremo de Picard, pero todos sienten «la necesidad de raíces» profundamente. Sin embargo, si los remedios propuestos suponen un regreso a la vida agrícola, al renacimiento del «Tour de France» medieval para los jóvenes trabajadores, un regreso a la legislación política de las «antiguas familias» o del «federalismo cristiano», muy pocos teólogos ven en el mundo presente la más ligera base para este tipo de desarrollos[141]. De hecho, los cambios deseables surgen todos del ejemplo de la Edad Media. Todos los autores se han esforzado enormemente en demostrar que el espíritu que les dio lugar ha quedado absolutamente destrozado. No hay nada en el mundo que ofrezca soporte material a un renacimiento de la religión, sin una fe religiosa renovada no hay esperanza de que Occidente pueda sobrevivir a los presentes desastres. Algunos encontrarán consuelo en las palabras de Dawson: «nadie sabe a dónde va Europa y no hay ley histórica con la que podamos predecir el futuro. Ni siquiera el futuro está en nuestras manos, pues el mundo está dirigido por poderes que nadie conoce y los hombres que parecen estar haciendo historia son en realidad sus criaturas. Pero la Iglesia no es como ellos. Ha sido anfitriona y exiliada, amante y mártir de naciones y civilizaciones, pero también ha sobrevivido a todas ellas»[142].

Aquellos que desean mejorar el mundo mediante medios mundanos, apenas encontrarán algún consuelo en todo esto. El fatalismo cristiano está seguro de que el momento de la mera reforma social ha pasado, que no solo estos esfuerzos no valen para nada, a menos que estén basados en la fe religiosa, sino que solo se cumplirán con una reorientación espiritual total. Sin embargo, Europa ha seguido el camino erróneo tanto tiempo que todo esto es muy improbable. Los infortunios políticos no son más que signos de la depravación espiritual actual; bien pueden significar el fin del cristianismo. Como escribe Canon Demant: «Si Europa sufre una muerte cultural, es muy dudoso que el cristianismo pueda resurgir en cualquier otro lugar»[143]. En base a las evidencias presentadas por la propia teología social, Europa ya no es cristiana, está condenada, por tanto,

a su extinción cultural. La teología social comienza convirtiendo a la cultura en criatura de la religión y termina haciendo a la religión dependiente de la cultura. Por tanto, apenas hay esperanza para aquellos que podrían salvar la sociedad occidental mediante medios espirituales, ni para los que solo trabajan en el ámbito secular.

Por supuesto, hay cristianos que protestan contra todo, que avisan de «un supernaturalismo que huye de una civilización postcristiana materialista, desesperada y sin esperanza de recristianizarse, a la espera de intervención divina o de caer en profecías escatológicas»[144]. Sin embargo, la teología social ha adoptado precisamente esta actitud. Si totalitarismo y cristianismo son nuestra única elección, si Europa es una teología social descristianizada, tal y como insisten que es, entonces no hay razón realista para la esperanza. Bien podemos confiar en un milagro salvador, como Gabriel Marcel[145] o, si somos menos convencionales, como monseñor Knox, podemos mantener la apariencia de moral que es necesaria para la salvación personal. En ningún caso existe ninguna creencia en los poderes autorregenerativos del hombre como ser social, o en las posibilidades de alternativas menos drásticas.

El camino que se aleja de la Ilustración ha conducido a la desesperación romántica y al fatalismo cristiano. Ninguno ofrece realmente un análisis satisfactorio de la secuencia de hechos que ha llevado a Europa a su condición presente, pero tampoco podemos culparles de su falta de optimismo social. Después de todo, la escena presente no solo parece deplorable desde el punto de vista ventajoso de los rechazados. La cuestión es si la política, la habilidad para actuar libremente en la historia, tiene todavía la capacidad de ofrecer un medio de mejoría social. Pues, aunque la postura de la desesperación o del fatalismo sea lógicamente insostenible, se necesita algo más que mera crítica. No es solo un problema de rehabilitar la Ilustración. La cuestión es si se pueden ofrecer algunas alternativas teóricas adecuadas. Parece que en el presente nada de esto es posible.

Notas al pie

[1] E. Peterson, Der Monotheismus als Politisches Problem (Leipzig, 1935).

[2] E. Alexander, «Church and Society in Germany», trad. de T. Stolper, en J. N. Moody et al., Church and Society (Nueva York, 1953), pp. 494-495.

[3] E. Peterson, op. cit., pp. 96-100.

[4] H. Rommen, The State in Catholic Thought (San Luis & Londres, 1950), pp. 99-112.

[5] De hecho, Karl Barth insiste en que, «claramente, no hay una causa para que la Iglesia actúe como si viviese en relación con el Estado en una noche en que todos los gatos son pardos», Church and State, trad. G. R. Howe (Londres, 1939), pp. 31-32.

[6] H. Rommen, op. cit., p. 93.

[7] Politische Romantik, pp. 115-152.

[8] The New Science of Politics (Chicago, 1952), pp. 107-189.

[9] The Theology of Politics (Londres, 1941), pp. xv y 38.

[10] Religion and the Modern State (Londres, 1935), p. 44.

[11] W. Gurian, Die Politischen und Sozialen Ideen des Franzoesischen Katholizismus, 1789-1914 (M. Gladbach, 1929), p. 62.

[12] Carta de Bonald a Maistre, 30 de marzo, 1819, en J. de Maistre, Œuvres (Lyon, 1886), vol. xiv, pp. 335-339.

[13] V. A. Demant, Theology of Society (Londres, 1947), pp. 126-127.

[14] Gurian señala que un sacerdote de la corte en el siglo XVIII, Fauchet, fue el primer hombre de la Iglesia en emplear este tipo de razonamiento, op. cit., p. 18. De hecho, Bossuet ya lo empleaba, lo cual refuerza la visión de Gurian de que esta teoría se origina en el galicanismo. Bossuet, Politique Tirée des propres Paroles de l'Ecriture Sainte, Liv., vii, Arts. 2 y 3.

[15] «Vive le roi, vive la foi» fue la base real del catolicismo emigré.

[16] C. J. H. Hayes, The Historical Evolution of Modern Nationalism, pp. 84-119. Massis, por ejemplo, distingue entre el nacionalismo romántico de Barrès y la teoría clásica de Maurras con esta base. Jugements (París, 1923), pp. 171-252.

[17] «The Action Francaise», Criterion, vol. 7, 1928, pp. 195-203; «A Reply to Mr. Ward», ibid., pp. 84-88; «The Literature of Fascism», ibid., vol. 8, 1928-1929, pp. 280-290.

[18] H. D. Wendland, en H. G. Wood et al., The Kingdom of God and History, p. 177.

[19] V. A. Demant, Theology of Society, p. 137.

[20] N. Berdiaev, Towards a New Epoch, trad. O. F. Clarke (Londres, 1949), pp. 39-40, 53-70, 73-75, 92-94 y 105-117.

[21] Así, por ejemplo, Romano Guardini afirma que los nazis eran anticristianos porque eran antieuropeos, ambos rasgos son esencialmente lo mismo. Der Heilbringer (Zurich, 1946), p. 48.

[22] C. Dawson, Religion and Culture (Londres, 1948), pp. 48-49.

[23] The Theology of Crisis (Nueva York, 1948), p. xviii. Veinte años después, Brunner extrajo conclusiones lógicas de esta premisa cuando afirmaba que, «el estado totalitario no es la invención de un puñado de criminales…, sino el producto de la humanidad occidental, la consecuencia ineludible de su propio positivismo..., es el resultado inevitable de la pérdida de la fe humana en la ley divina, en una justicia eterna». Justice and the Social Order, trad. M. Hottinger (Londres & Redhill, 1945), p. 16 (la cursiva es añadida).

[24] Así, Christopher Dawson escribe: «Los políticos no son los responsables fundamentales de la crisis. Los científicos y los técnicos, filósofos y teólogos, todos los hombres de letras han desempeñado un papel más importante que los políticos a la hora de producir esos grandes cambios culturales que han transformado el mundo moderno y han conducido finalmente a la presente crisis…, la construcción de Europa y los cambios sucesivos en la cultura occidental son resultado fundamental de unas fuerzas espirituales e intelectuales que no son de origen político, aunque tengan sus consecuencias en el plano político». Understanding Europe (Londres, 1952), pp. 187-188.

[25] Religion and Culture, pp. 48-50.

[26] An Essay on Catholicism, Authority and Order, trad. M. V. Godard (Nueva York, 1925), pp. 4-5, 75-79, 159-171, 204-208. (J. Donoso Cortés, Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo, Biblioteca Nueva, 2007.)

[27] P. Wust, «Crisis in the West», Essays in Order, ed. C. Dawson et al. (Nueva York, 1931), pp. 107-108 y 114. Canon V. A. Demant también enfatiza que el deseo de necesidad de la era «postcristiana» será peor que el del antiguo paganismo, en Religion and the Decline of Capitalism (Londres, 1952), p. 180. Véase también J. Pieper, op. cit.

[28] God and the Atom (Londres, 1945), pp. 104-107.

[29] Por supuesto, todavía hay teólogos que aceptan la filosofía de la historia de Bossuet, especialmente en América, pero su visión es minoritaria. Un raro ejemplo de la confianza de Bossuet puede encontrarse en el ensayo de J. Schrems con el mismo título en The Catholic Philosophy of History, ed. P. Guilday (Nueva York, 1936), pp. 3-41.

[30] C. Dawson, en H. G. Wood et al., The Kingdom of God and History (Chicago y Nueva York, 1938), p. 216.

[31] Ibid., pp. 46-47, 68-71.

[32] Op. cit., pp. 104-105 y 133-143.

[33] R. L. Shinn, Christianity and the Problem of History (Nueva York, 1953), p. 183. Mr. Shin también observa que la oposición al milenarismo realmente comienza con el «eclesiastismo» de san Agustín, la idea de que la Iglesia es la Ciudad de Dios, pp. 29-62. También con san Agustín se mitiga el rechazo de la vida mundana. En su visión, como dice J. N. Figgis, «coinciden la renuncia al mundo y la aceptación del mundo», The Political Aspects of St. Agustine's «City of God» (Londres, 1921), p. 67. Comparada con sus predecesoras, la agustiniana es una visión claramente de aceptación del mundo». Al menos pensaba que las instituciones sociales merecen discusión y evaluación. El milenarista Tertuliano solo hablaba de ellas para envilecerlas. C. N. Cochrane, Christianity and Classic Culture (Londres y Nueva York, 1944), pp. 213-14, 222-224, 227-230 y 245-247. C. Dawson, «St Agustine and His Age», en M. C. D'Arcy, S. J., et al., A Monument to Saint Agustine (Londres, 1930), pp. 43-77.

[34] Citado en J. Baillie, What Is Christian Civilization? (Londres, 1945), p. 16.

[35] Respecto a la teología social, empleamos el término «católico» para referirnos tanto a los romanos como a los anglocatólicos, puesto que las diferencias, en este sentido, son insignificantes.

Hasta qué punto el protestantismo ha adoptado la actitud de la teología social hacia la supuesta crisis de la civilización puede diferirse de las afirmaciones del Concilio mundial de Iglesias de Ámsterdam, en 1948: «hoy en día el mundo está experimentando una crisis social de proporciones sin precedentes. La raíz más profunda de este desorden es el rechazo de los hombres a ver y admitir que su responsabilidad con Dios está por encima y más allá de su lealtad a cualquier comunidad terrenal…». Informe de la Sección III, «The Church and the Disorder of Society», Man's Disorder and God's Design, The Amsterdam Assembly Series (Nueva York, 1949), v. III, p. 189.

[36] Las objeciones de Barth a toda la teología natural pueden encontrarse en su respuesta a «Nature and Grace» de Emil Brunner, que simplemente tituló como «No». Ambas están incluidas en Natural Theology, trad. P. Frankel, ed. J. Baillie (Londres, 1946); nótese particularmente pp. 74-76 y 108-109. Su rechazo a la mentalidad de la crisis presente la expresó en Ámsterdam, «No Christian Marshall Plan», The Christian Century, 1948, v. 65, pp. 130-133. En cuanto a la enfermedad del mundo, es su tópico constante; en referencia a Alemania, puede encontrarse en The Only Way, trad. M. N. Neufle y R. G. Smith (Nueva York, 1947), p. 3.

[37] Meaning in History (Chicago, 1949), pp. viii, 138-139, 185 y 191-199.

[38] Ibid., p. 190.

[39] Philosophic Understanding and Religious Truth (Nueva York, 1945), pp. 128-130.

[40] Cartas de Bonnard a Maistre, 7 de octubre de 1814, 2 de diciembre de 1817, 30 de marzo, 10 de julio de 1819 y n. d. 1819, Maistre, Œuvres, vol. XIV, pp. 299-308, 319-323, 338, 341-350.

[41] Soirées de St. Petersbourg, vol. II, pp. 213-242. Es interesante observar que monseñor Knox sigue la misma maniobra. Primero,

ridiculiza toda la tendencia del pensamiento apocalíptico, especialmente a «los estudiosos profesionales de la profecía». Después, regresa a los verdaderos cristianos, cuya fe sabe que no peligrará por el desaliento y admite que para ellos el fin del mundo es evidente y que no necesitan ficción alguna para mantener el espíritu alto. Piensa, no menos que Maistre y Lamennais, que los acontecimientos históricos pueden revelar un mensaje divino –en este caso, el fin del mundo–. Op. cit., pp. 104-105 y 133-143.

[42] Carta de Lammenais a Maistre, 2 de enero de 1821, Maistre, Œuvres, vol. XIV, pp. 369-372 (la traducción es mía). Se ha señalado acertadamente que Lammenais, tanto antes como después de su ruptura con la Iglesia, compartía la creencia teocrática en la inseparabilidad de la religión y el orden social. Gurian , op. cit., pp. 112-113.

[43] Religion and Culture, p. 215.

[44] Beyond Politics (Nueva York, 1939), pp. 121-136. El temperamento apocalíptico no se limita de ninguna manera a los católicos. El compatriota protestante de Mr. Dawson, el teólogo Edwyn Bevan, en respuesta a la guerra, expresó sentimientos idénticos en su Christians in a World at War (Londres, 1940).

[45] «Immortale dei», M. Oakeshott, The Social and Political Doctrines of Contemporary Europe (Cambridge y Nueva York, 1947), p. 50. Para Maistre, el protestantismo era tanto una herejía civil como religiosa. La rebelión era su condición natural, el «sansculottismo de la religión», lo denominaba. Reflections sur le Protestantisme y Lettre sur l'Etatat du Christinisme en Europe, Oeuvres, vol. VIII, pp. 63-97 y 485-519.

[46] Op. cit., p. 31.

[47] W. Gurian, op. cit., pp. 218-223.

[48] H. Rommen, op. cit., pp. 110-111.

[49] Religion and the Modern State, pp. 147-148. Hilaire Belloc afirmaba lo mismo en su súplica para que Europa regresase a la Iglesia para salvarse del comunismo. The Crisis of Civilization (Nueva York, 1937), pp. 131-191.

[50] A. Kolnai, The War against the West (Nueva York, 1938), pp. 559-562 y 565-582.

[51] Las siguientes citas de un historiador británico hablan por sí mismas: «(Los) alemanes siempre se han resistido a Europa, la influencia de Roma en forma de cristianismo les llegó tarde y de forma incompleta. Vinieron de la mano de uno de lo grandes británicos –Bonifacio, el mártir de Devonshire para los protonazis del siglo XVIII–». A. L. Rowe, The End of an Epoch (Londres, 1947), pp. 183-184. También C. Dawson, The Judgment of Nations (Nueva York, 1942), p. 30.

[52] G. Moenius, «Le Germanisme contre la Romanité», en H. Massis, Allemagne d'Hier et d'Après Demain (París, 1949), p. 110.

[53] Kolnai, op. cit., p. 127.

[54] H. Massis, The Defence of the West, trad. F. S. Flint (Nueva York, 1928), pp. 15-69. Massis representa, de una forma más ortodoxa, las tesis de Charles Maurras de que la Iglesia y las naciones latinas son las únicas que han dado orden y civilización a Europa. Todo lo demás es barbarie. Massis, aunque nunca fue miembro de la Action Française, ha seguido siendo un gran admirador de Maurras hasta el final, pero continuó siendo totalmente ortodoxo en su catolicismo, al contrario que este último. Esto es lo que le convierte en un representante válido de esta forma extrema de teología social, puesto que en el caso de Maurras es más que dudoso que le interesase la teología, especialmente la teología cristiana. El aprecio final que tenía por Maurras se trasluce en su Maurras et Notre Temps (París, 1951).

[55] Massis, Allemagne, pp. 10, 13 y 19-20.

[56] «En son fond le problème allemand est un problème spirituel, un problème religieux. Aucun politique réaliste ne saurait l'oublier», H. Massis, Allemagne, p. 99.

[57] A. Passarin d'Entrèves, The Medieval Contribution to Political Thought (Oxford, 1939), pp. 17-43.

[58] Estas diferencias son tan acusadas hoy como siempre. No tenemos más que comparar el dicho de Niebuhr, «la moralidad política tiene que ser moralmente ambigua» porque debe tratar malamente a la maldad. The Children of Light and The Children of Darkness (Nueva York, 1944), pp. 72-73. De nuevo, Brunner afirma claramente que el mal humano hace necesario al estado. Justice, p. 175. La visión tomista puede encontrarse en Romen, op. cit., pp. 62-65 y 221-229; Demant, Social theology, pp. 215-216; J. Maritain, Scholasticism and Politics, trad. M. J. Adler (Nueva York, 1940), pp. 89-143; Yves Simon, Philosophy of Democratic Government (Chicago, 1951), pp. 3-5.

[59] J. W. Allen, The History of Political Thought in the Sixteenth Century (Londres, 1941), pp. 15-34. Allen enfatiza la naturaleza apolítica del pensamiento de Lutero, así como su desdén por todo poder del estado, especialmente las iglesias-estado. El profesor Friedrich enfatiza con fuerza sus adhesiones positivas en favor de la ley natural. C. J. Friedrich , Inevitable Peace (Cambridge, Mass.), pp. 98-103. Por otro lado, el teólogo alemán Karl Holl, representando a la «escuela ortodoxa», se opone tajantemente este «modernismo». Aunque niega que Lutero creyese en nada parecido a la ley natural medieval, admite que creía en la conciencia natural. Afirma que, a pesar de que Lutero combatía la tiranía, insistía en un estado originado en la voluntad de Dios, no en las necesidades naturales del hombre. Encuentro que esta visión es de lo más convincente. K. Holl, Gesammelte Aufsaetze zur Kirchengeschichte (Tubinga, 1921), vol. I, «Luther», pp. 206-244 y 367-382. Véase también P. Smith, The Life and Letters of Martin Luther (Boston, 1911), pp. 157-167.

[60] R. Thiel, Luther (Viena, 1952), pp. 240-249, 490-495, 579-588 y 596-604.

[61] C. Dawson, The Judgement of Nations, p. 52. Que la diferencia entre la vida política alemana y «occidental» se debe al rechazo de la ley natural en la teoría política alemana es una teoría bastante vieja, y tiene sus defensores incluso en Alemania. Ernst Troeltsch la amplió después de la Primera Guerra Mundial, no buscó los orígenes de esta idea en el luteranismo, sino en las peculiaridades del pensamiento alemán desde la era romántica –una noción mucho más defendible–. Véase su ensayo «Naturrecht und Humanitaet in der Welpolitik», en Deutscher Geist und West - Euoipa (Tubinga, 1925), pp. 3-27.

[62] Scholasticism and Politics, p. 4. Véase V. A. Demant, Social Theology, p. 225; N. Miklen, op. cit., pp. 45-47.

[63] J. Barzun, Romanticism and the Modern Ego (Boston, 1944), p. 15.

[64] J. W. Allen, op. cit., pp. 24-27 y 73-102; P. Smith, op. cit., pp. 214-228.

[65] R. Niebuhr, «We are Men not Gods», The Christian Century, v. 65, 1948, pp. 1138-1140. Rommen, op. cit., p. 63.

[66] Respecto a la ardua batalla entre Massis y Maritain en asuntos de política, no hay más que consultar la denuncia de Massis, Maurras et notre Temps, vol. I, pp. 156-177.

[67] De ninguna manera olvidan los teólogos estos hechos. El Dr. Walter Lowrie, en sus explicaciones de la doctrina bartheana de «santificación» por la religión, señala la diversidad de carácter y comportamiento desarrollados por la misma religión y las semejanzas entre hombres de fe muy divergentes. Our Concern with the Theology of Crisis (Boston, 1932), pp. 189-199.

[68] H. Belloc, op. cit., pp. 185-186. C. Dawson, Religion and the Modern State, pp. 86-96.

[69] I. Berlin, Karl Marx (Londres, 1948), pp. 23-24, 97-98 y 253.

[70] H. Massis, The Defence of the West, pp. 70-158. Découverte de la Russie (Montreal, 1944).

[71] C. Dawson, Understanding Europe, pp. 84-122.

[72] G. Almond, The Appeals of Communism (Princeton, N.J., 1954), pp. 210-216. Hay un número bastante largo de entrevistas con excomunistas que muestran que un entorno religioso era bastante más común que otro aconfesional entre ellos.

[73] N. Berdiaev, Les Sources et le Sens du Communisme Russe, trad. A. Nerville (París, 1951), pp. 7-25. Por supuesto, es muy cierto que el marxismo se transformó con la intelligentsia rusa, pero era el grupo más occidental y menos religioso de la propia Rusia, desgajado durante siglos «del alma popular». Aún más, este hecho no tiene tanta importancia hoy en día, puesto que el bolchevismo ahora encuentra seguidores por todas partes. Véase J. Plamenatz, German Marxism and Russian Comunism (Londres, 1954), pp. 191-249 y 306-351, para un análisis de la revisión rusa de Marx anterior a la Revolución.

[74] P. Miliukov, Outlines of Russian Culture, Parte I, «Religion and the Church», trad. V. Ughet y E. Davis, ed. M. Karpovich (Filadelfia, 1942), pp. 1-2, 15-17, 27-39, 40-121 y 141-147.

[75] G. Verdnasky, A History of Russia (New Haven, Conn., 1951), pp. 124-126.

[76] Chefs (París, 1939), pp. 3-175.

[77] Communism, Capitalism and Christianity, trad. N. P. Goldhawk (Londres, 1949), pp. 26-27; Die Kirche zwischen Ost und West

(Stuttgart, 1949), pp. 21-22, 25-26, 36.

[78] The Twilight of Civilization, trad. L. Landry (Nueva York, 1944), p. 4.

[79] After Strange Gods (Nueva York, 1934), p. 12; The Idea of a Christian Society (Nueva York, 1940), p. 64.

[80] Christianity and Democracy (Nueva York, 1945), p. 12. Los siguientes títulos resultarán instructivos: Maritain, The Twilight of Civilization; N. Berdyaev, The End of Our Time, trad. D. Atwater (Londres, 1933); R. Guardini, Das Ende der Neuzeit (Basilea, 1950). Hay muchos más con nombres y mensajes similares.

[81] H. Butterfield, Christianity in European History (Londres, 1952), p. 52.

[82] H. Butterfield, Christianity and Civilization (Londres, 1949), vol. I, p. 11. Toda la obra de Christopher Dawson está dedicada a una exposición de esta idea y, por tanto, resulta desalentador seleccionar pasajes sobre este punto. Religion and Culture y Undestanding Europe son, quizá, las obras más importantes a la hora de enfatizar estos pensamientos.

[83] Der Heilbringer, p. 47. «Europa with Christlich, oder es wird ueberhaupt nicht sein.»

[84] Carecían, escribió Bossuet, de «la stabilité raisonable qui constitue les etats», Politique, Libro VIII, Art. II.

[85] The Courage to Be (New Haven, 1952), pp. 9-10.

[86] Ibid., pp. 11-17. Posiblemente la frase de Ernst Cassirer sea la mejor descripción del neoestoicismo, «la promesa de restaurar al hombre su dignidad ética». The Myth of the State (New Haven, 1946), p. 169. La compatibilidad del ideal del hombre sabio con la sociedad y la demanda de deber social son especialmente evidentes

en Séneca. R. W. y A. J. Carlyle, A History of Mediaeval Political Theory in the West, vol. I (Nueva York, 1950), pp. 19-32.

[87] Scholasticism and Politics, p. 14.

[88] Christianity and Civilization, vol. II, p. 15.

[89] «The Christian Concept of Education», Malvern, 1941: The Life of the Church and the Order of Society (Londres, 1941), pp. 201-213. También, «The Humanismo of Irving Babbitt», Selected Essays (Nueva York, 1950), pp. 419-428.

[90] Justice, p. 68; Christianity and Civilization, vol. I, pp. 91-105.

[91] «The End of an Age», Criterion, vol. IX, 1929-1930, pp. 386-401; Religion and Culture, pp. 8-10.

[92] Scolasticism and Politics, p. 4; The Twilight of Civilization, pp. 8-10.

[93] Ibid., p. 8.

[94] Ibid., p. 11.

[95] Dawson, Beyond Politics, pp. 101-104; The Judgement of Nations, p. 31. Demant, Religion and the Decline of Capitalism, pp. 59-88; Theology of Society, p. 64.

[96] Religion and Modern State, pp. 64-65.

[97] Demant, The Religion Prospect (Londres, 1939), pp. 56-82 y 110.

[98] Brunner, Die Kirche zwischen Ost und West, pp. 21-22, 25-26.

[99] Vernadsky, op. cit., pp. 212-213.

[100] Maritain insiste en que el nazismo y el comunismo son parecidos porque ambos son «olas tan irracionales como las mareas». El

nazismo desde su origen y el marxismo porque es «la razón la que decapita a la razón». Ambos suponen la irrupción de una rueda trágica de humanismo racionalista. La rueda, podemos recordar, siempre ha sido el símbolo del fatalismo. Scholascticism and Politics, pp. 4-12. Entre aquellos que sostienen que tanto el luteranismo como el humanismo secular son responsables del totalitarismo se encuentran Dawson, Demant, Maritan y Mickelen, por nombrar solo a los más notables.

[101] Solo en términos religiosos alberga esperanzas Maritain para Estados Unidos y Brunner para Suiza, Holanda y Escandinavia. Maritain, Christianity and Democracy, pp. 19-21; Brunner , Justice, pp. 86-87.

[102] Religion and the Modern State, pp. 23-24, 45-48 y 106-108.

[103] Ibid., p. 57.

[104] T. S. Eliot, The Idea of Christian Society, pp. 21-22.

[105] Justice, p. 71.

[106] W. G. Peck, «The Validity of Politics», en Prospect for Christendom, ed. M. B. Reckitt (Londres, 1945), p. 166.

[107] The Theology of Crisis, pp. xxii-xxiii; Justice, pp. 72-79 y 156-169; Communism, Capitalism and Christianity, pp. 10-11; Dawson, Religion and the Modern State, pp. 61-71.

[108] «Dialectics and Prophecy», Criterion, vol. 14, 1934-1935, pp. 559-571; Religious Prospect, pp. 56-82 y 134-135; Religion and the Decline of Capitalism, pp. 23-33, 35-58, 88-99, 106, 111, 154-160 y 192-196. La idea de totalitarismo de Canon Demant, de reintegración forzosa de una sociedad rota por el capitalismo, ha sido tomada prestada, admitidamente, de K. Polanyi, Origins of Our Time (Londres, 1945).

[109] «Cultural Forces in the Human Order», en Prospect for Christendom, ed. M. B. Reckitt, pp. 57-69.

[110] Notes Towards a Definition of Culture (Londres, 1948), pp. 27-34 y 68-69.

[111] «The Literature of Fascism», loc. cit.

[112] V. A. Demant, «Christianity and the Western Civilization Now», The Western Tradition. A Symposium (Boston, 1951), p. 16.

[113] H. Rommen, op. cit., pp. 71-73.

[114] V. A. Demant, Theology of Society, pp. 55-63.

[115] Scholasticism and Politics, pp. 15-18 y 244; Twilight of Civilization, pp. 18-26.

[116] Der Heilbringer, pp. 36-44.

[117] «Religion and the Totalitarian State», Criterion, vol. XIV, 1934-1935, pp. 7-13.

[118] Christianity and Civilization, vol. II, p. 121. Berdiaev también vio al satanismo en el comunismo, sobre todo, The End of Our Time, pp. 81-82 y 105.

[119] N. Micklem, The Theology of Politics, p. 13.

[120] Les Sources et le Sense du Comunisme Russe, p. 213.

[121] Religion and the Modern State, p. 58; la cursiva es añadida, también pp. 57, 59, 111-113. Beyond Politics, p. 113.

[122] Beyond Politics, pp. 81-82 y 104-108; Religion and Culture, p. 83.

[123] J. Maritain, Reedeming the Time, tad. H. L. Binesse (Londres, 1943) pp. 125-126, 145-6, 153-4 y 157; A. Kolnai, op. cit., pp. 494 y 511; N. Berdiaev, The Fate of Man in the Modern World, trad. D. A. Lowrie (Londres, 1935), pp. 100-102.

[124] Christianity and Democracy, pp. 53-54.

[125] H. Butterfield, Christianity in European History, pp. 46-47.

[126] D. A. Binchy, Church and State in Fascist Italy (Londres, 1941).

[127] B. Mussolini, The Fall of Mussolini, trad. F. Frenaye, ed. Mascoli (Nueva York, 1948). En su análisis de su propia caída, escrito durante su última estancia en el norte de Italia, Mussolini llegó a considerar al rey y la Iglesia como los dos principales obstáculos para su poder. En ningún momento convierte a la monarquía o la religión en tema ideológico.

Se ha afirmado que como Mussolini llegó a un acuerdo con la Iglesia y el fascismo era ideológicamente débil, el régimen fascista italiano solo fue autoritario, no totalitario. Sin religión política no podemos hablar de totalitarismo, y el rasgo definitorio de esta religión es el anticristianismo. W. Gurian, «Totalitarian Religions», Review of Politics, vol. xi, 1952, pp. 3-14.

[128] M. Faisond, How Russia Is Ruled (Cambridge, 1953), pp. 116, 483 y 497.

[129] E. Voegelin, The New Science of Politics, pp. 107-189; Die Politischen Religionen (Estocolmo, 1939), pp. 39-42, 49-63; sobre la teología civil de Hobbes, véase también N. Micklem, op. cit., p. 41.

[130] M. B. Reckitt, «War: The Upshot of Peace», Malvern, 1941, p. 52; «The War Behind the War», en J. H. Oldham et al., The Church Looks Ahead (Londres, 1941), pp. 44-51.

[131] H. Butterfield, History and Human Relations (Londres, 1951), pp. 131-157. Dos revisiones críticas de las obras históricas de Dawson y de Maritain subrayan este punto, así como la crítica de un economista liberal como Canon Demant. A. Huxley , The Olive Tree and Other Essays (Londres, 1936), pp. 129-149. G. G. Coulton, «Medieval Religion», The Cambridge Review, vol. 56, 1934-1935, p. 48; «The Historical Backgroud of Maritain Humanism », Journal of the History of Ideas, vol. V, 1994, pp. 415-433; C. Wilson: «Canon Demant's Economic History», The Cambridge Journal, vol. vi, 1953, pp. 281-290.

[132] Donoso Cortés hace un análisis especialmente iluminador sobre la solidaridad en el pecado como una defensa dogmática del conservadurismo, op. cit., pp. 209-252, y Brunner, The Theology of Crisis, p. 83.

[133] H. Rommen, op. cit., p. 213.

[134] Brunner , Christianity and Civilization, vol. I, p. 122, y vol. II, pp. 29-42.

[135] Dawson, Religión and Culture, pp. 50-54.

[136] Demant, Religion and the Decline of Capitalism, p. 116. C. S. Lewis, en The Abolition of Man (Nueva York, 1947), insiste en que, tanto en las democracias como en los estados totalitarios la «desacreditación» de la tradición termina destrozando el elemento específicamente humano del hombre.

[137] Brunner, Justice, p. 164, la cursiva es añadida; Man in Revolt, trad. O. Wyon (Londres, 1939), pp. 458-459.

[138] Brunner, Christianity's Civilization, vol. II, pp. 1-28; Justice, p. 172; Dawson, The Judgement of Nations, p. 6; Religion and Culture, pp. 214-215; Understanding Europe, pp. 225-240; Demant, Religion and the Decline of Capitalism, pp. 128-129, 159-161 y 191-194. P. Mairet, «The Nation Behind the War», J. H. Oldham et al., The

Church Looks Ahead, pp. 56-66; P. McLaughlin, «Nature and Rural Man», M. B. Recklitt, ed., Prospect for Christendom, pp. 100-113; R. Guardini, Die Macht (Wuerzburg, 1951), pp. 20-22, 25-28, 55. W. G. Peck, «The Essential Nature of the Problem», Malvern, 1941, pp. 19-35.

[139] The Flight from God, trad. J. M. Cameron (Londres, 1951), especialmente pp. 57-67. (Hubo una traducción al castellano del libro de Picard, La huida de Dios, trad. N. Sánchez, Guadarrama ed., Madrid, 1964. N.T.)

[140] Hitler in uns selbst (Erlenbach-Zuerich, 1946). Incluso los admiradores de Picard han pensado que este cuadro era una exageración y que enfatiza demasiado el único factor de discontinuidad y la radio. Su libro aparentemente ha tenido gran éxito y ha sido traducido a numerosos idiomas. Max Pribilla, Deutsche Schicksalsfragen (Frankfurt und Main, 1950), pp. 253-283; S. Godman, «Max Picard: The Man and His Work», The Dublin Review, vols. 222-223, 1949, pp. 23-43. (Esta obra nunca ha sido traducida al castellano. N.T.)

[141] La idea del «Tour de France» fue sugerida por Simone Weil, una autora muy admirada por los autores cristianos. T. S. Eliot, por ejemplo, ha escrito una introducción muy estimable de su obra, The Need for Roots, trad. de A. Wills (Nueva York, 1952), donde presentaba su idea, pp. 52, 76 y 84. Pero, en general, sus ideas son individualistas. El regreso a la tierra es un tema constante en cada uno de los autores mencionados. Sin embargo, la jerarquía no se afirma de forma tan universal, Brunner y Eliot son sus principales proponentes, e.g., Justice en el primer caso, pp. 40-46, 164-173; Notes toward a Definition of Culture, en el segundo, pp. 35-49 y 83-89. «Federalismo cristiano» es el término que emplea Brunner para el pluralismo, que también celebran otros teólogos. Solo Romano Guardini ha sugerido que algo posible podría surgir actualmente de la civilización. Percibe un nuevo tipo de estoicismo con la templanza como gran virtud, pero insiste en que, sin la fe cristiana, nada ni

nadie puede sobrevivir en el mundo moderno. Das Ende der Neuzeit, pp. 81-82.

[142] En H. G. Wood et al., The Kingdom of God in History, pp. 216-217.

[143] Theology of Society, p. 127.

[144] H. Rommen, op. cit., p. 612.

[145] G. Marcel, «Preface» a la Vingt-Cinquième Heure, C. V. Gheorghiu, p. x; Men against Humanity, pp. 159-171.

VI

El fin del radicalismo

¿Qué respuestas se pueden ofrecer a estos heraldos del desaliento social? El Romanticismo se niega a analizar el mundo social con exhaustividad, y el fatalismo cristiano somete a la historia contemporánea a un exceso de simplificación para satisfacer el sentimiento de ultraje. Pero, señalar estas deficiencias no es una respuesta. De hecho, no parece que exista una respuesta que ofrecer. El espíritu del optimismo racionalista, que es el único que podría formular una respuesta, no ha florecido hasta el presente. La Ilustración no fue asesinada por sus oponentes; incluso sus seguidores más naturales vieron que sus concepciones fundamentales no eran adecuadas para una época que había demostrado que todas sus esperanzas son falsas. Por supuesto, hay huellas de supervivencia. Sartre señala de forma muy característica que el conformismo de los americanos se debe realmente a su racionalismo universal y a su optimismo[1]. Pero incluso en América, este espíritu ya no se encuentra entre los filósofos sociales. Hay pocas personas serias que realmente crean hoy en día que las ventajas de un gobierno democrático son tan evidentes que, una vez se ha establecido, tiene que gustar a todos. Probablemente, los Catorce Puntos del presidente Wilson fueron el último gran documento que atestigüe esta fe. Pero es bien sabido que la democracia no es inevitable, que puede ser destruida desde dentro y que, hasta las democracias constitucionales de mayor éxito no son los modelos de perfección social que la Ilustración había soñado. Este desencanto –quizá su realismo–, incluso entre los adalides más consistentes del gobierno democrático, es la verdadera medida del declive del optimismo social.

La Ilustración no ha dejado herederos, pero además el radicalismo en general ha quedado pasado de moda. El radicalismo no es la predisposición a caer en la violencia revolucionaria, es la creencia en que el pueblo puede controlar y mejorarse a sí mismo, colectivamente, también a su entorno social. Sin este mínimo de fe utópica, ningún radicalismo tiene sentido. Sin embargo, en el presente, incluso aquellos que se consideran adeptos del «espíritu de 1798», parecen carecer de este. Por ejemplo, Stuart Hampshire, el filósofo de Oxford, ha deplorado que recientemente la ausencia de radicalismo de hoy en día, definido como un deseo de extender la libertad personal al mayor número de personas posibles[2]. Señala con bastante razón que la mera defensa de las libertades existentes no es suficiente; que esto, de hecho, es conservador. No podemos más que estar de acuerdo en que el esfuerzo necesario para evitar los peligros del fascismo y el comunismo ha reducido los esfuerzos libertarios precisamente a eso. Sin embargo, ni siquiera él explica por qué la libertad es tan valiosa, a qué fines sociales sirve. Al contrario que los radicales del siglo XVIII, no promete que la libertad traerá consigo armonía, o que incluirá necesariamente una elevada moral. Se trata, de hecho, de libertad en sí misma. Es buena voluntad, pero no genuino radicalismo.

Si este fuese un ejemplo aislado, importaría muy poco. Sin embargo, es precisamente entre los herederos más evidentes de la Ilustración, liberales y socialistas demócratas, donde ha desaparecido el espíritu del radicalismo de forma más llamativa. Y esto les impide ofrecer algún tipo de respuesta total a las teorías del desaliento social. Ya desde la Revolución francesa, el liberalismo cada vez ha tenido menos certidumbres sobre sí mismo, de tal forma que en el presente florece como liberalismo conservador, algo que es tan triste como el fatalismo cristiano. El socialismo democrático, por otro lado, si es que existe como teoría sistemática, se ha convertido en algo puramente defensivo. Sin duda, ni los liberales ni los socialistas de hoy en día creen en el progreso inevitable de hombres libres y racionales para vivir sin coerción en una sociedad perfectamente armónica. La escuela conservadora del liberalismo, de hecho, se ha

vuelto en contra de todo racionalismo como fuerza destructiva. Su desdén por los intelectuales y por la acción política racional es tal, que se suma a un rechazo a la teoría política en general.

El socialismo, incluso en su variedad democrática, siempre ha ocupado una posición equívoca frente a la Ilustración. Después de todo, los Webb rechazaron, no menos que Marx, el utopismo del siglo XVIII en la misma base de su pensamiento. Más aún, las pretensiones científicas de ambos se oponen inherentemente al espíritu del radicalismo. Desde su punto de vista, el progreso era impersonal, el curso inevitable del desarrollo suprapersonal y la elección humana se limitaban a subirse o bajarse del carro de la historia. No era el hombre el que hacía historia, sino la historia la que impulsaba al hombre. Como se ha observado a menudo, esta filosofía debe mucho más al conservadurismo que a la Ilustración. Sin duda, hubo socialistas que trataron de desprenderse del yugo del historicismo y crear una filosofía socialista afín a la Ilustración, pero muy pocos fueron capaces de abandonar la ventaja táctica de afirmar que también estaban al unísono con la marcha de la «historia» o, mejor, el curso inevitable del desarrollo económico y tecnológico. El coste de lo «inevitable» ha sido muy alto. Pues, cuando el totalitarismo y la guerra demostraron que sus pretensiones «científicas» eran totalmente falsas, los socialistas se quedaron sin filosofía. Por supuesto, existen otras razones para la ausencia virtual de la teoría socialista hoy en día. Durante años, la necesidad de ser «antifascista» y hoy de resistir al comunismo ha consumido todas sus energías. Estas actitudes se han convertido en un sustito de la teoría. Más aún, la cerrada alianza de la teoría socialista y las demandas del «movimiento» siempre han sido una responsabilidad intelectual. La evaporación del radicalismo ha afectado al socialismo en la misma medida que cualquier otro tipo de teoría política.

A medida que miramos hacia el pasado siglo, el declive de la esperanza radical parece un proceso constante, sobre todo en el caso del liberalismo, pues la Revolución francesa dio un impulso al

liberalismo radical del que nunca se recuperó. Las posteriores generaciones de liberales nunca fueron capaces de recobrar la confianza social que había reinado durante el siglo XVIII, ni tampoco pudieron afrontar el desafío de la nueva filosofía conservadora que se había desarrollado. Por el contrario, con los años, el liberalismo absorbió cada vez más su espíritu. Dos guerras y el totalitarismo han terminado de completar el camino. Hoy, el liberalismo ortodoxo debe más a Burke que a Locke. De hecho, desde la Primera Guerra Mundial, Burke ha sido celebrado como una figura profunda y profética[3]. Sin duda, su influencia ha sido tan grande que ningún análisis del liberalismo podrá estar completo sin tenerle en cuenta como uno de los grandes conservadores, como efectivamente fue.

El desafío conservador

El conservadurismo comenzó como una filosofía de negación. Se construyó en torno a la negación del espíritu de la Ilustración. Frente al optimismo ilustrado, ofrece una mirada profundamente pesimista. Si antes se alababa el poder de las ideas, ahora se esgrime el hábito, el prejuicio y la acción irreflexiva como única esperanza para el orden social. En vez de confiar en la sociabilidad espontánea de la humanidad, se proclamaba la necesidad de autoridad. Con una firme base teológica, Maistre construyó con estos sentimientos un sistema coherente; pero fue Burke, pensador poco consistente donde los haya, quien les dio su influencia. Burke debe su presente reputación a la misma ausencia de un cuerpo bien urdido de ideas. En sus ensayos y conferencias siempre da algo para cada uno y hay para todos. Pero Maistre resultará necesariamente ofensivo para el más riguroso de los católicos. En cualquier caso, su pesimismo era excesivo hasta para sus compañeros teócratas[4]. Sin duda, ni siquiera el liberal más tímido puede sentirse cómodo con una visión donde el castigo y el pecado son las realidades sociales más importantes. Burke, por otro lado, dejaba más sitio para la creatividad social

espontánea dentro de la estructura de la tradición. Los cambios limitados, el progreso y la libertad, especialmente en el ámbito económico, no le resultaban algo aborrecible. Al contrario que Maistre, pertenecía a la escuela tradicional de la ley natural. Sin duda, despreciaba también la filosofía del siglo XVIII y hablaba de «Voltaire…, Helvetius y el resto de esa banda infame» como los maestros de «la ética de la vanidad»[5]. Le horrorizaba la abstracción no menos que a Maistre, pero al menos creía en la existencia de los valores seculares de moralidad y política. A eso se refería cuando hablaba de la necesidad de principios morales en política. Esto, por supuesto, debilita su postura frente a pensadores «abstractos», pues los principios no son menos abstractos que las «teorías». Un conjunto de preceptos aplicables universalmente no es más o menos concreto que otro. Este simple desprecio para la «teoría» combinado con la fe en «principios» ha tenido una responsabilidad permanente en el conservadurismo. Pero Burke, al contrario que Maistre, no estaba preparado para condenar todo pensamiento no teológico. Si insistía en que el gobierno no podía «construirse en ninguna teoría anterior», se precipitaba al añadir que no «vilipendiaba la teoría y la especulación…, porque sería vilipendiar a la razón misma». Solo condenaba la teoría «falaz, infundada o imperfecta», que fracasaba a la hora de dar cuenta de la «naturaleza humana en general (y) en cuanto que modificada por sus hábitos»[6]. Por tanto, no es del todo sorprendente que un estudiante absolutamente entregado a la filosofía política de Burke se viera obligado a comentar que: «de hecho, hay algo más que mera sospecha de falta de sinceridad en las reiteradas denuncias que Burke hace de los teóricos. Cualquiera que se le oponga o que sugiera cualquier reforma que le desagrade, puede quedar eliminado por estos medios»[7].

A un parlamento compuesto de sólidos ciudadanos le encantaba escuchar tales cosas. Su verdadera objeción a la «teoría» era que parecía ignorar la complejidad de la sociedad. La sociedad no solo es una colección de individuos más o menos similares. La gente es complicada y diversa, como lo son sus objetivos y los de la propia sociedad[8]. En consecuencia, cualquier acción social supone

resultados que nadie puede predecir, y la propuesta con mejores intenciones puede suponer los resultados más desastrosos. «[Aquello] que en primera instancia es perjudicial, puede resultar excelente en su operación remota y su excelencia puede surgir incluso de los efectos perniciosos que primero produjo. También sucede a la inversa, y esquemas muy plausibles, con inicios muy buenos, tienen a menudo conclusiones vergonzosas y lamentables. Hay estados donde a menudo aparecen causas oscuras y casi latentes, que a primera vista parecen momentáneas e ínfimas, y de las que sin embargo depende en esencia su prosperidad o adversidad»[9].

Experiencia y más experiencia es lo que requieren los asuntos políticos, pensaba Burke, y asimismo que el cambio deliberado de instituciones siempre es peligroso. Los individuos son débiles en cuanto a su capacidad de juicio; incluso toda una generación es insensata; solo la especie en su conjunto, trabajando incansablemente a lo largo de generaciones, crea instituciones y máximas que tienen valor permanente[10]. Los problemas de legislación o educación no pueden tener una respuesta simple, como pensaban Bentham y Helvetius. El conocimiento social siempre es retrospectivo. Este era el así llamado «método inductivo» en política, en oposición a las teorías «abstractas» de la Ilustración. Realmente, la Ilustración se basaba sobremanera en la historia de la Antigüedad para ilustrar sus principios. Pero si esta práctica no era consistente con la teoría del progreso, tampoco estaba mejor adaptada a la teoría conservadora de la unicidad de cada período y cada nación. Lógicamente, la admiración de Burke por la tradición como tal, ya sea americana o británica, bien pudo haberle dejado sin un solo modelo de juicio político. Cada situación proporcionaría sus propias normas de acción. La historia no sería entonces más que una pequeña guía general. Sin embargo, Burke recurría a ella, tanto como a la ley de la naturaleza, más que nadie. El hecho es que realmente no existió un conflicto genuino entre la Ilustración y los primeros conservadores en cuanto a la naturaleza del conocimiento histórico y sus usos; ambos lo utilizaron mal.

El verdadero significado del énfasis burkeano en la historia era la simple creencia en que la edad santifica a las instituciones. Más aún, para Burke no podía existir conflicto entre tradición y libertad. Continuar con el camino acostumbrado era la esencia de la libertad. Seguir el hábito, no la actividad racional, era lo que los hombres querían realmente y lo que era natural. Cuando, en una sentencia que sonaba a Locke, Burke dijo que el estado estaba condenado a conservar los derechos del hombre, en realidad quería decir algo muy poco lockeano. Los derechos a defender eran prescriptivos, el prejuicio y la costumbre. En este ejemplo particular estaba defendiendo los derechos de los católicos a profesar su religión libremente. Les movían los motivos de mayor valor para la sociedad, «la admiración y adhesión implícitas a las instituciones de sus padres»[11].

De estas consideraciones políticas e históricas pasamos de inmediato a los pensamientos de Burke sobre economía, pues Burke fue uno de los primeros teóricos sociales en basar sus ideas económicas y políticas en principios totalmente opuestos. Parece que Adam Smith dijo en alguna ocasión que nadie entendía tan bien a Burke como él[12]. Pues el libre comercio, el laissez-faire, los derechos inalienables de la propiedad privada fueron, en suma, sus principios económicos. Como señala Cobban, «están basados en derechos naturales y en el individualismo no cualificado: lo que significa que son formas profundamente extrañas… a sus ideas políticas»[13]. No hay rastro de sus ideas sobre solidaridad comunitaria o sobre las complejidades de la vida social y la necesidad de autoridad en sus, afortunadamente, escasos escritos sobre temas políticos. Es difícil creer que Thoughts on Scarcity fuese escrito por el mismo hombre que escribió Appeal from the New to the Old Whigs. Burke no fue tan consistente ni lógico como los filósofos ilustrados, pero fueron precisamente tales cualidades las que los conservadores más habían achacado a sus oponentes.

En vista de sus inconsistencias internas, de su dependencia natural de los antecedentes históricos en los que se apoyaba cada autor, el

conservadurismo no podía definirse como una filosofía general[14]. Ni siquiera las reflexiones de Burke forman por sí solas una teoría única. Sin embargo, no hay duda de la misión histórica del conservadurismo. En palabras de Lord Hugh Cecil, «el conservadurismo surgió para resistir al jacobinismo y, hasta el día de hoy, es su característica más esencial y fundamental»[15]. Pero el liberalismo pronto se unió al conservadurismo en esta preocupación. A lo largo del siglo XIX, el miedo al jacobinismo se adueñó de las mentes liberales no menos que la hostilidad al conservadurismo, contribuyendo enormemente a su incertidumbre. Hoy, la escuela de liberalismo conservador ha ido tan lejos como para hacer del antijacobinismo su objetivo fundamental, sin abandonar tampoco su miedo liberal a la autoridad y su devoción a la libertad personal. Pero esto no ha sido el fruto del trabajo de un solo día. Fueron necesarios muchos años de adversidad para que los liberales abandonasen la Ilustración y finalmente se sometieran al espíritu del fatalismo.

Liberalismo sin autoestima

La Revolución francesa obligó a los liberales no menos que a los conservadores a revisar críticamente las ideas de la Ilustración. Si consideramos a Benjamin Constant, Tocqueville, John Stuart Mill y Lord Acton como las figuras más representativas del movimiento liberal, no podemos dejar de señalar que su pensamiento era un esfuerzo constante por definir su actitud hacia la Ilustración y la democracia, por un lado, y el conservadurismo, por otro. Por eso siempre hablan de su tiempo como de una «época de transición» donde nada podía darse por supuesto[16]. De hecho, para ellos fue un momento de reconsideración. La fe en la razón conquistadora había desaparecido, aunque la creencia en la educación seguía siendo fuerte. La religión ya no se consideraba con hostilidad, Constant y Tocqueville pensaban que era esencial para una sociedad bien-ordenada[17]. Lord Acton basaba sus principios políticos en los valores

morales del catolicismo. Solo Mill permanecía indiferente e incluso sospechaba de la religión. Esta tolerancia hacia la religión no suponía un declive respecto a los intelectuales seculares. Al igual que durante la Ilustración, estos fueron considerados como la «aristocracia natural». De hecho, Tocqueville iba tan lejos como para dudar de la sabiduría política de los «hombres de letras», sin embargo, para todos los liberales y para él mismo el gran problema era que la sociedad en su conjunto había rechazado su liderazgo[18]. En suma, el suyo era un intelectualismo desprovisto de optimismo. Tocqueville puso el dedo en la llaga más dolorosa de la conciencia liberal cuando escribió: «aunque los hombres de la Revolución eran menos religiosos de lo que somos nosotros, estaban imbuidos en una fe admirable de la que hoy carecemos: creían en ellos mismos»[19].

Que la opinión pública debía dirigir el estado era algo aceptado, como lo había sido en el siglo XVIII, pero ya no se confiaba en los poderes racionales y morales de la mayoría de los hombres. De hecho, los intelectuales tenían que guardarse contra el poder cada vez mayor de las mayorías no ilustradas. La libertad todavía se consideraba como el más alto bien de la sociedad, pero no estaba claro que de ella fuese a emanar una armonía natural. El poder político todavía se contemplaba desde el recelo dieciochesco, aunque los liberales ya no esperaban que desapareciese; de hecho, parecía que aumentaba. Esto, como el nuevo miedo a la mayoría, formaba parte del conflicto fundamental que siguió a la Revolución francesa, la guerra entre liberalismo y democracia, «dos términos opuestos pero inseparables», tal y como los denominó un eminente estudioso del liberalismo[20]. En cuanto al progreso y la reforma política, ninguno parecía ya inevitable. Los liberales habían aprendido de los conservadores que no había «arte o ciencia legislativa evidente». Las esperanzas ilustradas en ese punto fueron consideradas como «frases sonoras» y Mill llegó a hablar con cierta condescendencia de las simplicidades de su padre y de Bentham[21]. Había aprendido bien la lección de Burke, factores intangibles como el carácter y la tradición nacional al menos eran tan importantes

como los deseos conscientes de los hombres[22]. Por supuesto, ningún liberal estaba dispuesto a seguir plenamente a Burke. Todos estaban de acuerdo con Acton en que «ninguna prescripción es válida contra la conciencia de la humanidad»[23]. Pero dudaban de que la mayoría tuviese alguna conciencia a la que apelar. El poder de control social estaba limitado por la naturaleza y las capacidades morales inadecuadas de la mayoría de los hombres. Mill estaba dispuesto a admitir que ninguna de las reformas de los radicales del siglo XVIII había producido los cambios morales deseados y, en cualquier caso, vio «la gloria del hombre normal» en la habilidad de seguir la guía de sus mejores[24].

Estas reflexiones son, por supuesto, incompatibles con la teoría del progreso. A veces, Mill esperaba que la sociedad pudiera alcanzar «un estado estacionario sereno», donde la vida social sería más armónica, pero a menudo le asaltaban las dudas[25]. Se temía que la decadencia cultural era inevitable. La historia de la civilización suponía la lenta acumulación de hábitos hasta que la capacidad de innovación quedaba anulada[26]. Tocqueville también avisó de que las sociedades están siempre en peligro de decadencia interna y que la Europa moderna bien podría seguir el camino de la antigua Roma. Sin embargo, consideraba esta posibilidad como un destino inevitable[27]. De hecho, Tocqueville rechazaba cualquier forma de determinismo histórico, aunque esto solo significaba que no creía en esquemas generales. Los acontecimientos históricos le parecían parcialmente inevitables y accidentales, una idea que no deja demasiado a la dirección humana consciente[28].

Sin embargo, no solo era la sensación del peso del pasado lo que perjudicaba al celo liberal. Las deficiencias morales e intelectuales de la mayoría de los hombres también parecían un obstáculo igualmente serio que había que solventar. El deseo de poder era una maldición permanente, así que la primera tarea del liberalismo tendía a reducirse a, simplemente, tratar de prevenir las actividades invasivas del estado. Positivamente, sus esfuerzos políticos se dirigían a promover la influencia de «las clases educadas», tal y

como las llamaba Mill. Como cabría esperar, este progreso social iba a proceder de esta minoría ilustrada, actuando en interés de la mayoría, pero también en oposición a sus opiniones dominantes. En la medida en que la mayoría no obstruía sus esfuerzos, harían todo lo posible para mejorar la sociedad.

Aunque, como los románticos, los intelectuales liberales comenzaron a sentir que se veían empujados a una sociedad dominada por las clases medias, por «el pueblo» o por ambos, no eligieron retirarse del mundo de la política. Mill esgrimió una argumentación poderosa en favor de los valores educativos del gobierno representativo y el lugar que debía ocupar el intelectual en este. Apoyaba el esquema de Hare de la representación proporcional principalmente porque vio en ella un medio para ganar escaños parlamentarios para los intelectuales[29]. Lord Acton también insistía en que este era una forma de combinar el gobierno popular con el liderazgo intelectual[30]. Aunque temían la «tiranía de la mayoría», pues los liberales temían a todo tipo de tiranía, estaban preparados para ofrecer sus servicios a la ingrata mayoría. Nunca abandonaron la exigencia democrática dieciochesca de que el beneficio de la sociedad en su conjunto o «el mayor bien para el mayor número» tiene que ser el único objetivo del gobierno. Tan solo habían perdido la vieja esperanza intelectual en que los filósofos dominarían la opinión pública para lograr este fin. Más aún, la Revolución francesa les había proporcionado otras ideas acerca de la naturaleza del poder.

En general, se reconocía claramente que el poder político era tan necesario como peligroso. Constant rechazaba explícitamente la idea godwiana del estado como mera encarnación del mal. Afirmaba que, en su propio ámbito, debía ser fuerte. Por otro lado, la Revolución le había convencido de que todo poder político, incluso el de los hombres bienintencionados de 1789, era incompatible con la libertad y la justicia[31]. La sentencia de Lord Acton sobre el tema no volverá a repetirse. Nada le producía mayor ansiedad a Mill que el proyecto de una burocracia que absorbería todos los talentos existentes de la sociedad, pasando del libre desarrollo a la pedantería

administrativa[32]. Aunque el liberalismo ve en el poder del estado una amenaza constante a la libertad individual, no está interesado en la posibilidad de un conflicto entre individuo y sociedad. Esta es la preocupación del romanticismo. En ocasiones ambos pueden aparecer juntos, pues Mill era tanto un romántico como un liberal, pero las diferencias entre el pensamiento romántico y el liberal están bastante claras. El liberalismo es una filosofía política, el romanticismo un Weltanshauung, un estado mental que puede adaptarse a los tipos más divergentes de pensamiento político. El problema básico del liberalismo es la creación de una opinión pública ilustrada para asegurar los derechos civiles de los individuos y animar a las fuerzas espontáneas del orden en la propia sociedad. No tiene nada que decir sobre la convención desafiante excepto extender su protección legal. El liberal considera que los derechos de los individuos están basados en la justicia o la utilidad. El romántico hace de la virtud personal un fin en sí mismo, contempla la individualidad como algo que necesariamente incluye una oposición a los modelos sociales vigentes. El liberal teme a las mayorías, porque pueden ser demasiado poderosas como para ser justas, y demasiado ignorantes para ser sabias. Al romántico le subleva su docilidad, su indiferencia al genio, su vida emocional mediocre. El liberal solo ve los peligros del abuso de poder. Que el estado puede no interferir con la sociedad es un concepto de un orden totalmente diferente que la idea de que el deber fundamental del hombre es desarrollar una personalidad original. La dirección de la mayoría y los derechos de la minoría son los dos temas centrales del pensamiento liberal; el individual único y sus enemigos, las masas, nunca son tema de consideración. El romántico no ofrece a la sociedad nada más que su rebeldía. El liberalismo, por otro lado, trata de regular las relaciones del individuo con la sociedad y el estado, de ambos entre sí, mediante la ley.

La idea de un gobierno constitucional fue, por tanto, la resolución al conflicto interno del pensamiento liberal y su mayor contribución a la teoría social. Los liberales afirmaban que la constitución debía expresar las tradiciones y la voluntad moral de la sociedad.

Esencialmente, es una postura a medio camino entre Burke y Paine, ya que progreso y orden eran inseparables, tal y como afirmaba Mill[33]. Constant concedía que las constituciones están hechas en determinadas épocas y que tenían que ser moldeadas lentamente, pero que, algunas veces, los hombres pueden hacer alteraciones deliberadas en su estructura[34]. Cuando se redacta una constitución se debe añadir, al prestigio de la prescripción, el peso del principio moral. Constant quería que fuese una fuerza conservadora de la sociedad, así como una afirmación del principio y garantía de la libertad individual. Tenía que garantizar los derechos que había defendido la Ilustración, también preservar la estructura social existente y los privilegios que habían ganado los conservadores.

En su relación con el socialismo, los liberales decimonónicos fueron bastante vagos. Sin duda, el antisocialismo no era uno de sus principales intereses. Constant solo dedicó unos cuantos párrafos al tema, sin duda azuzado por Adam Smith[35]. Tocqueville temía al socialismo como algo poco práctico, pero tampoco le gustaba el orden existente[36]. Mill separaba el liberalismo económico del político, insistiendo en que el primero solo estaba justificado por sus ventajas prácticas en un momento dado, y no por ninguna virtud intrínseca. Aunque seguía siendo relativamente ortodoxo en su pensamiento económico, tenía cierta simpatía sentimental por el socialismo, al igual que Lord Acton[37]. Todos ellos temían la legislación de clases que enarbolaba la democracia y que, suponían, contemplarían los parlamentos proletarios. En realidad, sumidos en sus miedos oscuros, apenas se detuvieron a pensar en los pasos exactos que había que dar para que existiera una «tiranía democrática». Sin duda, el socialismo no era un movimiento lo suficientemente importante como para merecer gran parte de su atención. Cuando pensaban en la tiranía solían hacerlo en términos de antiguas formas históricas, responsabilidad teórica que ha llegado hasta sus admiradores del siglo XX. De hecho, aunque se ha considerado tanto a Mill como a Tocqueville como profetas de una nueva época, el futuro que ambos temían no se parece en nada al totalitarismo. Tocqueville preveía una nueva forma de despotismo

muy distinta a la del pasado y, cabe añadir, a ninguna que haya aparecido todavía. Sería de carácter suave, pues «el principio de igualdad que proporciona el despotismo, atempera su rigor». El poder del estado democrático sería «absoluto, mínimo, regular, providencial y suave»[38]. Tanto Mill como Tocqueville contemplaban la feliz desaparición del espíritu militar. La inanidad pacífica era el verdadero peligro. Todos serían iguales pero aislados, cada uno viviendo solo bajo la benevolente omnipotencia del estado. Este también fue el miedo de los primeros críticos del socialismo. No temían su violencia potencial, sino su efecto embrutecedor y debilitante.

Aunque los primeros liberales pudieron tratar al socialismo con ligereza, en realidad representaba un problema serio. De hecho, les obligaba a elegir entre dos de las principales creencias que habían heredado de la Ilustración, que, además, parecían contradictorias. ¿Debían buscar una forma más racional de sociedad a cualquier precio o el peligro de la libertad, inherente a la acción política radical, era demasiado grande? ¿Debían confiar en el poder de la razón expresado en la acción política, después de todo, o debían limitarse a una batalla puramente defensiva en nombre de las libertades adquiridas en la vida económica e intelectual? Los liberales que eligieron el primer camino, del que T. H. Greeen era sin duda el ejemplo más sobresaliente, ahora son considerados como precursores del socialismo democrático[39]. La segunda alternativa, que eligió Herbert Spencer es la que sigue hoy en día el liberalismo conservador. No es que las pretensiones pseudocientíficas de Spencer ya no impresionen a nadie, es que su visión del estado como fuente de todo mal es la que ha prevalecido. En el socialismo veía el surgimiento de un nuevo «Torysmo», un regreso al absolutismo. Spencer no era conservador en sus visiones sobre la autoridad; de hecho, tampoco era un pensador muy consistente[40]. Su hostilidad a toda interferencia del estado en la vida económica se basaba tanto en la idea conservadora de que la sociedad es brote orgánico que no debe ser perturbado, como en la antigua idea radical de que cualquier cosa que se ofrezca al estado, se aleja del

individuo[41]. El estado, en su sistema, se reduce a la postura de bacilo, cuyos orígenes y existencia continuada dentro del organismo social resultan totalmente inexplicables. Esta incongruencia ha continuado minando los esfuerzos contemporáneos por combinar liberalismo y conservadurismo. Sin duda, el ideal orgánico no se parece en nada a la teoría de la armonía social que había animado en primer lugar al liberalismo clásico. Para Spencer, el capitalismo aseguraba el predomino social de los mejores, es decir, aquellos que tenían éxito económico[42]. En suma, es un ideal de armonía vacío de todo contenido ético. Sin embargo, lo más importante de la teoría de Spencer es el fatalismo social que implica. La libertad, afirmaba, no puede sobrevivir de ninguna forma sin libertad económica absoluta o, por decirlo negativamente, tal y como él mismo hizo, no sobrevivirá sin la inactividad absoluta por parte del estado. Con Spencer, la libertad no era tanto un problema de hacer lo que uno siente que debe hacer, cuanto que las autoridades políticas no nos digan lo que tenemos hacer. La libertad es la ausencia de prohibición, no de realización moral e intelectual. Si en su obra todavía aparecen frases propias del radicalismo del siglo XVIII, no es ese su espíritu original. A finales del último siglo apareció entonces un liberalismo que también negaba la Ilustración.

El fatalismo del liberalismo conservador

Nada de lo que ha ocurrido desde la Primera Guerra Mundial podía haber animado de alguna manera al liberal ortodoxo. De hecho, el liberalismo se ha ido convirtiendo en algo cada vez más fatalista y conservador. Si durante el último siglo todavía ofrecía una alternativa al escapismo romántico o a la ortodoxia religiosa, ahora también ha sucumbido al espíritu del desaliento. Solo es otra expresión del fatalismo social, no una respuesta al mismo. Para aquellos que carecen de las ansias estéticas y subjetivas del romántico o encuentran difícil aceptar el cristianismo formal, el liberalismo

conservador ofrece la oportunidad del desaliento de un modo secular y social. Pero quienes busquen los rescoldos de la Ilustración tendrán que mirar hacia otro lado.

¿Quiénes son los liberales conservadores? En primer lugar, tenemos los grupos organizados en torno a la publicación anual Ordo y a la Mont Pelerin Society. Walther Eucken hijo y los profesores Roepke, Ruestow, Hayek y Bertrand de Jouvenel se encuentran entre sus miembros más distinguidos. En Inglaterra, el profesor Michael Polanyi está muy cercano al grupo en muchos sentidos, al igual que John Jewkes, que ha traducido algunos de los escritos de Eucken al inglés. Entre los historiadores, Alfred Cobban y J. L. Talmons comparten su visión. En teoría económica, aunque no en otros aspectos, Ludwig von Mises también está con ellos. Estos autores comparten una comunidad de opinión[43]. Especialmente en sus análisis de la historia moderna, todos están de acuerdo. Es evidente que toda la sociedad europea se ha deteriorado desde la Revolución francesa. El totalitarismo no es más que la expresión última y más calamitosa de este declive, que el clima intelectual de la edad moderna hizo inevitable. Para ellos, también parece que la civilización occidental está al borde del colapso. En suma, aunque rechazan la teología y les disgusta el romanticismo, están muy lejos de refutarlos con el equivalente contemporáneo de la filosofía ilustrada. Al revés, solo proporcionan otra forma de fatalismo, pues el suyo es el liberalismo de la derrota.

El sentimiento de que toda la vida social no es satisfactoria no constituye en sí mismo una forma de fatalismo. Tampoco la tendencia a un liberalismo cada vez más conservador. La creencia en que la libertad ha sido destruida por la democracia y el planeamiento económico, o la apreciación burkeana de la base inarticulada de la sociedad no son en sí mismos fatalismos. El fatalismo político del liberalismo conservador solo surge en su interpretación de todo el curso de la historia moderna, no en estas ideas específicas, aunque sean importantes para la teoría en general. Es en su visión de la historia como una rígida secuencia de causas y efectos donde el

liberalismo conservador exhibe su fatalismo. En primer lugar, se adhiere a una teoría de determinismo intelectual. Esto no supone más que volver el intelectualismo ilustrado contra sí mismo. Si una vez se sostuvo que el progreso social debe acompañar inevitablemente el avance del conocimiento científico, ahora se firma que el declive social siguió inevitablemente al falso «racionalismo» que había dominado el pensamiento moderno. Más aún, se considera que la primera expresión política de este racionalismo, la Revolución francesa, es afín a una segunda caída del hombre, una calamidad que ha empañado para siempre la vida europea. Todo desastre contemporáneo, el totalitarismo, la amenazadora destrucción de la civilización, se deduce paso tras paso, inexorablemente, como una consecuencia necesaria de este único acontecimiento. La historia moderna está representada nada más que como un análisis de sus resultados. Así, el profesor Roepke escribe en un pasaje representativo: «el mundo no se encontraría en su estado desesperado presente… si los errores del racionalismo –más fatales que cualquier pasión descarriada– no hubiesen causado que los prometedores comienzos del siglo XVIII acabasen en una gigantesca catástrofe de la que todavía podemos sentir sus efectos: la Revolución francesa»[44].

A estas consideraciones se ha añadido un simple determinismo económico. «El racionalismo», se afirma, ha llevado a la destrucción del libre mercado y a la introducción de la planificación económica por las autoridades políticas. Sin embargo, sin libertad económica, los liberales conservadores insisten en que ningún otro tipo de libertad, intelectual o cívica, posiblemente pueda sobrevivir. He aquí una exhibición del liberalismo desencantado. El aspecto positivo del anarquismo ilustrado, la creencia en la armonía natural, ha sido descartado, pero la hostilidad a la acción del estado permanece. «Planificar», especialmente, es una interferencia artificial con la estructura orgánica de la sociedad. La creencia burkeana de que existen límites permanentes en la habilidad del hombre para alterar la sociedad ha reemplazado a las esperanzas de la Ilustración. «La naturaleza humana» o la interdependencia de factores económicos

proporcionan barreras insuperables a las reformas mejor intencionadas. Hay aquí algo más que la simple afirmación de Ordo de una política que declara que solo la libre competencia puede resolver los problemas sociales de nuestra época y que la «planificación» debe enarbolarse como la esclavitud del hombre a la burocracia[45]. Realmente, existe la sensación de que toda catástrofe política de la época, tanto la guerra cuanto el totalitarismo, es efecto directo y necesario de la «planificación» y que, sin el libre mercado, estas manifestaciones políticas y sociales no podrían existir ni evitarse. De hecho, parece un tipo de determinismo marxista –aunque no tanto, pues su fatalismo queda reforzado por consideraciones no materialistas–. No solo la economía determina el estado de la sociedad; la propia vida económica está controlada por el estado de opinión que, a su vez, está dirigido por intelectuales que, a lo largo de la época moderna, han ocupado una posición social que les ha obligado a atacar y destrozar el libre mercado e instituir esquemas racionalistas de planeamiento económico.

Al final, todo esto lleva a un rechazo de la acción y el pensamiento social. Pues, la sociedad es demasiado compleja y el conocimiento humano siempre será insuficiente para permitir que el hombre altere su entorno social con algún grado de éxito. Sin embargo, no es este quietismo político el que hace del conservadurismo algo tan fatalista. Más bien, se trata de un análisis de las ideas sociales y sus hechos. Toda postura filosófica debe conducir a una acción correspondiente, todo pensamiento peligroso termina en alguna larga cadena de errores políticos. En el ámbito de la economía, cualquier interferencia estatal incompatible con el mecanismo de los precios, o cualquier esfuerzo por regular el empleo, tiene que conducir, siempre y en todo lugar, mediante una férrea cadena de causas y efectos, al establecimiento de un gobierno totalitario[46]. En suma, en una época de desesperación, la antigua creencia ilustrada en que la lógica dominaría la vida social se ha transformado en una teoría de pura fatalidad. Sin embargo, es la verdadera expresión del pensamiento liberal y, sin duda, tan bien considerada como cualquier otra en el tiempo presente.

El racionalismo y los intelectuales

En su actitud hacia los intelectuales, los liberales conservadores parecen haber abandonado la tradición liberal en favor del conservadurismo. Los liberales del siglo XIX nunca dudaron de que la sociedad dependía de los intelectuales para su bienestar. Solo temían que el resto de la humanidad fuera trágicamente incapaz de reconocer este hecho. Sin embargo, hoy en día los liberales conservadores sienten que el intelectual profesional y sus obras es directamente responsable de todo infortunio social. Esto tiene mucho que ver con la teoría del determinismo intelectual. En su forma más simple, se trata de que los acontecimientos históricos emulan secuencias lógicas de ideas, que las premisas metafísicas conducen necesariamente a formas predecibles de comportamiento. Así, el racionalismo, que antes o después tiene que conducir y conduce al totalitarismo, es la causa lógica y necesaria de nuestras presentes dificultades. Pero el esfuerzo de deducir formas de acción a partir de predisposiciones metafísicas no es peculiar del liberalismo conservador exclusivamente. Teóricos de muy diverso tipo han tratado de establecer este tipo de relaciones. Hans Kelsen y Bertrand Russell han argumentado que una creencia en absolutos conduce al autoritarismo. Sin embargo, moralistas y teólogos insisten con la misma certidumbre en que es la falta de dicha fe lo que conlleva la destrucción de liberad[47]. El triste hecho es que la relación entre racionalismo y autoritarismo, empirismo y liberalismo o entre cualquier otra teoría metafísica, pensamiento y acción política, es muy tenue. Por ejemplo, podemos defender la democracia o cualquier otro sistema político simplemente porque «funciona», porque nos gusta o porque a priori es la mejor forma de gobierno y la única racional[48]. Tampoco hay mucha evidencia de que las creencias específicamente metafísicas conduzcan a condiciones psicológicas o morales definidas o a estados mentales políticos.

Primero, para comprobar estas conexiones debemos traducir la creencia en valores absolutos en intolerancia o rectitud, el empirismo en generosidad o corrupción, el racionalismo en soberbia y el pragmatismo en humildad. Esto es lo que hace todos estos teóricos, sobre todo los liberales conservadores.

La dificultad no reside exclusivamente en que se conceda una importancia exagerada a la filosofía sistemática como agente de cambio social, sino también que la validez interna de una teoría nunca está separada de sus presuntos efectos sociales –una práctica también común entre los fatalistas cristianos–. Para los liberales conservadores, el racionalismo siempre es un concepto metafísico y una condición psicológica y moral. De ambas características, la segunda es con mucho la más importante. Siguiendo los errores de Burke, no se ha hecho una separación adecuada de estos dos aspectos tan distintos del problema. El racionalismo como teoría epistemológica no puede invalidarse porque puede tener consecuencias moralmente indeseables. Esta crítica es lógicamente irrelevante, aunque estuviera basada en una evidencia factual y no en un pensamiento psicológico un tanto especulativo. Una cosa es decir que no se pueden establecer principios políticos racionales a priori, porque no se pueden hacer generalizaciones acerca de un número indefinido y desconocido de acontecimientos y personas separadas y únicas, y otra muy diferente afirmar que este tipo de pensamiento lleva a los hombres hacia el radicalismo y, por tanto, al totalitarismo y la destrucción social.

Las dificultades causadas por esta confusión de ideas están bien ilustradas en el ataque al racionalismo del profesor Hayek. Afirma que «la Razón (Humana), con R mayúscula, no existe en singular, como algo dado o disponible para cualquier persona particular, tal y como parece asumir el análisis racionalista»[49]. El pensamiento cartesiano, que es el primer gran ejemplo de este racionalismo, supone una obstrucción al estudio de la sociedad, porque trata de reducir las realidades sociales a un nivel ilusorio de simplicidad y regularidad. La sociedad no puede entenderse como un todo único,

es imposible hacer generalizaciones sobre la sociedad o la historia, puesto que cada acontecimiento y cada conjunto dado de circunstancias son únicos, dependen de entidades tan incalculables como la voluntad e ideas de personas individuales[50]. Desde esta crítica a la metodología cartesiana, sin embargo, el profesor Hayek regresa a un tipo de ataque totalmente diferente. Parece que Descartes fue la primera «mente ingeniera» que intentó recrear la sociedad de acuerdo con un plan preconcebido. Gracias a Rousseau y la Revolución francesa, su influencia se extiende a «planificadores» contemporáneos y, de hecho, al totalitarismo[51]. De nuevo el historicismo o el esfuerzo por ver la vida social en términos de «conjuntos» constituye un «colectivismo metodológico» que finalmente tenía que realizarse en el colectivismo político[52]. Este vicio también es muy común entre los «racionalistas», pues el «racionalista» no solo es una persona que sostiene determinadas opiniones; se convierte en un ser humano muy concreto. Es un hombre que no respeta nada que no pueda explicar, un error inicial que condiciona su acercamiento a cualquier área del pensamiento y la acción. Aquí surge un rasgo propio del fatalismo del liberalismo conservador. Si el racionalismo no fuese más que una opinión, presumiblemente sería sensible a cierta argumentación y, puesto que es un estado mental generalizado, no sufre alteración. Más aún, como los desarrollos políticos dependen de estos estados mentales, se hacen inevitables. La filosofía afirma el determinismo intelectual, crea un determinado tipo de persona y, de hecho, una determinada sociedad. Tal y como observa el profesor Roepke, hoy en día las actitudes racionalistas, que son «artificiales», poco corrientes, dominan todos los ámbitos de la vida. Toda la existencia moderna carece de «medida, proporción y naturalidad». Los hombres han quedado cegados ante los límites impuestos por las circunstancias externas e ineludibles que rodean a la sociedad. El espíritu del «eterno sansimonismo» está por todas partes. Podemos verlo en «el culto a lo colosal», que es un «optimismo absolutista» que emana de «la excesiva confianza en el intelecto», y de «la intoxicación del espíritu crítico»[53]. La tragedia es que la propia razón solo puede sobrevivir si los hombres se someten a las fuerzas de la convención

y la tradición. Tal y como señala el profesor Hayek, «la etapa más peligrosa en el crecimiento de la civilización bien puede ser aquella en que el hombre llega a considerar todas estas creencias como supersticiones y se niega a someterse a nada que no entienda racionalmente»[54].

Esta crítica del racionalismo no solo resulta antiintelectualista en cuanto que se opone a los esfuerzos conscientes por influir en el curso de la vida y la teoría social en general. También es un ataque a los fabricantes de ideas, los intelectuales –algo que no resulta tan sorprendente–. Pues, conservadores o no, como liberales todavía contemplan la historia como algo hecho por los hombres de ideas y, si la historia ha ido mal, son ellos los responsables.

En algunos aspectos, la versión más extrema y consistente de la visión liberal conservadora del papel social de los intelectuales es la que ofrece el profesor Schumpeter que, por otro lado, no era representativo de esta escuela de pensamiento. Los intelectuales, afirmaba, permanecen fuera de la sociedad como meros observadores del orden capitalista. Como tales, tienen un interés adquirido por la crítica. Considera que este esfuerzo crítico sostenido, junto con el declive de la iniciativa empresarial en una sociedad tecnológica, son los dos factores principales del declive de este sistema. Más aún, ambos son creaciones inevitables de la misma sociedad que destruyen, pues el capitalismo, que se basa en la libertad, y carece de fuerzas para suprimir la libertad intelectual, también aumenta las oportunidades educativas, hasta el punto de producir un número considerable de intelectuales desempleados o con empleos precarios. En consecuencia, el capitalismo crea una reserva de liderazgo al que pueden llegar y, de hecho, llegan todos los grupos desconformes. Más aún, con su habilidad para controlar la opinión pública, los intelectuales crean un ambiente hostil al capitalismo y así animan el alzamiento de estos grupos[55].

Bertrand de Jouvenal ha añadido algunas pinceladas de color a esta teoría. Los intelectuales seculares de la era moderna, afirma, se

oponen a toda autoridad excepto a la suya propia, que se basa en la persuasión. Primero destrozaron al clero, cuya autoridad descansaba en la revelación. Después se volvieron hacia el poder de la espada, la monarquía. Desde la Revolución francesa han luchado contra las clases adineradas, el poder de la riqueza. El conflicto entre los hombres de negocios y los intelectuales es, más aún, inevitable. Los últimos hacen un esfuerzo fariseo para obligar al público a hacer lo que piensan que debe hacer. Los primeros, por otro lado, son el buen samaritano que da al público lo que quiere ver. Sus modelos de comportamiento resultan, por tanto, totalmente incompatibles. Jouvenal, no más que el profesor Hayek, duda de que los intelectuales, mediante el poder que ejercen sobre la opinión pública, tengan que controlar en última instancia el curso de la vida social. De hecho, los historiadores se unen finalmente a los ingenieros en la galería de canallas del profesor Hayek. Gracias a esta deliberada malinterpretación, el capitalismo sigue siendo un incomprendido hoy en día y los movimientos anticapitalistas florecen por doquier. Ellos y otros pensadores de «segunda mano», sobre todo periodistas e intelectuales que han abandonado su «ámbito de trabajo» por la actividad política, dirigen la opinión pública con absoluto poder[56]. Si Constant vio las instituciones nada más que como la encarnación de ideas, al menos no había descubierto que los vendedores ambulantes de ideas eran, ellos mismos, indefensos productos de su entorno. Para el liberal conservador contemporáneo, el poder social de los intelectuales es peligroso, no solo porque no se le puede poner límites, sino porque también es inevitablemente malo. Los intelectuales están condenados a arruinar la sociedad. Amenazan a la sociedad porque su carácter y opiniones están totalmente determinados por su destino histórico, su debilidad psicológica y su extraña posición social.

Democracia y totalitarismo

El rechazo a los intelectuales no ha llevado a los conservadores liberales a una súbita apreciación de la inteligencia libre del hombre común. Prolifera el antiguo miedo a la «tiranía democrática», especialmente en la teoría de «la democracia totalitaria». También se considera la democracia como un brote de racionalismo y de la Revolución francesa. Como tal, es una forma de absolutismo, el antiguo enemigo de los liberales y de la «política artificial», el gran horror de los conservadores. Más aún, la historia de la Europa moderna es una marcha hacia esta condición desastrosa, tal y como concluye un estudio reciente de «la democracia totalitaria»: «La democracia totalitaria, lejos de ser un fenómeno de crecimiento reciente y fuera de la tradición occidental, tiene sus raíces en el cuerpo común de ideas del siglo XVIII. Se separó como una tendencia independiente e identificable en el curso de la Revolución francesa y ha tenido una continuidad sin fisura hasta entonces»[57].

De nuevo, encontramos los orígenes de toda una estructura social en el ámbito de la filosofía política. Según el profesor Talmon, «la voluntad general» de Rousseau subyace en la raíz de todos nuestros problemas, pues esta noción es una «verdad cartesiana», un imperativo social construido por la razón pura, a la que nadie puede objetar legítimamente[58]. Es totalitaria porque intenta crear un orden natural imponiendo un único sistema de valores sobre gente diversa y discordante. Es democrática porque su realización depende de la participación activa de todos los miembros de la comunidad[59]. Históricamente, la democracia es la encarnación de las ideas de Rousseau, expresadas en el jacobinismo y en el esfuerzo incansable por imponer un solo modelo de acción sobre una sociedad cuya esencia es variada, tanto en política como en la vida social. Por eso, la democracia es inherentemente totalitaria. Asumiendo toda esta línea de pensamiento, el profesor Cobban escribe, «la dictadura es la consecuencia lógica e histórica de la teoría de la voluntad general…, la democracia, en la forma impuesta por la teoría de la soberanía popular, requiere como lógico corolario la existencia de la voluntad general. El intento de poner en práctica la idea abstracta de voluntad general produce la dictadura»[60].

Según los conservadores liberales, la democracia depende de la unanimidad de visiones sociales y esto solo puede lograrse normalmente mediante la coerción. En una sociedad liberal, por otro lado, no se pueden compartir unos objetivos éticos o políticos en general, por eso parece incompatible con el impulso democrático de obligada conformidad. Sin embargo, los verdaderos seguidores de Burke, los liberales conservadores «empiristas», no son de ninguna manera los anarquistas morales que podrían indicar lógicamente estas depreciaciones del absolutismo moral. La crisis social, escribe el profesor Hayek, se debe en gran medida a nuestro rechazo a pensar en términos de principios sociales fijos[61]. Realmente, no es el carácter abstracto a priori de la moralidad racionalista lo que molesta a los liberales conservadores. Después de todo, los «principios sólidos» no son menos abstractos. Lo que realmente les preocupa es la creencia en que los demócratas racionalistas tratarán de forzar un acuerdo en la sociedad[62]. Más aun, la democracia, no menos que cualquier otra forma de estado, es un instrumento de coerción y la vida política de las democracias es un problema de violencia pura. En su hostilidad al poder político al menos, los liberales conservadores siguen siendo los verdaderos hijos de la Ilustración.

Lo perturbador de este análisis es que no ha prestado ninguna atención al curso real de los acontecimientos. El impulso interior hacia el fatalismo ha obliterado todas estas distinciones entre formas reales de gobierno, ha dejado de importar la secuencia real de acontecimientos. No importa que el totalitarismo, de hecho, no haya triunfado en países que eran notables sobre todo por su gobierno democrático. ¿Qué es ser «democrático» después de todo, en un gobierno totalitario real? ¿Qué puede justificar la asombrosa declaración del profesor Polanyi, «cuanto más cruel una dictadura, más democráticas podrán ser –y serán, en general– sus instituciones»?[63] Todo lo que le importa al conservador liberal es la lógica inherente de la historia, un racionalismo que despreciaría en otros. Es la democracia en general, no como existe en diversos países, lo que la hace aparecer como precursora del totalitarismo.

De nuevo, sus instituciones son discutidas como abstracciones. Su discurso ideológico en general y sus partidos políticos en general son los que, simplemente y como aspectos inherentes del gobierno democrático, tienen que conducir al totalitarismo o, al menos, a la desintegración social. No son las formas de ideología, ni los tipos de partido, sino la idea general lo que resulta reprobable y causa de que la democracia se mezcle en desorden con la tiranía. Walter Eucken, por ejemplo, identifica la ideología como un subproducto de la competición entre varios bloques de poder dentro de la sociedad y, por tanto, un impedimento para cualquier «política solvente». Sin embargo, el mal básico es el cambio tan rápido de grupos de liderazgo en la sociedad moderna. Empleando la clasificación de élites de Pareto, insiste en que la continua «circulación de élites» conduce a la desorganización interna de la sociedad, hasta que solo el estado es capaz de mantener el orden. Más aún, el control del poder cada vez mayor del estado se convierte en el objetivo de estos grupos en competencia, que quieren utilizarlo para su propia ventaja[64]. El totalitarismo no es más que el triunfo final de uno de estos grupos. Desde «la anarquía de los grupos de presión» no hay más que un paso hasta el totalitarismo[65].

La igualdad de oportunidades en la vida política y social simplemente resulta demasiado inquietante. Los partidos políticos, según Bertrand de Jouvenel, son el medio por el que este desasosiego se convierte en tiranía. Aunque el poder permanece en manos de un pequeño grupo, una gran cantidad de gente puede esperar convertirse en ministro y, en consecuencia, nadie quiere limitar el poder a este tipo de oficio. El gobierno parlamentario en una democracia degenera en una lucha de partidos, en vez de proporcionar una guía gracias a «una élite de ciudadanos independientes». Aún más, la ciudadanía está adormecida en un falso sentido de seguridad gracias a los mitos de la soberanía popular; en cualquier caso, le complace cualquier disminución de la influencia de sus superiores sociales[66]. Desde este sistema democrático de competición de partidos hasta el totalitarismo, solo hay un pequeño paso: «permitid que esta maquinaria ponga más método en su organización y más ingenio en

su propaganda, que reduzca su doctrina aún más a proposiciones que son a la vez más simples y más falsas, dejad que sobrepase a su adversario en insultos, traición y brutalidad, que incaute su codiciada presa y, una vez incautada, no la deje nunca marchar –y tendréis auténtico totalitarismo»[67].

Aquí no hay esfuerzo alguno para analizar las diferencias entre totalitarismo y partidos democráticos, ni antes ni después de que se haya establecido el régimen totalitario. Las diferencias en estructura interna, liderazgo y composición social, así como las pretensiones y procedimientos generales se han ignorado completamente. Solo importa la convincente fuerza de los acontecimientos, como sucede en todas las teorías fatalistas.

Independientemente de lo fatalista que pueda ser el análisis conservador liberal del racionalismo, de su deterioro intelectual y de la vida democrática, resulta suave en comparación con su visión de la vida económica. «Planificación y peligro», bien podría ser su lema. Aquí el argumento es la pura simplicidad. Cualquier planeamiento económico del estado tiene que conducir y, de hecho, conduce a la tiranía política e implica el fin de la civilización. Aún más, nuestra herencia racionalista nos ha hecho caer en esta práctica fatal. Esto es, sobre todo, lo que revela la desesperación real de la presente situación. Según el método habitual, la cuestión de qué tipos de planificación resultan peligrosos y cuándo sufre la libertad bajo una economía total o parcialmente planificada, queda totalmente descartada. Tampoco importan las condiciones políticas en las que se aborda cualquier tipo específico de planificación. Los objetivos, la forma en que se concibe el plan y su alcance, son igualmente olvidados[68]. Lo único que importa es la dinámica inherentemente totalitaria de toda interferencia política en las operaciones del libre mercado.

En todos los casos, se trata de un problema de la férrea y/o absoluta cadena de causa y efecto. El profesor Röepke dicta sentencia cuando insiste en que cualquier intervención del estado en la vida

económica, incompatible con la operación del libre mercado, tiene que dar como resultado «una dinámica interminable de causa y efecto, donde todo comienza a ir cuesta abajo». El estado tiene que luchar una batalla sin cuartel con las reacciones del mercado hasta que «alcance la ultima ratio de todas las intervenciones incompatibles y de todas las formas de colectivismo, i.e, castigo capital… El lema del intervencionismo incompatible siempre es: aut Caesar aut nihil». Como prueba de esto señala, sorprendentemente, el control del comercio exterior[69].

Pero el fatalismo de la férrea causalidad no es el límite del determinismo liberal conservador. Las obras de los profesores Eucken, Hayek, Jewkes, Mises y Röepke están dedicadas en gran medida a probar que todas las formas de libertad –política y cultural– son productos del libre mercado y totalmente dependientes de su existencia. De hecho, el profesor Mises sienta cátedra cuando escribe: «la enseñanza fundamental del liberalismo es que la cooperación social y la división del trabajo solo pueden lograrse en un sistema de propiedad privada de los medios de producción, i.e., dentro de una sociedad de mercado o capitalismo. Todos los demás principios del liberalismo –democracia, libertad personal del individuo, libertad de expresión y de prensa– son consecuencias de este postulado básico. Solo pueden realizarse dentro de una sociedad basada en la propiedad privada»[70].

No resulta sorprendente que esto se haya denominado determinismo económico, comparable al marxismo[71]. Por supuesto, se trata de una exageración, puesto que las raíces de la falsa economía son ideológicas, su última causa es el racionalismo. Sin embargo, la forma negativa de este argumento, que se utiliza para explicar todas las dificultades contemporáneas, apunta a un fatalismo total. La planificación se ha convertido en algo intelectualmente inabordable, y junto a las necesidades económicas supone el declive de la civilización. En este sentido, no tiene importancia cuáles han sido las consecuencias reales de una planificación completa o parcial. Tampoco la diferencia entre la planificación democrática o totalitaria.

Solo importa la necesidad especulativa. La planificación siempre será represiva, pues está condenada al fracaso como imposibilidad lógica. La suposición de unos planificadores omniscientes es de una soberbia peligrosa, puesto que la vida económica está hecha de innumerables decisiones tomadas separadamente por un número indefinido de individuos. Nadie puede saber las consecuencias finales de cualquiera de sus actos. Podemos calcular con precisión solo dentro de la estructura plana de nuestras experiencias y entorno personales[72]. El intento de guiar las actividades económicas de cualquier grupo aleatorio se considera, por tanto, estúpido. Los planificadores lo descubrieron finalmente cuando vieron que sus planes iban mal y se dieron cuenta del descontento que habían creado. Para detener cualquier rebelión, se embarcaron en una política de represión, aumentando así su impopularidad y estableciendo un ciclo vicioso de revuelta y terror[73]. Finalmente, en opinión del profesor Hayek, hay una causa necesaria para el extremo descontento de cualquier economía «planificada», que depende de la naturaleza humana más que del éxito o fracaso de los planificadores. Los individuos ya no pueden adscribir sus fracasos personales a las fuerzas «naturales» de la sociedad, sino a la acción específicamente humana, y esto, según parece, es intolerable[74]. Si esta preferencia por lo natural frente a lo artificial y fabricado-por-el hombre es una idea profundamente enraizada en la teoría social conservadora, realmente hay poca evidencia para demostrar que a la gente le gusta de verdad lo inexplicable. El análisis conservador liberal del propio temperamento racionalista contradice tal idea, el mismo desarrollo de la tecnología y la demanda de «ingeniería social» expresan su deseo de vencer a la naturaleza. Para algunos, poder culpar a alguien conocido y evidente de sus propios problemas personales, parece más satisfactorio que someterse a las fuerzas de un «ciclo».

Si «planificar» es intelectual y psicológicamente imposible, por tanto algo represivo, también supone inherentemente «la dirección de los peores». Los «planificadores», al decidir en la producción y los precios, tienen que tomar necesariamente decisiones de naturaleza

moral. Sin embargo, no existe ningún acuerdo en este tipo de asuntos entre las personas más inteligentes, bien educadas e imaginativas, por lo que prevalecerán los modelos del denominador común más bajo. No se producirán bienes buenos o variados; los gustos desarrollados por la educación o el ocio quedarán descartados hasta su desaparición[75]. Como tener valores comunes es esencial para realizar estos esquemas, solo «lo peor» tendrá éxito en un sistema político tal. El poder caerá necesariamente en sus manos, puesto que «el mejor» es incapaz o no desea conocer las condiciones de semejante régimen[76]. En suma, el tirano fracasa en democracia, pues su supuesta dependencia de la unanimidad también afecta a todas las «planificaciones».

Que los liberales deberían sentirse profundamente perturbados por el crecimiento de la burocracia, que trae consigo la planificación, es algo perfectamente natural. Por otro lado, no puede demostrarse que el totalitarismo en Italia o Alemania haya tenido sus orígenes en la planificación e incluso que esta fuese una característica vital de estos regímenes. Incluso en Rusia, el terror comenzó claramente como una forma de eliminar a la oposición política, más que como un factor derivado de la economía planificada. La polémica contra la planificación no puede considerarse como un análisis serio de la historia actual. Se trata más bien de un aviso, de un pronóstico. Todos estos pronósticos surgen de la certidumbre de un desastre social. Como tales, difícilmente conseguirán que los románticos o los fatalistas cristianos se decidan a reconsiderar sus puntos de vista.

La relación de los liberales conservadores con el romanticismo y la teología social no es simple. Entre los románticos, solo Jaspers se ha declarado en favor del pensamiento liberal conservador, al menos en lo que concierne a la planificación económica. Sin embargo, la «iluminación» romántica del mundo externo está más alejada que nunca del pensamiento liberal, centrado en la sociedad[77]. Los liberales conservadores son muy conscientes de todo esto. Las ideas románticas de individualidad y su corolario sobre el fin del mundo, el miedo a las masas, no forman parte de su pensamiento. El profesor

Polanyi hace una distinción explícita entre las libertades «privadas» de los románticos y las «públicas» de los liberales. El anarquismo de la vida privada que genera lo primero es, tanto para él como para el profesor Hayek, uno de los aspectos más desagradables y antilibertarios de la vida contemporánea. Al mantener esta hostilidad hacia el romanticismo, Hayek también deshecha la palabra «masas» como mero argot[78]. De nuevo, von Mises ridiculiza la misma idea de que la «manada» haya podido desempeñar alguna vez un papel importante en la historia. Son los intelectuales, y solo ellos, quienes importan, responsables de acontecimientos como el triunfo del nazismo[79]. Solo el profesor Roepke es romántico por admisión[80]. Sin embargo, con esta excepción, los liberales conservadores siguen siendo fieles al ideal cívico de la Ilustración y se horrorizan ante el culto a la individualidad.

Los liberales conservadores también están en las antípodas de los románticos en cuanto a su concepción de la historia. Para estos últimos, la causalidad en la historia es una limitación intolerable de la libertad, mejor de la impredecibilidad de la acción humana. Pero el fatalismo de los liberales conservadores descansa precisamente en su adhesión demasiado rígida a una sola cadena de causalidades. Aunque detestan todo «cientifismo», para ellos la historia no es más que una serie inevitable y muy limitada de causas y efectos. Ciertas ideas causan acciones predecibles, las acciones económicas se siguen de resultados predecibles en el ámbito intelectual y social. De hecho, si el romanticismo hace que la historia resulte incomprensible al negar toda continuidad racional, el liberal conservador confunde historia y destino al considerar la causalidad como la operación de un pequeño número de principios universales.

Aunque el liberalismo conservador es irreconciliable con el romanticismo, no ofrece al observador sin compromiso una alternativa al desaliento social. Ni siquiera ofrece a la conciencia infeliz el consuelo que Hegel sí le había ofrecido. Ahora, la realización personal en la actividad social es tan imposible en el estado moderno como en el romántico. El conservador liberal se

siente tan excluido del mundo racionalista como el romántico. La historia parece haber ido en contra de ambos.

Tal y como cabía esperar, la revulsión contra el racionalismo ha llevado a los liberales conservadores a acercarse más al cristianismo. En cualquier caso, la antigua hostilidad liberal hacia la religión ha desaparecido. Elie Halévy, por ejemplo, todavía podía describir el liberalismo de su juventud como «anticlerical, democrático y republicano»[81]. Un liberal conservador de la nueva escuela consideraría estos puntos de vista como algo obsoleto. Así, el profesor Michael Polanyi escribe acerca de las coaliciones entre el partido liberal y católico en la Europa de la postguerra: «el día (en) que el escéptico moderno confió en la Iglesia católica para rescatar sus libertades frente al monstruo Frankenstein de su propia creación, un vasto ciclo de pensamiento humano se había desatado. Los procelosos mares de la duda se habían circunnavegado. La empresa crítica que dio lugar al Renacimiento y la Reforma, que supuso el nacimiento de nuestra ciencia, filosofía y arte, ha madurado hasta su conclusión y ha alcanzado sus límites finales. Así, hemos comenzado a vivir un nuevo período intelectual que denominaría como la era postcrítica de la civilización occidental. Hoy en día, el liberalismo es consciente de sus propios cimientos fiduciarios y está fundando una alianza con otras creencias afines a las propias»[82].

El profesor Röepke piensa, sobre todo, que la fusión del pensamiento conservador-religioso y liberal es deseable como medio para combatir la ideología totalitaria[83]. De nuevo, el profesor Hayek afirma que los valores del liberalismo son esencialmente los mismos del cristianismo occidental[84]. Estas afirmaciones, así como la crítica liberal conservadora del racionalismo, deberían resultar muy gratificantes para los cristianos teóricos. Más aún, el determinismo intelectual de esta escuela está de alguna manera muy cercano al análisis histórico de los fatalistas cristianos. En cualquier caso, la admisión de la derrota que es inherente al liberalismo conservador debería confortar a estos últimos. Sin embargo, su disgusto por el liberalismo queda lejos de todo esto. Canon Demant sienta cátedra

al afirmar que, desde un punto de vista cristiano, no hay por qué elegir entre Hayek y Finer[85]. Tiene toda la razón. El liberalismo conservador, en todo su rechazo al racionalismo, sigue siendo una teoría puramente secular. Su acercamiento a la sociedad no debe nada a la teología, sus concepciones fundamentales de la historia, el papel de los intelectuales y economistas, no son categorías cristianas. Para ellos, la historia sigue siendo un proceso puramente hecho por el hombre, aunque no sea un problema de acción premeditada. Si, al contrario que la Ilustración, los liberales conservadores no consideran al dogma religioso como falso, sin embargo, lo ignoran. No se consideran liberadores de la religión –de hecho, su quietismo social impide este tipo de pensamiento–, pero no se han acercado a una visión religiosa de la historia. Lo más importante es que el liberalismo conservador no ofrece ningún sustituto genuino para el fatalismo cristiano. Solo ha añadido a este su propio fatalismo, y el desaliento romántico. Armado con la herencia intelectual liberal, el liberalismo conservador se ha unido al antiguo amigo de la Ilustración.

El silencio del socialismo

Para un socialista democrático sería ridículo tratar al liberalismo conservador como un brote, aunque distante y no deseado, de la Ilustración. Solo la democracia social, argumentará, puede ser considerada como verdadera representante del espíritu liberal radical. Sin embargo, desde un punto de vista teórico esta propuesta es muy dudosa. Primero, porque no se puede decir que exista algo parecido a la filosofía socialista en el presente. Más aún, históricamente las dos formas dominantes de teoría socialista, marxismo y fabianismo, comenzaron rechazando explícita y resolutivamente la filosofía de la Ilustración. Para Marx, lo que había que rechazar era la ideología de una incipiente burguesía; para los fabianos, las ideas de Benthan eran especialmente detestables como

justificaciones acientíficas del laiseez-faire. Sin duda, existieron filósofos socialistas anteriores que tuvieron sus orígenes en la Ilustración, pero todos ellos se apuntaron al éxito intelectual del marxismo y el fabianismo inglés. En los últimos años, ha habido una revulsión general contra el materialismo y el cientifismo entre los socialistas y, con ello, un retorno velado a los principios de la Ilustración. Sin embargo, el socialismo no ha sido capaz de recuperar el espíritu perdido del idealismo utópico y hoy en día ya no es ni radical ni esperanzador. Por tanto, ni en términos de su historia ni en términos de su disposición presente, puede el socialismo ser considerado como el heredero, defensor o el apoyo contemporáneo de la Ilustración. Como tal, su presente postura en general y su incapacidad para proporcionar una alternativa al desaliento social en particular, no exigen un tratamiento muy extenso. Tan solo es necesario afirmar que el socialismo nada tiene ya qué decir.

Desde el principio, la teoría socialista democrática, ya sea de origen fabiano o marxista, ha sufrido una gran responsabilidad –su acercamiento pseudo-científico al determinismo histórico–. Este alejamiento del idealismo humano de la Ilustración es lo que finalmente le ha privado, en los días malos, de su ímpetu radical y su columna vertebral filosófica. La afirmación histórica de lo inevitable es una hoja de doble filo. Es evidente que, en tiempos de éxito, hace que aquellos que piensan que están en «la ola del futuro» se sientan doblemente fuertes. Pero, cuando se les obliga a reconocer que la historia no ha seguido ningún plan «científico», se quedan totalmente a la deriva, incapaces de explicar el presente o de planear el futuro. Más aún, puesto que lo «inevitable» supone nada menos que el colapso de todo el edificio social, como sucede en la teoría marxista, señala una confirmación, más que una refutación de todas las demás teorías fatalistas. De hecho, directa o indirectamente, Marx es el origen evidente de la mayor parte de la cultura del fatalismo actual, incluso aunque a sus adalides les disguste sobremanera, pues nadie ha dado un ímpetu mayor a esta forma de pensamiento social.

A pesar de estas consideraciones, una de las desventuras de los socialistas democráticos ha sido pensar que la fe en el socialismo era inevitable tecnológica y económicamente, incluso aunque hubieran abandonado las teorías marxistas de lucha de clases, la inminente pauperización y la violencia revolucionaria. Algunos, sobre todos Jean Jaurés y Léon Blum, sintieron que el socialismo cumplía una ley de la historia y una ideal moral, racional, independiente. Pero esta visión absolutamente inconsistente no explicaba en absoluto ni el fracaso del socialismo por lograr el poder, ni el fervor moral agonizante de los socialistas democráticos. En Inglaterra, los Webbs proporcionaron una base igualmente no liberal para el socialismo. Lejos de ser los hooligans ingleses teóricos, y por tanto antimarxistas, que se han representado con frecuencia, aceptaron el darwinismo social y el materialismo histórico tan popular en su día. Era una teoría pobre, sin duda, pero no era menos teoría que el marxismo. Para los primeros fabianos, como para los marxistas, la libertad significaba solo un ajuste a la necesidad histórica. Los individuos solo pueden seguir la estela de lo inevitable. Como Marx, desdeñaron todas las esperanzas e ideales utópicos[86]. Sidney Webb, de hecho, analizaba la Ilustración en una sola frase: «humanidad intoxicada». Para él, solo las instituciones, no los individuos, tenían algún significado y la historia era el movimiento de increíbles fuerzas impersonales, desarrollándose de formas científicamente predecibles. Estaba convencido del evangelio «científico» según Spencer[87]. Merece la pena señalar que, tanto marxismo como fabianismo están mucho más cerca de la doctrina conservadora de necesidad orgánica en la sociedad que de la idea radical de que los hombres hacen su propia historia libremente[88]. El materialismo dialéctico y el «insensible camino de la historia» de los Webb no permiten al individuo más elección genuina que las teorías de Burke o Maistre.

Marx y los primeros fabianos también despreciaban la Ilustración en otros aspectos. No solo el individualismo era anatema. La armonía natural como producto de la razón humana parecía igualmente absurda[89]. Para Marx seguía siendo una meta distante, que solo

podría alcanzarse tras convulsiones sociales violentas. Para algunos fabianos, el desarrollo de la conciencia de clase, aunque no era una revolución, parecía una parte inevitable del desarrollo capitalista[90]. Marx también pospuso indefinidamente la anarquía, mientras que los Webb no creían en ella en absoluto, sino que buscaban un socialismo dirigido por el estado. El intelectualismo de la Ilustración no fue mejor que el resto de sus visiones en manos marxistas. Sin duda, han quedado algunas huellas de esto, pero la reducción de toda filosofía a mera «ideología» –es decir, a la expresión de las necesidades de una clase en un punto dado de su desarrollo histórico– es quizá el peor golpe que jamás se le haya dado a la filosofía. No obstante, al menos para Marx, los intelectuales eran libres de elegir su afiliación de clase. Solo ellos podían decidir si seguir siendo burgueses o unirse a la clase trabajadora, mientras que otros hombres se veían obligados en sus posiciones sociales y opiniones por su lugar en el proceso productivo[91]. La sociología del conocimiento, que es un brote de la teoría de ideología marxista, asume que los intelectuales pueden de algún modo lograr independencia científica y así liberar sus descubrimientos de la determinación social del interés de clase y su entorno. Esta posibilidad es la que hace factible el surgimiento de una élite de planificadores que, según Karl Mannheim, principal exponente de la sociología del conocimiento, tenía que dirigir finalmente a la sociedad[92]. Pero esta élite, como los glorificados tipos de servicio civil que los Webb esperaban alumbrar, está muy alejada del ideal ilustrado, aunque sea innegable que deriva de este.

Los autores que han permanecido fieles al determinismo histórico no pueden ofrecer claramente ninguna respuesta a los escritores bastante menos fatalistas de la escuela cristiana y demócrata o a los escapistas románticos. Les denuncian con vehemencia, por supuesto, pero también contemplan el fin de la sociedad occidental en cuanto que conclusión anticipada. La diferencia es que lo aceptan como un acontecimiento feliz. Parece que la Sra. Webb se convirtió al marxismo al final de su vida, y anticipó una lucha inevitable entre Estados Unidos y la Unión Soviética, donde esta última triunfaría

felizmente, pues la sociedad occidental había decaído sin salvación posible bajo la dominación cristiana y burguesa[93]. Nuevamente, Harold Laski vio la crisis de la época en la próxima desaparición de «la sociedad de consumo» y, con ella, el fin de toda forma existente de vida social y cultural. Para él, T. S. Eliot, Christopher Dawson y Huxley no eran más que «reaccionarios», mejor, gente que no veía ni aceptaba lo inevitable en la historia[94]. Más recientemente, Simone de Beauvoir y Sartre trataron de aflojar las cargas del romanticismo sometiéndolo a las exigencias del comunismo y, curiosamente, sin una sola huella de fervor utópico. La necesidad de destruir a los «opresores», no de asistir a los oprimidos, el súbito deseo de marchar junto a lo inevitable, son los motivos evidentes en este caso. Afirman que los comunistas disfrutan en el presente de la confianza de la mayoría de los trabajadores; por tanto, el intelectual que quiera unirse al proletariado tiene que seguir su liderazgo y ser comunista. El final de dicha acción es la revolución violenta, la especulación sobre la irrupción de este cataclismo, soñar con un estado futuro más feliz, se considera infantil y, de alguna forma, «no-marxista»[95]. La inevitabilidad y deseabilidad de la revolución se ha convertido en el único fin. En su análisis de los escritores que anuncian el colapso de la civilización occidental, Simone de Beauvoir afirma con calma que la muerte cultural que tanto temen solo es el colapso de la sociedad burguesa. En suma, está en todo de acuerdo con ellos sobre el curso de los acontecimientos, pero le parece que la revolución es deseable, aunque se niegue a pensar en cómo serán sus resultados. Como dice uno de sus colaboradores en Les Temps Modernes, no hay cabida para «un humanismo de izquierdas»[96]; cualquier cosa más allá de la necesidad de violencia, cualquier adhesión a valores sociales específicos, forma parte de una falsa utopía. El resultado no es teoría socialista, sino una profunda devoción a la fatalidad como tal. Esto tampoco resulta sorprendente, pues una inmersión de este tipo en la «realidad» es muy común entre los exrománticos.

La afirmación de lo inevitable, entonces, ha tenido a una sección del pensamiento socialista como algo tan arradical como desesperado.

En realidad, solo es una confirmación del fatalismo. Sus adalides odian tanto el presente que ansían el fin de la era moderna en un colapso dramático. El fatalista cristiano y el romántico al menos no estaban tan absolutamente alienados o bendecidos. Deploran el estado del mundo moderno, pero todavía lamentan su declive inevitable. Más aún, la negativa a contemplar un futuro mejor es particularmente atractiva entre personas que no están dispuestas a aceptar el fin de todas las instituciones existentes. Que románticos y conservadores no deberían albergar esperanzas de mejora social es comprensible, pero que los revolucionarios declinen hacerlo es significativo. Estamos entonces ante el final más lógico del puro determinismo histórico –no radical, no utópico e inhumano.

Afortunadamente, ha habido cierto número de marxistas honestos a quienes les parece obvio que la teoría del determinismo económico y, sobre todo, la idea de la inevitable lucha de clases que termina en una sociedad sin clases, ha demostrado ser errónea. Marx nunca predijo el comunismo soviético ni el nazismo alemán, tampoco pueden ser explicados fácilmente en términos marxistas[97]. Sus esfuerzos por poner al día la teoría socialista no han traído, sin embargo, un renacimiento del radicalismo. Como los devotos del puro determinismo, son incluso menos utópicos que Marx. Esto no es sorprendente, puesto que fue el éxito del totalitarismo lo que hizo que estas revisiones del marxismo resultasen necesarias. El romanticismo de Emil Lederer sería una respuesta a la pérdida de las expectativas marxistas. En este caso, se retiene la teoría del materialismo dialéctico y solo se deshecha su fin utópico. El capitalismo ha perecido según un plan, pero ha tenido éxito, no tanto en la sociedad sin clases de hombres libres, cuanto en el estado masa totalitario. La concepción de James Burnham del estado gerencial es una adaptación similar de la teoría marxista. Aquí, la necesidad económica todavía regula la historia y la manida extinción del capitalismo se da por hecho. Sin embargo, el capital financiero ha sido derrocado, no por el proletariado, sino por burócratas y ejecutivos. Más aún, en vista del poder económico de este grupo, es inevitable que también asuman el control político. Tal es «la ley de

acero de la historia», o al menos la «ley» marxista: el poder político es mera herramienta de las clases económicas. Para Burnham, parece que esta ha sido la secuencia de acontecimientos en Rusia o Alemania, y no le cabe duda de que tiene que ser también el camino de Estados Unidos[98].

Además de estos ajustes relativamente limitados del marxismo, hay al menos dos socialistas que fueron suficientemente comprensivos como para permitir que la teoría socialista permaneciese estacionara a la vista de los recientes acontecimientos. Rudolf Hilferding llegó a rechazar por completo el determinismo económico. Afirmaba que, desde la Primera Guerra Mundial, solo el poder político, y no la necesidad económica, se había convertido en fuente real de cambio social. Para él, los dirigentes soviéticos constituían una clase que controlaba la vida económica de Rusia mediante el poder político. Se trataba de un sistema que decidió llamar «capitalismo de estado», puesto que los medios de producción se empleaban en interés del grupo político controlador del estado[99]. Según Franz Neumann, otro socialista, esta era también la premisa nazi. Al contrario que Burnham, no estaba preparado para considerar a este estado gerencial como inevitable, tampoco elevó el poder político a la posición teórica ocupada anteriormente por el poder económico. Para él, la historia no solo era una lucha sin sentido por el poder, sino también un desarrollo deliberado de ideas. Esto es, de hecho, lo más lejos que puede llegar el socialismo hoy en día[100]. Este nuevo reconocimiento de la autonomía de la política en la historia no termina necesariamente en maquiavelismo, pues no parece conducir a un nuevo radicalismo. Aunque supone que los hombres son libres para determinar su destino, simplemente no ha avivado en los socialistas una nueva esperanza. Algo que es natural, puesto que el poder puro se les revelaba por primera vez a los socialistas en su forma más totalitaria y abominable.

Quizá la objeción más seria a todas las teorías del determinismo histórico es que hacen imposible la existencia de individuos responsables de acciones políticas o, de hecho, capaces de ejercer

algún juicio moral. Todo son, simplemente, agentes de una fuerza mayor, incontrolable e impersonal y, como tales, difícilmente se les podrá culpar o alabar como individuos[101]. Esta postura es tan ofensiva para el sentido común como para la moral. Absolver a Hitler y sus compinches como meros peones de fuerzas históricas mayores no es razonable ni moralmente aceptable. Cuando el mal político se ha manifestado con tanta crudeza una y otra vez, muy pocos podrán preocuparse realmente de teorías que difuminan el bien y el mal en una sola sombra indefinible de necesidad histórica. Sin embargo, incluso antes de la era totalitaria, la debilidad moral –e incidentalmente, la falta de idealismo radical– era evidente para muchos socialistas. Los posibilistas franceses anteriores a Jaurès ya denunciaron el marxismo como una teoría opuesta a la Ilustración, como fatalista y destructora del incentivo socialista[102]. Este último también avisó en varios momentos de que el socialismo era una postura moral, una continuación del «espíritu de 1789», pero también lo consideraba como una inevitabilidad histórica, una necesidad económica y tecnológica. Al final, simplemente declaraba que no existían elementos morales y materiales separados en la historia y que ninguno era la causa del otro[103]. Esto no es, sin duda, marxismo ortodoxo, que insiste claramente en factores materiales como la causa última de otras manifestaciones culturales. Sin embargo, no hace nada para conceder al socialismo un propósito moral aparte de su misión económica. Esta indecisión también marcó a Léon Blum, discípulo de Jaurès. Blum, que en 1944 todavía creía en el progreso inevitable, sin embargo, aún podía ver en el totalitarismo una regresión pura a la barbarie. Sin ninguna duda de que los cambios tecnológicos y económicos ya habían producido la caída de la burguesía, convirtiéndola en incapaz incluso de volver a detentar el poder, se vio obligado a lamentar la incapacidad de los socialistas para detentar y ejercer el poder. Para incitarles a realizar un mayor esfuerzo, apeló a su sentido moral, a su devoción por los «derechos humanos» y a su sentimiento general de justicia[104]. ¿Pero, por qué la historia no les concedió el poder, como se lo había arrebatado a la burguesía? Aquí no puede haber compromiso alguno. Es una decisión absoluta: determinismo o responsabilidad

moral. Los socialistas deben hacerlo sin las alegrías (y penas) de la certidumbre histórica o deben dejar de considerarse herederos de la Ilustración y portadores de un mensaje moral.

Por supuesto, fue difícil en los años anteriores a la Primera Guerra Mundial renunciar a la teoría de la inevitabilidad histórica. Cuando floreció el espíritu del optimismo, la teoría del progreso evolutivo se convirtió fácilmente en el punto básico de todo credo político popular. Fue precisamente esta confidencia tan extendida la que llevó al socialista alemán Eduard Bernstein a sustituir la evolución lineal de la idea marxista del progreso dialéctico. Así, la mejoría sería amable, en vez de revolucionaria, sería continuada y democrática, no tanto un problema de pobreza universal, revolución y dictadura del proletariado. Sin duda, el progreso todavía era una certidumbre, pero es concepto que empleaba principalmente para combatir la teoría nada realista y extremista de los marxistas ortodoxos. Más aún, es digno de mención que Jaurès adoptó la postura marxista. Así, aunque sufrió de las flaquezas de su época, Berstein fue más libre que la mayoría de sus contemporáneos para regresar a la Ilustración. Alineándose con aquellos neokantianos que consideraban el socialismo como extensión de su ética, llamaba claramente a un regreso a la moralidad. Reconocía que el liberalismo, tal y como se expresaba en la filosofía ilustrada, tenía validez universal y que el deber de los socialistas era propagarla[105]. Compartía con Jaurès y Blum otra visión común a todos los liberales. A ninguno de los tres les entusiasmaba un poder político centralizado. Preferían el socialismo municipal, más que el estado, como único empleador[106]. En suma, era un regreso al evangelio de la persuasión razonada, de la autosuficiencia social, la armonía y de la justicia como mayor bien social, aunque estos tres revisionistas continentales fueron sin duda igualmente claros y consistentes en su acercamiento a la Ilustración.

En Inglaterra, las deficiencias graves del determinismo materialista se han revelado como algo perfectamente obvio para la mayoría de los teóricos socialistas. El profesor G. D. H. Cole menciona

explícitamente la teoría marxista de que la moralidad solo es una racionalización de los intereses de clase como una de las principales causas de las crueldades del totalitarismo soviético. Su propio socialismo está basado explícitamente en un credo moral que incluye todos los valores privados y sociales de humanidad, tolerancia, libertad y justicia que los liberales han celebrado tradicionalmente[107]. Más aún, nada podría ser más sorprendente que la actitud de Mr. Richard Crossmann, editor de New Fabian Essays. Excepto el título, apenas hay ningún parecido con el celebrado primer volumen. Filosóficamente, estamos en nuevo mundo. El materialismo ha sido denunciado como moralmente indigerible. En vez de inevitabilidad, el editor exige que el hombre domine la historia y esto, insiste, solo puede lograrse mediante la conciencia y voluntad individuales. El gran objetivo de los socialistas hoy en día es moralizar las instituciones humanas, y en esto declaran abiertamente que están asumiendo la tarea del liberalismo del siglo XIX.

Esta reconciliación con el liberalismo supone más de lo que Mr. Crossman esté posiblemente dispuesto a reconocer. Su teoría se parece más al liberalismo decimonónico, sobre todo en la pérdida de confianza. Es la misma actitud defensiva de buena voluntad, característica de Tocqueville, Mill y Acton. Para Mr. Crossman, el progreso ni es inevitable ni tampoco factible. En cualquier caso, los avances materiales significan poco, puesto que la prosperidad no hace buenos a los hombres. Como mucho, podríamos hablar de períodos ocasionales de progreso. Pero el peligro acecha por todas partes. Tenemos a la Unión Soviética, el país capitalista por antonomasia. Tenemos el peligro perpetuo de la sociedad gerencial. El socialismo debe dirigir sus esfuerzos contra esto. También existe la necesidad de una nueva teoría. De hecho, Mr. Crossman culpa a la paralización interna del partido laborista la falta de una filosofía firme[108]. Pero sus esfuerzos por proporcionársela no podría haber resultado menos adecuado. Como los liberales del siglo XIX, tiene muy claro que odia –y desprecia– las mismas cosas que ellos deploraban. Pero cuando llega el momento de hacer alguna

declaración, permanece en silencio, al igual que ellos y por las mismas razones. El espíritu del radicalismo ha abandonado a los socialistas. Su regreso a la Ilustración resultó ser demasiado tardío. Frente a frente con el desastre histórico, no han sido capaces de encontrar una doctrina que pueda apoyarles en sus dificultades. Tampoco han sido capaces de adaptarse al liberalismo; tan solo han llegado a compartir su desilusión.

El éxito es probablemente una causa importante del declive teórico del socialismo. La predicción de Sidney Webb de que «el regreso lento y gradual hacia la mente popular» ha sido hacia el socialismo, se ha cumplido[109]. Hoy en día, todo el mundo es un poco socialista, sobre todo en Inglaterra. En consecuencia, no hay lugar para una filosofía específicamente socialista. Ese era también el destino del liberalismo. El éxito ha significado que el socialismo ha perdido mucho talento. En la medida en que era el campeón de los desposeídos, podía contar con el apoyo artístico y polémico de muchas mentes románticas, ansiosas por unirse a la batalla contra los filisteos. Una vez que estos artistas descubrieron que el estado socialista no podía hacer por ellos más que otros, su ardor se enfrió bastante, comenzó así el renacimiento de un romanticismo puramente estético[110]. Entonces, la cerrada relación entre la teoría socialista y el «movimiento» fue una responsabilidad particular, porque la teoría tiende a convertirse en mera propaganda oficial y elección material. Finalmente, la concentración en el puro antifascismo y después el anticomunismo ha dejado a los socialistas intelectualmente exhaustos y ha forzado tanto a partidos como a teóricos a actitudes defensivas[111].

Sin embargo, tras mencionar todas estas causas externas, históricas, sobre la ausencia de cualquier cosa parecida a una filosofía socialista, todavía queda un asunto fundamental: que el utopismo ha muerto, y sin él no puede existir ninguna filosofía radical. En esto, los socialistas no solo comparten el espíritu de los tiempos, también son históricamente responsables, como marxistas y fabianos, de desacreditar todo pensamiento utópico. Sin embargo, hoy en día,

cuando todas las ilusiones «científicas» se han desvanecido, los socialistas están mucho más perdidos que otros grupos privados de esperanza ante el futuro. Pues, aunque su aspiración por cambiar la sociedad continúa, son incapaces de mostrar si ese cambio traerá algo que moral o socialmente merezca la pena. Como resultado, los socialistas no pueden desafiar las teorías del fatalismo y el romanticismo cristiano, tampoco lo han intentado seriamente. Han sido capaces de defenderse desde hace tiempo de los ataques de los conservadores liberales, pero este es un argumento llevado a un terreno común. Para aquellos que simplemente niegan el credo cívico, no tienen respuesta. Por el contrario, el hecho de que el socialismo ya no exista como fe intelectual, ha sido la única causa importante para la prevalencia de la conciencia infeliz, pues ha hecho que muchos se hayan visto privados de la última «causa» posible y, por tanto, les ha obligado indirectamente a la alienación social más completa. Como en el caso de los fatalistas cristianos, el declive del socialismo solo confirma a sus ojos la debilidad inherente de todos los movimientos seculares y su inevitable derrota ante los poderes del mal más puro. Sin embargo, su presente aversión al materialismo bien puede conducir a los socialistas, aunque solo sea a tientas, a un regreso al cristianismo o, al menos, a un nuevo sentimiento ante las ventajas morales de la creencia religiosa. En esto, los socialistas estarían siguiendo de nuevo los pasos de los liberales del siglo XIX. En cualquier caso, se puede decir con bastante certidumbre que el socialismo no tiene nada que ofrecer a los románticos, a los cristianos o a todos aquellos que busquen alguna alternativa.

Socialistas y liberales son conscientes de su triste situación. Nada podría resultar más revelador que el aviso desapasionado del profesor Hayek a sus compañeros liberales, que no pueden esperar a sobrevivir sin algunos impulsos utópicos. Para un liberal, convertirse nada más que en defensor del estado de cosas existente o pasado, es fatal. Insiste en que, para el liberalismo es absolutamente necesario algún programa que incluya las emociones e imaginación de los intelectuales[112]. Los socialistas bien podrían hacerse eco de

sus sentimientos. Esto parece un grito lejano en el tiempo, al menos treinta años atrás, cuando Julien Benda denunciaba a los intelectuales por satisfacer las pasiones políticas en vez de servir a la humanidad como conjunto cuidando de la civilización, como suponía que hizo el clero en la Antigüedad[113]. El hecho es que existe una situación curiosa donde todo el mundo habla de política, pero no le importa realmente a nadie; al menos, nadie está lo suficientemente interesado filosóficamente como para ser capaz de renovar la tradición de la teoría política. Y todos son perfectamente conscientes de que es en el ámbito de la vida política donde nuestras presentes condiciones y vida futura están en gran medida determinadas. La política nos afecta en cada momento de nuestra existencia y, sin embargo, somos incapaces de sintetizar nuestra experiencia en un marco teórico. No solo se ha estancado la conciencia cívica de la Ilustración, sino toda la tradición de teoría política.

Notas al pie

[1] Situations III, pp. 79-91.

[2] Stuart Hampshire, «In Defence of Radicalism», Encounter, vol. v, 1955, pp. 36-41.

[3] «Introduction» a Burke's Politics, ed. R. V. S. Hoffman y P. Levack (Nueva York, 1949), pp. xi-xiii.

[4] H. Michel, L'Idee de l'Etat (París, 1947), p. 118.

[5] «Letter to a Member of the National Assembly», Burke's Politics, pp. 300 y 387. Maistre, Soirées, vol. I, p. 25.

[6] «Speech of May 7, 1782», en Burke's Politics (Nueva York, 1949), pp. 228-229.

[7] A. Cobban, Edmund Burke (Londres, 1929), p. 76.

[8] «Reflections on the Revolution in France », Burke's Politics, p. 305. (Burke, Refelexiones sobre la revolución en Francia, traducción de Carlos Mellizo, Alianza Ed., Madrid, 2016.)

[9] Ibid., pp. 304-305.

[10] «Speech of May 7, 1782», Burke's Politics, p. 227.

[11] «Tract on the Popery Laws», Burke's Politics, pp. 157 y 159.

[12] Cobban, op. cit., p. 193.

[13] Ibid., p. 196.

[14] De hecho, el conservadurismo filosófico también debe distinguirse del «conservadurismo» económico, que ha sido definido recientemente como «el deseo de aferrarse a los privilegios económicos de uno, si es que se tiene la fortuna de poseerlos…». R. English, «Conservatism: The Forbidden Faith», The American Scholar, vol. 21, 1951-1952, p. 400. Ninguna lista de características esenciales ha conseguido acabar con las posibilidades del pensamiento conservador. F. J. C. Hearnshaw contaba una docena de estas características, entre las que incluía virtudes como la piedad y la lealtad; Conservatism in England (Londres, 1933), pp. 22-23. Un autor posterior ha recortado esta lista formidable a solo seis características, lo cual es curioso, pues «la visión optimista de la vida» se ha convertido en un elemento esencial del credo conservador; R. Kirk, The Conservative Mind (Chicago, 1953), pp. 7-8.

[15] Lord Hugh Cecil, Conservatism (Londres, 1912), pp. 249-254. Véase también A. Cobban, op. cit., p. 13. F. M. Watkins, The Political Tradition of the West (Cambridge Mass., 1948), p. 179.

[16] E.g., «nous sommes une generation de passage», escribió Constant en una carta a los estudiantes parisinos en 1827. D. Bagge, Les Idées politiques sous la restauration (París, 1952), p. 26. Mill a menudo llegó a este mismo punto, e.g., The Spirit of the Age (Chicago, 1942), pp. 6-76.

[17] Tocqueville enfatizó que cualquier clase que viese su poder social amenazado se volvería a la religión en busca de apoyo. Esto había ocurrido en el caso de la nobleza e iba a ser evidente entre la burguesía, sobre todo después de 1848. The Recollections of Alexis de Tocqueville, trad. A. T. Mattos, ed. J. P. Mayer (Londres, 1948), p. 120; The Old Regime and the Revolution, trad. J. Bonner (Nueva York, 1876), pp. 188-189.

[18] Tocqueville se consideraba como uno de los últimos herederos de una tradición aristocrática de servicio público. No pensaba en sí

mismo exclusivamente como un «intelectual». De hecho, más bien despreciaba «a los hombres de letras» que jugaban a política. Lamartine era el ejemplo a seguir y detestaba a los poetas. Recollections, p. 75.

[19] The Old Régime, p. 190.

[20] G. de Ruggiero, The History of European Liberalism, trad. R. G. Collingwood (Londres, 1927), pp. 51, 82, 370 y 378.

[21] E.g., Tocqueville, The Old Régime, pp. 170-181 y 251; B. Constant, Mélanges de Littérature et de Politique (Bruselas, 1829), vol. I, pp. 132-133, y vol. II, p. 89; Mill, Autobiography, pp. 133-134 y 170-171; «Coleridge», en Dissertations and Discussions (Boston, 1864), vol. II, pp. 6-7.

[22] El mayor de los errores de Bentham, señalaba Mill, fue menospreciar el carácter nacional. Pues «(una) filosofía de leyes e instituciones que no se base en una filosofía de carácter nacional es un absurdo». «Bentham», Discussions and Dissertations, vol. I, p. 391.

[23] G. Himmelfarb, Lord Acton (Londres, 1952), p. 391.

[24] Autobiography, pp. 201-202; On Liberty (Everyman's Library, Londres, 1910), p. 24.

[25] Principles of Political Economy (Nueva York, 1909), pp. 452-455.

[26] «M. de Tocqueville on Democracy in America», Dissertations and Discussions, vol. II, pp. 141-142; «Civilization», ibid.., vol. I, pp. 197-198 y 223-241; J. S. Mill's Philosphy of Scientific Method, ed. E. Nagel (Nueva York, 1950), pp. 344-346.

[27] Democracy in America, trad. H. Reeve, ed. P. Bradley (Nueva York, 1951), vol. II, pp. 47, 228-229 y 249-263.

[28] Recollections, p. 68.

[29] Representative Government, pp. 195-207, 211-218 y 256-275; Autobiography, pp. 219-220.

[30] «Sir Erksine May's Democracy in Euroope», Essays on Freedom and Power, ed. G. Himmelfarb (Boston, 1948), pp. 160-165.

[31] Mélanges, vol. I, pp. 185-187. Cours de Politique Constitutionelle, ed. E. Laboulaye (París, 1875), vol. I, pp. 7-17, 275-281; vol. II, pp. 537-560.

[32] On Liberty, pp. 167-168.

[33] Representative Government, pp. 185-192; «Vindication of the French Revolution of February 1848», Dissertations and Discussions, vol. III, p. 15.

[34] Cours de Politique Constitutionelle, vol. I, pp. 265-271.

[35] Ibid., vol. I, pp. 357-370.

[36] Recollections, pp. 82-85.

[37] On Liberty, pp. 150-151. Bajo la influencia de Harriet Taylor, Mill cada vez fue acercándose más a las aspiraciones socialistas, pero su último ideal no iba más allá de la distribución voluntaria de beneficios entre empresarios y trabajadores. Incluso es su último ensayo sobre socialismo, y el más favorable, no mostraba ningún aprecio por la propiedad pública. Para un indicio de estos cambios en la visión general de Mill, no tenemos más que comparar la primera edición y la última de sus Principles of Political Economy (Londres, 1848), vol. II, pp. 313-333 y 504-549 y (Nueva York, 1866), pp. 341-381 y 558-603. Véase también M. St. John Packe, The Life of John Stuart Mill (Nueva York, 1954), pp. 297-298, 313-314, 488-491.

[38] Democracy in America, vol. II, pp. 317-318.

[39] A. Ulam, The Philosophical Foundations of english Socialism (Cambridge, Mass., 1951).

[40] E. Barker, Political Thought in England (Londres, n.d.), pp. 84-131.

[41] D. G. Ritchie, Principles of State Interference (Londres, 1891), pp. 3-50.

[42] H. Spencer, The Man versus the State (Boston, 1950), pp. 127-128.

[43] Para una descripción general del grupo, véase E.-W. Duerr, Wesen und Ziele des Ordoliberalismus (Wintherthur, 1954), y C. J. Friedrich, «The Political Thought of Neo-Liberalism», American Political Science Review, vol. XLIX, 1955, pp. 509-525.

[44] The Social Crisis of Our Times, trad. A. y P. Schiffer Jaconsohn (Londres, 1950), p. 41.

[45] Ordo, vol. I, 1948, pp. vii-xi.

[46] Hasta los autores absolutamente simpatizantes con esta escuela de pensamiento han señalado la lacra de fatalismo en esta forma de argumentación. E.g., W. N. Watkins, «Walther Eucken, Philosopher Economist», International Journal of Ethics, vol. 63, 1953, pp. 131-136.

[47] H. Kelsen, «Absolutism and Relativism in Philosophy and Politics», American Political Science Review, vol. 42, 1948, pp. 906-914. B. Russell, Philosophy and Politics (Londres, 1947).

[48] Toda la argumentación aquí presentada se basa en gran medida en F. Oppenheimer, «Relativism, Absolutism and Democracy», American Political Science Review, vol. 44, 1950, pp. 951-960.

[49] Individualism and Economic Order (Chicago, 1948), p. 15.

[50] Ibid., e.g., pp. 8, 125-127; The Counter-Revolution of Science (Glencoe, Il., 1952), pp. 39-53 y 65. En su crítica a The Counter-Revolution of Sicence, Journal of Philosophy, vol. XLIX, 1952, pp. 560-565, E. Nagel señala que la enorme diferencia entre los métodos de la ciencia natural y social está basada en un falso concepto de la primera.

[51] Individualism, p. 10. Realmente el célebre pasaje al que se refiere el profesor Hayek, y que solo cita en parte, es una defensa al absolutismo real contra los reformistas petulantes. Descartes empleaba la analogía del arquitecto para justificar la ley real –es decir, el statu quo –. El origen del argumento es, de hecho, platónico. Si prueba algo sobre Descartes, es que muestra que no le gustaba la innovación en asuntos políticos. (Hayek, Individualismo: el verdadero y el falso, traducción de D. Antiseri, Unión Editorial, Barcelona, 2009.)

Véase también W. Roepke, Mass und Mitte (Erlenbach-Zurich, 1950), pp. 28-29 y 50-51, donde se repiten esencialmente estos argumentos e incluso exagerados. El profesor Ropke sostiene que la idea de que el hombre y la sociedad pueden «formarse» a voluntad están en la base del comunismo y revela sus orígenes dieciochescos racionalistas. Tal acusación de voluntarismo, dirigida a Marx, habría sorprendido sin duda al profeta del determinismo.

[52] The Counter-Revolution of Science, pp. 44-63.

[53] The Social Crises of Our Time, p. 48; Civitas Humana, trad. C. S. Fox (Londres, 1948), pp. 43-82. (W. Röpke, La crisis social de nuestro tiempo, traducción de J. Medem, El Buey Mudo, Madrid, 2010.)

[54] The Counter-Revolution of Science, p. 92. (Hayek, La contrarrevolución de la ciencia, traducción de D. Antiseri, Unión Editorial, Barcelona, 2003.) Véase también, Individualism, etc., p. 32.

[55] Capitalism, Socialism and Democracy (Nueva York, 1950), pp. 145-155.

[56] B. de Jouvenal, «The Treatment of Capitalism by Continental Intelelctuals», Capitalism and Historians, ed. F. A. Hayek (Chicago, 1954), pp. 116-121. F. A. Hayek, «History and Politics», ibid., pp. 3-29, y «Socialism and the Intellectuals», University of Chicago Law Review, vol. 16, 1949, pp. 417-433.

[57] J. L. Talmon, The Rise of Totalitarian Democracy (Boston, 1952), p. 249.

[58] Ibid., pp. 1-3 y 25-29.

[59] Ibid., pp. 43-49.

[60] The Crisis of Civilization (Londres, 1941), p. 67.

[61] Individualism, pp. 1-2.

[62] E.g., el profesor Röpke afirma que «todo el mundo sabe que la democracia solo es posible cuando existe un estado de unanimidad virtual sobre todas las cuestiones sociales importantes», The Social Crisis, pp. 88-89.

[63] The Contempt of Freedom (Londres, 1940), p. 97.

[64] Grundsaetze der Wirtschaftspolitik (Berna-Tubinga, 1952), pp. 16-17, 139, 147, 177-183 y 233-234.

[65] E.g., W. Roepke, Mass und Mitte, pp. 65-75.

[66] On Power, trad. J. F. Huntington (Nueva York, 1949), pp. 9-11 y 236-239.

[67] Ibid., p. 275.

[68] Véase C. J. Freidrich, Constitutional Government and Democracy (Boston, 1950), pp. 487-510, para una crítica a las premisas políticas en que se basaban dichos ataques y para un análisis de la gran variedad de formas que puede adoptar realmente la «planificación».

[69] The Social Crisis of Our Time, p. 161.

[70] Omnipotent Government (New Haven, Conn., 1944), p. 48. Ninguna economía de mercado ha operado jamás sin destrozar toda libertad, según el profesor Jewkes, pues cuando desaparece la libertad económica, también lo hacen las otras; «(la propiedad») es el medio por el que el individuo crea independencia de sí mismo frente a los poderes del Estado y los poderes de la opinión organizada en la comunidad». J. Jewkes, Ordeal by Planning (Londres, 1948), pp. 189-195. También, W. Roepke, Mass und Mitte, pp. 29-30, y The Social Crisis of Our Time, p. 108; F. A. Hayek, The Road to Serfdom (Chicago, 1944) está dedicado casi enteramente a este argumento, al igual que W. Eucken, Grundsaetze der Wirtschaftspolitik. (La obra de Hayek está profusamente traducida al castellano, a cargo de L. Ruiz Albiol , Obras completas, Unidad Ed., Madrid, 2010.)

[71] H. Finer, Road to Reaction (Boston, 1945), pp. 38 y 133.

[72] Hayek, The Counter-Revolution fo Science, pp. 83-102, Individualism, etc., pp. 79-91 y 120-127; L. von Mises, Omnipotent Government, pp. 54-55; Roepke, Civitas Humana, p. 20; The Social Crises, pp. 88-90 y 159-163.

[73] E.g., Jewkes, op. cit., pp. 208-209.

[74] The Road to Serfdom, pp. 106-107.

[75] Ibid., pp. 59-61 y 110-114; Jewkes, op. cit., pp. 225-226; B. de Jouvenal, The Ethics of Redistribution (Cambridge, 1951), pp. 40-41.

[76] Hayek, The Road to Serfdom, p. 18; B. de Jouvenal, Problems of Socialist England, trad. J. F. Huntington (Londres, 1949), pp. 146-192.

[77] Origin and Goal on History, pp. 281-283.

[78] The Logic of Liberty (Chicago, 1950); Hayek, Individualism, pp. 25-29.

[79] Omnipotent Government, pp. 118-120; Planned Chaos (Nueva York, 1947), p. 90, y Human Action (New Haven, 1949), pp. 859-860.

[80] Mass und Mitte, pp. 33-34.

[81] L'Ere des Tyrannies (París, 1938), p. 216.

[82] The Logic of Liberty, p. 109.

[83] Mas und Mitte, pp. 59-60 y 152; Civitas Humana, p. xviii.

[84] Individualism, pp. 1-2. Solo el profesor Mises sigue siendo poco amigo del clero y la religión.

[85] Religion and the Decline of Capitalism, p. 106.

[86] L. Woolf, «The Political Thought of the Weebs», en The Weebs and Their Work, ed. M. Cole (Londres, 1949), pp. 251-264.

[87] S. Webb, «Historic», en Fabian Essays in Socialism, ed. G. B. Shaw (Londres, 1889), p. 32.

[88] En el caso de Marx formaba parte de la herencia hegeliana, I. Berlin, Karl Marx, pp. 51 y 142.

[89] S. Webb, op. cit., p. 57.

[90] H. Bland, «The Outlook», en Fabian Essays, p. 219.

[91] M. M. Bober, Karl Marx's Interpretation of History (Cambridge, Mass., 1927), pp. 105-107.

[92] Ideology and Utopía, trad. L. Wirth y W. Shils (Harvest Books, Nueva York, 1955), pp. 153-164, y Man and Society in an Age of Reconstruction, trad. E. Shils (Londres, 1940).

[93] B. Drake, «The Webbs and Soviet Communism», en The Webbs and Their Work, pp. 221-232.

[94] H. Laski, Faith, Reason and Civilization (Nueva York, 1944), pp. 73-129.

[95] J.-P. Sartre, «Response a Claude Lefort», Les Temps Modernes, vol. 8, 1953, pp. 1571-1629; S. de Beauvoir, «La Pensée de Droite Aujourd'hui», ibid., vol. X, 1955, pp. 1537-1575 y 2219-2261.

[96] C. Lanzmann, «L'homme de Gauche», Les Temps Modernes, vol. x, 1955, pp. 1626-1658.

[97] Para las deficiencias de las explicaciones marxistas del nazismo, véase R. Bendix, «Social Stratification and Political Power», en R. Bendix y S. M. Lipset, eds., Class, Status and Power (Glencoe, Ill., 1953), pp. 596-609.

[98] The Managerial Revolution (Nueva York, 1941); H. H. Gerth y C. W. Mills, «A Marx for Managers», International Journal of Ethics, vol. LII, 1941-1942, pp. 200-215.

[99] The Manaegerial Revolution (Nueva York, 1941); H. H. Gerth y C. W. Mills, «A Marx for Managers», International Journal of Ethics, vol. LII, 1941-1942, pp. 200-215.

[100] «Approaches to the Study of Political Power», Political Science Quaterly, vol. 65, 1950, pp. 161-180.

[101] En cuanto a este tema, véase I. Berlin, Historical Inevitability (Londres, 1954).

[102] H. R. Wenstein, Jean Jaurès (Nueva York, 1936), p. 27.

[103] L. Levy, ed., Anthologie de Jean Jaurès (Londres, 1947), pp. 183-190.

[104] For All Mankind, trad. W. Pickles (Nueva York, 1946).

[105] E. Bernstein, Evolutionary Socialism, trad. E. C. Harvey (Nueva York, 1912), pp. 148-154 y 200-224; P. Gay, The Dilemma of Democratic Socialism (Nueva York, 1952), pp. 136-146, 141-151 y 296-301.

[106] Anthologie de Jean Jaurès, pp. 145-150; Blum , op. cit., pp. 61-62 y 136-8.

[107] G. D. H. Cole, Essays in Social Theory (Londres, 1950), pp. 83-84, 7-10 y 245-251; véase también E. F. M. Durbin, The Politics of Democratic Socialism (Londres, 1940); V. Gollancz, Our Threatened Values (Londres, 1946).

[108] «Towards a Philosophy of Socialism», New Fabian Essays, ed. R. H. S Crossman (Londres, 1952), pp. 1-32.

[109] Op. cit., p. 34.

[110] Así dijo alguien del grupo, C. Conolly, Ideas and Places (Nueva York, 1953), pp. 158-160.

[111] Un análisis excelente de la moral hundida del socialismo francés es el de, M. Duverger, «S.F.I.O.: Mort ou Transfiguration», Les Temps Modernes, vol. X, 1955, pp. 1863-1885.

[112] «Socialism and the Intelelctuals», loc. cit.

[113] The Betrayal of the Intellectuals, trad. R. Aldington (Boston, 1955).

Conclusión

El estancamiento del pensamiento político

¿Por qué la política? Después de todo, la teología social y el romanticismo no son filosofías primordialmente políticas. ¿Por qué no volver simplemente a un ámbito totalmente distinto, si los enemigos de la Ilustración son inaceptables y si la propia Ilustración se ha marchitado? El hecho es que intelectualmente no hay política de escape. El romanticismo no fue político en su inspiración inicial y, sin embargo, al final se ve obligado a preocuparse por cuestiones políticas, aunque solo sea para explotar o lamentarse. De hecho, el disgusto con la omnipresente actividad política es el incentivo mayor para el romanticismo. Nuevamente, el fatalismo cristiano es propio de personas que realmente no se encuentran a gusto en ninguna situación histórica concebible. En ambos casos, la política ha inducido un extrañamiento de todo el mundo social y una mezcla de odio o ansiedad ante el futuro de la cultura europea en su conjunto. Por eso, la cuestión es política, aunque sea demasiado evidente que entre los románticos solo puede y debe prevalecer una mentalidad no política, y entre los cristianos como interés parcialmente social. Bien podríamos decir que son prisioneros de la política. Pues estas dos actitudes existen hoy en día como condiciones políticas. El romántico sufre de claustrofobia política. El teólogo social ha permitido que el compromiso político y cultural abracen su fe. Puesto que existen y crecen en un entorno político, al menos hasta cierto punto, deberían debatirse con una filosofía política más integradora o más entusiasta. Pero tal renovación teórica no parece posible. La respuesta a la casi política del desaliento sería una nueva justificación de alguna forma de política culturalmente valiosa e

intelectualmente necesaria. Pero todo esto está más allá de nuestro alcance, como se ha demostrado tras los incontables fracasos del fatalismo cristiano y el desaliento romántico –las dos expresiones más extremas de una opinión generalizada–. Paradójicamente, el hecho es que mucha gente nunca podría quedar satisfecha por el desaliento o la sombría contemplación del apocalipsis. Hasta cierto punto, el éxito de estas actitudes se debe a la esencia de una filosofía social secular satisfactoria.

El escepticismo, aunque sea racional, tiende a ser una actitud de expectación; a lo peor, conduce a la conciencia infeliz. ¿Pero, qué otro estado mental es posible cuando estamos aislados filosóficamente? En el presente, sabemos muy poco para sentir que el desaliento cultural esté justificado. El examen del romanticismo y el fatalismo cristiano nos lo ha demostrado. Por otro lado, sabemos demasiado como para caer siquiera en el más ligero utopismo y, sin esa simiente de optimismo infundado no se puede construir ninguna teoría política genuina. Sin embargo, no solo es la experiencia del liberalismo y el socialismo, así como los propios acontecimientos de los últimos años, lo que desafía al espíritu de la esperanza cívica. Las lecciones de psicología, los datos empíricos acumulados sobre el funcionamiento de las instituciones políticas y la conciencia personal de teorías como la sociología del conocimiento han prendido en todos nosotros, previniendo la renovación de esperanzas radicales. Todos somos excesivamente conscientes de la vacuidad que supone hasta la generalización más cualificada. Todos estamos introspectivamente preocupados por su parcialidad. Muchos de quienes incurrieron una vez en los excesos del radicalismo, han regresado con los dedos ardiendo.

Tradicionalmente, la teoría política ha dado vueltas en torno a dos polos, la idea de poder y la idea de justicia. Los estudios puramente empíricos de las diversas estructuras de poder y de varias concepciones de justicia pueden y de hecho existen en cantidad, por supuesto, pero esto no se añade al cuadro teórico. Hablar de justicia se ha convertido en algo intelectualmente peligroso. Las inhibiciones

que aporta nuestra experiencia histórica y la honestidad analítica son abrumadoras. Más aún, la misma idea de política social implica un imperativo moral –y como tal, existe un fin más allá de lo conocido–. A menos que admitamos que la propia idea no tiene sentido, se necesitaría al menos una pizca de utopía para considerar la justicia, y esta utopía, como hemos visto largo y tendido, está ausente hoy en día. Todo lo que nos permite decir nuestra falta de confianza es que sería mejor creer en ella que no hacerlo –y esto, difícilmente conformaría una teoría política dentro de la gran tradición–. El relativismo, el marxismo, la era de la «desmitificación» no han dejado a nadie con condición intelectual suficiente como para escribir sobre la justicia. El talante de los tiempos va en su contra. El angustioso curso de la historia reciente nos ha dejado con un cinismo barato pasado de moda. Por un lado, hay muchas ganas de tratar la política en términos morales; por otro, los avances en psicología, antropología y observación política han silenciado el impulso. De nuevo, es un problema de saber hasta dónde podemos atrevernos.

Limitarnos exclusivamente al poder como única cuestión de interés, el otro tema fundamental de la teoría política, ni es realista ni particularmente atractivo a nivel moral. Psicológicamente no es posible aislar el poder como única motivación en conducta política. En suma, la pura concentración de poder es cualquier cosa menos realista. Más aún, la ideología totalitaria y práctica han revelado tan burdamente las tendencias de las teorías del poder puro, que han traído la más obtusa inquietud. En cualquier caso, en el plano puramente político es muy difícil albergar alguna certidumbre sobre la naturaleza del poder, como por ejemplo podía albergarla Hobbes. Las fuentes de poder en las sociedades no totalitarias no son fácilmente discernibles. Las teorías de la inevitabilidad y de las «fuerzas» históricas han influido en la mayoría de los pensadores lo suficiente como para hacer de la localización del poder social algo cercano a lo imposible. En este caso, el conocimiento también ha alimentado la incertidumbre.

La gran tradición de la teoría política que comenzó con Platón está, entonces, en suspenso. Un escepticismo razonado es, en consecuencia, la actitud más sana para el presente. Pues hasta el escepticismo es políticamente más sólido y empíricamente más justificable que el desaliento y el fatalismo cultural. Ni la lógica ni la historia están de acuerdo con ambos, ni siquiera cuando no presenciamos el florecimiento de alguna filosofía más feliz.

Bibliografía

Libros y monografías

Acton, Lord J. E. E. D.A., Essays on Freedom and Power, ed. G. Gimmelfard, Boston, 1948. (Lord Acton, Ensayos sobre la libertad y el poder, trad. Paloma de la Nuez, Unión Editorial, Madrid, 2010.)

– Letters to Mary Gladstone, Londres, 1905.

Adams, H., The Education of Henry Adams, Nueva York, 1931.

Alain, Elements d'une Doctrine Radicale, París, 1933.

Allen, E. L., Existentialism from Within, Londres, 1963.

Allen, J. W., The History of Political Thought in the Sixteenth Century, Londres, 1941.

The Amsterdam Assembly Series, Man's Disorder and God's Design, Nueva York, 1952.

Anschulz, R. P., The Philosophy f J. S. Mill, Oxford, 1953.

Arendt, H., The Origins of Totalitarianism, Nueva York, 1944. (Arendt, Los orígenes del totalitarismo, trad. Guillermo Solana, Alianza Editorial, Madrid, 2006.)

Arnold, M., Culture and Anarchy. Cambridge, 1946.

Aron, R., L'Homme contre les Tyrans, Nueva York, 1944.

– «Remarques sur les Rapports entre Existentialisme et Marxisme», L'Homme, le Monde, l'Histoire, Cahiers du Collège philosophique,

Grenoble y París, 1948.

Auden W. H., Collected Poetry, Nueva York, 1948.

– The Enchafèd Flood, Nueva York, 1950. (Auden, Iconografía romántica del mar, traducción de Ignacio Quirarte, U.N.A.M., México, 1996.)

Babbit, Rousseau and Romanticism, Boston, 1919.

Bagge, D., Les Idées Politiques sous la Restauration, París, 1952.

Baillie, J., What is Crristian Civilization?, Londres, 1945.

Balthasar, H. U. von, Apokalypse der Deutschen Seele, 3 volúmenes, Salzburgo-Leipzig, 1939.

Banville, T. de, Poésies complètes, vol. III, París, 1883.

Barker, E., Political Thought in England, Londres, n.d.

Barth, K., Church and State, trad. G. R. Howe, Londres, 1939.

– «No», Natural Theology, trad. P. Frankel, Londres, 1939.

– The Only Way, trad. M. N. Neufeld y R. G. Smith, Nueva York, 1947.

Barthélemy, J. L., L'Introduction du regime Parlamentaie en France sous Louis XVIIII et Charles X, París, 1904.

Barzun, J., Berlioz and the Romantic Century, 2 volúmenes, Boston, 1950.

– Romanticism and the Modern ego, Boston, 1944.

Baudelaire, C., L'Art Romantique, París, 1868. (Baudelaire, El arte romántico, traducción de Carlos Wert, Ediciones Felmar, Madrid,

1977.)

– Intimate Journals, trad. C. Isherwood, Hollywood Cal., 1947. (Baudelaire, Diarios íntimos, traducción de Rafael Alberti, Ed. Renacimiento, Sevilla, 1992.)

Beuvoir S., The Ethics of Ambigüity, trad. B. Frechtman, Nueva York, 1949. (Beauvoir, Para una moral de la ambigüedad, traducción de Rubén A. N. Laporte, La pléyade, Buenos Aires, 1972.)

– L'Existentialisme et la Sagesse des Nations, París, 1948. (Beauvoir, El existencialismo y la sabiduría de los pueblos, traducción de Horacio Pons, Edhasa, Barcelona, 2004.)

– Must We Burn De Sade? Trad. A. Michelson, Londres, 1953. (Beauvoir, ¿Hay qué quemar a Sade?, A. Machado Libros, Madrid, 2000.)

Becker, C., The Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophers, New Haven, Connnecticut, 1952.

Belloc, H., The Crisis of Civilization, Nueva York, 1937.

Benda, J., The Betrayal of the Intellectuals, trad. R. Aldington, Londres, 1955.

Bendix, R., y Lipset, M. S. Class, Status and Power. Glencoe, Illinois, 1953.

Benn, G., Ausdruckswelt, Wiesbaden, 1949.

– Doppelleben. Wiesbaden, 1950.

Berdiaev, N., The End of Our Time, trad. D. Atwater, Londres, 1933.

– The Fate of Man in the Modern World, trad. D. A. Lowrie, Londres, 1935. (Berdaiev, El destino del hombre contemporáneo, traducción

del ruso por Lydia Hahn de Vael, Editorial del Nuevo Extremo, Santiago de Chile, 1959.)

– Les sources et le Sens du Communisme Russe, trad. A. Nerville, París, 1951.

– Towards a New Epoch, trad. de O. F. Clarke, Londres, 1949.

Berlin, I., The Hedgehog and the Fox, Nueva York, 1953. (Berlin, El erizo y el zorro, traducción de Carles Andreu Saburit, Ediciones Península, Madrid, 2016.)

– Historical Inevitability, Londres, 1954.

– Karl Marx, Londres, 1948. (Berlin, Karl Marx, traducción de R. Bixio, Alianza Editorial, Madrid, 2018.)

Bernstein, E., Evolutionary Socialism, trad. E. C. Harvey, Nueva York, 1912.

Binchy, D., Church and State in Fascist Italy, Londres, 1941.

Blankenagel, J. C., The Dramas of Heinrich von Kleist, Chapel Hill, N.C., 1931.

Bloch, M., The Historians'Craft, trad. P. Putnam. Nueva York, 1953. (Bloch, Apología para la historia o el oficio de historiador, traducción de María Jiménez, Fondo de Cultura Económica, México, 2014.)

Blum, L., For All Mankind, trad. W. Pickles, Nueva York, 1946.

Boas, G., French Philosophies of the Romantic Period, Baltimore, 1925.

Bobbio, N., The Philosophy of Decadentism, trad. D. Moore, Oxford, 1948.

Bober, M. M., Karl Marx's Interpretation of History, Cambridge, Massachusets, 1927.

Bollnow, O. F., Existenzphilosophie, Stuttgart, 1949.

Bossuet, J. B., Œuvres, 4 vols. París, 1841.

Brailsford, H. N., Godwin, Shelley and their Circle, Londres, 1951.

Brentano, C., Werke, ed. M. Reizt, 3 vols., Leipzig, 1914.

Brinton, C., The Political Ideas of English Romantics, Oxford, 1926.

Brunner, H. E., Christianity and Civilization, 2 vols., Londres, 1949.

– Communism, Capitalism and Christianity, trad. N. P. Goldhawk, Londres, 1949.

Brunner, H. E., Justice and the Social Order, trad. M. Hottinger, Londres, 1945.

– Die kirche zwischen Ost und west, Stuttgart, 1949.

– Man in Revolt, trad. O. Wyon, Londres, 1939.

– «Nature and Grace», Natural Theology, trad. P. Frankel, ed. J. Baillie, Londres, 1946.

– The Theology of Crisis, Nueva York 1949.

Burke, E., Burke's Politics, ed. R. J. S. Hoffman y P. Levack, Nueva York, 1949.

Burckhardt, J., Briefe, ed. F. Kaphahn, Leipzig, 1935.

– Force and Freedom, ed. J. H. Nichols, Nueva York, 1943.

Burnham, J., The Managerial Revolution, Nueva York, 1941.

Buthman, C., The Rise of Intgral Nationalism in France, Nueva York, 1938.

Butterfield, H., Christianity in European History, Londres, 1953.

– History and Human Relations, Londres, 1951.

Byron, Lord G. G., Poetica Works Oxford, 1945.

Caillois, R., «Le Mendu Vécu et l 'Histoire», L'Homme, Le Monde, le Histoire, Cahiers du Collège Philosophique, Grenoble y París, 1948.

Camus, A., Actuelles I, 1944-1948, París, 1950.

– Actuelles II, 1948-1953, París, 1953.

– Le Mythe de Sisyphe, París, 1942. (Camus, El mito de Sísifo, traducción de Esther Benítez, Alianza Editorial, Madrid, 2015.)

– The Rebel, trad. A. Bower, Londres, 1953. (Camus, El hombre rebelde, Josep Escué, Alianza Editorial, Madrid, 2013.)

Carlyle, R. W. y A. J. A., History of Mediaeval Political Theory in the West, 6 vols., Nueva York, 1950.

Carlyle, T., Heroes and Heroworship, Nueva York, 1950.

Cassirer, E., Kant's Leben und Lehre, Berlín, 1918. (Cassirer, Kant, vida y doctrina, traducción de Wescenlao Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 2018.)

– The Myth of State, New Haven, Connecticut, 1946. (Cassirer, El Mito del estado, traducción de Eduardo Nicol, Fondo de Cultura Económica, México, 2004.)

– The Philosophy of the Enlightment, trad. F. C. A. Koelln y J. P. Pettegrove, Princeton, New Jersey, 1951. (Cassirer, La filosofía de la

Ilustración, traducción de Eugenio Imaz, Fondo de Cultura Económica, México, 1997.)

– The Question of Jean-Jacques Rousseau, trad. P. Gay, Nueva York, 1954.

– Rousseau, Kant, Goethe, trad. de J. Gutman, P. O. Kristeller y J. H. Randall, Jr. Princeton, New Jersey, 1945. (Cassirer, Rousseau, Kant, Goethe, traducción de Roberto Armayo, Fondo de Cultura Económica, México, 2007.)

Cecil, Lord H., Conservatism, Londres 1912.

Chateaubriand, F. A. de., Le Génie du Christianisme. Œuvres, vol. 11. París, 1874.

Cobban, A., The Crisis of Civilization, Londres, 1941.

– Dictatorship, Londres, 1939.

– Edmund Burke and the Revolt against the Eighteenth Century, Londres, 1929.

Cochrane, C. N., Christianity and Classical Culture, Londres y Nueva York, 1944.

Cole, G. D. H., Essays in Social Theory, Londres, 1949.

Coleridge, S. T., Philosophical Lectures, ed. K. Coburn, Nueva York, 1949.

– Selected Poetry and Prose, ed. D. A. Stauffer, Nueva York, 1951.

– Works, ed. W. G. T. Shedd, 7 vols., Nueva York, 1853-1854.

Comfort, A. N., Art and Social Responsability, Londres, 1946.

– Authority and Delinquency in the Modern State, Londres, 1950.

– The Novel and Our Time, Londres, 1948.

– The Pattern of the Future, Londres, 1949.

Constant, B., Cours de Politique Cosntitutionelle, ed. E. Laboulaye, 2 vols., París, 1972.

– Mélanges de Littérature et de Politique, 2 vols., Bruselas, 1829.

Condorcet, M. J. A. N. C. de., Esquisse d'un Tableau Historique des Progrès de l'Esprit Humain, ed. O. H. Prior, París, 1933.

Croce, B., Europe in the Nineteenth Century, trad. D. Ainslie, Nueva York, 1924. (Croce, Historia de Europa en el siglo XIX, traducción de Atilio Pentimalli, Ariel, Barcelona, 2011.)

– European Literature in the Nineteenth Century, trad. D. Ainslie, Nueva York, 1924.

– What Is Living and What Is Dead in the Philosophy of Hegel, trad. D. Ainslie, Londres, 1915.

Crossman, R. H. S., ed., The God that Failed, Londres, 1950.

– New Fabian Essays, Londres, 1952.

Daiches, D., The Novel in the Modern World, Chicago, 1939.

D'Arcy, M. C., A Monument to Saint Agustine, Londres, 1930.

Dawson, C., Beyond Politics, Nueva York, 1939.

– et al., Essays in Order, Nueva York, 1931.

– The Judgements of Nations, Nueva York, 1942

– Progress and Religion, Londres y Nueva York, 1933.

– Religion and Culture, Londres, 1948.

– Religion and the Modern State, Londres, 1935.

– Understanding Europe, Londres, 1952.

Demant, V. A., Religion and the Decline of Capitalism, Londres, 1952.

– The Religious Prospect, Londres, 1939.

– Theology of Society, Londres, 1947.

Dilthey, W., Das Erlebnis un dide Dichtung, Leipzig, 1929.

Donoso Cortés, J., An Essay on Catholicism, Authority and Order, trad. M. V. Goddard, Nueva York, 1925. (Donoso Cortés, Obras completas, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1946.)

Duerr, E. W., Wesen und Ziele des Ordoliberalismus, Winterthur, 1956.

Duhamel, G., America the Menace, trad. C. M. Thompson, Boston, 1931.

Durbin, E. F. M., The Politics of Democratic Socialism, Londres, 1940.

Eckermann, J. P., Gespraeche mit Goethe, ed. O. Roquete, Stuttgart, n.d.

Eliot, T. S., After Strange Gods, Nueva York, 1934.

– Notes Towards a Definition of Culture, Londres, 1948.

– Selected Essays, Nueva York, 1950.

Ellis, M. B., Julie ou la Nouvelle Heloise, Toronto, 1949.

D'Entrevès, A. P., The Medieval Contribution to Political Thought, Oxford, 1939.

Eucken, W., Grundsaetzeder Wirtschaftspolitik, Berna, Tubinga, 1952.

Evans, D. O., Social Romanticism in France, Oxford, 1951.

Faguet, E., Politiques et Morlistes du 19èm siècle, 3 vols., París, 1891.

Fainsod, M., How Russia is Ruled, Cambridge, Massachusset, 1953.

Fairly, B., A Study of Goethe, Oxford, 1947.

Ferguson, W. K., The Renaissance in Historical Thought, Boston, 1948.

Ferrero, G., The Principles of Power, trad. T. R. Jaeckel, Nueva York, 1942.

Fichte, J. G., Popular Works, trad. W. Smith, 2 vols., Londres, 1889.

– The Science of Knowledge, trad. A. E. Kroeger, Filadelfia, 1868.

Figgis, J. N., The Political Aspects of St. Augustine's «City of God», Londres, 1921.

Finer, H., The Road to Reacton, Boston, 1945.

Forster, E. M., Two Cheers for Democracy, Nueva York, 1951.

Frank, E., Philosophic Understanding and Religión Work, 1945.

Friedrich, C. J., Constitutional Governement and Politics, Boston, 1950.

– The Inevitable Peace, Cambridge, Massachussets, 1948.

Friedrich, C. J., ed., Totalitarianism, Cambridge, Massachussets, 1954.

Gautier, T., Histoire du Romantisme, París, 1874.

Gay, P., The Dilema of Democratic Socialism, Nueva York, 1952.

Gide, A., The Journals, trad. O'Brien, 4 vols. Nueva York, 1948. (Gide, Diarios, traducción de Laura Freixás, Alba Editorial, Madrid, 2013.)

Gillies, A., Herder, Oxford, 1945.

Ginsberg, M., The Idea of Progress, Boston, 1953.

Godwin, M., Political Justice, ed. F. E. L. Priestley, 3 vols., Toronto, 1946.

– Political Justice (1ª ed.), Londres, 1793, 2 vols.

– Thoughts on Man, Londres, 1831.

Gollancz, V., Our Threatened Values, Londres, 1946.

Gooch, G. P., Germany and the French Revolution, Londres, 1920.

Guardini, R., Daas ende der Neuzeit, Basilea, 1950.

– Der Heilbringer, Zurich, 1946.

– Die Macht, Wuerzburg, 1951.

Guilday, P., ed., The Catholic Philosophy of History, Nueva York, 1936.

Gundolf, F., Goethe, Berlín, 1922.

Gurian, W., Die politischen und Sozialen ideen des Franzoesischen Katholizismus. 1789-1914., M. Gladbach, 1929.

Halevy, E., L'Ere des Tyrannies, París, 1938.

– The Growth of Philosophic Radicalism, trad. M. Morris, Londres, 1934.

Hamilton, A. et al., The Federalist (Modern Library), Nueva York, n.d.

Hayek F. A., The Counter-Revolution of Science. Glencoe, Illinois, 1952. (Hayek, Obras completas, traducción de Luis Reig et al., Unión Editorial, Barcelona, 2010.)

– Individualism and the Economic Order, Chicago, 1948.

– The Road to Serfdom, Chicago, 1944.

– Ed., Capitalism and the Historians, Chicago, 1954.

Hayes, C. J. H., The Historical Evolution of Modern Nationalism, Nueva York, 1950.

Haym, R., Hegel und Seine Zeit, Berlín, 1857.

Hazlitt, W., The Spirit of the Age, Londres, 1910.

Hearnshaw, F. J. C., Conservatism in England, Londres, 1933.

Hegel, G. W. F., The Introduction to Hegel's Philosophy of Fine Arts, trad. y ed. B. Bosanquet, Londres, 1905.

– Lectures on the History of Philosophy, trad. E. S. Haldane y F. H. Simson, 3 cols., Londres, 1869. (Hegel, Lecciones sobre la filosofía de la historia, traducción de José Gaos, Tecnos, Madrid, 2005.)

– The Phenomenology of Mind, trad. J. B. Baillie, Londres, 1931. (Hegel, Fenomenología del Espíritu, traducción de Antonio Gómez

Ramos, Abada, Madrid, 2005.)

– The Philosophy of History, trad. J. Sibree, Nueva York, 1900.

– The Philosophy of Right, trad. y ed. T. M. Knox, Oxford, 1942.

Heidegger, M., Existence and Being, ed. W. Brock, Londres, 1949. (Heidegger, Ser y Tiempo, traducción de J. E. Ribera, Trotta, Madrid, 2009.)

– Holzwege, Frankfurt am Main, 1952.

– Sein und Zeit, Tubinga, 1953.

– Die Selbstbehauptung der Deutschen Universitaet, Breslau, 1934.

– Ueber den Humanismus, Frankfurt am Main, 1949.

Heiden, K., Der Fuehrer, Boston, 1944.

Heine, H., The Romantic School, trad. S. L. Fleischman, Nueva York, 1882. (Heine, La escuela romántica, traducción de M. Sacristán, Alianza Editorial, Madrid, 2010.)

– Werke, ed. E. Elster, 7 vols., Leipzig, n.d.

Heineman, F. H., Existentialism and the Modern Predicament, Londres, 1810.

Heller, E., The Disinherited Mind, Cambridge, 1952.

Helvetius, C. A., A Treatise on Man, trad. W. Hooper, 2 vols., Londres, 1810.

Herder, J. G., God: Some Conversations, trad. y ed. F. H. Burckhardt, Nueva York, 1949.

– Werke, ed. B. Suphan, 33 vols., Berlín, 1877-1913.

Highet, G., The Classical Tradition, Nueva York, 1949.

Himmelfarb, G., Lord Acton, Londres, 1952.

Hocking, W. E., The Lasting Elements of Individualism, New Haven, Connecticut, 1937.

Hölderlin, F., Werke, ed. A Brieger, 1 vol., Slazburgo, 1952.

Holl, K., Gesammelte Aufsaetze zur Kirchengeschichte, vol. 1, Tubinga, 1921.

Huch, R., Ausbreitung und Verfall der Romantik, Leipzig, 1902.

– Die Bluethezeit der Romantik, Leipzig, 1899.

Hughes, H. S., Oswald Spengler, Nueva York y Londres, 1952.

Hugo, V., Hernani, París, 1943.

Humboldt, W. von., The Sphere and Duties of Government, trad. J. Coultard, Londres, 1854.

Huxley, A., Ends and Means, Londres, 1946. (Huxley, El fin y los medios, Antonio López Martínez, Página Indómita, Barcelona, 2016.)

– The Olive Tree and Other Essays, Londres, 1936.

– Themes and Variations, Nueva York, 1943.

James, W., Pragmatism, Nueva York, 1909.

Jaspers K., Existentialism and Humanism, trad. E. B. Ashton, Nueva York, 1952.

– Man in the Modern Age, trad. E. y C. Paul, Londres, 1951.

– The Origins and Goal of History, trad. M. Bullock, Londres, 1953. (Jaspers, Origen y meta de la historia, traducción de Fernando Vela, El Acantilado, Barcelona, 2017.)

– The Perennial Scope of Philosophy, trad. R. Manheim, Nueva York, 1949.

– Philosophies, 3 vols., Berlín, 1932.

– The Question of German Guilt, trad. E. B. Ashton, Nueva York, 1947.

– Rechenschaft und Ausblick, Munich, 1951.

– Tragedy Is not Enough, trad. H. A. T. Reiche, H. T. Moore y K. W. Deutsch, Boston, 1952.

– Von der Wahrheit, Munich, 1947.

– The Way to Wisdom, trad. R. Manheim, New Haven, Connecticut, 1951.

Jewkes, J., Ordeal by Planning, Londres, 1948.

Joel, K., Nietzsche und die Romantik, Jena, 1923.

Jouvenel, B. de., The Ethics of Redistribution, Cambridge, Inglaterra, 1951.

– On Power, trad. J. F. Huntington, Nueva York, 1949.

– Problems of Socialist England, trad. J. F. Huntington, Londres, 1949.

Juenger, F. G., The Failure of Technology, trad. F. D. Wiek, Hinsdale, Illinois, 1949.

– Maschine und Eigentum, Frankfurt am main, 1949.

Kahn, L., Social Ideas in German Literature, 1770-1830, Nueva York, 1938.

Kant, I., Critique of Practical Reason and Other Writings in Moral Philosophy, trad. y ed. L. W. Beck, Chicago, 1949. (Kant, Crítica de la razón práctica, traducción de Emilio Mignana y M. García Morente, Ediciones Sígueme, Madrid, 2002.)

– The Philosophy of Kant, ed. C. J. Friedrich, Nueva York, 1949.

– Werke, ed. E. Cassirer, 11 vols., Berlín, 1912-1922.

Kaufmann, W. A., Nietzsche, Princeton, Nueva Jersey, 1950.

Kierkegaard, S., Concluding Unscientific Postcript, trad. D. F. Swenson y W. Lowrie, 2 vols., Princeton, Nueva Jersey, 1949.

– Either/Or, trad. W. Lowrie, 2 vols., Princeton, Nueva Jersey, 1949. (Kierkegaard, O lo uno o lo otro, traducción de Darío González, Trotta, Barcelona, 2018.)

– Fear and Trembling y The Sickness unto Death, trad. W. Lowrie, Nueva York, 1954. (Kierkegaard, La repetición, temor y temblor, traducción de Darío González, Trotta, Madrid, 2018.)

– The Journal, trad. y ed. A. Dru, Londres, 1938.

– The Point of View, trad. W. Lowrie, Londres, 1939.

– The Present Age, trad. A. Dru, Londres, 1940. (Kierkegaard, La época presente, traducción de Manfred Svensson, Trotta, Madrid, 2012.)

Kirk, R., The Conservative Mind, Chicago, 1953.

Kluckhohn, P., Das Ideengut der Deutschen Romantik, La Haya, 1942.

– Persoenlichkeit und Gemeinschaft, Halle Saale, 1925.

Koestler, A., The Invisible Writing, Londres, 1954. (Koestler, Memorias, traducción de J. R. Wilcock y A. L. Bixio. Lumen, Barcelona, 2011.)

– The Yogi and the Commissar, Nueva York, 1946.

Kolnai, A., The War against the West, Nueva York, 1938.

Kroner, R., «Introduction» a Hegel, Early Theological Writings, ed. T. M. Knox, Chicago, 1948.

Kurz, B., The Pursuit of Death, Nueva York, 1933.

Lamartine, A. de, History of French Revolution of 1848, trad. anónima, Londres, 1905.

Laski, H., Authority in the Modern State, New Haven, 1919.

– Faith, Reason and Civilization, Nueva York, 1944.

– The Rise of European Liberalism, Londres, 1947.

Layton, Lord W. T. et al., The Western Tradition, Boston, 1951.

Lea, F. A., Shelley and the Romantic Revolution, Londres, 1945.

Le Bon, G., The Crowd, trad. anónima, Londres, 1896.

Lederer, E., State of Masses, Nueva York, 1940.

León, X., Fichte et son Temps, 3 vols., París, 1924.

Leroy, M., Histoire des Idées Sociales en France (de Montesquieu á Robespierre), París, 1946.

Levy, L., ed., Anthologie de Jean Jaurès, Londres, 1947.

Lewis, C. S., The Abolition of Man, Nueva York, 1947.

Litt, T., Kant und Herder, Heidelberg, 1949.

Lovejoy, A. O., Essays in the History of Ideas, Baltimore, 1948.

Loewith, K., Jacob Burckhardt, Lucerna, 1936.

– Heidegger: Denker in Duerftiger Zeit, Frankfurt am Main, 1953.

– Meaning in History, Chicago, 1949.

Lowrie, W., Our concern with the Theology of Crisis, Boston, 1932.

– Sören Kierkegaard, Princeton, 1951.

Maistre, J. de, Œuvres, 14 vols., Lyon, 1884-1886.

Malraux, A., The Conquerors, trad. W. S. Whale, Nueva York, 1929.

– The Voices of Science, trad., S. Gilbert, Nueva York, 1953. (Malraux, Las voces del Silencio, traducción de Ernesto Friedenthal, Emecé, Buenos Aires, 2011.)

– «Man and Artistic Culture», trad. S. Gilbert, Reflections on Our Age, ed. D. Hardman, Nueva York, 1949.

– The Walnut Trees of Altenburg, trad. A. W. Fielding, Londres, 1941.

Malvern, The Life of the Church and the Order of Society, Londres, 1941.

Mannheim, K., Ideology and Utopía, trad. L. Wirth y E. Shils, Londres, 1940.

Marcel, G., The Philosophy of Existence, trad. M. Harari, Londres, 1948.

– Men Against Humanity, trad. G. S. Fraser, Londres, 1952.

Marcuse, H., Reason and Revolution, Nueva York, 1941. (Marcuse, Razón y revolución, traducción de Julieta Fombona de Sucre, Alianza Editorial, Madrid, 2017.)

Maritain, J., Christianity and Democracy, Nueva York, 1945.

– Redeeming the Time, trad. H. L. Binesse, Londres, 1943.

– Scholasticism and Politics, trad. M. J. Adler, Nueva York, 1940.

– The Twilight of Civilization, trad. L. Landry, Nueva York, 1944.

Massis, H., Allemagne d'Hier et d'Apres-Demain, París, 1949.

– Chefs, París, 1939.

– Découverte de la Russie, Montreal, 1944.

– The Defence of the West, trad. F. S. Flint, Nueva York, 1928.

– Jugements, París, 1923.

Massis, H., Maurras et Notre temps, 2 vols., París, 1951.

Mayer, J. P., Prophet of the Mass Age, trad. M. M. Bozman y C. Hahn, Londres, 1939.

McCloskey, R. G., American Conservatism, Cambridge, Massachusets, 1951.

Meinecke, F., Die Entstehung des Historismus, Munich, 1946.

– Vom Geschichtlichen sin und vom Sinn der Geschichte, Leipzig, 1939.

– Weltbuergerum und Nationalstaat, Munich, 1919.

Merleau-Ponty, M., Humanisme et Terreur, París, 1947. (Merleau-Ponty, Humanismo y terror, traducción de León Rozitchner, Leviatán, Buenos Aires, 1956.)

Merton, R. K., ed., Reader in Bureaucracy, Glencoe, Illinois, 1952.

Michel, H., L'Idee de L'Etat, París, 1896.

Micklem, N., The Theology of Politics, Londres, 1941.

Miliukov, P., Outlines of Russian Culture, 3 vols., trad. de V. Ughet y E. Davis, ed. M. Karpovich, Filadelfia, 1942.

Mill, J. S., Autobiography, Londres, 1924.

– Dissertations and Discussions, 3 vols., Boston, 1864.

– J. S., Mill's Philosophy od Scientific Method, ed. E. Nagel, Nueva York, 1950.

– The Spirit of the Age, Chicago, 1942.

– Utilitarianism, on Liberty. Representative Government, Londres, 1910.

Mises, L. von., Bureaucracy, New Haven, Connecticut, 1944.

– Human Action, New Haven, Connecticut, 1949.

– Omnipotent Government, New Haven, Connecticut, 1944.

– Planned Chaos, Nueva York, 1947.

Monro, D. H., Godwin's Moral Philosophy, Oxford, 1953.

Moody, J. N., Nueva York, 1953.

Mussolini, B., The Fall of Mussolini, trad. F. Frenaye, ed. de M. Ascoli, Nueva York, 1948.

Namier, L., In the Nazi Era, Londres, 1952.

Neumann, F., Behemoth, Nueva York, 1944.

Nicolson, H., Benjamin Constant, Nueva York, 1949.

Niebuhr, R., The Children of Light and The Children of Darkness, Nueva York, 1944.

Nietzsche, F., The Philosophy of Nietzsche (Modern Library), Nueva York y n.d.

– Works, ed., O. Levy, 18 vols., Nueva York, 1914. (Nietzsche, Obras completas, traducción de J. B. Llinares et al., Tecnos, Madrid, 2016.)

Novalis, Werke, ed. H. Freidman, 4 vols., Leipzig, n.d.

Oakeshott, M., The Social and Political Doctrines of Contemporary Europe, Cambridge y Nueva York, 1947.

Oldham, J. H. et al., The Church Looks Ahead, Londres, 1941.

Orwell, G., The Lion and the Unicorn, Londres, 1941. (Orwell, El león y el unicornio, traducción de Miguel Martínez-Laje, Turner, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2010.)

Ortega y Gasset, J., Betrachtungen ueber die Technik, trad. de F. Schalk, Stuttgart, 1949. (Ortega y Gasset, Obras completas, Editorial Taurus/ Santillana Ediciones Generales & Fundación José Ortega y Gasset (en coedición), Madrid, 10 volúmenes, 2004-2010, reedición corregida 2017.)

– Concord and Liberty, trad. H. Weyl, Nueva York, 1946.

– The Dehumaniztion of Art, trad. H. Weyl, Princeton, Nueva Jersey, 1948.

– Mission of the University, trad. H. Nostrand, Princeton, Nueva Jersey, 1949.

– The Revolt of Masses, trad. anónima, Nueva York, 1950.

– Toward a Philosophy of History, trad. H. Weyl.

Packe, M. St. J., The Life of John Stuart Mill, Nueva York, 1954.

Pareto, V., Systèmes Socialistes, ed. G. H. Bosquet, París, 1926.

Pascal, R., The German Sturm und Drang, Manchester, 1953.

Peterson, E., Der Monotheismus als Politisches problema, Leipzig, 1935.

Picard, M., The Flight from God, trad. J. M. Cameron, Londres, 1951.

– Hitler in uns selbst, Erlenbach-Zurich, 1946.

Picard R., Le Romantisme Social, Nueva York, 1944.

Picker, H., Hitler's Tischgespraeche, Bonn, 1951.

Pieper, J., The End of Time, trad. M. Bullock, Londres, 1954.

Plamenatz, J., The English Utilitarians, Oxford, 1949.

Plamenatz, J., German Marxism and Russian Communism, Londres, 1954.

Polanyi, K., The Origins of our Time, Londres, 1945. (Polanyi, La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo, traducción de Eduardo L. Suárez, Fondo de Cultura Económica, México, 2001.)

Polanyi M., The Contempt of Freedom, Londres, 1940.

– The Logic of Liberty, Chicago, 1951.

– Science, Faith and Society, Londres, 1946.

Popitz, H., Der Entfremdete Mensch, Basilea, 1953.

Popper, K. R., The Open Society and its Enemies, Princeton, New Jersey, 1950. (Popper, La sociedad abierta y sus enemigos, traducción de Eduardo Loedel, Paidós, Madrid, 2010.)

Pribilla, M., Deutsche Schicksalsfragen, Frankfurt am Main, 1950.

Read, H., Education Through Art, Londres, 1943.

– Poetry and Anarchism, Londres, 1953.

– The Politics of the Unpolitical, Londres, 1943.

– The True Voice of Feeling, Londres, 1953.

– Surrealism, Londres, 1936.

Reckitt, M., ed., Prospect for Christendom, Londres, 1945.

Ritchie, D. G., Principles of State Interference, Londres, 1981.

Roepke, W., «Barriers to Immigration», Twentieth Century Economic thought, ed. G. Hoover, Nueva York, 1950.

– Civitas Humana, trad. C. S. Fox, Londres, 1948.

– The German Question, trad. E. W. Dickes, Londres, 1946.

– Interationale ordnung, Erlenbach-Zurich, 1945.

– Mass und Mitte, Erlenbach-Zurich, 1950.

– The Social Crisis of our Time, trad. A y O. Schiffer Jacobsohn, Londres, 1950.

Romier, L., Who Will be Master?, trad. M. Josephson, Nueva York, 1928.

Rommen, H., The estate in Catholic Thought, San Luis y Londres, 1950.

Rousseau, J-J., Citizen of Geneva: A Selection from the Letters of Jean-Jacques Rosseau, trad. ed. de C. W. Hendel, Nueva York y Londres, 1937.

– Confessions, trad. anónima (Modern Library), Nueva York, n.d.

– Œuvres, París, 1826.

– The Political Writings of Rosseau, ed. C. E. Vaughan, 2 vols., Cambridge, 1915.

– The Social Contract and Discourses, trad. G. D. H. Cole, Nueva York y Londres, 1950. (Rousseau, El contrato social, traducción de Fernando de los Ríos, Austral, Espasa, Barcelona, 2012.)

Roustan, M., The Pioneers of the French Revolution, trad. F. Whyte, Boston, 1926.

Rowse, A. L., The End of an Epoch, Londres, 1947.

Ruestow, A., Zwischen Kapitalismus und Kommunismus, Godesberg, 1949.

Ruggiero, G. de., The History of european liberalism, trad. de R. G. Collingwood, Londres, 1927.

Russell, Lord B., Mysticism and Logic, Londres, 1953.

– Philosophy and Politics, Londres, 1947.

Sainte-Beuve, C-A., Portraits littéraires, 2 vols., París, n.d.

Sartre, J.-P., Anti-semite and Jew, trad. G. J. Becker, Nueva York, 1948. (Sartre, Reflexiones sobre la cuestión judía, traducción de Juana Salabert, Seix Barral, Barcelona, 2006.)

– Baudelaire, trad. M. Turnell, Nueva York, 1950. (Sartre, Baudelaire, traducción de Bonaventura Vallespinosa, Anagrama, Barcelona, 1969).

– L'Etre et le Néant, París, 1949. (Sartre, El ser y la nada, traducción de Juan Valmar, Losada, Buenos Aires, 2005.)

– The Flies and In Camera, trad. S. Gilbert, Londres, 1946.

– Situations III, París, 1949.

– What Is Literature?, trad. B. Frenchtman, Nueva York, 1949.

Scott, J. A., Republican Ideas and the Liberal Tradition in France 1870- 1940, Nueva York, 1951.

Schiller, F., On the Aesthetic Education of Man, trad. y ed. R. Snell, Londres, 1954. (Schiller, Cartas sobre la educación estética de la humanidad, traducción de Eduardo Gil Bera, El Acantilado, Barcelona, 2018.)

Schlegel, F., «Ideen», Athenaeum, III (1800).

– The Philosophy of History, trad. J. B. Robertson, Londres, 1864.

Schleiermacher, F. D. E., Soliloquies, trad. y ed. H. L. Friess, Chicago, 1926.

– Ueber die Religion, ed. M. Rade, Berlín, n.d.

Schmitt, K., Die Politische Romantik, Munich y Leipzig, 1925.

Schopenhauer, A., Essays, trad. T. B. Saunders, Nueva York, n.d. (Trotta ha iniciado la publicación de las obras completas de Schopenhauer con El mundo como voluntad y representación I, traducción de Pilar López de Santamaría et al., Madrid, 2016.)

Schumpeter, J. A., Capitalism, Socialism and Democracy, Nueva York, 1950.

Seillière, E., Romanticism, trad. C. Sprietsma, Nueva York, 1929.

– Jean-Jacques Rosseau, París, 1921.

Shaw, G. B., Saint Joan, Londres, 1946. (Shaw, Santa Juana, traducción de francisco García Lorenzana, Plataforma Editorial, Madrid, 2019.)

– ed. Fabian Essays, Londres, 1889.

Shelley, P. B., Essays and Letters, ed. E. Rhys, Londres, 1887.

– Poetical Works, Oxford, 1945.

Shinn, R. L., Christianity and the Problem of History, Nueva York, 1953.

Siebeck, H., Goethe als Denker, Stuttgart, 1922.

Silz, W., Early German Romanticism, Cambridge, Massachusets, 1929.

Simmel, G., Kant und Goethe, Leipzig, 1916.

– The Sociology of Georg Simmel, trad. y ed. K. H. Wolf, Glencoe, Illinois, 1950.

Simon, Y., Philosophy of Democratic Government, Chicago, 1951.

Smith, A., The Wealth of Nations, ed. E. Cannan, Nueva York, 1937.

Smith, L. P., Words and Idioms, Boston y Nueva York, 1925.

Smith, P., The Life and Letters of Martin Luther, Boston, 1950.

Spender, S., The Creative Element, Londres, 1954.

– World within World, Nueva York, 1951.

Spengler, O., The Decline of the West, trad. C. F. Atkinson, 2 vols., Nueva York, 1939. (Spengler, La decadencia de occidente, traducción de Manuel García Morente, Austral, Barcelona, 2014.)

– Preussentum und Sozialismus, Munich, 1922.

Strich, F., Deutsche Klassik und Romantik, Berna, 1949.

– Goethe and World Literature, trad. C. A. M. Sy, Londres, 1949.

Talmon, J. L., The Rise of Totalitarian Democracy, Boston, 1952.

Thiel, R., Luther, Viena, 1952.

Thomson, D., The Democratic Tradition in France and England, Cambridge, 1940.

Tillich, P., The Courage to Be, New Haven, Connecticut, 1952.

Tocqueville, A. de., Democracy in America, trad. H. Reeve, ed. P. Bradley, 2 vols., Nueva York, 1951.

– The Old Regime and the Revolution, trad. J. Bonner, Nueva York, 1876.

– The Recollections of Alexis Tocqueville, trad. A. T. de Mattos, ed. J. P. Ayer, Londres, 1948.

Troeltsch, E., Deutscher geist und Westeuropa, Tubinga, 1925.

Ulam, A., The Philosophical Foundations od English Socialism, Cambridge, Massachusets, 1951.

Unamuno, M., Essays and Soliloquies, trad. J. E. C. Flitch, Nueva York, 1925. (Unamuno, Obras completas, Fundación José Antonio de Castro-Turner, Madrid, 1995.)

– The Tragic Sense of Life, trad. J. E C. Flitch, Nueva York, 1954.

Unger, R., Hamann und die Aufklaerung, 2 vols., Saale, 1925.

– Herder, Novalis und Kleist, Frankfurt und Main, 1922.

Vaughan, C. E., The Romantic Revolt, Edimburgo y Londres, 1923.

Vernadsky, G., A History of Russia, New Haven, Connecticut, 1951.

Viëtor, K., Goethe the Poet, trad. M. Hadas, Cambridge, Massachusets, 1949.

Viëtor, K., Goethe the Thinker, trad. B. Q. Morgan, Cambridge, Massachussets, 1950.

Vigny, A. de., Journal d'un Poète, ed. P. Flottes, París, 1949.

– Stello, París, 1852. (De Vigny, Stello, traducción de Alberto Torrego, Gredos, Madrid, 2005.)

– Théatre complèt, París, 1864.

Villaseñor, J. S., Ortega y Gasset Existentialist, trad. J. Small, Chicago, 1949. (Villaseñor, Pensamiento y trayectoria de José Ortega y Gasset, Universidad Iberoamericana, México, 2005.)

Voegelin, E., The New Science of Politics, Chicago, 1952.

– Die Politischen Religionen, Estocolmo, 1939.

Wahl, J., Etudes Kirkegaardiennes, París, 1940.

– Le Malheur de la Coscience dans la Philosophie de Hegel, París, 1929.

Walzel, O., German Romanticism, trad. de A. E. Lussky, Nueva York, 1932.

– Das Prometheussymbol von Shaftsbury zu Goethe, Munich, 1932.

Watkins, F. M., The Political Tradition of the West, Cambridge Massachusets, 1948.

Weil, S., The Need for Roots, trad. A. Wills, Nueva York, 1952. (Weil, Echar raíces, J. R. Capella, Trotta, Madrid, 2014.)

Weinstein, H. R., Jean Jaurès, Nueva York, 1936.

Welleck, R., A History of Modern Criticism 1750-1950, 2 vols., New Haven, 1955.

Wells, H. G., Mind at the End of Its Tether, Londres, 1945.

White, R. J., ed., The Political Tracts of Wordsworth, Coleridge and Shelley, Cambridge, 1953.

Whitejouse, H. R., The Life of Lamartine, 2 vols., Boston, 1918.

Wood., H. G. et al., The Kingdom of God and History, Chicago y Nueva York, 1938.

Zévèas, A., Le Socialisme en France, París, 1934.

Artículos

Anderson, E. N., «German Romanticism as an Ideology of Cultural Crisis», Journal of the History of Ideas, II (1941), 301-217.

Arendt, H., «What is Existenz Philosophy», Partisan Review, xiii (1946), 34-36.

Ayer, A. J., «Sartre», Horizon, xii (1945), 12-26 y 101-110.

Barth, K., «No Christian Marshall Plan», The Christian Century, LXV (1948), 130-133.

Beauvoir, S. de., «La Pensee de Droite Aujourd'hui», Les Temps Modernes, x (1948), 130-133.

Berlin, I., «Political Ideas in the Twentieth Century», Foreign Affairs, XXVIII (1950), 351-385.

Briefs, G., «The Economic Philosophy of Romanticism», Journal of the History of Ideas, II (1941), 279-300.

– «Intellectual Tragedy», The Commonwealth, XXXIII (1940-1941), 25.

Coulton, G. G., «The Historical Background of Maritain's Humanism», Journal of the History of Ideas, v (1944), 415-433.

Dawson, C., «The End of an Age», Criterion, IX (1929-1930), 386-401.

– «Religion and the Totalitarian State», Criterion, XIV (1934-1935), 7-13.

Demant, V. A., «Dialectic and Prophecy», Criterion, XIV (1934-1935), 559-571.

Duverger, M., «S.F.I.O.: Mort ou Transfiguration», Les Temps Modernes, x (1955), 1863-1855.

Eliot, T. S., «The Action Française», Criterion, VII (1928), 195-203.

– «The Literature of Fascism», Criterion, VIII (1928-1929), 280-290.

– «A Reply to Mr. Ward», Criterion, VII (1928), 84-88.

English, R., «Conservatism: The Forbidden Faith», The American Scholar, xxi (1925-1952), 393-412.

Friedrich, C. J., «The Political Thought of Neo-Liberalism», American Political Science Review, XLIX, (1955), 509-525.

– «Review of F. A. Hayek's The Road to Serfdom», American Political Science Review, XXXIX (1945), 575-525.

Gerth, H. H., «The Nazy Party», American Journal of Sociology, XLV (1940), 517-541.

Gerth, H. H., y Mills, C. W., «A Marx for Managers», International Journal of Ethics, LII (1941-1942), 200-2015.

Godman, S., «Max Picard: The Man an His Work», The Dublin Review, CCXXII-CCXXIII (1949), 23-24.

Grene, M., «Authenticity: An existentialist Virtue», International Journal of Ethics, LXII (1946), 266-274.

Gurian, W., «Totalitarian Religions», Review of Politics, XIV (1952), 3-14.

Hampshire, S., «In Defense of Radicalism», Encounter, V (1955), 36-41.

Hayek, F. A., «Socialism and the Intellectuals», University of Chicago Law Review, XVI (1949), 417-433.

Hilferding, R., «The Modern Totalitarian State», The Modern Review, I (1947), 597-605.

– «State Capitalism or Totalitarian State Economy», The Modern Review, I (1947), 266-271.

Huszar, G. de., «Nietzsche's Theory of Decadence and the Transvaluation of all Values», Journal of the History of Ideas, VI (1945), 259-272.

Jaspers, K., «The Fight Against Totalitarianism», Confluence, III (1954), 251-266.

– «The Importance of Nietszche, Marx and Kierkegaard in the History of Philosophy», trad. S. Godman, Hibbert Journal, XLIX (1950- 1951), 226-234.

Kecskemeti, P., «Existentialism, a New Trend in Philosophy», Modern Review, I (1947), 34-51.

– «How Totalitarians Gain Absolute Power», Commentary, XIV (1952), 527-546.

Kelsen, H., «Absolutism and Relativism in Philosophy and Politics», American Political Review, XLII (1948), 906-914.

Kohn, H., «Romanticism and the Rise of German Nationalism», Review of Politics, XII (1950), 443-472.

Lanzmann, C., «L'Homme de Gauche», Les Temps Modernes, X (1955), 1626-1658.

Loewith, K., «Les Implications Politiques de la Philosophie de l'Existence chez Heidegger», trad. J. Rovan, Les Temps Modernes II (2) (1946), 343-360.

Marcuse, H., «Remarks on Jean-Paul Sartre's L'Etre et le Néant», Philosophy and Phenomenological Research, VIII (1947-1948), 309-336.

Mcrae, D. G., «The Politics of Lord Acton», The Political Quarterly, XXIV (1953), 285-292.

Nagel, E., «Review of F. A. Hayeck's The Counter Revolution of Science», Journal of Philosophy, XLIX (1952), 560-565.

Nathanson, M., «Jean-Paul sartre's philosophy of Freedom», Social Research, XIX (1952), 364-380.

Neumann, F., «Approaches to the Study of political Power», Political Science Quaterly, LXV (1950), 161-180.

Niebuhr, R., «We are Men not gods», The Christian Century, LXV (1948), 1138-1140.

Oakeshott, M., «Contemporary British Politics», The Cambridge Journal, I (1947-1948), 474-490.

– «Rationalism in Politics», The Cambridge Journal, I (1947), 81-98 y 145-157.

– «The Tower of Babel», The Cambridge Journal, II (1948), 67-83.

O'Boyle, L., «The Class Concept in History», Journal of Modern History, XXIV (1952), 391-397.

Oppenheimer, F., «Relativism, Absolutism and Democracy», American Political Science Review, XLIV (1950), 951-960. Ordo, 1 (1948), VII-XI.

Pollock, J. K., «An Areal Study of the German Electorate», 1930-1933», American Political Science Review, XXXVIII (1944), 89-95.

Sartre, J-P., «Réponse à Claude Lefort», Les Temps Modernes, VIII (1953), 1571-1629.

Schumpeter, J. A., «Science and Technology», American Economic Review, XXXIX (1949), 345-359.

Silone, I., «Ferrero and the Decline of Civilization», Partisan Review, IX (1942), 379-383.

Tillich, P., «Existential Philosophy», Journal of the History of Ideas, V (1944), 44-70.

Viner, J., «Bentham and J. S. Mill», American Economic Review, XXXIX (1949), 360-282.

Waehlens, A. de., «La Philosophie de Heidegger et le Nazisme», Les Temps Modernes, II (5) (1947), 115-127.

Watkins, J. W. N., «Walter Eucken: Philosopher Economist», International Journal of Ethics, LXIII (1953), 131-136.

Weil, E., «Le Cas Heidegger», Les Temps Modernes, II (5) (1947), 128- 138.

Wilson, C., «Canon Demant's Economic History», The Cambridge Journal, VI (1953), 281-290.

Wilson, A., «The Novels of William Godwin», World Review, II (Junio, 1951), 37-40.

Wollheim, R., «The Political Philosophy of Existentialism», The Cambridge Journal, VII (1953), 3-19.

Wolin, S. S., «Hume and Conservatism», American Political Science Review, XLIII (1954), 999-1016.