

# **SOBRE LA RAZÓN HISTÓRICA MODERNA Y SU POSTERIDAD**

## **Esbozo de una investigación histórico-conceptual**

**RESUMEN:** El presente trabajo pretende esbozar algunos de los momentos más importantes del despliegue de la razón histórica moderna. Los complejos hilos que los conectan entre sí y con las aceleradamente cambiantes circunstancias de los últimos siglos constituyen la dificultad y, quizás, el interés del artículo. Sin querer proponer interpretaciones que agoten el sentido de las ideas y de los acontecimientos, la sucesión de Estado absoluto, crítica filosófico-histórica ilustrada liberal y, después, socialista, y, finalmente, crítica postilustrada (postmoderna) genealógico-mitológica, sugiere muy probablemente la existencia de relaciones «ideales» y «materiales» con frecuencia no atendidas y abre tal vez nuevos caminos para tratar de ver en qué dirección se mueven las cosas.

### **PREÁMBULO**

El espíritu de construcción social y la autoeducación psicológica se convertirán en aspectos gemelos de un solo proceso. Todas las artes —la literatura, el teatro, la pintura, la escultura, la música y la arquitectura— darán a este proceso una forma sublime. O más exactamente, la forma que revestirá el proceso de edificación cultural y de autoeducación del hombre comunista desarrollará hasta el grado más alto los elementos vivos del arte contemporáneo. El hombre se hará incomparablemente más fuerte, más sabio y más sutil. Su cuerpo será más armonioso, sus movimientos más rítmicos, su voz más melodiosa. Las formas de su existencia adquirirán una cualidad dinámicamente dramática. El hombre medio alcanzará la talla de un Aristóteles, de un Goethe, de un Marx. Y por encima de estas alturas, nuevas cimas se elevarán.

(LEÓN TROTSKY, *Literatura y revolución*, 1924)

Cuando mis hijos no me obedecen, sólo me esfuerzo todavía por no perder la dignidad. ¡Es todo lo que uno puede hacer! A veces los contemplo cuando duermen. Sus rostros me parecen entonces totalmente extraños, apenas los reconozco, y me doy cuenta de que son extraños, que pertenecen

a una época que aún debe venir y que yo ya no podré vivir. ¡Aún son muy jóvenes mis hijos! Uno tiene ocho años y el otro diez, y sus caras son redondas y sonrosadas mientras duermen. Sin embargo, hay algo muy feroz en estos rostros cuando duermen. A veces me parece que es ya la ferocidad de su tiempo, del futuro, que en sueños se les viene encima a los niños.

(JOSEPH ROTH, *La Marcha Radetzky*, 1932)

En este trabajo, y usando ideas de las obras citadas en las diversas notas que aparecen a pie de página, pretendo ante todo esbozar ciertas constelaciones de composibles que pueden resultar útiles para la investigación histórico-conceptual de algunos de los aspectos de la modernidad, no determinar líneas absolutamente obligatorias del desarrollo histórico<sup>1</sup>. Soy de la opinión de que éste, fácticamente, es probable que haya tenido lugar muy de acuerdo con lo aquí dicho, y que el despliegue en cuestión sea lógico en un sentido laxo; pero no deben leerse mis observaciones como si quisieran agotar todas las posibilidades que existían y que existen en cada momento y en cada circunstancia. En coherencia, sin embargo, con la parte más estrictamente genética de este *a priori* metodológico, es preciso advertir que no abordaremos la cuestión del posible valor de verdad objetivo de las distintas posiciones que irán saliendo a colación: el lector no puede esperar, por ejemplo, esfuerzos por parte del autor para salvar lo que de auténtico contengan, que aquí se da por supuesto, y para rearticular normativamente tales contenidos en otras posibles constelaciones. Sólo nos interesan en estas páginas algunas de las principales líneas de fuerza reales de la época, así como sus ambiguos reflejos presentes y, quizá, futuros.

A las restricciones mencionadas, soy perfectamente consciente de que un lector suspicaz podría añadir diversas limitaciones de desigual calado: no considerar las diferencias históricas concretas que se dan, por ejemplo, entre los modos en que se realiza el Estado moderno en los distintos países del continente europeo; ser excesivamente sumario en la evaluación de fenómenos de amplísimo espectro; en fin: quedarme tal vez en una mera «declaración de principios». Daré por bien empleado el tiempo dedicado a escribir estas páginas, así como los riesgos corridos

<sup>1</sup> Este escrito complementa, continúa o, meramente, aborda de otra manera, la temática de mi otro artículo *La pregunta pels fonaments de l'Ètica i de la Política. Una reflexió des de la situació actual*, recientemente publicado en «Comprendre. Revista catalana de filosofia» IV (2002/1), pp. 43-56.

al hacerlo, si alguien es capaz, simplemente, de encontrar en ellas indicaciones sugerentes para su propio trabajo o reflexión, aprehendiendo el marco general desde el que han sido pensadas. Las investigaciones de detalle subyacentes, por su parte, deberán quedar de momento en la recámara.

En cuanto a los lemas que encabezan este artículo y sus apartados, entre los cuales se teje un cierto discurso paralelo dotado de sus propios pequeños secretos, debe resultarle elemental al lector que no son aquí aducidos como ejemplificación particular —del marxismo, del bolchevismo o de cualquier otra magnitud histórica en su singularidad—, sino como muestra (en positivo o en negativo, según el caso) de la sorprendente actualidad y validez que siguen teniendo en general ciertos posicionamientos que algunos tienden a dar globalmente por obsoletos. La caída del «socialismo real» no ha conllevado necesariamente la de la concepción del tiempo y de la historia que le era previa e inmanente ni la de las conexiones generales de ésta con otros aspectos de la *vis* crítica y emancipatoria de la modernidad —tampoco la de sus probables aporías.

## 1. ESTADO ABSOLUTO Y CRÍTICA BURGUESA

—¡Ah, ah! Es usted cáustico, señor Settembrini [habla Hans Castorp].

—¿Cáustico? ¿Usted quiere decir, malo? Sí, soy un poco malo —dijo Settembrini—. Pero lamento tener que malgastar mi causticidad en cosas tan miserables. Espero que no tendrá usted nada que decir en contra de la maldad, mi querido ingeniero. A mi parecer, es el arma más resplandeciente de la razón contra las potencias de las tinieblas y de la fealdad. La maldad, señor, es el espíritu de la crítica, y la crítica es el origen del progreso y de las luces de la civilización.

(THOMAS MANN, *La montaña mágica*, 1924)

El absolutismo de Estado y el incipiente racionalismo político que lo acompaña, entre otras causas, mas muy principalmente, crean las condiciones necesarias (a partir de mediados del siglo XVII) para que pueda emerger una esfera de concordia civil en la que será posible la actividad económica y cultural de la burguesía en fase de consolidación<sup>2</sup>. El gra-

---

<sup>2</sup> «Así, el proceso de nivelación y centralización política que supuso el absolutismo monárquico, terminó por liberar fuerzas —las de la burguesía individualista—

dual ascenso de ésta a la categoría de clase materialmente dominante se ve, pues, facilitado por la tranquilidad y la paz impuestas por el monarca absoluto, que se sitúa por encima de las facciones religiosas y despoja a las argumentaciones teológicas y morales de toda efectividad política inmediata, generando así un ámbito de orden interior a la unidad estatal. El paulatino enriquecimiento del tercer estamento, sin embargo, constituyéndolo como magnitud de primer rango, pronto lo hará entrar en conflicto con ese mismo poder que, entre otros factores, le ha permitido el mero existir.

Representante de aquella esfera de la razón de Estado que se sobrepone a las demás y acaba así con la guerra civil interconfesional, el monarca no renuncia por ello enteramente al empleo de los restos del orden cristiano medieval que aún puede usar para su propio provecho y para legitimar su situación predominante. La homogeneidad sustancial del mundo occidental todavía es lo suficientemente amplia y profunda como para que el Estado, dotado de una primera y parcial forma de neutralidad confesional, necesite entretanto suprimir todo procedimiento religioso para sustentar su primacía y la función de creación y mantenimiento del orden público que se arroga —al contrario, aún puede dar por supuesta aquella uniformidad de fondo y emplearla a su favor con esa finalidad—. Una tal línea de argumentación, que ve en la identidad del Estado racional con el Rey por la gracia de Dios la garantía de la permanencia de una cierta ordenación de la vida pública europea, no puede ocultarnos sin embargo las rupturas existentes con el concepto anterior de la Cristiandad occidental, gestado a lo largo de muchos siglos y establecido con energía y decisión sobre todo a partir del siglo xi (reforma gregoriana del papado)<sup>3</sup>. El orden relativo de los Estados dinásticos

---

e instrumentos ideológicos —la idea del Derecho natural— que habían de engendrar los ideales revolucionarios del liberalismo» (PEDRO BRAVO GALA, «Presentación» de la *Carta sobre la tolerancia* de JOHN LOCKE, Madrid, Tecnos, 1994, p. XI). Sobre el tema del absolutismo existe una inmensa bibliografía. Destacamos, de entre los clásicos, los dos libros siguientes: JOHN NEVILLE FIGGIS, *The Divine Right of Kings*, Bristol, Thoemmes Press, 1896 (1.ª ed.), 1914 (2.ª ed.), 1994 (reimp. de la 2.ª ed.); FRIEDRICH MEINECKE, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, München und Berlin, Oldenbourg, 1924 (trad. cast.: *La idea de la razón de Estado en la edad moderna*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1997). De entre los más recientes, y prescindiendo de algunos que mencionaremos más adelante, es preciso citar: PERRY ANDERSON, *Lineages of the Absolutist State*, London, 1974 (trad. cast.: *El Estado absolutista*, Madrid, Siglo XXI, 1994); HEINZ DUCHHARDT, *Das Zeitalter des Absolutismus*, München, Oldenbourg, 1989 (trad. cast.: *La época del absolutismo*, Madrid, Alianza, 1992).

<sup>3</sup> Esto es, no se nos puede escapar que el Estado dinástico absolutista resulta ya por sí mismo un primer estadio en el proceso de la moderna secularización y racio-

que surge a comienzos de la modernidad, pese a seguir fundamentándose en un discurso esencialmente teísta en el sentido clásico judeocristiano, ha hecho ya determinadas opciones de fondo que han llevado, por ejemplo, a la desaparición del concepto de una *auctoritas spiritualis* por encima de la unidad estatal: esto es, a la consolidación del primado del poder temporal («soberano») sobre cualquier otra instancia en el interior de los propios Estados y, en el exterior, a la sustitución de la idea medieval enfática de *ordo* por la más adecuada a las circunstancias de «equilibrio entre las grandes potencias» («equilibrio internacional» o, mejor, «interestatal»).

El arriba mencionado desarrollo histórico de la fuerza de la clase burguesa, acontecido por necesidad de espaldas a toda responsabilidad propiamente política, se verá intelectualmente acompañado por su parte y desde muy pronto de una nueva línea de argumentación a través de la cual tenderá a apropiarse productivamente (para sí) de la relegación de las opciones últimas de sentido al plano del fuero interno; esta operación de puesta a un lado, ejecutada antes por iniciativa del Estado absolutista con la intención de que las grandes alternativas religiosas y morales no interfirieran en su capacidad de mantener la paz pública, se ve ahora sin embargo asumida y realizada por la nueva clase social con la voluntad implícita —probablemente autoescamoteada, al menos en sus consecuencias a medio-largo plazo más sangrientas— de que sí llegue a producirse una colisión con el poder público oficial. La «crítica» de todo discurso establecido, en el sentido específico que empezarán a darle aquellas construcciones intelectuales con las que el tercer estado, políticamente marginado, tiende a dar cobertura a sus crecientes pretensiones, nace y tiene una parte fundamental de su significado en este contexto polémico<sup>4</sup>.

---

nalización, sólo que aún visto desde arriba y, por tanto, contemplando todavía su unidad como una magnitud constituida. Hasta qué punto esta fase se encontraba ya prefigurada precisamente en la muy decisionista reforma gregoriana de la institución eclesiástica, es algo que aquí no podemos entrar a calibrar en sus multiformes dimensiones. Cf. CARL SCHMITT, *La dictadura* (1921), Madrid, Alianza, 1985, sobre todo pp. 75-6; cf. también JEAN-FRANÇOIS COURTINE, *L'héritage scolastique dans la problématique théologico-politique de l'âge classique*, ahora como capítulo I de *Nature et empire de la loi. Études suarézienne*, Paris, Vrin, 1999, pp. 9-43. Con respecto al problema de cuándo cabría realmente hablar de una «teología política» en sentido histórico específico, me remito a la primera sección del sugerente ensayo de JOSÉ LUIS VILLACANAS BERLANGA, *Crítica de la teología política*, en el volumen compilado por MANUEL CRUZ, *Los filósofos y la política*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1999, pp. 117-119, que aquí renuncio a discutir.

<sup>4</sup> Cf. REINHART KOSELLECK, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Genese der bürgerlichen Welt* (1959), Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1973, 1997 (trad. cast.: *Crítica y crisis del mundo burgués*, Madrid, Rialp, 1965).

Contra el orden teológico-racional aún expresamente descendente, teísta en forma clásica, pero marcadamente decisionista y en muchos aspectos ya desatado de los horizontes simbólicos medievales<sup>5</sup>, característico todavía del poder monárquico constituido del absolutismo, la burguesía opondrá cada vez con mayor convicción la idea de que el verdadero orden racional cognoscible para el hombre le pertenece sobre todo a ella, que representa —desde la «sociedad civil» y frente al «Estado»— la objetividad real inmanente del proceso de creación de riqueza económica y cultural (incluso religiosa) de la nueva época<sup>6</sup>. El concepto de «crítica», en el que subyace inicialmente un denso poso de racionalismo, se aplica de manera muy indiferenciada al adversario monárquico en bloque —acabará por sentirse su mordiente, en formas cada vez más desespiritualizadas y radicales, en la propia carne.

La «filosofía de la historia», en la acepción estricta en que Karl Löwith y su discípulo Reinhart Koselleck comprenden la expresión<sup>7</sup>, desplegará de modo completo y concluyente, a partir de mediados del siglo XVIII<sup>8</sup>, el alcance de las pretensiones de los novísimos poderes fácticos «indirectos».

<sup>5</sup> Cf. ERNST KANTOROWICZ, *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, Princeton University Press, 1957 (trad. cast.: Madrid, Alianza, 1985), y una de las principales fuentes de este importante libro: HENRI DE LUBAC, *Corpus mysticum. L'eucharistie et l'Église au Moyen Âge*, Paris, Aubier, 1944.

<sup>6</sup> Vale la pena recordar, para este tema en particular de la emergencia de la autocomprensión burguesa en oposición a los horizontes de sentido tradicionales, el clásico de BERNHARD GROETHUYSEN, *La formación de la conciencia burguesa en Francia en el siglo XVIII* (1927), México, Fondo de Cultura Económica, 1981.

<sup>7</sup> Para este punto, así como para muchas de las cosas dichas en este artículo, son importantes las siguientes obras: de KARL LÖWITH, *Meaning in History*, Chicago, 1949 (trad. cast.: *El sentido de la historia*, Madrid, Aguilar, 1956); *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*, Barcelona, Herder, 1998. De REINHART KOSELLECK, además de la ya citada *Kritik und Krise*, ver *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten* (1979), Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2000 (trad. cast.: *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993), y *Zeitschichten. Studien zur Historik*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2000 (trad. cast. de algunos de los ensayos de este volumen en *Historia y hermenéutica*, con H. G. Gadamer, Barcelona, Paidós-ICE/UAB, 1997, y en *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, Barcelona, Paidós-ICE/UAB, 2001).

<sup>8</sup> Löwith fecha el nacimiento de la moderna «filosofía de la historia», cuya fe de bautismo sería la obra homónima de Voltaire, en torno al año 1750. Ese mismo año constituye el inicio de la «Sattelzeit», la «época-puente» que ha centrado la atención de la mayor parte de la investigación de Koselleck. Igualmente, es aproximadamente en esta misma franja temporal cuando, por primera vez, y a partir de la obra de Ferguson y Rousseau, sociedad civil («societas civilis») y Estado político aparecen como términos polémicamente contrapuestos, y no como lo mismo («status/societas civilis» = Estado político) y lo opuesto a su vez al estado natural («status naturae»), como ocurría en

El tema de la *potestas indirecta*, de infinitos registros, es central para mucho de cuanto ocurre en el terreno teológico-político durante los últimos siglos. Surgido concretamente en el contexto de las luchas de la Iglesia católica contra las pretensiones del Estado absolutista, reaparece sutilmente modificado en manos de los más diversos contendientes a lo largo de toda la modernidad. La precisa percepción de su importancia es casi angustiosamente aguda en CARL SCHMITT, sobre todo en su escrito *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols* (1938), Köln-Lövenich, Hohenheim Verlag, 1982 (trad. cast. de F. J. CONDE: *El Leviatán en la teoría del Estado de Tomás Hobbes*, Madrid, Editorial Haz, 1941; reed. en Buenos Aires, Editorial Struhardt & Cía, 1990). La polémica de este autor contra toda magnitud «social» que, rehuendo la responsabilidad y los peligros propiamente políticos, interviene sin embargo en la esfera del poder público-estatal reclamando para sí, desde el «inmaculado» ámbito del «derecho», de la «moral», de la «historia» o de la «religión», una influencia real en el terreno político, peca sin duda de un cierto carácter indiferenciado, aunque conserva toda la fuerza de las más profundas intuiciones históricas. La respuesta teológica más poderosa al planteamiento schmittiano, quizá la única capaz de aducir algo sustancial en la línea de diferenciar precisamente lo que en Schmitt quedaba peligrosamente velado —que no todos los sujetos históricos presentan las mismas credenciales para el uso de aquel motivo y que lo emplean, por tanto, de modos distintos—, la dio ya Erik Peterson en el mismo momento de la aparición de la primera edición de aquel escrito. Protestante convertido al catolicismo y amigo de Schmitt desde los años veinte, Peterson hizo importantes observaciones sobre la cuestión en su correspondencia del año 1938 con el jurista de Plettenberg; cf. BARBARA NICHTWEISS, *Apokalyptische Verfassungslehren. Carl Schmitt im Horizont der Theologie Erik Petersons*, en el volumen de BERND WACKER (Hrsg.), *Die eigentlich katholische Verschärfung... Konfession, Theologie und Politik im Werk Carl Schmitts*, München, Wilhelm Fink Verlag, 1994, pp. 37-64. Ver también, al respecto, mi glosa al opúsculo de Schmitt publicada en catalán en «Anuari de la Societat Catalana de Filosofia» XII (2001), pp. 41-54. Para el lector interesado será útil saber que se está llevando a cabo en estos momentos una magnífica edición de lo principal de la obra de ERIK PETERSON, con el título *Ausgewählte Schriften*, Würzburg, Echter Verlag, 1994 y ss. Ya han aparecido, bajo la cuidadosa dirección de la Dra. Barbara Nichtweiss, tres volúmenes. Recomiendo ahora también, en razón de su calidad objetiva, diversos trabajos de GABINO URÍ-BARRI: la introducción a la reedición del tratado personiano *El monoteís-*

---

Hobbes, Spinoza y Locke. Sin duda alguna resulta de importancia central, para una correcta intelección de nuestro tiempo, preguntarse qué es lo que sucedió a lo largo del siglo XVIII; el libro ya citado de Groethuysen se aproxima a esta cuestión desde un enfoque muy particular; también lo hacen, de modo mucho más genérico, las dos grandes obras de PAUL HAZARD, *La crisis de la conciencia europea, 1680-1715* (1935), Madrid, Alianza, 1988, y *El pensamiento europeo en el siglo XVIII* (años 30-40), Madrid, Alianza, 1998.

mo como problema político, Madrid, Trotta, 1999, pp. 9-46, y los artículos *El nuevo eón irrumpe en el antiguo. La concepción del tiempo escatológico de Erik Peterson*, publicado en «Miscelánea Comillas» 58 (2000), pp. 333-357, y *La reserva escatológica: un concepto originario de Erik Peterson (1890-1960)*, publicado en «Estudios Eclesiásticos» 78 (2003), pp. 29-105.

El despliegue de la idea de una racionalidad puramente interior al mundo tiene su primer lugar paradigmático —desde un punto de vista «cronológico», aunque probablemente interpretada ya a partir de una clave «ideológica» posterior— en la nueva ciencia de la naturaleza de los físicos matemáticos. Pronto desemboca aquélla, sin embargo, en los intentos (¿«lógicamente» anteriores, como sugería hace un instante?) de construir una ciencia de lo social y de lo moral (de lo «humano») análoga a la creada por Galileo y otros. Bajo la forma de la moderna filosofía revolucionaria de la historia<sup>9</sup>, tal *scienza nuova* rápidamente superará los marcos tradicionales que aún le asignaba Vico y asumirá como papel destacado el de sustraer al poder monárquico estatal su pretendido monopolio de toda noción de orden, desenmascarando la racionalidad de éste como una forma capciosa («dogmática») y reaccionaria de barnizar y dar credibilidad al imperio incondicionado («despótico») de las clases inútiles y ociosas. La razón que da sentido ahora desde dentro al proceso histórico y que lo determina como una línea de «progreso» indefinido hacia un *télos* inmanente al tiempo mundano entra concretamente en la arena de la

<sup>9</sup> Es sintomática la parcial coincidencia de dos libros prácticamente contemporáneos, mas de orientaciones diversas (el ya citado de Groethuysen, de 1927, y el clásico del pensamiento judío del siglo xx, *Der Stern der Erlösung*, de 1921), en torno a la importancia de la burguesa recusación del motivo teológico tradicional del «milagro». El segundo, en particular, constata la relativa inocuidad para el mismo de la «ilustración científica», afirmando que sólo la «ilustración histórica» (en el siglo xviii) comporta un concepto de orden mundano que excluye toda irrupción de lo sobrenatural (cf. FRANZ ROSENZWEIG, *La Estrella de la Redención*, Salamanca, Sígueme, 1997, pp. 136ss.). De ahí el ambiguo estatuto, para nuestra cuestión, de la moderna ciencia natural, dividida entre su «realidad en sí» (en el caso de que exista tal cosa) y algunas de sus reinterpretaciones, en parte potencialmente contenidas en su origen, en parte propuestas por autores posteriores interesados en otras cuestiones y fuertemente marcados por determinadas opciones histórico-políticas. Es probable que pudiera ofrecer alguna luz sobre las sinuosas relaciones mencionadas reflexionar con una cierta atención sobre la línea discontinua que conectaría primado de la razón subjetiva-intersubjetiva, debilitación de todo concepto enfático de verdad y objetividad, e idea de la constructibilidad —histórica— de lo real. Por mi parte, he intentado meditar sobre algunos de los aspectos más generales del tema del milagro y de la temporalidad en mi artículo *Tiempo angélico. Fragmentos de una reflexión teológico-política*, en «Ars Brevis. Anuari de la Càtedra Ramon Llull Blanquerna, 1999» (2000), pp. 299-317.



disputa política sobre todo con esa función de dar empaque y consistencia pública a las aspiraciones de la burguesía, relegadas por el poder establecido a la esfera de lo privado. Cuando la razón social subjetiva afirma poseer una objetividad superior a la del discurso del Estado monárquico dominante, convicción que pretende encontrar *a priori* confirmación teórica en su hipotéticamente «mejor» ajustamiento al despliegue efectivo de la historia mundial, está *eo ipso* discutiéndole a la razón oficial del absolutismo y al orden más o menos tradicional que aún representa, su carácter de auténtica razón pública, única capaz de legitimar el poder de unos hombres sobre los otros<sup>10</sup>. Está, en realidad, iniciando la gran disputa que recorre los dos últimos siglos contra la primacía de lo político en la vida de las colectividades y a favor de la de los ámbitos «apolíticos» encarnados por la sociedad civil: economía, moral, ciencia, técnica («cultura», «ilustración»). La consecuencia esperable, a la corta o a la larga, no podía ser otra —irónicamente— que la Revolución política; ésta planteará la vida política en Occidente, por primera vez con tal intensidad, como una lucha por la «opinión pública», inseparable de los conflictos ideológicos en torno al discurso y al imaginario político de la legitimidad democrática<sup>11</sup>.

## 2. LAS CRÍTICAS DE LA CRÍTICA

Chepurni leyó que el Poder Soviético le concedía a la burguesía todo el cielo infinito equipado con estrellas y astros a fin de organizar allí la felicidad eterna; y en cuanto a la tierra, las construcciones sólidas y los útiles caseros, quedarían abajo —a cambio del cielo— completamente en manos del proletariado y del campesinado trabajador.

---

<sup>10</sup> Cf. el libro de JÜRGEN HABERMAS, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft* (1962), Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1990 (trad. cast.: *Historia y crítica de la opinión pública*, Barcelona, Ed. Gustavo Gili, 1994). En esta obra, y al parecer de algún crítico, Habermas se limita a desarrollar algunas de las intuiciones del libro ya mencionado de REINHART KOSELLECK, *Kritik und Krise*, haciéndolo además de modo menos sugerente que el original. Es indiscutible, sin embargo, que tiene un más que considerable valor como análisis circunstanciado de la emergencia, características fundamentales y transformaciones del concepto específicamente burgués de la «publicidad» (*Öffentlichkeit*).

<sup>11</sup> Ver al respecto, sobre todo, la increíble —por inusual— reflexión histórico-intelectual contenida en la primera parte de la obra de FRANÇOIS FURET, *Penser la Révolution française* (1978), Paris, Gallimard, 1999, pp. 11-130. Ver también, del mismo autor, *La Révolution dans l'imaginaire politique français* (1983), en el volumen póstumo *La Révolution en débat*, Paris, Gallimard, 1999, pp. 73-95 (trad. cast.: *La Revolución a debate*, Madrid, Encuentro, 2000, pp. 50-65).

Al final de la proclama se señalaba la fecha del segundo advenimiento que, por vía organizada e indolora, conduciría a la burguesía a la vida de ultratumba.

(ANDRÉI PLATÓNOV, *Chevengur*, 1927-1928)

La situación cambia, naturalmente, cuando en el siglo XIX la erosión del poder monárquico ejecutivo básicamente se haya consumado. La razón histórica burguesa, imperando ya sin ninguna competencia de consideración, pierde con su adversario, sin embargo, una parte importante de su propio sentido. Contra ella se elevarán, sucesivamente, los ataques de dos nuevas instancias, que partirán de posiciones semejantes a aquéllas de las que surgió la crítica burguesa de la monarquía absoluta —la esfera de lo privado, en cuanto esfera de lo forzosamente relegado a la irresponsabilidad pública—, y que emplearán contra ella líneas de argumentación análogas a las por ella usadas contra la razón del Estado dinástico —y semejantes también a las blandidas por las iglesias contra éste mismo en la época de las guerras civiles interconfesionales<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> Entre ellas, y sobre todo, la línea argumental —convenientemente modificada— de la *potestas indirecta*, hace poco comentada: el poder del Estado es puesto en cuestión, una y otra vez, y bajo la acusación de arbitraria subjetividad a favor de los intereses de las clases dominantes —o sea, bajo la acusación de no corresponder al verdadero interés público—, por el «tribunal» racional ilustrado y esencialmente no político que dice representar, en sus diversas etapas (primero, y para la burguesía liberal —lo acabamos de comprobar—, ella misma frente a la aristocracia y la realeza del Antiguo Régimen; luego, y para el proletariado socialista —lo abordamos de aquí a un instante—, él mismo frente a la propia burguesía liberal de la nueva «monarquía constitucional»), la auténtica objetividad histórica (económica y moral), la verdadera «publicidad» (razón pública). Con posterioridad, y como hemos de ver más adelante, también las críticas postracionalistas más radicales del «poder» y del «sistema» pretenderán asumir la representación de los vencidos por la historia o, simplemente, la de los «otros», esto es, la de aquellos que, sin constituir un sujeto histórico sustancial (se niega en general que exista tal cosa: todo sujeto es siempre construcción arbitraria), en ningún momento han gozado del dominio político, social, económico, etc., al que tienen —se supone— el mismo «derecho arbitrario» que los demás. Qué consecuencias puedan tener las invocaciones (más o menos encubiertas o desencubiertas) hechas a la «legitimidad» de cualquier forma de crítica indirecta («social») del poder político pronunciadas en un tono crecientemente radical por magnitudes históricas que no sólo no asumen sino que hasta rechazan expresamente la «reserva escatológica» judeocristiana, es un punto que aquí debe permanecer abierto. Incluso compartiendo la tensa espera contenida en esta noción originalmente introducida por Peterson (cf. GABINO URÍBARRI, *La reserva escatológica...*, art. cit.), no siempre resultan fáciles de resolver los conflictos particulares planteados por la historia y por la realidad política efectiva de este mundo. En su ausencia, no adivino por dónde puede haber una salida que no lleve a las propuestas de paraísos terrenales que hemos tenido ocasión de padecer en los

En primer lugar, el nuevo proletariado industrial, en formas muy diversas (socialistas, libertarias), esgrimirá el hecho de que, contra el «superestructural» monopolio burgués de la razón pública, que encubre sus intereses de clase, sólo los estamentos obreros portan efectivamente la objetividad racional real (económico-material) del orden mundano y, con ella, el sentido del progreso histórico y la esperanza de su consumación en el tiempo. En segundo lugar, y poco después<sup>13</sup>, la clásica reclamación moderna (ya burguesa, ahora también proletaria) de la autonomía del orden inmanente al mundo, tenderá incluso a desentenderse de la forma ilustrada de ordenación horizontal representada por la filosofía de la historia, acogién dose a las novísimas especies de certeza subjetiva irracional ya anticipadas por Sade<sup>14</sup>. Este imperativo de la libertad total<sup>15</sup> se trasladará ahora cada vez de modo más decidido hacia los nuevos tipos de «verdad» mítica redescubiertos por el Romanticismo a partir de finales del siglo XVIII: éstos son los únicos que parecen poder garantizar, para un tiempo que está de vuelta de la real o presunta aridez racionalista ilustrada, la completa emancipación de los impulsos del individuo<sup>16</sup>, permitiendo su libre desenvolvimiento. Se trata, en este segundo caso, de la «destrucción la razón» de la que hablara, desde la pers-

---

últimos dos siglos, o bien, en la recusación postmoderna de toda teleología, al me ro instalarse en la guerra civil permanente de la «revolución» que se justifica míticamente a sí misma. Las exigencias con respecto a la «publicidad» (*Öffentlichkeit*) político-estatal y social que la noción judeocristiana de «revelación» (*Offenbarung*) supone, tema fundamental de la obra de Peterson, han sido admirablemente sintetizadas por BARBARA NICHTWEIß en su estudio *Offenbarung und Öffentlichkeit. Herausforderungen der Theologie Erik Petersons*, en «Jahres- und Tagungsbericht der Görresgesellschaft» (1993), pp. 77-106, cuyo conocimiento debo a la amabilidad de su autora.

<sup>13</sup> En parte desde sectores radicales de la lucha obrera (ante todo anarquistas y sindicalistas revolucionarios), en parte desde sectores de la propia burguesía amenazada por la «nueva» racionalidad histórica económico-moral del proletariado, que se opone a la suya.

<sup>14</sup> THEODOR W. ADORNO - MAX HORKHEIMER, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (1947), Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag, 1997 (trad. cast. de Juan José Sánchez: Madrid, Trotta, 2000), *Exkurs II*, pp. 88-127 (pp. 129-163 de la ed. cast.).

<sup>15</sup> Desencadenado además en las clases medias por la falta del antiguo adversario monárquico-teísta-absolutista y por las ansias de aventura romántica, y coherentemente exasperado también en general a partir de su propia dinámica interna de progresiva desvinculación de toda idea de orden y de deconstrucción o desenmascaramiento de cualquier pretensión de racionalidad como forma ideológica de racionalización de intereses subjetivos (de clase...) y, en último término, como expresión de «heteronomía».

<sup>16</sup> O de grupos «naturales» de distintos niveles: raza, nación...

pectiva del marxismo más ortodoxo, el húngaro Lukács<sup>17</sup>, y de la recaída de la razón ilustrada de nuevo en mitología de la que se hicieran eco Adorno y Horkheimer en su clásica obra *Dialéctica de la Ilustración*<sup>18</sup>. Es importante ahora captar la coherencia interna —que el primero al menos en parte negaría y que afirman los segundos como mínimo en términos generales— de los diversos momentos que estamos repasando en este breve recorrido de los últimos siglos. Para ello, debemos volver por un instante sobre nuestros pasos.

#### a) *Primera crítica de la crítica*

Cierto es que el arma de la crítica no puede suplir a la crítica de las armas, que el poder material tiene que ser derrocado por el poder material, pero también la teoría se convierte en un poder material cuando prende en las masas. Y la teoría puede prender en las masas a condición de que argumente y demuestre *ad hominem*, para lo cual tiene que hacerse una crítica radical. Ser radical es atacar el problema por la raíz. Y la raíz, para el hombre, es el hombre mis-

<sup>17</sup> GYÖRGY LUKÁCS, *El asalto a la razón*, Barcelona-México, Grijalbo, 1968. El título original alemán de esta obra de finales de los cuarenta (reeditada sin cambios tras la muerte de Stalin) es *Die Zerstörung der Vernunft*, la destrucción de la razón; la opción final del traductor, W. Roces, obedeció, según parece, a motivos fonéticos: la ironía de Theodor W. Adorno leyendo el título como «la destrucción de la razón de Lukács». Y es que, según Leszek KOLAKOWSKI (*Las principales corrientes del marxismo. III. La crisis*, Madrid, Alianza, 1983, pp. 277-280), esta obra sería el índice más extremo de la degradación intelectual de Lukács y de su sumisión al stalinismo; con independencia de la probable verdad contenida en este juicio, el libro, con todos sus materiales, no deja de tener un cierto interés para nuestra investigación. Por otra parte, había ya elementos de reflexión muy interesantes, en la dirección de descifrar la estructura *cosificada* del «entendimiento burgués», la consiguiente pérdida para éste de lo total de la realidad y las insolubles escisiones entre razón formalizada y mera facticidad irracional, en la célebre colección de artículos de juventud *Geschichte und Klassenbewußtsein*, Berlin, Der Malik Verlag, 1923 (trad. cast. de MANUEL SACRISTÁN, *Historia y consciencia de clase*, Barcelona, Grijalbo, 1975).

<sup>18</sup> THEODOR W. ADORNO - MAX HORKHEIMER, *op. cit.* en su conjunto. Son evidentes, en este gran libro de Adorno y Horkheimer, tanto los ecos de la *heterodoxa* obra de Lukács de los años veinte (y de otros, probablemente, como sería el caso de Karl Korsch), como su creciente inflexión hacia una cierta *filosofía negativa de la historia* alejada del marxismo ortodoxo de la IIª y, aún más, de la IIIª Internacional. Dentro del campo liberal, y en calidad de significativa excepción a la frecuente miopía de esta corriente con respecto a todo cuanto signifique *irracionalismo* (sobre todo si se lo encuentra en la época moderna), vale la pena mencionar, aunque sea de forma genérica, los diversos y atípicos ensayos de Isaiah Berlin dedicados a autores «románticos», «místicos» y «reaccionarios».

mo. La prueba evidente del radicalismo de la teoría alemana, y por tanto de su energía práctica, está en saber partir de la decidida superación *positiva* de la religión. La crítica de la religión desemboca en el postulado de que *el hombre es la suprema esencia para el hombre* y, por consiguiente, en el *imperativo categórico* de *echar por tierra todas aquellas relaciones* en que el hombre es un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable...

(KARL MARX, *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción*, 1843)

Cuando triunfa la razón burguesa con su filosofía de la historia; cuando, con su neutralización cada vez más intensa del orden trascendente de tipo teísta, supera la «dogmática» razón de Estado del absolutismo dinástico y abre la esfera pública al racionalismo científico, positivista y economicista liberal<sup>19</sup>; cuando parece por fin que «el hombre se yergue a la luz de su razón autónoma»<sup>20</sup>, en ese mismo momento la autoridad de la razón (burguesa) es puesta en entredicho —y lo es, también, en nombre de la emancipación. Dicho de otro modo: la crítica —liberal-burguesa-racionalista— es superada por la propia crítica —socialista-proletaria-racionalista— en dirección a la libertad y la justicia perfectas. Marx —entre otros, pero de manera especialmente inteligente y aguda— combatió la razón del pensamiento liberal, en el preciso instante en que la sociedad burguesa alcanzaba el pleno dominio, como pura ideología —le negó, pues, la universalidad—. Se ponía así en duda el fundamento mismo del parlamentarismo clásico del tercer estado en la Europa postnapoleónica —del gobierno que decide a través de la discusión de una élite intelectual—, en la medida en que el argumento racional de ese grupo selecto era visto como mera racionalización de intereses económicos de clase. Marx limitó su concepto de ideología al pensamiento burgués y creyó poder preservar intacto su propio sistema de ese mismo *pecado*.

<sup>19</sup> Aún conservando, empero, residuos del estadio anterior, en la forma del deísmo ilustrado aconfesional y de unos principios morales todavía básicamente tradicionales, a partir de los cuales puede incluso, en caso de necesidad, recurrir pragmáticamente a la religión positiva, presentándose como defensor de las buenas costumbres y de los mejores signos del pasado. Mucho cabría añadir aquí sobre el carácter selectivo de la *concepción*, de la *ejecución* y de la *recepción* burguesa de la revolución, de los miedos de la nueva clase dominante ante los temblores por ella misma desatados y de las parciales vueltas atrás que intentó llevar a cabo sobre todo en las décadas centrales del siglo XIX.

<sup>20</sup> JACOB TAUBES, *Vom Kult zur Kultur. Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft* (selección de ensayos de los años 1953 a 1983), München, Wilhelm Fink Verlag, 1996, p. 265.

En este sentido, sigue siendo un ilustrado y se mueve básicamente en las coordenadas espirituales de los siglos XVIII y XIX<sup>21</sup>. Si nos ceñimos estrictamente a su caso, el camino recorrido por Marx desde la crítica de la ideología (religión, filosofía hegeliana, Feuerbach, etc.) a la crítica de la economía política y desde ésta, en ésta y a través de ésta a la crisis social, muestra de forma clara y convincente la conexión que es posible establecer entre radicalización de la crítica inmanente (desde «abajo») —aun cuando sea todavía racionalista-ilustrada— al mundo tradicional (y/o burgués) y tránsito necesario a la «crítica de las armas», a la acción inmediata en el sentido de la revolución social y la guerra civil (mundial)<sup>22</sup>. Éste es el primer ataque al que hemos aludido arriba (en el párrafo introductorio de este apartado 2), el cual, naturalmente, aún deberá llevar más lejos la negación de lo teológico residual que, en capas cada vez más delgadas, todavía hemos visto sobrevivir en el absolutismo dinástico y en el racionalismo liberal-burgués. Aunque en cierto modo extreme el economicismo liberal y desenmascare el pensamiento burgués en su conjunto como construcción superestructural al servicio de las relaciones de producción vigentes, tal embate conserva aún elementos de

---

<sup>21</sup> Sobre el origen, las funciones y la evolución en general del término «ideología» se puede consultar, entre otros muchos, HANS BARTH, *Verdad e ideología* (1945), México, Fondo de Cultura Económica, 1951. Barth dedica específicamente a Marx el cap. III, pp. 63-171, que a mí me parece discutible en algunos detalles, aunque globalmente resulte interesante y exacto. La breve comparación establecida posteriormente, en el cap. IV, pp. 267-9, entre Marx y Nietzsche, es suficiente para aclarar el talante aún ilustrado-racionalista de Marx (y Engels), en quien sin duda sobreviven todavía muchas de las ideas morales y educacionales de la tradición espiritual europea occidental.

<sup>22</sup> Un par de textos a título de prueba: «Al esbozar las fases más generales de la evolución del proletariado, hemos seguido la guerra civil más o menos encubierta dentro de la sociedad imperante hasta el punto en que la misma estalla en una revolución franca y en que el proletariado cimenta su hegemonía mediante el derrocamiento violento de la burguesía» (KARL MARX - FRIEDRICH ENGELS, *Manifiesto del partido comunista* (1848), Barcelona, Grijalbo-Mondadori, 1998, p. 54; original alemán en la p. 99 de la misma edición, que corresponde a MARX-ENGELS, *Werke*, vol. 4, Berlin, Dietz Verlag, 1990, p. 473); «... hemos demostrado que todo levantamiento revolucionario, por muy alejada que parezca estar su meta de la lucha de clases, tiene necesariamente que fracasar mientras no triunfe la clase obrera revolucionaria, que toda reforma social no será más que una utopía mientras la revolución proletaria y la contrarrevolución feudalista no midan sus armas en una *guerra mundial*» (K. MARX, *Trabajo asalariado y capital* (1849), Barcelona, Nova Terra, 1970, p. 24; original alemán en MARX-ENGELS, *Werke*, vol. 6, Berlin, Dietz Verlag, 1959, pp. 397-398). No sería muy difícil encontrar otros textos de los fundadores del «socialismo científico» en esta línea; u otros de Lenin, por ejemplo, en los cuales aquella transición asume explícitamente rasgos todavía más agresivos.

la cultura espiritual de Occidente —como con odio y lucidez supo ver Bakunin—, se encuentra atravesado por la tensión propia de una última modalidad del «quiliasma filosófico» ya vislumbrado y avalado por Kant, y reconoce expresamente, por tanto, y aun cuando sólo sea formalmente, la existencia de unos límites y un final para la guerra civil que denuncia como «secreto» de la sociedad capitalista y que quiere retomar abiertamente con el objetivo de alcanzar la reconciliación consumada de la esencia del hombre.

b) *Segunda crítica de la crítica*

Quisiera tratar de ver en qué medida el esquema binario de la guerra, de la lucha, del enfrentamiento de las fuerzas, puede efectivamente ser aducido como el fondo de la sociedad civil, a la vez el principio y el motor del ejercicio del poder político. ¿Es exactamente de la guerra que es preciso hablar para analizar el funcionamiento del poder? ¿Es que son válidas las nociones de «táctica», de «estrategia», de «relación de fuerza»? ¿En qué medida lo son? El poder, simplemente, ¿es una guerra continuada por otros medios que las armas y las batallas? Bajo el tema hoy corriente, por otra parte relativamente reciente, de que el poder tiene a su cargo la defensa de la sociedad, ¿es preciso entender, sí o no, que la sociedad está organizada en su estructura política de manera que algunos puedan defenderse contra los otros, o defender su dominación contra la revuelta de los otros o, simplemente aún, defender su victoria y hacerla perenne en el sometimiento? (...) estamos quizá [en los ejemplos históricos de los discursos estudiados por Foucault, que son los que dan lugar a las preguntas anteriores] frente al primer discurso exclusivamente histórico-político de Occidente en oposición al discurso filosófico-jurídico [clásico]: un discurso en el cual la verdad funciona deliberadamente como arma para una victoria que es explícitamente partidista. Es un discurso oscuramente crítico, pero también, sin embargo, intensamente mítico...

(MICHEL FOUCAULT, *Il faut défendre la société*, 1976)

Mas, ¿qué ocurriría si alguien afirmara que *todo* pensamiento fuera simple «superestructura», mera racionalización de violentos motivos irracionales metaconscientes —y lo hiciera, también, en nombre de la liberación del género humano? Georges Sorel, de acuerdo con el espíritu del tiempo, fue uno de los que primero sacaron esta consecuencia del marxismo, mostrando que el concepto de ideología podía ser pensado y usado como sólo el primer paso en la dirección de una nueva «evidencia

mítica»<sup>23</sup>, que cortaría definitivamente el nudo gordiano de toda dependencia y de toda coacción del libre hacer del hombre. Sorel se declaró heredero del legado de Marx, Proudhon, Bakunin, Hegel y la Revolución francesa, e incorporó las influencias de Nietzsche, Freud y Bergson, entre otros. Su gran aportación consistió ante todo en el hallazgo de que «los hombres que toman parte en los grandes movimientos sociales se imaginan su acción inmediata en forma de batallas que conducen al triunfo de su causa». Propuso, entonces, llamar «mitos a esas construcciones cuyo conocimiento es de tanta importancia para el historiador: la huelga general de los sindicalistas y la revolución catastrófica de Marx son mitos»<sup>24</sup> —afirma contundentemente. El enemigo a batir es la «filosofía intelectualista» típica del liberalismo y, durante mucho tiempo, incluso del socialismo, que pretende aprehender el devenir histórico a través de meros conceptos; sus proyectos, por causa de esa abstracción, no pueden pasar de la categoría de «utopías» que la realidad misma acaba por refutar. La «filosofía intelectualista», precisamente por tratar de hallar una razón en la historia, «posee una incapacidad radical para la explicación de los grandes movimientos históricos» (81). Es por ello que se hace preciso «evitar todo control de la filosofía intelectualista», que es «un estorbo» (79), y concebir las grandes conmociones sociales como mitos revolucionarios, esto es, no como «descripciones de cosas», sino como puras «expresiones de voluntades» (85). «Durante mucho tiempo, el socialismo no ha sido más que una utopía»; ahora, en cambio, «la utopía tiende a desaparecer completamente del socialismo» (87). De hecho, «los mitos revolucionarios actuales son casi puros» (85). Mas como ocurre que, «cuando nos situamos en este terreno de los mitos, estamos a cubierto de toda refutación», tal cosa «ha conducido a muchos a decir

<sup>23</sup> Cf. JACOB TAUBES, *op. cit.*, p. 266, y CARL SCHMITT, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Berlín, Duncker & Humblot, 1996, cap. IV, pp. 77-90 (trad. cast.: *Sobre el parlamentarismo*, Madrid, Tecnos, 1990, pp. 83-97). Con respecto a todo lo que sigue, resulta indispensable, entre muchas, la obra de ZEEV STERNHELL - MARIO SZNAJDER - MAIA ASHÉRI, *Naissance de l'idéologie fasciste* (1989), París, Gallimard, 1994 (trad. cast.: *El nacimiento de la ideología fascista*, Madrid, Siglo XXI, 1994), sobre todo el primer capítulo. Por otra parte, la reducción de la razón y su transformación en mero instrumento de la «voluntad» y la «vida» es algo ya claramente formulado en la primera mitad del XIX por Schopenhauer, por no hablar luego de Nietzsche o el historicismo alemán (cf. las obras ya citadas —o que lo serán posteriormente— de Löwith, Lukács, Adorno-Horkheimer, Barth, Burrow, etc.).

<sup>24</sup> GEORGES SOREL, *Reflexiones sobre la violencia* (1906), Madrid, Alianza, 1976, p. 77. Los números que a partir de ahora aparecen entre paréntesis junto a las citas que el lector encontrará en el cuerpo del texto, corresponden a esta edición del libro de Sorel.



que el socialismo es algo así como una religión. Desde muy antiguo se ha observado, en efecto, que las convicciones religiosas son independientes de la crítica; y eso ha abonado la conclusión de que todo aquello que pretende situarse por encima de la ciencia es una religión. (...) Pero las enseñanzas de Bergson nos han hecho ver que la religión no es lo único que ocupa la región de la conciencia profunda; los mitos revolucionarios tienen allí su asiento con idénticos derechos» (87-88). Con esta ulterior agresión —a partir del inconsciente espontáneo—, que alcanza ahora a la razón histórica ilustrada en su conjunto (burguesa o socialista), se abre una nueva etapa en el mismo proceso de las deconstrucciones y neutralizaciones que debían llevar a la emancipación de lo mundano de toda heteronomía. Los muchos dioses, disolviendo el «monomito postmonoteísta» de la razón histórica moderna y su constrictora idea de un progreso objetivo necesario<sup>25</sup>, realizan en efecto el mismo extremo concepto de autonomía en que una cierta modernidad había creído encontrar su sentido y el sentido de la propia «razón». Que, independizada de toda objetividad y de todo sujeto histórico sustancial, incluso del proletariado en el sentido marxista aún ilustrado, tal concepción pudiera confluír de forma inmediata con las inquietudes de las clases medias alimentadas por el irracionalismo esteticista de finales del siglo XIX y amenazadas por el socialismo obrero (poco después, por el bolchevismo), no puede resultar algo especialmente sorprendente.

En esta perspectiva, hasta puede afirmarse de forma inteligible que el nazismo hitleriano tenía que poder aparecer en su momento como una realidad en cierta forma más «progresiva» y «moderna» que el propio bolchevismo leninista y stalinista, que también sabría emplear por su parte y a su manera, en períodos críticos, una imaginería muy poco ilustrada al servicio de su proyecto temáticamente racionalista. Con el fascismo en general<sup>26</sup>, sobre todo con su versión alemana, el esteticismo neopagani-

---

<sup>25</sup> Cf. ODO MARQUARD, *Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie* (1978, 1979), en el volumen *Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart, Reclam, 1981, 2000, pp. 91-116 (trad. cast.: *Adiós a los principios*, València, Institució Alfons el Magnànim, 2000, pp. 99-123). La crítica «mítica» de la idea del progreso, como hemos visto por las referencias al tema de la «utopía», se encuentra ya en el propio Sorrel, que en 1908 publicó un volumen sobre *Les Illusions du progrès* (citado por JACQUES ELLUL, *La pensée marxiste. Cours professé à l'Institut d'études politiques de Bourdeaux de 1947 à 1979*, Paris, La Table Ronde, 2003, pp. 67 y 198). Ver también el primer capítulo, interesantísimo, de la obra ya citada de Z. Sternhell *et al.*

<sup>26</sup> Me remito por tercera vez en las últimas cuatro notas al importante libro de Z. Sternhell *et al.* Esta obra, centrada en el fascismo propiamente dicho (el italiano), así como otras que indico a continuación, se están replanteando últimamente interesantes cuestiones en torno a la «entidad» cultural e intelectual, tradicionalmente obli-

zante construye un «mito del siglo xx» capaz de disputarle en la práctica a la razón histórica liberal y socialista ilustrada el dominio de la esfera política (el dominio del Estado), reivindicando a la vez, y paradójicamente —como logro de la «raza germánica», por ejemplo—, la total liquidación a manos de la filosofía y de la ciencia modernas de los horizontes de sentido tradicionales, con los que no obstante selectivamente (arbitrariamente) puede volver a encontrarse o identificarse, y proyectando hacia el futuro, en la mejor tradición de la moderna filosofía revolucionaria de la historia, la erección de un Reich milenario habitado por superhombres raciales. La alianza de este irracionalismo con el tecnicismo de la era industrial y con los extremos más radicales del propio racionalismo histórico moderno —pasado por el cedazo relativista del historicismo y del vitalismo de finales del xix al que ya hemos aludido— no resulta, me parece, en absoluto contradictoria. Si la razón autónoma de los nuevos tiempos, al menos en ciertas versiones, se había ido desarrollando sobre todo en contraposición a la idea de un orden trascendente de tipo teísta, desplegándose cada vez de modo más consecuente como mera objetividad (intersubjetividad) científica inmanente —tanto en el terreno de lo natural como en el de lo histórico-social— y transformándose paulatinamente, pero de forma cada vez más intensa, en razón puramente instrumental y calculadora —de la adecuación de los medios a los fines—, a la perfecta trabazón lógica interna de la máquina mundana (cósmica y social) debía corresponderle al cabo la absoluta incapacidad de determinar racionalmente desde el exterior esos mismos fines; es decir, la aparición del conjunto del proceso, visto desde «fuera», como algo enteramente carente de todo fundamento y completamente irracional<sup>27</sup> —abierto, por tanto, a todos los fines y reinterpretaciones

---

terada, del ultraderechismo característico del primer tercio del siglo xx; también se comprueba en esta literatura especializada que está cobrando cada vez mayor relieve el problema (de múltiples ramificaciones) puesto por la discontinua continuidad existente, primero, entre las variantes del «fascismo» en sentido amplio; después, entre éstas y otras formas del totalitarismo características del siglo xx; y, finalmente, entre su «contrarrevolución revolucionaria» y las formas más clásicas del pensamiento liberal y democrático que se consolidan con la Revolución francesa. Vale la pena consultar, como botón de muestra: MARC FERRO (ed.), *Nazisme et communisme. Deux régimes dans le siècle*, Paris, Hachette, 1999; ENZO TRAVERSO, *Le Totalitarisme. Le xx<sup>e</sup> siècle en débat. Textes choisis*, Paris, Seuil, 2001. Cf. luego, también, las obras citadas en las notas 29 y 36.

<sup>27</sup> Cf. MAX HORKHEIMER, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Frankfurt a. M., Fischer Taschenbuch Verlag, 1997 (sobre todo la primera parte, traducción alemana del escrito publicado originalmente en inglés *Eclipse of Reason* en el año 1947, de la que hay una magnífica y reciente traducción castellana de J. MUÑOZ: *Crítica de la razón instrumental*, Madrid, Trotta, 2002). El tema de la transformación del racionalis-

que las puras *fuerzas míticas subjetivas* puedan proponerse. Y es que el mundo en sí sólo aparecería como una realidad totalmente libre, de acuerdo con cierta intelección de la modernidad, en cuanto desapareciera de hecho toda exterioridad, sinónimo de heteronomía, que pretendiera otorgarle un sentido global, incluida al final la propia razón ilustrada, que podría ser entonces sustituida por las muchas divinidades de los pueblos, de las razas o, directamente, de los individuos<sup>28</sup>. Parece, pues, que racionalismo extremo y extremo irracionalismo, crítica ilustrada burguesa o socialista y crítica mítica postracionalista, dinámica antiteísta moderna y teopolítica politeísta (antimonoteísta) postmoderna, tienden a coincidir en un mismo punto como culminación y/o expresión de algo que el impulso crítico emancipador llevaba consigo: ¿en el punto, a lo peor, de la guerra civil *ideológica*, sea revolucionaria o revolucionariamente contrarrevolucionaria?<sup>29</sup>

### 3. INTERREGNO APARENTE

... la incesante autodestrucción de la Ilustración obliga al pensamiento a prohibirse incluso la más mínima ingenuidad respecto a los hábitos y las tendencias del espíritu del tiempo.

(THEODOR W. ADORNO y MAX HORKHEIMER,  
*Dialéctica de la Ilustración*, 1944)

La derrota militar del totalitarismo nazi, acompañada por el aplastamiento integral de Alemania y la devastación-reorganización de gran parte de Europa, así como la evidente experiencia universal de lo que aquella «contradicción no contradictoria» ilustrado-mitológica podía significar en

---

mo extremo en su contrario, un extremo irracionalismo, es evidentemente también el contenido fundamental de la clásica *Dialektik der Aufklärung*, de ADORNO y HORKHEIMER ya mencionada más arriba. Vale la pena citar, como antecedente curioso (es del año 1923), la siguiente afirmación de CARL SCHMITT (*Die geistesgeschichtliche Lage...*, *op. cit.*, p. 76; trad. cast., p. 81): «El nuevo racionalismo también se destruye a sí mismo de forma dialéctica y ante él se eleva una terrible negación».

<sup>28</sup> «Divinidades» construidas por ellos o identificadas con ellos a voluntad: la ruptura de toda idea enfática de razón hace legítima cualquier opción. Repensar desde esta perspectiva algunas de las obras, por ejemplo, de Georges Bataille o de Michel Foucault, podría proporcionar quizá pistas de interés.

<sup>29</sup> ERNST NOLTE, en su tan (superficialmente) conocida como discutida obra *La guerra civil europea, 1917-1945. Nacionalsocialismo y bolchevismo* (1987), México, Fondo de Cultura Económica, 1994, sugiere tal vez que esto sería lo que radicalmente expresaría la guerra total ruso-germana de 1941 a 1945.

la práctica, supusieron el aparente triunfo final de una forma más conservadora de la razón histórica moderna, aún expresamente ilustrada y aún expresamente «razón histórica», que sería la que se reencontraría escindida en la división consiguiente del mundo entre el bloque liberal-capitalista dirigido por los EEUU y el bloque socialista dirigido por la URSS. La victoria, pues, pareció corresponder a la versión más clásica del progresismo ilustrado, todavía abiertamente racionalista, que promueve en formas diferentes un mismo itinerario a partir de la objetividad científica y económica hacia el bienestar general de la humanidad, y que puede deshacerse ideológicamente del enemigo común militarmente destruido calificándolo de mera regresión accidental, de atavismo irracionalista y de reaccionario intento de volver a esquemas antidemocráticos previos a la Revolución burguesa y liberal. La disputa entre ambos bloques, aunque dura y con momentos de enorme peligrosidad, no deja de reconocerse como algo que acontece entre parientes ideológicos con un mismo objetivo y con distintos medios para realizarlo<sup>30</sup>. Que la diferencia de esos medios pueda ser extremadamente relevante, en el sentido de que quizá incluso ponga de manifiesto una concepción moral diversa<sup>31</sup>, siendo verdad, no deja empero de situarse en el conflicto que ya en la segunda mitad del siglo XIX enfrentara a las dos concepciones aún ilustradas de *una misma* razón histórica: la del liberalismo burgués y la del socialismo marxista de la Iª Internacional. No ver que ese conflicto se da en el seno de una mismidad fundamental, o valorarla como algo secundario con respecto a la «verdadera» cuestión principal (¿la querrela entre los antiguos y los modernos?), corta probablemente el acceso a la comprensión completa de la situación de la época.

Tampoco aquellas comunes descalificaciones globales del fascismo derrotado en el campo de batalla —pronunciadas generalmente después de la victoria o, al menos, una vez ya desencadenada la gran catástrofe bélica mundial— deben llevarnos a engaño con demasiada facilidad por lo que se refiere a la cuestión de quién ha resultado finalmente (de momen-

<sup>30</sup> Ya en los años veinte podemos encontrar textos como el siguiente: «El gran empresario no tiene un ideal distinto al de Lenin, esto es, una *tierra electrificada*. Ambos sólo disputan realmente acerca del mejor método de electrificación. Los financieros americanos y los bolcheviques rusos se encuentran juntos en la lucha por un pensamiento económico, es decir, en la lucha contra los políticos y los juristas» (CARL SCHMITT, *Römischer Katholizismus und politische Form*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1984, p. 22; trad. cast.: *Catolicismo y forma política*, Madrid, Tecnos, 2000, p. 16). Más recientemente merecen atención, por ejemplo, las reflexiones de MASSIMO CACCIARI en *Geo-filosofía de Europa* (1994), Madrid, Alderabán, 2000, pp. 151-152.

<sup>31</sup> Cf. LEO STRAUSS, *La ciutat i l'home* (1964), traducción catalana de Jordi Galí Herrera y Josep Monserrat Molas, Barcelona, Barcelonesa d'Edicions, 2000, pp. 29-30.

to) el verdadero vencedor; tampoco han de poder ocultarnos los difíciles parentescos reales existentes entre los diversos contrincantes. En todas las disputas habidas entre los representantes de las distintas modalidades de la razón histórica moderna y de las diversas formas (racionalistas o irracionales) que puede tomar la defensa de la autonomía de lo mundano se han empleado recursos polémicos parecidos, tachando al adversario sistemáticamente de reaccionario. Incluso los nazis quisieron hacer aparecer como tal a su oponente demócrata-liberal o comunista. Dos observaciones adicionales, además, deben ponernos sobre aviso, obligándonos a colocar entre paréntesis al menos *quoad nos* todo ese género de instrumentos de la lucha política del siglo xx y permitiéndonos empezar a entrever cuál es la verdadera situación actual: a) el triunfo ideológico del postilustrado «retorno al mito», representado sobre todo por la figura enorme de Nietzsche, se había consumado ya a finales del siglo xix, antes de las catástrofes del xx —y lo había hecho generalmente de forma expresa como versión irracionalista alternativa del programa moderno de emancipación<sup>32</sup>. b) Las propias hecatombes de las dos guerras mundiales

<sup>32</sup> Es sabido, como anécdota significativa, que muchos de los soldados (sobre todo alemanes) de la Primera Guerra Mundial fueron al frente con los escritos del autor del *Zarathustra* en la mochila. El irracionismo era ya ampliamente presente en la sociedad europea previa a la gran conflagración bélica; cf. G. LUKÁCS, *op. cit.*, p. 15. Por otra parte, vale la pena recordar también que la naturaleza inconformista, vanguardista e incluso revolucionaria de gran parte de los elementos fundadores del fascismo, consolidados ya antes de la Gran Guerra, es una de las ideas dominantes del libro de Z. Sternhell al que reiteradamente nos hemos referido más arriba y, con él, de muchos de los mejores conocedores del cambio de siglo. Con respecto al tema general de la crisis de la razón moderna en el período esencial del siglo xix, existen al menos dos libros importantes y recomendables: el ya clásico de KARL LÖWITZ, *De Hegel a Nietzsche* (1941), Buenos Aires, Sudamericana, 1968, y el más reciente de JOHN W. BURROW, *La crisis de la razón, 1848-1914* (2000), Barcelona, Crítica, 2001. Es interesante también, por lo que se refiere al «tópos» moderno tardío de la vigencia y la necesidad de volver al mito (politeísmo), con todas sus ulteriores consecuencias (potencialmente irracionales), el ciclo de lecciones en dos volúmenes de MANFRED FRANK, *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1982 (trad. cast.: *El dios venidero. Lecciones sobre la Nueva Mitología*, Barcelona, Serbal, 1994), y *Gott im Exil. Vorlesungen über die Neue Mythologie (II. Teil)*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1988. El deslizamiento de la crisis de la Ilustración, consumando a la vez su dimensión secularizadora, hacia un paradójico «politeísmo ilustrado», lo trata ODO MARQUARD en su artículo mencionado más arriba, así como también en *Aufgeklärter Polytheismus -auch eine politische Theologie?*, en el volumen editado por JACOB TAUBES, *Religionstheorie und Politische Theologie I. Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, München-Paderborn-Wien-Zürich, Fink/Schöningh, 1983 (2., verbesserte Aufl. 1985), pp. 77-84. El tema, en mi opinión con mucha mayor lucidez, fue abordado ya por Adorno y Horkheimer en los clásicos citados más arriba; también por Lukács, aunque desde una óptica marxista bastante más estre-

y otros grandes desastres económicos (gran depresión...) y de todo tipo, abiertamente y en muchos momentos han sido vividos y pensados desde entonces como signos de la crisis irreversible al menos de cierta forma de la razón histórica ilustrada moderna, sin que tal cosa haya supuesto poner sustancialmente en cuarentena las ideas modernas más radicales acerca de la libertad. Estos dos importantes datos, así como también lo ocurrido en los pocos años que llevamos después de la caída del «socialismo real»<sup>33</sup>, creo que no nos permiten considerar provisional o accidental la quiebra —que el fascismo representaría *exteriormente* de forma radical— de la filosofía de la historia racionalista, desvinculando a la vez y tendenciosamente el irracionalismo que la ha liquidado de los avatares de la propia imperiosa voluntad moderna de crear sin ataduras de ningún tipo un nuevo orden/desorden universal, que en aquélla ya latía y se expresaba.

¿Qué quiero decir con las observaciones precedentes? Muy sencillo: resulta plausible que la relación existente entre el proyecto moderno de emancipación-neutralización y la razón histórica que se encarna en las modernas filosofías de la historia (con su vocación de predecir y/o planificar la llegada de lo mejor para el hombre) sea más accidental de lo que a primera vista pudiera parecer (a favor de Marquard) —aunque no lo sea del todo (contra Marquard)—<sup>34</sup>. Digámoslo de otra manera: la segunda parece depender esencialmente del primero, pero quizá no sea verdad al revés: quizá no sea verdad que el proyecto moderno de emancipación, como mínimo en sus modalidades tardías más extremistas,

---

cha. Con respecto a la posibilidad de una respuesta radical a ese «teologúmeno», mucho tiene que decir en general la obra de Peterson, a la que ya nos hemos referido. Me permito mencionar, por fin, sobre Marquard y todas estas cuestiones, mi propio escrito *La proposta d'Odo Marquard d'un «Politeisme il·lustrat»*, en el volumen coordinado por FRANCESC TORRALBA, *Creure després del segle de la sospita*, Barcelona, Editorial Mediterrània, 2001, pp. 165-219.

<sup>33</sup> En ellos, junto a vacuos intentos de afirmar el definitivo triunfo de esa misma razón bajo su forma demoliberal capitalista y el consiguiente final de la historia (Fukuyama) —de una fragilidad teórica fácilmente reconocible, aunque dignos de atención, acaso, en su inquietante versión original: Kojève—, cada vez se han ido haciendo más y más patentes la ausencia de un discurso público poderoso sobre el sentido global del transcurrir histórico, la debilitación general de todos los conceptos y pretensiones de la *intelligentsia* occidental y la más que evidente resurrección de los mitos nacionales y étnicos.

<sup>34</sup> Cf. ODO MARQUARD, *Lob des Polytheismus*, *op. cit. supra*; ver también, de este mismo autor, *Dietética de la expectativa de sentido*, en el vol. *Apología de lo contingente* (1986), València, Alfons el Magnànim, 2000, pp. 49-68, y, sobre todo, respecto al tema aquí tocado, las primeras secciones de *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie* (1973), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1997.

«necesite» de la razón histórica moderna para «expresarse» hasta sus últimas consecuencias. Si esto fuera así de algún modo, la filosofía ilustrada de la historia —en sus versiones más clásicas al menos— podría adquirir el significado de una de las etapas de aquel designio, cuando éste se vio forzado a oponer al orden antiguo una idea de orden y de sentido alternativa, puramente inmanente. En esta perspectiva, aparecería como una realidad básicamente instrumental y de mediación. Mas, en última instancia, la emancipación, una vez liquidados todos los residuos del anterior modelo enfático y trascendente de ordenación, podía (debía) exigir su consumación como total aniquilación de cualquier orientación inteligible. La voluntad divina del nominalismo tardo-medieval y de la Reforma protestante, por iluminar el asunto con un tema musical de la constelación de compositores del inicio de la modernidad, ciega y arbitraria desde el punto de vista de la criatura, lejos de verse «compensada» por la moderna «autoafirmación»<sup>35</sup>, se posesiona de todo el terreno y se metamorfosea —integrando el «auto-» específico de los nuevos tiempos— en pura voluntad mundana desatada de todo vínculo; la filosofía de la historia racionalista deja paso entonces, con inexorable consecuencia, a la multiplicidad inconmensurable de los discursos autocreadores de su propio sentido, de sus propias interpretaciones y de sus propios sujetos (de su propia *realidad*), algunos de cuyos primeros desarrollos históricos palpables habrían tenido lugar en la Italia y la Alemania del primer tercio del siglo xx. La continua discontinuidad existente en tal caso —si todo lo esbozado hasta aquí fuera cierto— entre la razón histórica liberal o socialista (ilustrada en términos generales) y la sinrazón mítica del fascismo, recibiría una nueva luz que podría añadirse a la de los ya clásicos libros, pese a ser tan recientes, de François Furet y Ernst Nolte<sup>36</sup>.

<sup>35</sup> Cf. ODO MARQUARD, diversos pasajes de las distintas obras citadas en notas anteriores, a las que cabría añadir *Philosophie des Städtessens*, Stuttgart, Reclam, 2000 (trad. cast.: *Filosofía de la compensación*, Barcelona, Paidós, 2001). El motivo de la «autoafirmación» como rasgo definitorio de la modernidad por oposición a la teología de la omnipotencia tardo-medieval, Marquard lo hereda de HANS BLUMENBERG y de las sucesivas ediciones del importante libro de éste, *Die Legitimität der Neuzeit* (1966, 1974, 1988), Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1996 (trad. franc.: *La légitimité des Temps modernes*, Paris, Gallimard, 1999). Lo que aquí sugerimos me parece que resulta del todo transparente: la consumación de la crítica de la razón histórica moderna (genitivo subjetivo), como paroxismo de la autoafirmación, desemboca finalmente en la crisis de la razón (genitivo objetivo) que representaban ya en el mundillo de la cultura los grandes autores *irracionalistas* del xix: Arthur Schopenhauer y muchas especies de historicistas y vitalistas hasta llegar a Nietzsche.

<sup>36</sup> Nos referimos sobre todo a ERNST NOLTE, *op. cit. supra*, nota 29, y FRANÇOIS FURET, *Le Passé d'une illusion: essai sur l'idée communiste au xx<sup>e</sup> siècle*, Paris, Laffont/Calmann-Lévy, 1995 (trad. cast.: *El pasado de una ilusión. Ensayo sobre la idea comunista*

## 4. FINALE (PROVISIONAL, NATURALMENTE)

—Ahora, amigo mío, ya no hay caminos: los hombres han llegado.

—¿Adónde? —preguntó dócilmente Alexéi Alexéievich (...).

—¿Cómo que adónde? Al comunismo de la vida. ¿Has leído a Carlos Marx?

—No, camarada Chepurni.

—Pues deberías leerlo, querido camarada: la historia ha terminado y tú sin enterarte.

(ANDRÉI PLATÓNOV, *Chevengur*, 1927-1928)

Arriesgo, apurando esta hilazón de ideas, la siguiente hipótesis en dos fases para nuestra época: en primer lugar, quizás el irracionalismo mitológico representado inicialmente por el fascismo, vencedor y dominador de la esfera pública durante dos décadas, pero finalmente derrotado a nivel exterior en la segunda gran conflagración mundial, quizás, digo, en lo sustancial-interior se haya limitado en los últimos tiempos a emprender de nuevo el camino de regreso a la esfera de «lo privado» desde la que han tenido lugar todos los ataques que, contra los poderes establecidos, se han llevado a cabo en los siglos aquí considerados, y desde la cual él mismo inició su ascensión al poder en los años veinte del siglo que acabamos de dejar<sup>37</sup>. Mas, quizá también, y en segundo lugar,

---

*en el siglo xx*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995). Vale la pena también consultar el intercambio epistolar entre F. FURET - E. NOLTE, *Fascismo y comunismo* (1998), Madrid, Alianza, 1999, y las obras de Furet citadas más arriba en la nota 11. Ver también, por último, y en un registro algo distinto: PHILIPPE LACQUE-LABARTHE - JEAN-LUC NANCY, *Le mythe nazi* (1991), Saint-Étienne, Éditions de l'Aube, 1998 (trad. cast.: *El mito nazi*, Barcelona, Anthropos, 2002), sobre el nacionalsocialismo alemán; y MARTIN MAILLA, *La Tragédie soviétique. Histoire du socialisme en Russie 1917-1991* (1.ª ed. orig. en inglés 1994), Paris, Seuil, 1995, sobre el comunismo ruso. Esta última obra, en particular, emprende una extraordinaria vía de reevaluación conceptual del régimen soviético de la cual el lector interesado no puede a mi juicio prescindir.

<sup>37</sup> Habitaría actualmente (y desde los años 50-60), entre otros confortables lugares, en ciertas cátedras universitarias, algunas incluso muy famosas, desde las que «pensadores» de consagrado éxito editorial y meros epígonos irresponsables, aunque bien pagados, proclaman el giro «estético-retórico» de la razón occidental, la muerte de todo gran relato y la necesidad de una «hermenéutica» desinhibida, incompatible con cualquier forma de discurso sustancial, todo ello al parecer como la condición necesaria para que la emancipación (de algunos al menos) se haga real. Cómo se compadece tal cosa con las intenciones fundacionales y con la mera duración en el tiempo de las propias instituciones que los cobijan, es algo para lo cual no hay expli-



la reinteriorización al menos parcial del complejo mitológico irracionalista habría tenido (*estaría teniendo*) entonces como consecuencia, paradójica pero coherentemente, su propia victoria *in occultis* y simultáneamente el pleno triunfo externo del racionalismo que era su propio presupuesto histórico y que él contribuyó a desvencijar —y esto segundo de lo segundo, además, en la forma (o una de las formas) que más adecuada es a la naturaleza última de la *ratio* moderna del tiempo. Efectivamente, en cuanto la razón histórica, en todas sus modalidades, no quería expresar en último término sino el imperio indiscutible de la perfecta objetividad horizontal y del inmediato apego a las «cosas mismas» —su gobierno y administración como eliminación de todo poder arbitrario y, por consiguiente, como condición de la plena liberación—, a lo mejor tal *idea* debía llevar finalmente al descubrimiento de que excluía por principio toda elaboración intelectual de carácter general y el uso público de todo concepto enfático: que debía ejecutar, por fidelidad a sí misma, la neutralización de todo constructo especulativo sobre el sentido final del proceso histórico, incluido el que la constituye a sí misma<sup>38</sup>. La crisis de la razón histórica se transfiguraría entonces, paradójicamente, en su victoria atemática (como crisis sistemática o permanente)<sup>39</sup>. Y es que, volviendo a las profundidades de lo privado —de lo

---

cación inteligible. Cf., entre otros, STANLEY ROSEN, *Hermenèutica com a política*, Barcelona, Barcelonesa d'Edicions, 1992; GEORGE STEINER, *Presencias reales*, Barcelona, Destino, 1991; ALASDAIR MACINTYRE, *Tres versiones rivales de la ética*, Madrid, Rialp, 1992. Es evidente, por otra parte, que las supervivencias del complejo mítico-irracionalista *protofascista* (*protototalitario*) no se limitan a las veleidades de algunos profesores universitarios: tal cosa no tendría más importancia que muchas otras de las frivolidades características de las acomplejadas *intelligentsias* de las macrourbes modernas, aparentemente obligadas por una misteriosa «mano invisible» a permanecer siempre *à la page*. Resulta mucho más alarmante la cada vez mayor presencia de tales elementos, caídos a la paupérrima condición de productos de consumo masivo, en las aulas, en las salas de baile de final de semana, en los estadios deportivos, en la propia calle o en ciertos medios de comunicación.

<sup>38</sup> Algo de esto me parece ya perceptible, por ejemplo, en los famosos escritos popperianos de los años cuarenta, *The Poverty of Historicism* (*La miseria del historicismo*, Madrid, Alianza, 1981) y *The Open Society and Its Enemies* (*La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1992). Tal observación, sin embargo, exigiría mayores explicaciones que aquí no es posible desarrollar.

<sup>39</sup> La genealogía y el desenmascaramiento de lo político en general como guerra perpetua («la política es la continuación de la guerra por otros medios»), consumando en cierto respecto la «tradición» crítica de la modernidad, disuelve todos los sujetos y todas las verdades convirtiéndolos en creaciones del propio proceso de la confrontación de poderes y resistencias a esos poderes. No hay ya razón en la lucha histórica, sino sólo la razón de la misma lucha. Cf. MICHEL FOUCAULT, «*Il faut défendre la société*». *Cours au Collège de France. 1976*, Paris, Gallimard/Seuil, 1997 (trad. cast.:

individual—, lo irracional mitopoiético de la perfecta Ilustración post-moderna tal vez se asegura, no dejando en el lugar público que abandona —pero que sigue disolviendo «indirectamente»— ningún espacio para la reinstalación de los discursos aún sustanciales del XIX, tal vez se asegura, digo, el éxito impecable de su visión de las cosas y, al mismo tiempo, la completa realización (que puede, que *debe* prescindir de toda formación ideal) del contenido decisivo de la razón histórica de la que surgió y a la que aparentemente combate.

¿Corresponde de algún modo tal hipótesis a nuestras actuales experiencias? ¿Acaso no *sentimos* que se ha hecho inviable todo discurso racional general, que nadie confía en las grandes palabras del pasado y que, sin embargo, nunca había parecido a tantos tan próxima la realización del completo dominio del hombre sobre la naturaleza y sobre su propio destino social?<sup>40</sup>. Que tal parecer se vea a menudo acompañado del presentimiento de catástrofes definitivas, no quita ni una tilde a la exactitud de la percepción inicial. Al contrario: el cumplimiento definitivo de todas las promesas necesariamente debe verse confrontado a la posibilidad (al menos a nivel retórico) de su definitivo incumplimiento, pues sólo de esa confrontación brota la energía de la que se nutre el impulso que debe llevarlo a término. Ecologistas, miembros de colectivos antiglobalización, voluntarios de ONGs y pesimistas de todo tipo y profetas de toda clase de calamidades, contribuyen con sus advertencias a señalar el camino que debemos seguir y a mostrar los errores que debemos evitar, pero sólo excepcionalmente ponen en cuestión de modo decisivo la vía tomada o proponen alternativas a la vez sólidas y practicable<sup>41</sup>. Lo único en lo que parece existir un consenso universal es la

---

*Genealogía del racismo*, Madrid, La Piqueta, 1992). Resulta estremecedora la consecuente inconsecuencia con la que tal radicalización de la crítica, liquidando cualquier esencialidad y la legitimidad de toda autoridad política, simultáneamente considera históricamente ineliminable el dato mismo del poder, lo convierte de hecho en la evanescente pseudo-realidad del discurso en general (lucha, guerra) y sigue reivindicando para sí, pese a todo, una cierta *cualidad* emancipadora *pseudo-apocalíptica* —la que se pone en juego en cada combate, en cada dominio y en cada resistencia singular.

<sup>40</sup> El interés de deleuzianos, foucaultianos, marxistas reciclados y otros especímenes tardíos por la «biopolítica» y la ingeniería genética a lo mejor debería ser tenido en cuenta en calidad de dato entre folklórico y preocupante de lo que contiene la nueva situación del mundo. Reléase ahora el lema de Trotsky que encabezaba el preámbulo de este artículo

<sup>41</sup> Estas propuestas, procedentes de una «sociedad civil» ampliamente reorganizada —poco, digamos, «espontánea», cual era su concepto inicial— y financiada a menudo con sustanciosos recursos procedentes de las administraciones estatales, articulan además su oposición al propio Estado demócrata-liberal-social —a través de

convicción imperativa —sigue extendiéndose sin obstáculos— de que ante todo lo que cuenta es eliminar del ámbito público toda idealidad, toda pretenciosa elevación, toda expresión excesivamente grandilocuente que hable o pretenda hablar de cosas demasiado importantes; sólo esta neutralización, suprimiendo a la vez el ámbito público (político, religioso, «cultural»...) en cuanto humano y, por tanto, en cuanto tal, permitirá que de él se enseñoreen la perfecta objetividad, las síntesis globales «dialogantes» y desenfanzadas, y, en fin, la paz perpetua que todos estamos esperando. El paraíso sólo advendrá cuando hayamos renunciado públicamente a él y nos retiremos a la inmaculada espontaneidad de lo subjetivo. Gozando de la pura irracionalidad global del proceso histórico en el «fuera» (que es un «dentro omniabarcante») de la intimidación personal que establece los fines, abandonamos simultáneamente el cosmos a la cristalina transparencia mecánica de la razón y del espíritu del mundo que han de salvarnos.

#### POSTDATA

Siempre pasa lo mismo con los grandes acontecimientos, con los cometas y las revoluciones y las bodas de los príncipes. Los grandes acontecimientos suelen producirse

---

grupos de presión que actúan como auténticos «poderes indirectos» postmodernos— de un modo con frecuencia muy poco democrático; cf. FERRAN SAEZ MATEU, *El crepuscle de la democràcia*, Barcelona, Ed. 62, 1999; del mismo autor, *Democràcia i comunicació: de la inherència a l'anomalia*: Trípodos 10 (2001), pp. 11-24. Martin Malia, en el libro citado anteriormente, sugiere también que quizá tales agrupaciones son las (pen)últimas depositarias, en nuevas formas, de la razón histórica (utópica) moderna. De algo parecido, y con otra intención de fondo, se hace eco Odo Marquard en algunos de sus últimos ensayos (cf. *Glück im Unglück. Philosophische Überlegungen*, München, Wilhelm Fink Verlag, 1996, pp. 92-107). También FRANÇOIS FURET, *Le passé d'une illusion*, op. cit., p. 11 (p. 12 trad. cast.), indica que la utopía de un hombre nuevo es anterior al comunismo soviético (tema central de su libro), y que le sobrevivirá probablemente bajo otras formas: desembarazada, por ejemplo, del mesianismo «obrero». Las cada vez más solemnes advertencias que surgen de aquellas instancias «antisistema» anunciando catástrofes sin cuento, por fundadas que sean, acaso no contemplan la posibilidad de que lo más inquietante en nuestro mundo sean determinadas continuidades, las mismas que esos grupos, sabiéndolo o no, representan. Como dice Walter Benjamin en algún lugar, lo peor es quizá que todo pueda estar funcionando aún (demasiado) bien. Una variante sobre la idea contenida en esta última alusión, ahora con referencia textual completa: «Der Sieg der Zivilisation ist zu vollständig, um wahr zu sein» («El triunfo de la civilización es demasiado completo como para ser verdad») (M. HORKHEIMER, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, ed. cit., p. 100; trad. cast., p. 121).

por sorpresa, y lo único que consigue la espera es que se retrasen.

(JOSEPH ROTH, *Hotel Savoy*, 1924)

—Si Dios no existe, ¿quién dirige entonces la vida humana y todo el orden de la tierra?

—El mismo hombre —se apresuró a contestar el *Desamparado*, con irritación, a aquella pregunta poco clara.

—Perdonen —dijo el desconocido delicadamente—, para poder dirigir es necesario, de un modo u otro, tener un plan para algún tiempo. ¿Díganme cómo podría el hombre dirigir si ni siquiera es capaz de hacer un plan para un plazo tan irrisorio como, digamos, mil años, y si ni siquiera puede saber lo que le puede pasar a él mismo a la mañana siguiente?

(MIJAIL BULGÁKOV, *El Maestro y Margarita*, 1929-1940)

Aunque sea en una especie de apostilla al final del trabajo, *in extremis* por así decirlo, no creo del todo inconveniente proponerle al lector (y proponerme) una síntesis comprensiva de su recorrido —prescindiendo de la hipótesis del último apartado— que facilite un poco quizá su intelección y que se abra explícitamente, además, a la *eminente positividad* que se halla como encubierta en el cuerpo del ensayo precedente.

Resumiendo en pocas palabras y, por tanto, simplificando, tres son los momentos principales del despliegue de la razón histórica moderna que las páginas anteriores han querido recoger: en primer lugar, el de la emergente crítica burguesa clásica del Estado aún parcialmente tradicional de los primeros estadios de la modernidad, crítica genéricamente racionalista que habitualmente no reconoce la *crisis* como su resultado más plausible, sino que, al contrario, más bien retrocede ante ella cuando es capaz de entreverla o cuando debe enfrentarse a sus consecuencias más sangrientas; en segundo lugar, el momento de la crítica ilustrada radical, en particular algunas de sus modalidades socialistas, la cual asume sin complejos la guerra civil (mundial) que presume *latente* a lo largo de la historia y conscientemente decide encender su postrer episodio todavía con la certeza de una final reconciliación de la realidad con la razón; en tercer lugar, el momento de la crítica postilustrada y postracionalista en general —el momento de la crítica «genealógica», por usar uno de sus nombres de batalla más conocidos—, para la cual la propia guerra civil, que no lleva a ningún lado porque no hay ya lugar alguno adonde ir, se justifica neomitológicamente a sí misma y se convierte —parafraseando a Kant— en el

«fin no final» de una historia que, a la vez de forma paradójica y precisa, sigue viendo en su permanente y violento inacabamiento —en su refutación de todo sentido sustancial— algo así como el trasunto «plural» y «desinhibido» del paraíso emancipador prometido por la razón histórica moderna.

Estos tres momentos, concretamente representados por muchos y muy distintos sujetos, no se han dado por cierto de manera clara y unívocamente sucesiva, sino a menudo superpuestos entre sí; incluso ha ocurrido en algunos casos que los posibles titulares de un mismo capítulo singular han aparecido separados por grandes lapsos de tiempo. Por otra parte, es evidente que la radicalidad de la correspondiente recusación de toda clase de motivos tradicionales no ha encontrado en cada uno de esos momentos el mismo eco; que no todos ellos, por tanto, han subordinado en igual medida la sustancialidad —aunque fuera residual— de sus presupuestos fundamentales a la fuerza y a la eficacia de la crítica; que aquellas tres configuraciones de la inquietud del alma moderna, por consiguiente, no aparecen *necesariamente encadenadas* como una secuencia lógica obligatoria y como una forzosa «decadencia» en dirección a la nada perfecta. Resulta indiscutible, por ejemplo, que cada uno de los términos de tan sinuosa concatenación ha sido capaz de poner sobre la mesa a su manera aspectos ocultos de la realidad política e histórica imprescindibles para el conocimiento o victorias morales y sociales irrenunciables a estas alturas. En cualquier caso, sin embargo, el modo en que  *fácticamente* han ocurrido las cosas no nos permite la alegría despreocupada de quien sólo ve en los últimos siglos una evolución lineal hacia lo mejor.

La concurrencia de *crítica* y *crisis* detectable en los tres momentos repasados remite etimológicamente —así lo han hecho notar con mayor o menor contundencia muchos de sus protagonistas— al mismo vocablo griego original: «juicio». Que el mentado juicio, esencia de una historia *de hecho* cada vez más inesencial, tienda no obstante y en todos los casos estudiados (aunque sea de formas diferenciadas) a adquirir el rango o la coloración de las magnitudes escatológicas es algo tan evidente que incluso las discusiones real o pretendidamente eruditas en torno al propio concepto de la moderna *secularización* nos parecen ya superfluas. Como contrapartida, y en las condiciones de un cierto *realismo* como el que acabamos de invocar hace un instante, no puede resultarle a nadie extraordinario que algunos quieran pensar la repristinación de la concepción judeocristiana del tiempo y de la historia y la efectiva rearticulación de determinadas temáticas originarias en el complejo contexto del pensamiento contem-

poráneo<sup>42</sup> como la única alternativa —no sólo *de fide*, sino incluso razonable— a las aporías del espíritu del mundo presente.

Facultad de Filosofía de la Universitat Ramon Llull  
C/ Diputació, 231.—08007 Barcelona  
cllinas@filosofia.url.es

CARLES LLINÀS I PUENTE

---

<sup>42</sup> Ejemplos de lo primero: los nombres repetidamente citados a lo largo de este trabajo de Jacob Taubes o Erik Peterson, entre muchos otros (consultar mi artículo, también mencionado, *Tiempo angélico...*). Ejemplos de lo segundo: el ingente esfuerzo desplegado por Massimo Cacciari desde sus obras de la década de los setenta, pasando por el magno hito de *Dell'Inizio*, Milano, Adelphi, 1990, 2001, hasta sus últimos (de momento) opúsculos-corolarios de los noventa y de esta primera década del siglo XXI.