

10



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA  
DE MÉXICO**

---

**FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES**

**CARTOGRAFÍA DE LA MODERNIDAD: LA  
GEOGRAFÍA INTELLECTUAL DE LA REPÚBLICA  
DE WEIMAR Y LOS PRIMEROS AÑOS DEL  
SIGLO XX.**

295349

**T E S I S**

**QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:  
LICENCIADO EN SOCIOLOGÍA**

**PRESENTA:  
FRANCISCO CARBALLO ESPEJO**

**DIRECTOR DE TESIS:  
MAESTRO JORGE BRENNER BECERRIL**

**CIUDAD UNIVERSITARIA 2001**



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradezco a Jorge Brenna por su pedagogía libertaria. Doy testimonio de sus tres postulados: generosidad, paciencia y osadía para permitir que el alumno piense en cabeza propia. Cuatro maestros universitarios son fundamentales en el desarrollo de esta tesis y, sobre todo, de mi propio crecimiento intelectual. Con estricto orden alfabético reparto un abrazo entrañable a Ruth Aguilar, Arturo Ballesteros, Jovita Galicia y Karla Valverde. Sin la solidaridad profunda de la Doctora María Teresa Miaja, del Doctor Juan Pablo Córdova, del Maestro Juan Carlos Cruz y de la maestra Galicia los atolladeros administrativos me hubieran desilusionado hasta el delirio. Recuerdo cariñosamente las enseñanzas de Jorge Basurto, Héctor Ceballos; del propio Juan Pablo Córdova, Adolfo Gilly y Patricio Marcos. Gracias a la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales yo también pude disfrutar, como en *La sombra del caudillo*, la magia del Ajusco.

---

## Índice

A Manera de preámbulo.....	1
Sobre las coordenadas que dan referencia al mapa.....	13
La relación turbulenta: la República de Weimar y la modernidad.....	21
<b>Primera parte: desenlace.....</b>	<b>21</b>
<b>Segunda parte: el comienzo.....</b>	<b>46</b>
Topografía Intelectual.....	80
Modernidad, hora cero (mapa de flujo).....	119
Bibliografía.....	136

## **Cartografía de la modernidad: la geografía intelectual de la República de Weimar y los primeros años del siglo XX**

I do not aim at singularity. I give you opinions which have been accepted amongst us, from very early times to this moment with a continual and general approbation, and which indeed are so worked into my mind, that I am unable to distinguish, what I have learned from others, from the result of my own meditations.

*Edmund Burke*

### **A manera de preámbulo**

Algunas páginas se escriben para demostrar la sapiencia propia. El iluminado revela al lector demarcaciones inexploradas. Nada más lejano a mis empeños. Lo que aquí pongo a su consideración es de intenciones pudorosas. No tiene meta más lejana que la de mi propio aprendizaje. Estoy convencido de que estas páginas no asombrarán a nadie. Redacté lo que sigue con la escueta intención de adentrarme en un tema complejo. Me propongo hacer los trazos indispensables para conseguir un esbozo *geográfico* de la modernidad.

Busco perfilar un mapa, unir puntos que en el desbarajuste de la historia se antojan dispersos, distantes de su añeja condición orgánica. La idea es restituir la ligazón de líneas y comarcas de exploración intelectual bajo un mismo sistema de coordenadas. Me propongo pues hacer un mapa de la modernidad. Cabe recordar lo que a veces se olvida: la cartografía no aspira a la exactitud, tan sólo brinda coherencia a un espacio, lo vuelve utilizable. Ningún mapa logra representar la naturaleza esférica de la tierra; jamás consigue expresar en sus dos dimensiones las variaciones a las que obliga la redondez. Por fuerza se cometen

lamentables traiciones a la verdad. La complejidad de lo social no puede, tampoco, abarcarse en su magnífica plenitud. El mapa autoriza, tan sólo, una visión general y simultánea del espacio.

La pretensión cartográfica pasa por erradicar el misterio. Reducir la inmensidad a una exposición penetrable. Los mapas trabajan con la metodología de la escala. Se busca dibujar proporcionalmente en un plano las dimensiones de un terreno. De conseguirse lo anterior es viable abstraer, con disposición práctica, la envergadura de lo abarcado. Trazar un mapa implica hacer una crítica del espacio, conferirle a sus componentes las proporciones adecuadas. Ayuda, cuando menos, en una conceptualización plausible del territorio.

Este trabajo se nutre, asimismo, de la escala en otra de sus definiciones. Con ayuda del diccionario: "Sucesión ordenada de cosas distintas pero de la misma especie". El género que da unidad al ejercicio es el de las respuestas. En la tenue disparidad que existe entre los sinónimos de la palabra "respuesta" se mueve el presente mapa. Baste una breve lista: "réplica, afirmación, negación, expresión, confesión, revelación, objeción, crítica, alegato". Intelectualmente el periodo de Weimar se distinguió por la inarmónica mezcla de voces, todas ellas con el firme propósito de contestar a una realidad que desbordaba los muros del entendimiento. Dirán algunos que el ruido se contuvo ante la evidencia de los hornos crematorios de Auschwitz y Birkenau, otros afirman que se atajó con el silencioso estruendo de Hiroshima. Yo terminé el mapa el día en que Hitler subió al poder.

El rastreo que me propongo no es del todo novedoso, la superficie a la que me ceñí, ya se me hace costumbre, es la modernidad. Seré más preciso: la crisis "espiritual" que se

sintió entre 1890 y 1933. Lo significativo es la intención cartográfica. Al delimitar un área se iluminan ciertas generalidades y, quizá, se esfumen, o se restrinjan al contexto histórico, las grandes aportaciones individuales. En esta oportunidad resisto el orgullo de la subjetividad en la tónica de Dostoievski: "yo soy solo, ellos son todo". No busco a los grandes hombres que se sustraen a su tiempo. Por el contrario rastreo seres destacados que se pierden en el tumulto de su época. Una visión de conjunto ayuda a desactivar las ilusiones de un pasado glorioso, incontestable. Me propongo despejar el aura infranqueable de los grandes personajes del "Canon" moderno. Añadiré que los mapas se construyen con el método de la triangulación. La cartografía que aquí presento se dibuja triangulando distintas voces que en su complementariedad dan el perfil de una época.

Al descubrir las preocupaciones distribuidas en un espacio y un tiempo determinados, los sistemas de pensamiento se vuelven accesibles para todos los hombres. Una vista panorámica, y en eso consiste un plano, devela las tensiones que forman el paisaje. Los conjuntos de ideas y valores hacen las veces de la división política. Los problemas a los que se enfrentan los humanos en ciertas circunstancias corresponden a la topografía de un lapso en la historia. Las consecuencias de lo estudiado permiten trazar la dirección de los flujos históricos.

En general las marchas por la modernidad se emprenden con un marcado proceder liberal. Se toman, como auto de fe, los empujes del progreso, las mejoras paulatinas, los empeños por la paz. No existe trasgresión posible respecto a los aspectos fundamentales. Los derechos del hombre, la tolerancia, la apuesta por la subjetividad, la plenitud de la libertad junto a su rijosa e inseparable compañera la igualdad son los cimientos de la "civilización" moderna. La razón es, por supuesto, la invitada indiscutible. Hasta aquí los

puntos de referencia. De vez en cuando se riñe con la realización práctica de los ideales, su implementación en la realidad. Respecto a los principios fundamentales no existe discrepancia. Con justicia o sin ella la historia de la modernidad es la más poderosa de las grandes narrativas.

En esta oportunidad me decidí por la trasgresión. Acepté el ofrecimiento y escuche atentamente a los enemigos declarados del pensamiento liberal. Quiero decir, con ánimo explicativo, tipos dedicados a la crítica de la modernidad desde los flancos. Para este trabajo me interesa más el radicalismo que la mesura. Si algo distingue a la era de mis pesquisas es el colapso del liberalismo como centro de referencia social. La edad moderna ha sido liberal. La crisis que aquí pongo a su consideración intentó en lo político, sin suerte, ahora lo sabemos, dar un golpe de mano al liberalismo. Sustituirlo por una alternativa que dejara menos espacio a lo impredecible, que atajara las epatantes consecuencias de lo que por estas fechas se llama la sociedad de riesgo, en donde los escollos "sociales, políticos, ecológicos e individuales generados por la misma dinámica de la renovación [de los procesos de la modernidad tardía] se sustraen crecientemente a instituciones de control y aseguramiento de la sociedad industrial<sup>1</sup>".

Ulrich Beck, el autor de las líneas que acabo de transcribir, encuentra la génesis de la sociedad de riesgo en lo que se podría describir como la gran aflicción de la modernidad: lo que puntualmente se renueva cae en la ilusión de conjurar el tiempo. No existe pensamiento más falaz: nada escapa al irremediable envejecimiento. Así pues la sociedad de riesgo

---

<sup>1</sup> La cita proviene del sociólogo alemán Ulrich Beck. Recurrir a su libro *La invención de lo político*, Fondo de Cultura Económica de Argentina, Buenos Aires, 1998, pp. 32-50.



comienza con la senectud de lo moderno. La modernización alumbró nuevos peligros que la discusión acartonada de la sociedad industrial no sabe cómo enfrentar. Precisemos. El riesgo como término que resume a la sociedad ultramoderna no aparece con Ulrich Beck. Desde hace tiempo se sabe que el riesgo anuncia el peligro venidero y una característica fundamental de la modernidad es su vocación de enfrentar los vaivenes del tiempo. Sólo al encarar la proximidad de un daño comienza con paso firme su campaña para “colonizar el futuro”<sup>2</sup>.

Vale la pena reparar en el significado de las palabras. Riesgo es un término de raigambre jurídica: ¿acaso no es la forma educada de agrupar “a cada una de las contingencias que pueden ser objeto de un contrato de seguro”? Con los años su significado evolucionó a una definición más comprensiva pero igual de institucional. Se convirtió en la manera de tomar en cuenta la latente posibilidad del estado de emergencia en un pensamiento inscrito en el cálculo racional. Es un término maleable a pesar de su aparente rigidez. Permite que los interesados le impriman a discreción una buena dosis de capricho conceptual. A ratos parece que el peligro puede esfumarse si la planeación adecuada transforma la tragedia en ciernes en jugosa oportunidad<sup>3</sup>. En ocasiones, por el contrario, el riesgo es un muro infranqueable. Se aprende a vivir y reflexionar con y sobre los peligros que engendró nuestra sociedad con sus veleidades de la superación.

---

<sup>2</sup> Busco matizar la sentencia de Beck con la sopesada palabra de un sociólogo afín a su mundo conceptual. Me refiero a Anthony Giddens y su libro *Modernity and Self-Identity (self and society in late modern age)*. Polity Press, Cambridge, 1991. Revisar con especial atención los capítulos 1 (“The Contours of High Modernity”) y 4 (“Fate, Risk and Security”).

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 111-112.

Cuando se explica a la sociedad contemporánea en base al "riesgo" es indispensable ceñirse a una definición precisa de modernidad. En palabras de Giddens: "la modernidad debe ser entendida en un nivel institucional"<sup>4</sup> Los avatares de las instituciones modernas tienen un efecto directo en la vida de los individuos. Es allí en donde se deberían rastrear las consecuencias de la vida moderna: la experiencia, la identidad, la reflexividad sirven para comprender los efectos con que la radiación de lo ultramoderno afecta al hombre de a pie. Giddens revela un optimismo mesurado, las instituciones aprenden a lidiar con el riesgo y los individuos apadrinan, en su subjetividad, en su autorreflexión, a la cultura moderna. Según Beck el propio "riesgo" pone en entredicho a las instituciones. A la hora en que surge la sociedad de riesgo tropieza la esperanza en el crecimiento lineal de la racionalidad, el mismo que confía, a pesar de contar con distintas elucidaciones, en que las instituciones disponen "de un potencial de ajuste e innovación suficiente para amortiguar y disolver"<sup>5</sup> las amenazas de su propio desarrollo. Poco interesa seguir los argumentos hasta su punto final. Lo que importa para esta cartografía es subrayar el horizonte institucional de la sociología de nueva factura, tanto la de Giddens, como la de Beck. El riesgo es ecológico, es social, es político: hace cruzar a las instituciones, las obliga a modificar su acción, encontrar alternativas, enfrentar un mundo de conjunciones, jugar en un planeta que extravió los contornos, mirar un tiempo en que lo global es regla y no excepción. El riesgo es, sin embargo y a pesar de que por definición no se puede calcularlo con plena exactitud, comprensible.

---

<sup>4</sup> Ibid. p. 3

<sup>5</sup> Ulrich Beck, *La invención de lo político*: Fondo de Cultura Económica de Argentina, Buenos Aires, 1998, p. 41

La época de la que aquí se trata sabe de la incertidumbre pero no acepta un término tan paradójicamente apocado como el de "riesgo". Es significativo que entre los sociólogos contemporáneos se de una especie de resquemor por el tema de la cultura. Se alega lo impreciso de su definición, lo equivoco de sus implicaciones. En cambio, en la geografía intelectual que pretendo abarcar el tema capital es la *auténtica tragedia de la cultura* (Simmel). En los primeros meses de su exilio británico Mannheim hace la lista de sus compañeros de aventura. Freud, Durkheim, Ortega y Gasset, Max y Alfred Weber, John Dewey eran junto a él los encargados de realizar el diagnóstico de la cultura, los primeros en detectar y enfrentar *el malestar en la cultura*. Se encontró en sus archivos un trozo de papel con un esquema significativo: "Diagnostic Sociology, Diagnosis, eine Prognosis, eine Cure, Education"<sup>6</sup>. El riesgo es un concepto inteligible y permite cierta libertad teórica al investigador. Implica que las instituciones tienen un cierto margen de maniobra, que es necesario concebir la realidad de forma renovada, que vale la pena emprender la (auto)destrucción creativa de un entendimiento que ya no corresponde a la novísima situación social, que vale la pena experimentar con la duda como principio metodológico. El colapso de la cultura se planteaba casi como una condición ininteligible. La urgencia no permite demasiadas especulaciones. Y no obstante antes de la acción renovadora sonaban las palabras de Mannheim: "se trata de revelar como sociólogo a base de una detallada observación el secreto (aunque sea infernal) de los nuevos tiempos". La famosa ruina de la cultura daba carta de naturalización a la emergencia y presuponía la bancarrota absoluta de

---

<sup>6</sup> Remítirse a David Kettler y Volker Meja: *Karl Mannheim and the Crisis of Liberalism*. Transaction Publishers, New Brunswick-Londres, 1995, p. 147.

las instituciones. La única receta después del diagnóstico era la de recurrir a las decisiones finales. Con todas sus letras, la cultura rompió con las buenas maneras del mundo burgués. Durante esos días se experimentó alborotadoramente con la multiplicidad. De 1890 a 1933 la "civilización" occidental debatió los *usos y costumbres* del orden moderno pero también imaginó lo que debían ser sus próximos derroteros. Sabía en entredicho el *lógos* heredado. Se intuía con toda su fuerza que la razón descansaba en el mito, que la "violencia primordial" regresaría de su letargo con una crueldad desconocida. La locomotora del progreso avanzaba a toda prisa rumbo al precipicio, se urgía a que los héroes realizaran su tarea y lo más que ofrecía el capitalismo era una parca e ineficaz ética de la responsabilidad individual.

Me incita un doble objetivo. 1) Cada vez que la modernidad se siente ahogada en sus desechos recurre a la autocrítica. Para surtir efecto debe mostrarse encarnizada consigo misma. No sólo pone en entredicho sus valores, con premura se da a la tarea de inventar el antídoto a su fracaso. Al estudiar la crisis de 1890 a 1933 se practica algo que con toda facilidad puede llamarse la arqueología de la posmodernidad. Buena parte de lo que hoy nos atormenta o nos fascina (de cada unos de nosotros depende), es decir, las ideas que creemos son nuevas como el día de mañana aparecieron durante los años de Weimar. Matizo: la teoría social en actualidad encuentra su parentela en los primeros años del siglo XX. Mostrar las paradojas de esta crisis ilumina las respuestas que se dan a nuestro aquí y ahora. Al estudiar aquellos días descubrimos las singularidades del momento pero también las obsesiones recurrentes con las que la modernidad se comprende a sí misma. Al entender las constantes del pensamiento moderno podremos catar con mayor precisión lo que se

presenta como novedad. Sabremos distinguir entre lo inédito, lo renovado y lo llanamente viejo.

2) Una vuelta de tuerca con intención epistemológica. Revisar el clima intelectual en el que se formó la primera generación de sociólogos sirve para comprender los rastros históricos inexorablemente atrapados en las leyes "científicas" de la sociología clásica. Entender las obsesiones de los años en que se erige la sociología como disciplina de largo alcance sirve para desmontar las piezas que como lastre frenan la adaptación de nuestra ciencia a situaciones para la que le faltan las herramientas convenientes al desentrañar los problemas contemporáneos. En ocasiones las palabras añejas nos obligan a iluminar bajo la misma luz los enigmas presentes. Para calar en lo desconocido la sociología debe recurrir a lo ya acostumbrado, me refiero a la limitación fundamental de la epistemología sociológica. De alguna forma se construye "historia" sobre la marcha de los accidentes extraños a lo que la regularidad en el tiempo nos había acostumbrado. A falta de recursos para entender la novedad descubrimos lo ya conocido o, en el mejor de los casos, damos oficio de ciudadanía a lo insólito: A toda prisa se cataloga y se guarda en el archivo. Emprender un mapa del pensamiento social ayuda a revelar los materiales que formaron la sociología en su etapa fundacional, al tiempo en que descubrimos la naturaleza misma de nuestro legado.

En la mayor parte de los casos me reduzco a localizar mis fuentes en un género quebrantador de las costumbres del pensamiento sistemático alemán, el ensayo. En opinión de Theodor W. Adorno el ensayo reclama "libertad del espíritu" que nace y se reproduce indisolublemente ligado a la frustración. Desde que ésta fracasó en tierra germana, justo en tiempos de Leibniz, el ensayo se vio subordinado a cualquier pensar rígido que quisiera subyugarlo. El problema es que por definición, según Adorno, no puede soportar que le

prescriban su "campo de acción"<sup>7</sup>. Por un tiempo desapareció del enclave cultural. La generación de nuestros rastreos reivindica el ensayo de corto aliento y grandes pretensiones. Su necesidad de adoptar una artillería ligera y de gran impacto la llevó a escoger el punto medio entre el sistema y el aforismo, con nombres y para recordar a Reinhardt Mehring, entre Hegel y Nietzsche. Arato y Breines describen el fenómeno con especial lucidez: "El ensayo y el fragmento, en su brevedad, en su carácter incompleto se mantienen leales a la más cara realidad de los objetos. Incompatible con la síntesis intelectual y la resolución definitiva de los antagonismos, el ensayo y el fragmento son, en un mundo de contradicciones, la forma de expresión dialéctica por antonomasia"<sup>8</sup>.

La primera parte del texto que pongo ante el lector (sobre las coordenadas que dan referencia al mapa) es un conjunto de aseveraciones que tiene la intención de suscribir un panorama de la modernidad como proceso histórico. Me inclino, se notará sin dificultad, por la contradicción. Conuerdo con todos aquellos que subrayan la paradoja como característica de lo moderno. Reitero que es importante ser preciso con las palabras: la paradoja implica contradicción, pero usa el disfraz de lo unitario, de lo verdadero. La paradoja saca del tiempo a la contradicción, la vuelve insuperable. Cuando se piensa en la modernidad como una suma de contradicciones se merodean los dominios de Hegel. Casi por obligación se ve uno atrapado en la dialéctica. Baste decir que rehuyo la síntesis. No me interesa, por el momento, superar la contradicción. Asumo la paradoja y la doy como un dato básico para comprender la modernidad.

---

<sup>7</sup> Theodor W. Adorno: "El ensayo como forma" en *Notas de literatura*, Ediciones Ariel, Barcelona, 1962, pp. 11-36.

El *corpus* de la tesis consiste en dos secciones de igual importancia. Una de política, la otra de cultura, las dos grandes pasiones del siglo XX. El primer apartado lleva por título "La Relación turbulenta: la República de Weimar y la modernidad", la segunda división se llama con evocación geográfica, "Topografía intelectual".

La primera parte se subdivide, a su vez, en *desenlace* y *comienzo*. Me preocupó primero por desentrañar las formas político/culturales en las que se desarrolló la democracia teutónica durante los primeros años del siglo XX. La disputa por construir una visión del mundo, un *imaginario* político que pudiera sostener o, en su caso, rechazar a la República. Repaso después la génesis política de la República. La Alemania de la primera posguerra se puede caracterizar como un debate de largo aliento sobre política constitucional que por su esterilidad terminó en la más áspera de las imposiciones. Los grandes personajes de la época descubrieron su arena de lucha libre en la Constitución de Weimar. Me detengo con especial énfasis en los litigios sobre el pluralismo como el hecho social básico y la Constitución como la respuesta a esa realidad ignorada en los arreglos políticos alemanes concebidos antes de 1919.

En la "*Topografía intelectual*" me doy a la tarea de repasar los grandes temas que dibujaron el pensamiento social durante los años de Weimar. Más cercano a la agilidad que a la pausa, discurso, con paso veloz, sobre las obsesiones recurrentes de la cultura "ultramoderna" de principios de siglo XX. Siguiendo la lógica del mapa enuncio los temas sin necesidad de penetrar en detalle a sus más rebuscadas particularidades. Me interesa,

---

<sup>8</sup> Andrew Arato y Paul Breines: *The Young Lukács and the Origins of Western Marxism*, Pluto Press, Nueva York, 1979, p. 4.

insisto, reconstruir el gran mosaico de la época y no escribir, de momento, monografías sobre cuestiones específicas. En la conclusión entrego ciertos resultados que dan, en mi opinión, una vista de conjunto sobre los retos que encara la modernidad explorando los flujos que surcaron la intrincada topografía por la que se movió este periodo particularmente turbulento. Aclaro que me importa más hacer preguntas que ofrecer respuestas tajantes. Este mapa abre líneas de investigación, no las concluye. En todo caso busco un ojo de luz acerca de un problema que me parece fundamental: ¿acaso la topografía de Weimar es la misma que recorreremos a tientas desde el principio de ésta nueva centuria? Solamente si respondemos a esta interrogante podremos comenzar a dilucidar los rasgos de nuestro *espaciotiempo*. Más aún, abriríamos la enorme oportunidad de perfilar las ciencias sociales (¿escribir "teoría social" sería más acertado?) que nos asistan en su comprensión. Termino el preámbulo y comienzo la ruta cartográfica.



## Sobre las coordenadas que dan referencia al mapa

Walter Benjamin se estremecía con una frase de Jules Michelet: “cada época sueña la siguiente”. Cinco palabras sirven de escondite a toda una concepción de la historia. Continúa Benjamin escudriñando la imagen, la visión que anuncia lo que se espera del futuro: “Estas imágenes son los ideales y la colectividad busca mediante ellas no sólo transfigurar sino trascender la inmadurez del producto social y las deficiencias del orden social de producción”<sup>9</sup>. La palabra clave es, me parece, “inmadurez”. La sociedad moderna es inmadura por naturaleza. De allí que vaya a mitades entre el “pasado primigenio” y el futuro irreconciliable<sup>10</sup>. La inmadurez se define por su gusto hacia los extremos. Se rechaza, a la vez, el “pasado inmediato” y el futuro “inminente”. Los tiempos próximos son fácilmente reconocibles tanto hacia el pasado como hacia el futuro. A la modernidad le atrae la imaginación radical, aunque termine implementando recetas dentro de la posible. Inventa un “pasado primigenio” a la medida de sus deseos de redención y prevé, a la vez, un futuro irreconocible que es, en su raíz, el fruto de una imaginación perversa, la que rompe con todos los amarres de lo tangible.

---

<sup>9</sup> Walter Benjamin: *Paris, capital del siglo XIX*, Imprenta Madero, México DF, 1971, pp. 16-19.

<sup>10</sup> Baste recordar el ángel de la historia que describe Walter Benjamin: “A Klee painting named “Angelus Novus” shows an angel looking as though he is about to move away from something he is fixedly contemplating. His eyes are staring, his mouth is open, his wings are spread. This is how one pictures the angel of history. His face is turned toward the past. Where we perceive a chain of events, he sees one single catastrophe which keeps piling wreckage upon wreckage and hurls it in front of his feet. The angel would like to stay, awaken the dead, and make whole what has been smashed. But a storm is blowing from Paradise; it has got caught in his wings with such violence that the angel can no longer close them. This storm irresistibly propels him into the future to which his back is turned, while the pile of debris before him grows skyward. This storm is what we call - *Continúa en la próxima página*

obsesionado con su temporalidad. No en toda estación el ser humano se ha desquiciado con la noción del futuro. No es de mi interés suscribir una periodización de la historia humana. Ello implica el fechar un inicio y decretar la defunción. Cualquier ejercicio de este tipo es arbitrario por más que quiera escudriñar las características definitivas de una época, es decir, rastrear el hilo de las rupturas con la era anterior. No resulta casual que las periodizaciones sean instrumento de la historiografía moderna. Bautizar épocas implica iluminar rupturas, encontrar el tránsito de la discontinuidad. No sugiero que en el mundo antiguo no existiera el precepto esencial del principio y el fin. Todo comienza en el génesis y, sin embargo, Herodoto usa la digresión y rehuye la línea recta. El lector "posmoderno" encontraría que el "padre de la historia" podría ser rebautizado como el "maestro del montaje". Herodoto enseña que buscar las "causas" no implica el suscribir la periodización lineal.

Pienso en la modernidad más como actitud social plasmada en el tiempo que como lapso histórico. Preciso: plasmada en el tiempo y enemiga declarada del tiempo mismo. La historia dictamina periodos con la única idea de derruir la historia. Escudriña las grandes rupturas del ayer con la ilusión de encontrar los síntomas de los rompimientos cotidianos. El más lindo ajuste de cuentas de la posmodernidad (hablo de la corriente de pensamiento y no del catálogo de signos estéticos y sociales de nuestros días) es que las grandes farsas de la modernidad no queden impunes. Hablar sobre el fin de la historia no hace sino evidenciar el gran sueño del mundo moderno: dominar el tiempo o, por lo menos, conducir con orden y razón el transcurrir de la historia. La modernidad decreta fechas de defunción pero nunca se pregunta por su propia muerte. La modernidad es, dice Habermas en abierta oposición a los posmodernos, un proyecto inconcluso. Está aún pendiente por la única explicación que

busca huir por la salida de atrás, la que conduce al callejón en donde los vecinos de la cuadra abandonan sus tiliches. Toda mujer, todo hombre que haya experimentado la modernidad no puede sino aceptar el hecho consumado: fue seducido por lo moderno. Es justo argumentar que si el hombre de la modernidad tiene como característica esencial la de dominar el futuro, es lógico que busque los instrumentos necesarios en la tradición, en el pasado. Sólo allí puede hacerse de herramientas de probada utilidad en las artes que acrecienten su ascendencia. Quien se siente amo del futuro es preciso que imponga su parecer, que intente frenar los ímpetus del porvenir con las riendas que los abuelos abandonaron en el ático. Debe entrar en guerra con las circunstancias. Echar mano de la definición rebotante de racionalidad con la que Clausewitz describe su materia de estudio: "La guerra es, en consecuencia, un acto de violencia para imponer nuestra voluntad sobre el adversario"<sup>13</sup>.

A continuación se recoge el fenómeno arriba descrito. Me limito a los años durante los cuales se dilató la existencia de la República de Weimar. En pocos momentos de la historia pasado y futuro se enfrentaron con tanto brío como en el tiempo que trataré más adelante: el presente se exprimió más que de costumbre. No eran pocos los que se aceleraban por la novedad y, sin embargo, casi todos gritaban histéricos cuando presentían que era imposible ir en busca del tiempo perdido. En la modernidad como proceso conviven los amantes del futuro y los que añoran la condición de la roca. El siglo de las luces es también el de las anti-luces. "Sanos y enfermos", "con razón o sin ella" las dos corrientes

---

<sup>13</sup> Karl Von Clausewitz: *De la Guerra (I), Sobre la naturaleza de la Guerra, la teoría de guerra, de la estrategia en general*, Editorial Diógenes, México, 1972, p. 7.

formaron al unísono el cuerpo robusto de la modernidad. Luz producida por el trabajo humano, por la experimentación, por el progreso enfrentada a la infinita luz de Dios: vértigo del futuro en combate permanente con la eternidad. En la modernidad todo va preñado por su contrario, en el híbrido resultante se ve la imagen viva de lo moderno. Doy un ejemplo al vuelo: ¿acaso la razón ilustrada no carga en sus entrañas la razón instrumental, que esperó paciente su turno para sojuzgar el destino? Es básico comprender que más allá del poder factual de cada tendencia el prestigio intelectual acompaña a los que desafían el pasado. De ellos es la historia oficial, de sus adversarios la leyenda negra, los oscuros angostillos que a pesar de sus truculencias marchan en paralelo a los bulevares del progreso.

Los años que comprenden el periodo de la república de Weimar se pasaron como una suerte de adolescencia tardía de la modernidad. Hablo del momento en que lo moderno se manifestó en toda su inmediatez y en que los hombres fueron seducidos por la experiencia. Se entregaron a dudar, a rebelarse contra lo que hasta el momento parecía incólume. Me refiero a las doctrinas de la ilustración, a la creciente instrumentación de la razón práctica, pero también a los resabios del antiguo régimen. Militantes de la multiplicidad se encontraron, en extraña alianza, con sus contrarios, los defensores de la inmovilidad idílica. Combatieron juntos contra lo nuevo y lo antiguo. Hicieron suyo un enemigo en común: la institucionalización blanda de la modernidad, la negociación entre el dinamismo y la estabilidad, entre los principios y los procedimientos que a falta de mejor nombre llamamos el liberalismo. Que los párrafos que siguen ofrezcan un diáfano esclarecimiento. Confío en nuestras fuentes, tal y como dice Hölderlin en versión de Luis Cernuda: "Porque algo de ellos/ ha quedado en fieles escrituras/ y algo en las leyendas del tiempo".

## **La relación turbulenta: la República de Weimar y la modernidad**

### **I**

Peter Gay emplea una frase de escándalo: “[la República] de Weimar fue una idea que quiso convertirse en realidad”. Se refiere al proyecto que buscaba su legitimidad profunda, su legitimidad “invisible”, en la ciudad de Goethe. Los republicanos querían enterrar sus semillas en la tierra de las mejores cosechas del humanismo alemán. Weimar era el lugar de la poesía, de la filosofía ilustrada, del pacifismo cosmopolita. Nada más alejado de la tradición beligerante, del aislamiento de la Europa occidental, de la prepotencia racial con la que se asociaba el nombre de Alemania. Era tiempo de cortar con Bismarck y Schlieffen. Era el momento adecuado de acercarse a Alemania hacia occidente y dejar, por fin, su pretensión de ser cuna de la “otra” civilización, empeñada en ejercer su hegemonía sobre el hermetismo del este europeo.

### **II**

#### ***Primera parte: Desenlace***

En 1940 se publicó un libro con vocación profética. *The Managerial Revolution* de James Burnham<sup>14</sup>, trotskista que con toda rapidez perdió la ilusión en la “utopía” y se convirtió en profeta del pesimismo de sople realista. Con toda claridad se avisaba, sin atisbos de duda, lo que sería el futuro. Comenzaba la guerra en Europa. La sensación de catástrofe aminoraba

con la lucha misma. El *Kairos* de Occidente se manifestaba en todo su esplendor. El régimen nazi se proponía redefinir el mundo. En la Europa de 1940 ya no había tiempo para la discusión, para el experimento, para jugar o vivir la decadencia. La decisión se posaba al fin sobre aquellos confines. Los que no estaban conformes con el transcurrir de los acontecimientos se escapaban, iban en busca del exilio. Los partidarios del nuevo derrotero se alistaban para el combate. Los indiferentes, los juiciosos que no formaron una opinión estable, los que se enfrascaban en su perplejidad, se decidieron por la vida autista a la que obliga el totalitarismo.

En 1940 la Alemania nazi se creía indestructible. Corría hacia el futuro con la intención de regresar al "origen"; para algunos panegiristas del futuro y de la reacción (al mismo tiempo) solamente se aventuraba hacia lo desconocido como vanguardia de los tiempos. Existían, pues, versiones contradictorias. Burnham fue de aquellos que pensó que Alemania pavimentaba el camino hacia el porvenir. Dio sus razones. Proponía un modelo que creía incuestionable según los datos de la realidad: se consolidaría la sociedad de la planeación. Todo tenía un programa preestablecido. Se trataba de una sociedad centralizada. Su definición no hablaba de capitalismo, en sus rasgos no figuraba la democracia. Los directores de la sociedad planificada, los que hacían las veces de lo que antaño se conocía como gobernantes, tenían el objetivo expreso de administrar, con la mayor eficiencia posible, los medios de producción. Nos proponía la sociedad dirigida por

---

<sup>14</sup> Los comentarios hasta ahora vertidos están basados en la edición siguiente: James Burnham: *The Managerial Revolution; What is Happening in the World*. The John Day Company, Nueva York, 1941.

*managers*, por tecnócratas. Gerentes y burócratas; técnicos y represores se perfilaban como los grandes beneficiarios del nuevo orden.

El modelo de Burnham iba más allá de la propiedad privada, tan cara para la teoría liberal de la ciudadanía. El papel predominante lo asumirían las “sociedades técnicas”. Opuestas, por definición, a los estados nacionales. Unidos constituirían organizaciones más allá del caduco ámbito estatal que agruparían de facto a los grandes centros industriales. Se formarían bloques en Europa, Asia y América para competir férreamente entre sí. Los objetivos tan claros como ambiciosos (y factibles) se adueñarían del resto del mundo: esas regiones que producen materias primas y son, a la larga, mercados cautivos para bienes manufacturados en las metrópolis. Burnham advertía que en la lucha planetaria ningún bloque triunfaría en definitiva.

Para él la sociedad del futuro tenía una inevitable inclinación por la jerarquía. La relación obrero patronal cedería ante una que no permitía la mediación del mercado, serían los tiempos de los vínculos entre jefes y subordinados. La centralización se prefiguraba como norma. En lo alto se formaría una elite de talento presta a dirigir con rígidos planes el desempeño de la economía. Los bajos fondos sociales estaban destinados a una masa de “semiesclavos”. Su única satisfacción, ver el “plan” materializado sin grandes sobresaltos. A diferencia de Tocqueville, Burnham no calculaba la extendida importancia de la igualdad en la sociedad moderna.

En el libro que comento, **The Managerial Revolution**, no queda más perspectiva que el triunfo de la nación técnica. Una nueva fase superaría al capitalismo. En ese momento, se creía en modelos agotados, en la declinación de las civilizaciones y el ascenso de nuevos paradigmas. No se contemplaba adecuar el sistema, la renovación de lo que

parecía agonizante. En 1940, con la guerra recién comenzada, Burnham aseguraba el triunfo al modelo más parecido a sus profecías, la Alemania de Hitler. Francia e Inglaterra, al igual que Estados Unidos, no eran sino democracias capitalistas. La clave para responder a Burnham la encontró George Orwell en la literatura, quiero decir en la amplia gama de sus parientes literarios<sup>15</sup>.

En su momento las palabras de Burnham sonaban a verdad. El capitalismo desaparecería y no en provecho del socialismo. La sociedad técnica se erigía de la misma forma en que la literatura la venía imaginando desde principios del siglo XX. La contra-utopía de la modernidad. Orwell comenzó el recuento. El género apresurado ante una realidad que pronto podía superar toda fantasía se iniciaba con **The Sleepers Awakes** de H.G. Wells publicado en 1900. En 1909 Jack London prefiguró el fascismo en **The Iron Heel**; el ruso Yevgeni Ivanovich Zamyatin continuó con **Nosotros** (1923); y nueve años más tarde apareció una novela de inmensa popularidad **Brave New World** (1932) de Aldous Huxley. En ese momento Orwell no podía aún incluirse en la selección. **Nineteen Eighty-Four** vio la luz hasta 1949. Ese mismo año Huxley vuelve a la cargada con **Ape and Essence**, en donde ya se contempla la energía nuclear como reina del progreso y posibilidad última para la destrucción de la raza humana. Para completar el género con sus clásicos, me atrevería a añadir otra cumbre de temática similar: **A Clockwork Orange** (1962) de Anthony Burgess.

---

<sup>15</sup> Un interesante estudio de Orwell sobre Burnham y sus libros, *best sellers* del momento, **The Managerial Revolution** y **The Machiavellians; Defenders of Freedom**, fue traducido al castellano por encargo de Victoria Ocampo. George Orwell: "James Burnham y la revolución de los directores" en *Sur*, Número 145, noviembre de 1946, pp 7-37.



Todas estas obras, explica Orwell, "describen un mundo imaginario en que los problemas del capitalismo encuentran soluciones que no nos acercan a la libertad, ni la igualdad, ni a la verdadera felicidad". En opinión de Orwell la literatura consigue la intuición más plausible con la que puede pensar la sociedad del futuro. "Es claro una sociedad organizada de acuerdo a rígidos planes y sometida a un gobierno fuerte" no puede sino caminar "hacia una oligarquía o hacia una dictadura". Lionel Trilling descubre el motivo profundo de *1984* en la preocupación de Orwell ante el poder absoluto de la mente, del pensamiento abstracto, cuando consigue zafarse de las condiciones de la naturaleza humana, de los lazos hacia las cosas del mundo y las circunstancias históricas. Para Orwell, por dar un ejemplo, la estupidez es tan humana que no puede sino representar una línea de fuga, un efecto liberalizador ante los rígidos diques del pensamiento tecnocrático<sup>16</sup>.

Burnham recurre a una generalización profética de un hecho observable. La Alemania nazi fue una respuesta autoritaria a los temores de la época. Más que la concreción del futuro, más que el resultado último de un proceso que desemboca en la "sociedad técnica", el esquema de Hitler fue la intentona de apoderarse del porvenir. A la incertidumbre se le debe ofrecer la certeza como respuesta.

---

<sup>16</sup> Para un comentario sobre la significación moral de *1984* ver: Lionel Trilling: "Introduction to *Homage to Catalonia*" en George Orwell: *Homage to Catalonia*, Beacon Press, Boston, 1955, p. xix. Existe una versión castellana del mismo texto recogida en la traducción del libro de Trilling, *The Opposing Self*: "George Orwell y la política de la verdad" en *Imágenes del Yo Romántico*, Sur, Buenos Aires 1956, pp. 138-155.

Burnham padece una característica intelectual de talante moderno. Se trata de exhibir el futuro al común de los mortales. Descubrir el porvenir en cada hecho que no tenga una explicación automática<sup>17</sup>

En la historia, por lo menos en sus acepciones modernas, el futuro debe ser concebido como novedad radical, de lo contrario padeceríamos un presente que se prolonga hasta la eternidad. Ese que tiene la dinámica paquidérmica del episodio. El proceso, por su lado, se forja en la larga duración<sup>18</sup>. Subsiste la pregunta: ¿cómo se identifica la llegada del futuro?

La República de Weimar vivió obsesionada por aquella pregunta. El futuro, por supuesto, tiene la cualidad de lo inatrapable. Descubrir el porvenir es siempre hacer proyecciones. En ese sentido la ciencia-ficción es menos pretenciosa que la perspectiva sociológica, que encuentra sus elementos en la observación que se extrapola delirante y subjetiva hacia lo desconocido. La ficción de tinte científico toma hechos sociales como eventos que por su importancia van a condicionar la fortuna del mundo.

Durante el período que va de 1918 a 1944 crece un género bastardo que aún hoy no está bien reconocido. Lo llamaré Apocalipsis profano. La intención de todo pensador que se respetara era el develar los misterios de la época. En los Apocalipsis la intención última es

---

<sup>17</sup> Karl Löwith identificó este fenómeno con los jóvenes hegelianos cuando rompen con su inspirador, con su maestro. Desechan la idea del presente como eternidad y, en cambio, adoptan el presente vivido como futuro.

<sup>18</sup> Doy una definición de proceso que escribí hace algún tiempo. "En un proceso las posibilidades son infinitas: A no obliga a B, ni A y B son conceptos petrificados. A la palestra social saltan nuevos actores, nuevas demandas, nuevas expectativas, nuevos discursos. Las representaciones de la geografía euclidiana coden su lugar a las redes veleidosas de la araña. El mar no sólo fluye del horizonte hacia la playa sino que se compone, de la superficie hacia abajo, de ciertos de corrientes contrarias. Y solamente su conjunción desordenada en el espacio forma la verdad íntima del océano". Francisco Carballo, *Un estudio socio-político de la modernidad mexicana*, en Jorge E. Brenna B. (coordinador): *Modernidad, sujeto y poder*. Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México. 1998, p. 140.

mostrar los bastidores del futuro. Sería bueno recordar la temática apocalíptica. Tuvo su auge entre los antiguos hebreos en tiempos de increíble perturbación religiosa e intelectual. El Apocalipsis se escribe en momentos de incertidumbre. Y la incertidumbre es temor ante el futuro. Crisis de sentido, desconfianza ante los grandes referentes que animan la vida social. Lo interesante del Apocalipsis con relación a la sociedad es su intento de mediar entre la desgracia del presente, los infortunios del "pueblo elegido" y la esperanza en el creador que compensará a sus súbditos. Se esperaba que la justicia de Dios por fin beneficiaría a los integros. Sin embargo, para ser favorecido por la omnipotencia justiciera era necesario aguardar el "fin de los tiempos". Se acercaba pues la posibilidad de futuro. El presente tiene las cualidades del porvenir y nada más se espera la intervención del Ser Supremo. Entonces, y luego del juicio final, ya sin futuro en el horizonte, sólo queda el establecimiento definitivo del "Reino celeste". Es decir, el gozo perfecto después de la muerte.

El Apocalipsis profano, como digno producto de la modernidad, nace de las imágenes, de las visiones de su época que se plasman en libros regidos por las leyes de la comunicación de masas. Comparte con su antecesor religioso una conexión profunda con lo simbólico. Para transcribir una visión es necesario apiñar objetos, colores, datos, percepciones, sentimientos, ideas fragmentadas. En el Apocalipsis la incoherencia no

concorre como defecto<sup>19</sup>. Su palabra es, en el decir de Ortega, “balbuciente y enfática” En él se cuaja la forma más precisa de la escritura apresurada que tiene como misión desentrañar el futuro en el presente y anunciar, a continuación, el fin de los tiempos. No es acaso el Apocalipsis hebreo el preludio más radical del expresionismo. Y no acaso el expresionismo es la vanguardia de mayor relevancia en la Europa germánica. Alguien hablaba respecto de los jóvenes que vivieron durante los años de la República de Weimar: “En rigor, toda la nueva generación alemana es expresionista”. El Apocalipsis aparece en la modernidad cuando la razón parece agotarse, cuando se debe enfrentar la multiplicidad y las rutas conocidas ya no dan vía libre para adentrarse en lo desconocido. En los tiempos de Weimar, Kant y su *Crítica de la razón práctica* no pueden siquiera responder al desafío que presenta el trepidante latido de la historia. El Apocalipsis es el género del impulso, de la pasión que llama en su grito a buscar la certidumbre más allá del caos. Se quería, en palabras de Spengler, “acometer por vez primera el intento de predecir la historia<sup>20</sup>”. Otro ejemplo, suena la voz de Hemann Broch con inconfundible influencia de Karl Kraus:

Vivimos en una era de actividad. No existe lugar para donde pueda moverse: este es el fin de la civilización blanca... la energía sin dirección se vuelve histórica. Se vuelve loca y despliega su actividad incesante alrededor del muy familiar planeta tierra y se agota a sí misma en los rascacielos. La prueba de esta historia puede verse por doquier... el racionalismo muere cuando sus posibilidades se agotan, cuando su propósito se ve del todo cumplido. En su derrumbe jala a su propia creación: la civilización blanca. El momento de su muerte está al alcance de la mano<sup>21</sup>.

---

<sup>19</sup> Vale la pena recordar a Goethe escribiendo sobre la coherencia y su contrario la incoherencia. “Nada es más incoherente que la suprema coherencia porque ella produce fenómenos antinaturales que acaban por causar efectos contrarios”. Esto lo sabían los pensadores de Weimar. Era el turno de probar el sentido contrario, comenzar por la incoherencia y ver hasta donde se podía llegar. Finalmente, y para cerrar con Goethe, se podría repetir su máxima 901: “Nunca llegamos tan lejos como cuando ya no sabemos hacia dónde vamos”. La cita de Goethe aparece en Karl Löwith: *De Hegel a Nietzsche*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1968, pp. 97, 246.

<sup>20</sup> Oswald Spengler: *La decadencia occidental (tomo I)*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1993, p. 25.

¿Por qué hablar de Apocalipsis profano? El Apocalipsis moderno no puede, siquiera, aguardar la ayuda de Dios. ¿Era posible aferrarse a la deidad como a una tabla de salvación después del naufragio? Ya Nietzsche había dado voz a un sentimiento generalizado. "Dios ha muerto, nosotros lo hemos liquidado". Esto no podía ser visto como un hecho negativo en la opinión de Nietzsche. Era, en cambio, "el gran acontecimiento". Por vez primera desde que se instauró la "mentira de milenios", el hombre tenía la enorme posibilidad, era libre para acometer, para acceder a su propia muerte. Con ello se abren las anchas avenidas que deben conducir a la superación del nihilismo. Nietzsche detestaba la reconciliación de la naturaleza humana y divina. En su sentir, la humanización de Dios había vuelto astillas la verdadera naturaleza del hombre. Era tiempo de que el superhombre creciera frente a la muerte de Dios, con el propósito de superar al hombre mismo. Sólo así se podría derrotar a la nada. Queda la palabra en manos de Karl Jaspers. Describe el Apocalipsis profano, es decir, su propio tiempo:

Después de la primera guerra mundial cayó el crepúsculo sobre todas las civilizaciones. Se presentía el fin de la humanidad en esa encrucijada en que vuelve a fundirse, para desaparecer o para nacer de nuevo, todos los pueblos y todos los hombres. No era aún el fin, pero en todas partes se admitía ya ese fin como posibilidad. Todos vivíamos esperando, en una angustia espantosa o en un fatalismo resignado. Reducíamos el acontecimiento a leyes naturales, históricas o sociológicas, o bien ofrecíamos una interpretación metafísica, atribuyéndola a una pérdida de sustancia. Esas diferencias de atmósfera son particularmente sensibles en Klages, Spengler o Alfred Weber; pero ninguno de ellos duda de que la crisis esté allí, y más grave de lo que nunca ha sido<sup>21</sup>.

El Apocalipsis profano espera el juicio final, pero bien sabe que el juez no será Dios.

¿Quién entonces? La salvación es trascendente. El Apocalipsis profano no acepta del todo la

---

<sup>21</sup> Tomado de Paul Michael Lützeler: *Hermann Broch. A Biography*. Quartet Books, Londres, 1987, p. 32.

<sup>22</sup> Karl Jaspers: *Origen y meta de la historia*, Editorial Revista de Occidente, Madrid, 1965. El subrayado es mío.

fórmula de Nietzsche. Reserva sus energías con tal de reconstruir la trascendencia. Su gran pretensión es dotar al mundo de sentido. El Apocalipsis antiguo busca explicar las tragedias del pueblo elegido sin juzgar al Dios que les manda catástrofes. Hace una mediación delirante entre la podredumbre y la salvación. El Apocalipsis profano conserva lo delirante, así narra la perdición del “fin de los tiempos”, pero no puede tener certeza en la salvación: el nihilismo moderno en estado radical. Es el tiempo y el lugar de la “cultura fracasada y concluida”.

Este Apocalipsis no tiene Dios. Espera el juicio final y pide a gritos el agente que cumpla sus rezos. Acepta el Káiros, convoca a un nuevo Armagedon y, sin embargo, no sabe quién redimirá a la civilización. Quién la sacará de la oscuridad del desastre. No son pocos los hombres que quisieran desterrar la concepción que ve la historia como un “brote natural” (Naturwüchsigkeit). El propósito, transformar la práctica histórica en una acción libre y planeada. Los seres humanos deberían convertirse en los ejecutores de su propia historia. Ya Marx lo veía con nítido fulgor. Siguiendo sus palabras habría que dejar de padecer la historia; por el contrario, se le debía encauzar por los rumbos que la propia humanidad eligiera.

Aquél que realizara la justicia eterna iría descubriendo, paso a paso, candidatos más o menos viables. El joven Lukács, por ejemplo, resucita a la clase obrera, la misma en la que creía Marx y sus herederos alemanes condenaron a un discreto protagonismo en su concepción determinista de la historia. Se mencionaron otros sujetos, igual de emotivos, que podían conducir la marcha de la humanidad. La nación, el pueblo, la raza, el lumpen proletariado... Todos compartían un defecto pavoroso. Por naturaleza su candidatura se planteaba excluyente. El paraíso sería obrero o no sería. Acaso no era una radicalización del

mundo moderno en donde la trascendencia se subordina a intereses gremiales y económicos. La perversión del pluralismo político. Con el proletariado triunfaría un bando entre la "funesta" pluralidad de nuestra era. La redención tendría que pasar por lo homogéneo. Con su agente redentor, el Apocalipsis profano concluiría su visión extática de los últimos tiempos del tiempo. Añoraba el presente como eternidad y huía de la multiplicidad expresada como pluralismo político.

La nación era también insuficiente como guía para la trascendencia. Si bien unificaba conciencias; si bien expresaba una voluntad política, "un cuerpo moral y político" en palabras de Rousseau<sup>23</sup>, estaba demasiado unida a la modernidad. El desarrollo del Estado-nación iba paulatinamente cercenando elementos que guían a la trascendencia. Su condición moderna le llevaba a clavar sus pilares en la inmanencia. La nación en su manifestación ideal exigía individualización en lo alto, es decir, la nación en oposición a sus pares. La individualización por lo bajo, el ciudadano con conciencia propia. Recurro a Franz Neumann:

La nación crea aspiraciones y lealtades comunes. Concreta la voluntad general y hace al estado independiente de la sanción divina, estableciendo lazos exclusivos entre el individuo y su comunidad secular. Además, la nación da a todo Estado una base legítima, cosa que difiere del universalismo de la doctrina medieval. Finalmente, elimina el principio de legitimación dinástica que identificaba al Estado con su gobernante<sup>24</sup>.

La nación recubre al Estado con el estuco de la libertad ciudadana. El Estado si desea obtener el salvoconducto de los gobernados (los antes súbditos) necesita dejar

---

<sup>23</sup> Juan Jacobo Rousseau: *El contrato social*. Universidad Nacional Autónoma de México. México, 1962. Libro I, capítulo 6.

espacios a la libertad, lo que orilla, de nuevo, a mencionar el pluralismo. Los gobernados, en esta nueva etapa, tienen derechos, la sociedad se funda en el Derecho liberal. La mediación entre Estado y sociedad es la nación que unifica en una voluntad común, que deja terreno al factor subjetivo del ciudadano de a pie.

La nación es la implementación de un imaginario/estructura que en su arreglo social brinda legitimidad al Estado. Siempre la nación será definida como la unión de ciudadanos

---

<sup>24</sup> Franz Neumann: *Behemoth: pensamiento y acción del Nacionalsocialismo*. Fondo de Cultura Económica, México, 1943, p. 126.



libres e iguales<sup>25</sup> ¿Puede existir una entidad más deudora de la modernidad que la nación?

Basten palabras de Ernest Renan para ilustrar lo dicho: "la nación es un plebiscito cotidianamente renovado y realizado por libre decisión de hombres libres"<sup>26</sup>. Una

---

<sup>25</sup> En este breve recuento de candidatos a ocupar el título de redentor en el Apocalipsis profano no es mi intención ofrecer un panegírico de la nación. El objetivo es más humilde y, creo, más imparcial. La nación, por sí misma, no tenía las características suficientes para ser el alma de la Gran Política del fin de los tiempos. Me permito recordar una pertinente crítica que Constant le hizo a Rousseau a partir de la idea de voluntad general. La voluntad general, como ya vimos, implica la libertad del hombre y por ende su dominio sobre los destinos de la sociedad, por lo menos se vuelve copartícipe en la dirección de la sociedad junto al poder del Estado. Su arma es la legitimidad. La libertad del hombre da forma a la voluntad general y su aplicación práctica es la soberanía del pueblo. El problema es que al constituirse la voluntad general se reduce enormemente el peso específico de la libertad individual. Ya Gustave Le Bon, siguiendo el método "naturalista" de Comte, descubre a principios de siglo la increíble transformación del hombre en "masa". "El hombre masa", corregiría Ortega y Gasset. El hecho es el mismo. En palabras de Le Bon: " (el individuo) se funde en la multitud, que enseguida le da una mente colectiva que le hace sentir, pensar, actuar de una manera distinta a como lo haría él en un estado independiente" (*The Crowd, a Study of the Popular Mind*, 1910). Vuelvo a Constant. El mismo que puso al día el argumento de Aristóteles sobre la esclavitud para justificar el sufragio restringido en la sociedad moderna. En el arreglo social dominado por la voluntad general, que sirve de manantial de legitimidad para el Estado, es sencillo reducir la libertad a un carácter nominal y manipular la voluntad general. Un solo hombre, una asamblea (un plebiscito, diría Claus Offe en nuestros días) puede encauzar la voluntad general hacia los funestos callejones del autoritarismo. Se puede conseguir, con ese proceder, la legitimidad de una dictadura de características mucho más terribles que aquellas conocidas como el *antiguo régimen*. De aquí puede nacer una de las explicaciones sociológicas más loables sobre el totalitarismo del siglo XX. Hannah Arendt escribe en 1950: "El movimiento totalitario tenía como meta y lo consiguió satisfactoriamente organizar a las masas—no a las clases como los partidos de intereses (gremiales) del viejo orden continental. Tampoco ciudadanos con opinión sobre, e interés en, la conducción de los asuntos públicos como hacen los partidos en los países Anglosajones". En la opinión de la doctora Arendt los movimientos totalitarios dependían de grandes, grandísimos contingentes. Su apoyo natural eran las masas (remito a las páginas en que recuerdo a Burnham)—(*The Origins of Totalitarianism*, A Harvest Book, Harcourt Brace & Company, San Diego, 1967, p. 308)— La misma Arendt (Ibid cap. 2, pp. 11-53) repasa la diáspora judía (su investigación comienza en el siglo XIX) y encuentra la engañosa trampa de una ciudadanía concedida con la condición de evitar "naciones dentro de las naciones". Así se manifestaba en la práctica la tentación de la homogeneidad (irónica de la voluntad general que anima a la nación y que ya preocupaba a Constant desde el momento en que mostró sus primeros dientes. De cualquier forma la propia Arendt vuelve a dar sentido a nuestra argumentación. Después de la primera guerra mundial el Estado-nación queda en el descrédito. La balcanización, esa palabra tan al uso, conlleva el problema de las minorías. Refugiados y minorías creadas por nuevos compromisos políticos desquician el principio de homogeneidad popular que caracterizaba a los Estados nacionales. En esas condiciones era imposible echar mano de la nación como principio trascendente. Era un tiempo en que la nación había probado su fracaso. Se conservarían elementos como la homogeneidad y el apego a la tierra pero en esta ocasión agrupados, subordinados a conceptos más ambiguos y por aquel momento más poderosos como el pueblo y la raza. Hanna Arendt: *The Origins of Totalitarianism*, A Harvest Book, Harcourt Brace & Company, San Diego, 1967. Parte 2 "El Imperialismo" Capítulo 9 pp. 267-302.

<sup>26</sup> Tomado de Franz Neumann: *Behemoth; pensamiento y acción del Nacional-socialismo*. Fondo de Cultura Económica, México, 1943, p. 127. Para una mejor comprensión de lo expuesto por Renan se debe consultar su folleto titulado *¿Qué es una Nación?*. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1985.

negociación permanente entre los supuestos de la modernidad como movimiento y una estabilidad mínima que garantizara la defensa de la libertad individual.

Franz Neumann convoca a Disraeli: "La palabra 'pueblo' carece totalmente de sentido. No es un término político. Es una palabra que pertenece a la historia natural. Un pueblo es una especie; una nación es una comunidad civilizada. Ahora bien, una nación es obra de arte y del tiempo"<sup>27</sup>. Aquí nos interesa la identificación que hace Disraeli entre pueblo e historia natural. Se comienza a penetrar en los terrenos de la "Gran Política" Nietzscheana (quizá la más propensa a interpretaciones absurdas a la que se presta la obra de Nietzsche) Se arriba también a la comarca pueblerina de la sangre. La política grandilocuente que llama a la trascendencia de la raza, de la sangre, del origen. Términos prestos a constituir el mito del sujeto que encamine la salvación. El que con su "sacrificio" consiga entrada para el presente eterno de la felicidad. Eso sí con la estipulación de anular al enemigo, de salvar a la civilización. La tarea era tan sencilla como titánica, recuperar la "vida" y sus poderes.

El Apocalipsis profano ha encontrado el sujeto de su salvación. La voluntad que emana de esos términos de estructura mítica tiene la obligación de ser juez en su propio juicio. Se trata de presentar querrela contra el infortunio. La voluntad ya cobró cuerpo. Ahora se habla de Ellos, los sujetos conscientes de la historia que asumieron su destino (vaya rasgo moderno). Tal y como lo señalaba Spengler "la historia universal es el tribunal del mundo". Vuelvo a Spengler y transcribo las palabras con que cierra su Apocalipsis profano. Allí se resume el sentir de su generación:

Un poder sólo puede ser derrocado por otro poder y no por un principio. No hay, empero, otro poder que pueda oponerse al dinero, sino ese de la sangre. Sólo la sangre superará y anulará al dinero. La vida es lo primero y lo último; El torrente cósmico en forma microcósmica. La vida es el hecho, dentro del mundo como historia. Ante el ritmo irresistible de las generaciones en sucesión, desaparece, en último término, todo lo que la conciencia despierta edifica en sus mundos espirituales. En la historia tratase de la vida, y siempre de la vida, de la raza, del triunfo de la voluntad de poderío; pero no se trata de verdades, de invenciones o de dinero<sup>28</sup>.

Continúa Spengler líneas más abajo:

(La historia) siempre ha sacrificado la verdad y la justicia al poder, a la raza, y siempre ha condenado a muerte a aquellos hombres y pueblos para quienes la verdad era más importante que la acción, y la justicia más esencial que la fuerza. Así termina el espectáculo de una gran política, ese mundo maravilloso de deidades, artes, pensamiento, batallas, ciudades, resumiendo los hechos primordiales de la eterna sangre, que es idéntica a las fluctuaciones cósmicas en sus eternos ciclos<sup>29</sup>

Es imposible no citar el último párrafo de *La decadencia de occidente*. Encontramos con todas sus letras a los encargados de resolver la ignominia de los oscuros tiempos del dinero y su perverso asiento físico, la ciudad:

Para nosotros, espero, a quienes un sino ha colocado en este momento de su evolución; para nosotros, que presenciamos las últimas victorias del dinero y sentimos llegar al sucesor –el cesarismo– con paso lento, pero irresistible; para nosotros, queda circunscrita en un estrecho círculo la dirección de nuestra voluntad y de nuestra necesidad, sin la que no vale la pena vivir. No somos libres de conseguir esto o aquello, sino de hacer lo necesario o no hacer nada. Los problemas que plantea la necesidad histórica se resuelven siempre con el individuo o contra él.

Ducunt fata volentem, nolentem trahunt<sup>30</sup>

---

<sup>27</sup> Ibid., p. 125

<sup>28</sup> Oswald Spengler: *La decadencia occidente (tomo II)*. Planeta-Agostini, Barcelona, 1993, p. 587.

<sup>29</sup> Ibid., p. 588.

<sup>30</sup> Ibid., p. 588.

•            •            •

Adolf Menzel en su estudio clásico y, sin embargo rara vez mencionado, *Kallikles. Eine Studie zur Geschichte der Lehre vom Rechte des Stärkeren*, hace un recuento de los orígenes de la “teoría del derecho del más fuerte”. Su intención no cede ante las formas de la inocencia. Tomando como punto de partida a Calicles, personaje que aparece en las *Georgias* de Platón<sup>31</sup>, Menzel descubre en los sofistas la estirpe de la que nace la obsesión por el derecho del más fuerte que tanto seducía a los espíritus de Weimar.

El derecho del más fuerte se asimila por completo al Estado moderno. Thomas Carlyle citado en el estudio sobre Calicles:

Es un dato consolador que la terrible oposición de antaño se convierta en unidad, que el poder se una cada vez más al deber ser y la fuerza al derecho, creándose así una especie de estrella polar que ilumina las negras nubes de la tormentosa historia universal<sup>32</sup>.

Menzel sin decirlo, ceñido a la elegancia académica, supone un punto de quiebre en la obra de Nietzsche. El derecho del más fuerte como monopolio del “Estado-democrático” (esa expresión de uso tan común como contradictoria en términos) o, con mayor propiedad, del Estado moderno vuelve a encontrarse en los terrenos de la sociedad, peor aún, en oposición al orden establecido. El propio Weber, a pesar de su influencia nietzscheana, identifica al Estado como “el monopolio legítimo sobre la violencia”. El problema es que a

---

<sup>31</sup> Incidentalmente menciono que Menzel identifica a Critias con un tío de Platón, “inspirado escritor y dirigente del partido oligárquico de Atenas”.

<sup>32</sup> En Adolf Menzel: *Calicles. Contribución a la historia de la teoría del más fuerte*, Centro de Estudios Filosóficos UNAM, México, 1964, p. 104.

partir de Nietzsche, o de las lecturas políticas que se hicieron de su obra, sobre todo en el Apocalipsis profano, se disputa la violencia al Estado.

El Estado ya no podía conservar el mito nacional. La nación después de 1914 era una especie de estrategia anquilosada. El Estado, para enredar la situación, ya no podía ejercer la violencia con buena dosis de legitimidad. Veía cómo su poder se desmoronaba al tiempo en que nadie confiaba ya en el "deber ser" que decía encarnar. El derecho perdía su halo de justicia para representar una fuerza que asustaba poco. Un caso interesante: el canciller Bauer salvó la recién nacida República alemana convocando a una huelga general. El Estado se amparó con la ayuda de la sociedad. Gracias a que los trabajadores pararon su marcha, el golpe de Kapp (mayo 1920) no prosperó. De qué servía controlar los cuarteles militares cuando no había alumbrado en las calles y los servicios públicos se paralizaban. La sociedad empezaba a desconfiar del Estado, el último referente de cimientos sólidos. Para completar el panorama doy un ejemplo de signo contrario. En el verano de 1922 (del primero al tres de agosto) los más perspicaces italianos se propusieron frenar al fascismo con una "huelga legalista". La resistencia popular no salvó a las instituciones.

Curzio Malaparte recuerda el decir de Balachowites: "cualquier imbécil podría adueñarse del poder"<sup>33</sup>. No en balde el poder político sufría un desgaste acelerado, sin precedentes. La sociedad, por si fuera poco, se había hecho con una teoría del derecho del más fuerte que intencionalmente confundía lo político y lo individual y que proveía de argumentos para realizar un asalto exitoso del poder. Adolf Menzel puntualiza las

---

<sup>33</sup> En Curzio Malaparte: *Técnica del golpe de Estado*, Plaza y Janes, Barcelona, 1960, p. 101.

semejanzas entre Nietzsche y Calicles que disfrazaban los postulados que el Apocalipsis profano reservaba a los encargados de corregir el rumbo de la civilización:

1. La aceptación de una ley natural que sirve de base al derecho del más fuerte y que se manifiesta en el mundo de los animales y en la guerra entre los pueblos.
2. La declaración de que la ley natural se viola en las comunidades humanas, situación que, sin embargo, no podrá ser permanente.
3. La creencia en la formación de un concepto moral falso, la moral de los esclavos, determinado por la influencia de los muchos débiles.
4. La afirmación de la necesidad de que se reconozcan derechos privilegiados en favor de los más fuertes, y oposición a la igualdad artificial que reina en las sociedades.
5. La exaltación del tirano.
6. El desconocimiento corriente de virtud, en especial, de la moderación y de la justicia.
7. La preferencia de las decisiones de la voluntad sobre el intelecto y el poco aprecio por la ciencia.
8. El desprecio por la democracia y por el humanismo<sup>34</sup>.

Si bien los puntos de Menzel forman el perfil histórico de quienes durante los días de Weimar estuvieron prestos a adueñarse del poder, queda la incógnita de como se podía pasar de la barnizada ideológica a la acción bien definida. A ese respecto Malaparte escribió en los años veinte:

Quien haya observado sin ideas preconcebidas la situación europea durante los años 1919 y 1920, no puede dejar de preguntarse por qué milagro Europa ha podido salir de una crisis revolucionaria tan grave. En casi todos los países la burguesía liberal se mostraba incapaz de defender al Estado. Su método defensivo consistía, y sigue consistiendo, en la aplicación pura y sencilla de sistemas policíacos, a los cuales en todos los tiempos se han confiado los gobiernos absolutos, igual que los gobiernos liberales<sup>35</sup>.

Según Malaparte la revolución no cuajaba por falta de técnica. Con toda naturalidad presenta a los enemigos irreconciliables que se disputaban la paternidad sobre las primeras décadas del siglo XX. “(La explicación) se encuentra en la lucha entablada entre los

---

<sup>34</sup> En Adolf Menzel: *Calicles. Contribución a la historia de la teoría del más fuerte*, Centro de Estudios Filosóficos UNAM, México, 1964, p. 102.

<sup>35</sup> Cruzio Malaparte: *Técnica del golpe de Estado*, Plaza y Janes, Barcelona, 1960, p. 102.

defensores del principio de la libertad y la democracia, es decir, los defensores del Estado parlamentario y sus adversarios. Las actitudes de los partidos no son otra cosa más que aspectos políticos de esa lucha". Adelante redondea la explicación "En casi todos los países, al lado de los partidos que manifiestan su decisión de defender el Estado parlamentario y de practicar una política de equilibrio interior, es decir, liberal y democrática (son éstos los conservadores de todos los matices, desde los liberales de la derecha hasta los socialistas de la izquierda) hay partidos que plantean el problema del Estado en el terreno revolucionario: son los partidos de extrema derecha y de extrema izquierda, los "catilinaros", es decir, los fascistas y los comunistas"<sup>36</sup>.

Malaparte habla de "partidos revolucionarios" pero se burla socarronamente de Bela Kun que aplica a la "realidad moderna" las reglas fijadas por Marx según las "enseñanzas" de la Comuna de París. La revolución tiene nuevas reglas. En opinión de Malaparte la organización técnica de pequeños contingentes sería más eficiente que el uso de la fuerza bruta, de la violencia espontánea y ajena a la planificación si lo que se quiere es derrocar a un "gobierno constitucional". En la nueva era se antojaba de mayor eficacia controlar el aparato técnico e industrial del Estado antes que tomar sus sedes emblemáticas. Esa era la enseñanza táctica de Trotsky, y supongo que seguir al pie de la letra dicha receta confería cualidad revolucionaria moderna a todo golpe de mano que se nutriera de técnicas similares.

En 1923 Ortega y Gasset declara agónico el concepto de Revolución. "No todo proceso de violencia contra el poder público es revolución. No lo es, por ejemplo, que una

---

<sup>36</sup> Ibid., p. 6.

parte de la sociedad se rebele contra los gobernantes y violentamente los sustituya por otros”<sup>37</sup>.

Ortega y Malaparte observan la misma realidad. La diferencia estriba en la definición última del término “revolución”. En palabras de Ortega: “la historia no puede con nociones tan imprecisas. Necesita instrumentos más rigurosos, conceptos más agudos para orientarse en la selva de acontecimientos humanos”. Malaparte ve en el cambio de gobernantes lo que antes, con mayor apetito por la trascendencia, se conocía como **Revolución**. Ortega es más refinado, “la revolución no es la barricada, sino un estado de espíritu”. Recuerda a Dantón. “la Revolución estaba hecha en las cabezas antes de que comenzara en las calles”.

Revoluciones o golpes de Estado (el lector decide) se multiplican en la Europa de la posguerra. La sucesión de conflictos comienza en Rusia (un caso hartamente complejo en donde los elementos europeos se mezclan con particularidades intrínsecas de la región y sus culturas) y sigue a tambor batiente en Italia, Alemania y España (por mencionar casos límite). En las tres primeras muestras vence la explicación de Malaparte, lo que denomina “la técnica”. El golpe de Trotsky y después el de Mussolini triunfan cuando al Estado sin fuerzas se le oponen organizaciones que disputan su privilegio sin la menor timidez. No cejan hasta adueñarse del cascarón del Estado. Trotsky enseña a sustraer los hilos del titiritero, el hombre en sí poco importa, lo fundamental es la maquinaria. Mussolini fabrica un estado paralelo al Estado italiano. Disputa el monopolio sobre la violencia hasta que derrota a la investidura “legítima”. Su plan: atraer el cariño de las masas, sólo así se puede jalar la legitimidad en bruto que sostiene al Estado. Cuando el *Duce* llega a Roma el poder

---

<sup>37</sup> José Ortega y Gasset: *El tema de nuestro tiempo*, Editorial Revista de Occidente, Madrid, 1927, p. 129.



institucional ya había extraviado los medios para utilizar la fuerza, no contaba con el favor del "pueblo"

En Alemania, Hitler falla al planificar el éxito del "push" a la hora de calcular las posibilidades de su golpe de mano, su primer intento para hacerse del Estado. Poco tiempo después, el propio Hitler supera a sus adversarios usando la técnica en su vertiente más refinada: la propaganda. En **Mein Kampf** el líder ya tiene claro la importancia capital de los partidarios. La victoria se consigue cuando se cuenta con simpatizantes<sup>38</sup>. Los nazis entraron por la puerta de honor, el Estado se abrió para ellos gracias a sus éxitos en las elecciones parlamentarias. Se cumplió el temor de Constant. Se manipuló la voluntad general en provecho de lo que sería una dictadura sin precedentes. El Estado autoritario surgió del consentimiento de las masas. El resultado se llamó, con el tiempo, "totalitarismo", en su momento se hablaba de "Estado total".

En cualquier caso se presentó una misma constante en el fenómeno totalitario. Un pequeño grupo de hombres decidió alterar el curso de la realidad, los *militantes* del movimiento los llamaría Hitler en **Mein Kampf**. Una realidad que se afirmaba inmovible pero que en la práctica padecía una anemia degenerativa. Hemos visto que ante las dificultades del Estado no era difícil disputarle y posteriormente robarle su poder. Los grupúsculos fanáticos se transformaron en los redentores que buscaban afanosamente el Apocalipsis profano. La vieja política del Estado parlamentario cedió ante la nueva praxis política. La que aplica los dictados de la "técnica" a la cosa pública.

---

<sup>38</sup> Adolf Hitler: **Mein Kampf**. Houghton Mifflin Company, Boston, 1943 (1927), P. 581.

La pregunta aún no se esfuma: ¿Revolución o golpe de Estado? La respuesta es importante en tanto ayudaría a definir la política de la época. Según Ortega las revoluciones no tienen una causa primera en las condiciones económicas. Su fundamento son las ideas. La razón pura produce la utopía; a su vez el utopismo produce la revolución. La cadena no para ahí: la revolución genera su “fenómeno gemelo y antitético”, la contrarrevolución. Círculo eterno de la historia en el que la política de lo imposible, de la idea con mayúscula, choca de frente contra el “raudal jugoso y espléndido de la vida”.

Ortega llega por diferentes caminos al mundo de Burnham. El español, más liberal que el norteamericano, informó sobre el papel del pensador de la siguiente forma. “Cumple con su deber hallándose en la brecha antitradicionalista”. Su propósito es simple y profundo a la vez: “Sus conceptos ‘geométricos’ son la sustancia explosiva que, una vez y otra, hace la historia saltar las ciclópeas organizaciones de la tradición”. Ortega continúa fiel al título del ensayo al que me refiero, “...en *el ocaso de las revoluciones*, las ideas van dejando de ser un factor histórico primario, como no lo eran tampoco en la edad tradicionalista”. El derrumbe de la etapa revolucionaria supone la estabilización de la sociedad. El autor vislumbra una novísima “era tradicionalista”. Se refiere al “mecanismo real que hace funcionar las almas durante ciertas épocas”. La razón pura es la política con mayúsculas. En el ensayo de Ortega se confunde con la razón utópica y aparece como ejemplo el nombre de Tiberio Graco. De cualquier forma, en la época que se avecina (Ortega escribe en los años veinte) la razón pura cederá su sitio a la razón práctica. Ortega es menos explícito en sus palabras. Exprimo su texto en busca del mensaje. La razón práctica tiene que mediar entre el individuo y la colectividad. Mejor dicho, debe perseguir el triunfo del grupo sobre el individuo, el hacedor del pensamiento radical y por tanto irrealizable. La era tradicionalista

podría ser calificada, según los "paradigmas" de la sociología contemporánea, como el triunfo del sistema. Ortega, más ensayista que filósofo, habla tan sólo de la política con minúsculas: La administración eficiente de la vida pública.

Utopismo y política viven en constante pugna. Podría ser de otra forma, se pregunta Ortega, cuando la política es realización. "A la política de ideas sucede una política de caos y de hombres". Es necesario recurrir a la resignación: "Se acaba por descubrir que no es la vida para la idea, sino la idea, la intuición, la norma para la vida". El síntoma prioritario es tan claro como el agua limpia. "la política toda pierde presión, desaparece del primer plano de las preocupaciones humanas y queda convertida en un menester como todos los otros que son ineludibles, pero que no atraen el entusiasmo ni se sobrecargan de patetismo solemne y casi religioso". Burnham, en honor a la verdad, no es tan catastrofista como parece<sup>39</sup>. Anuncia con pretensión científica la evolución racional del capitalismo: el mundo avanzando hacia el paraíso de la razón práctica. Ve llegar los días felices de la tecnocracia. Naturalmente desaparecerá el capitalismo como se le conocía; ni hablar del socialismo soviético. Conceptos ambos irremediamente pegados a la política. Para Burnham, quizá más tajante que Ortega, viene una "era dictatorial", en que la soberanía se "localizará en las oficinas administrativas". Los tecnócratas de Burnham decidirán sobre las palancas y los

---

<sup>39</sup> Con actitud meticulosa se puede descubrir cierto parentesco entre la concepción de Burnham y las ideas de Karl Popper expuestas en *La Miseria del historicismo*. La historia no se puede adivinar con vocación determinista. No obstante, es factible verificar la plausibilidad de una teoría social (especialmente económica) prediciendo como se presentará cierta evolución si tales y cuales condiciones se encuentran en el tiempo. Burnham pinta el retrato de la sociedad en el futuro inmediato, según los parámetros que cree desentrañar del presente. Popper se presenta más sofisticado. En lugar de describir el futuro perfilando las características de su hoy se decide por instrumentar hacia el futuro una versión de lo que cree se manifiesta en el presente. Hace de la ingeniería social una manera de extender la visión tecnocrática de Burnham pero rebuyendo cualquier tentación determinista. Ver para un repaso sucinto de las ideas de Popper su prefacio a la edición francesa de *La miseria del historicismo*. "Préface" en *Misère de L' Historicisme*, Librairie Plon, Paris, 1955, pp. [X-XI].

botones del mercado. Está tan convencido de sus predicciones que no acepta el menor atisbo de duda. El futuro, que pronto se convertirá en un *presente eterno*, principiará a manifestarse con el grupo social de mayor influencia en la modernidad. Los tecnócratas inventarán una nueva forma política que paradójicamente superará a lo político. Una nueva clase dirigente, dotada de las artimañas del maquiavelismo<sup>40</sup>, se hará con el poder. Burnham, al igual que Ortega, pero por diferente ruta, llega a una conclusión final: La Gran Política agoniza.

La época de entreguerras genera ideas con tintes de intuición. La vorágine del pensamiento no podía dar leyes definitivas. Era imposible que generara su propia política utópica. Por el contrario, se atizaba la incertidumbre. Al mundo se le percibía en toda su inmediatez. Con el aparente fracaso del Estado moderno se rompía el último sostén, paliativo, con que los hombres fincaban la seguridad de saber cual era su lugar en el cosmos. El Apocalipsis profano acumulaba visiones de la época. Un tiempo que encontró su descripción adecuada. *Krisis*. El *Kairos*, el clarín llamando a la cita inaplazable, a participar en Armagedon fue la súplica para reducir el ritmo de la historia. La intención consistía en poner frenos al transcurrir del tiempo, controlar su velocidad e imponer la dirección adecuada. El tradicionalismo (de nuevo la paradoja) quería sellar el pantano de la incertidumbre con un tendido de concreto, al mismo que acusaban de pervertir la naturaleza idílica.

---

<sup>40</sup> Para descubrir la obsesión maquiavélica de Burnham remito a otro de sus estudios clásicos. *The Machiavellians, Defenders of Freedom*, The John Day Company, Nueva York, 1943.

Me gustaría retrabajar una frase que apareció un día durante una revuelta universitaria en el barrio latino de París. Su exigencia podría adecuarse a los tiempos de la República de Weimar. "Inventen nuevos mitos, ya no aguanto"<sup>41</sup>. A gritos se pedía una vuelta a los mitos<sup>42</sup>, a la teología, a la dogmática. En todos los casos no había otra posibilidad que la de entregar versiones modernas a esas exigencias de talante eterno. Una nueva mitología, una teología política, una dogmática que sedujera a los espíritus. En los tres casos se secularizaba la religión. Todo se envolvía en el manto de la política. Cabe recordar que política y religión son parientes cercanos.

La contradicción es evidente. La Gran Política parecía abandonar el panorama, eso planteaban, por lo menos, Burnham y Ortega. Y, sin embargo, la imperiosa necesidad de recobrar el "sentido" rehabilitaba una política que excediera los estrechos márgenes de la democracia indirecta. Es necesario ver aquí una política impura, mezcla de religión, cultura y mito. La política entra en contacto con la vida en todos sus ordenes. Se politiza el todo, y cada una de las partes adquiere una dimensión política. No es casualidad, pues, la referencia al "Estado total". Un nuevo Estado y una nueva revuelta en contra del orden establecido. Los tiempos destinados a presenciar la defunción de la Gran Política vieron el advenimiento de una política mucho más corrosiva, más perenne, más destructiva que los viejos moldes de

---

<sup>41</sup> La frase del mayo del 68 en Francia rezaba de la forma siguiente: "inventen nuevas perversiones, ya no aguanto".

<sup>42</sup> Con la inquietud de responder a la proliferación de mitos en el pensamiento ultramoderno, Ernst Cassirer escribe un libro seminal para entender el fenómeno, en especial su apropiación por el fascismo, es decir, la barbarie: *El pensamiento mítico (Filosofía de las formas simbólicas: Tomo 2 el pensamiento mítico, Fondo de Cultura Económica, México, 1972)*. Para una perspectiva más actual, enfocada desde la fenomenología y con pretensión histórica ver de Hans Blumenberg: *Work on Myth*, MIT Press, Cambridge, MA, 2000. La explicación social a través de los nuevos mitos surgidos después de la Segunda Guerra Mundial con Estados Unidos como referente del "mundo libre" ver el trabajo seminal y hoy un tanto olvidado de Alfred Sauvy: *Mythologie des Notre Temps*, Petite Bibliothèque Payot, Paris, 1971.

la política que se construyeron de 1789 a 1848. Con ánimo simplificador pero no del todo inexacto se podría decir que comenzaba la segunda modernidad de la política<sup>43</sup>.

Los grupúsculos encargados de devolver la civilización al “presente eterno” no pueden más que pecar de contradicciones. Modernidad y pasado; conservadurismo y renovación; técnica y fe. Suelo y sangre coqueteando con el progreso social. ¿Cómo detener el transcurrir de la historia conservando las ventajas del progreso que ya era mito y al que nadie quería ni podía renunciar? Se cumple la peor pesadilla de la modernidad: el totalitarismo. Buscando la justicia perfecta se llega a los peores abusos contra el hombre. Acaso la fe del Apocalipsis profano no es finalmente la calentura de una “civilización” que no abandona ni un minuto su forma racionalista y antihistórica, por más que se dijera con insistencia lo contrario.

• • •

### III

#### **Segunda parte: El comienzo.**

El régimen inaugurado en Weimar no fue capaz de reconocer el surgimiento de una nueva configuración social para Alemania. La obsolescencia se convirtió en el elemento distintivo del mundo institucional del momento. La democracia parlamentaria emergente con el nuevo

---

<sup>43</sup> Que sea esta nota al pie una especie de paréntesis en el que adelanto ciertas preocupaciones que revisaré más adelante. Carl Schmitt vivió una relación ambigua con respecto a la situación arriba descrita. Se quejaba contra el fin de la Política que pregona cierta escuela liberal, al tiempo que planteaba una redefinición de la política que le diera un campo propio, sin depender de esferas distintas a su acción. “La única vía consiste en proceder a constatar y a poner de manifiesto cuáles son las categorías específicamente políticas”.

texto constitucional se fundó sobre arreglos políticos del periodo anterior a la guerra. Sus fundamentos estaban de antemano forjados en un universo liberal bien seguro de sí mismo<sup>44</sup>.

El Reich alemán, el mismo que hizo la guerra, había logrado integrar a su patrón de gobierno un sinnúmero de normas liberales. La forma parlamentaria, el libre juego de intereses, garantías para la libertad económica, eran ya emblemáticas en la normalidad de la vida política. No es difícil imaginar que el socialista Friedrich Ebert fuera nombrado canciller por Maximiliano, príncipe de Baden, con la única encomienda de rehacer el país sin sorpresas.

Me extendo hacia la teoría con el único afán de ilustrar la situación. Ortega y Gasset, profundo conocedor de Alemania, reconstruye el debate ideológico que se prolonga por más de dos siglos y que ha marcado la historia política europea. El ejemplo de Ortega gira en torno a los castillos medievales extraviados por las campiñas. El autor escribe con admiración sobre esas edificaciones que tanto menosprecia el hombre moderno, deseoso de olvidar sus ligaduras con el medioevo. Pienso en el hombre ávido de afirmar su conexión profunda con el mundo antiguo: con la polis, con la *civitas*. Sin miedo a las exageraciones

---

<sup>44</sup> En el mundo de habla alemana es posible encontrar una predisposición a una institucionalización "fría" de los principios liberales mucho antes del año 1919. Escojo tres leyes austriacas como paradigmas de las disposiciones liberales en donde la materia está muy bien balanceada con el procedimiento, y lo conciso busca encontrar una gran calidad expresiva para tratar los temas relacionados con las libertades civiles y la ciudadanía. Estas son: "la ley de libertad personal" y la "ley por el derecho de un hogar". Ambas aprobadas en 1862, y la "ley básica de los derechos generales de los nacionales" fechada en 1867. Estos tres textos legales son prometedores ejemplos del arquetipo que empujaba a los arquitectos del sistema legal de Weimar. Un año después esas mismas leyes encuentran su validación en la constitución austriaca cuya paternidad es atribuida con toda corrección a Hans Kelsen. Se puede decir que la constitución de Francfort de 1848, pariente directa de la ley fundamental de Weimar, era ya una pieza liberal de credenciales digna de tomarse en cuenta. Sin embargo, el liberalismo de la constitución de 1848 es material inmaduro. Más cerca de la polémica que del carácter puramente normativo. No podía ser de otra forma. La constitución del 48 era un arma ideológica en contra de los adversarios provisionalmente derrotados.

escribo con toda libertad que la modernidad busca en la arqueología su raigambre ciudadana.

Se admira a la plaza pública, al ágora de la democracia y se escamotea la vista, con mucho de vergüenza, de esas piedras amontonadas, vestigios de castillos medievales. Dice Ortega: “Los castillos nos enseñan un sentimiento básico, la defensa del hombre contra el Estado”. Las fortalezas son el emblema, nos queda en claro, de la resistencia liberal contra los abusos del poder. Olvida Ortega que su imagen refleja el recuerdo de los poderosos defendiéndose de sus iguales. Tal vez de poderes de mayor calado. Lo cierto es que de las aldeas medievales, de las habitaciones de los siervos, apenas sobreviven huellas. Los desheredados de ayer no tenían posibilidad de repeler a sus agresores. No lograban evadir las amenazas ni del poder humano ni de la fuerza divina. Siguiendo el flujo del ensayo, el propio Ortega hubiera podido jugar con la no-existencia de aquellos vestigios, con los tétricos callejones que aún subsisten en algunas ciudades europeas como símbolos que anunciaban en su desgracia el auge de la democracia moderna, una vez superada la Edad Media.

Ortega no repara en los de abajo. Opone, no obstante, con inmensa habilidad literaria, el liberalismo y la democracia. En términos de teoría social la contraposición no se antojaba espectacular. Cualquier pensamiento apegado al rigor descubría de inmediato las diferencias entre ambos conceptos y en infinidad de ocasiones buscaba compromisos en tan rispida pareja. No es ningún secreto, el liberalismo y la democracia logran una combinación poco satisfactoria. Precaria. El principio de libertad, “de franquicia” que encarnan los castillos posee una explicación sobresaliente para comprender la cultura política alemana. “El derecho germánico”, explica Ortega, reconocía una sobrada “primicia de lo privado



sobre lo público” Continúa con sus observaciones. “El germano fue más liberal que demócrata” La explicación cobra fuerza contrastándola con la naturalidad de la personalidad mediterránea, de una marcada inclinación hacia la democracia. La Revolución inglesa de Cromwell fue una revuelta liberal, la francesa de 1789 se distingue como una revolución democrática (hasta aquí los grandes paradigmas, lo que sigue son comparsas para uno y otro bando) El octubre rojo en Rusia fue, para dar un ejemplo ilustre, una revolución democrático-autoritaria, y eso que los rusos nada tienen que ver con los latinos. Y hasta ahí la tipología del filósofo español.

Moviéndonos en este universo conceptual habría que definir la Revolución alemana de 1918, la que dio punto final al II Reich, como una revolución de talante democrático. Baste recordar las secuelas de 1919. En todo momento se perseguía un rompimiento con el intuitivo liberalismo alemán. El que permitía resquicios de libertad en la vida privada, para quien tuviera los medios materiales que le permitieran gozar de su libre albedrío, y atiborrar la vida social de formas autoritarias que garantizaran orden y disciplina entre los hombres. La Revolución alemana hizo suyo el criterio democrático. Cualquier desviación en ese sentido era recular hacia el pasado. Despreciar a la democracia equivalía a burlarse de una modernidad que hasta el momento había arribado a bocanadas. Aún le faltaba su presentación en sociedad.

El Estado de Weimar se beneficiaba de raíces profundas. Su imaginario iba más allá de aquel instante en que la pasión demagógica de Phillip Scheidemann, líder de la mayoría socialista en el parlamento, gritaba vivas a una república nonata. Con la intención de desconcertar a un público virulento y ávido de respuestas, Scheidemann proclamó lo impensable: La República. Esa anécdota que en algo peca de absurda es para ciertos

historiadores la explicación más plausible de las "justificaciones" de Weimar. Según se cuenta el canciller Ebert pactó con los poderes del antiguo régimen para compensar el empuje democrático con la tenue fórmula de la monarquía constitucional. El truco buscaba dirimir los conflictos de interés entre los viejos depositarios del poder y los demandantes de un nuevo orden, el de la democracia. Con toda socarronería se dice que a Ebert se la pasó la mano, que no supo implementar su plan y acabó cediendo ante el grito enardecido de las masas. Así la República habría nacido de un equívoco.

Prefiero rebuscar en lo complejo. Propongo una versión distinta. Es innegable el desfase categórico que existía entre la sociedad civil alemana y los arreglos políticos que la sujetaban en el pasado. El 25 de agosto de 1910, Guillermo II defendía su imperio utilizando un argumento inmemorial, evocaba el derecho divino.

Fue aquí donde el Gran Elector se hizo, por su propio derecho, duque soberano de Prusia; aquí donde su hijo colocó sobre su cabeza la corona real... Federico Guillermo I estableció aquí su autoridad como *rocher de bronze*... y aquí mi abuelo puso también sobre su cabeza, por derecho propio, la corona real, subrayando inequívocamente una vez más que le había sido concebida por la gracia de Dios y no por parlamentos, asambleas populares, o decisión mayoritaria y que, en consecuencia, se consideraba instrumento escogido por el cielo.. Considerándome yo como instrumento del señor, sigo mi camino<sup>45</sup>.

Tal y como lo indica Neumann, la retrógrada pretensión de Guillermo I, cientos de años después de Hobbes, no podía ser tomada en cuenta. Ni siquiera sus partidarios le hicieron caso. Alemania era la suma de factores diversos, de un pluralismo de facto tan pujante que cualquier transformación política tenía que rebasar con soltura la tentación de los cambios de maquillaje. El Estado imperial no podía, siquiera, aparentar la necesaria

---

<sup>45</sup> Cita encontrada en Franz Neumann: **Behemoth. Pensamiento y acción en el Nacionalsocialismo**, Fondo de Cultura Económica, México, 1943, p. 24.

neutralidad de un arreglo de pretensiones modernas. Las declaraciones arriba citadas no dejan lugar a dudas. El Estado operaba para la defensa de ciertos intereses religiosos, sociales y políticos, en detrimento de sus contrarios. La tradición era el único generador de vida estatal. El liberalismo alemán, comprometido en palabras de Ortega a "limitar la intervención del poder público", no tenía más programa que la no-intervención gubernamental en la vida económica. El problema es en buena medida, lo explicó Schmitt en 1913, la facultad que como misión principal tiene el Estado de insistir en los asuntos de la economía. "La política interior y exterior es, en gran parte, política económica, aún en sectores distintos de la política aduanera y comercial o de la política social"<sup>46</sup>.

Curioso fenómeno. La sociedad pluralista y moderna no contaba con un estado propicio para el desarrollo capitalista. De ahí que poco a poco se fuera creando una burocracia autónoma, de orientación técnica y sin enlaces ideológicos con los partidos políticos. La burocracia atendía a la sociedad civil. Servía como el único contacto entre los ciudadanos y el Estado. Su eficiencia era mejor recibida que la demagogia de los políticos profesionales. La cúpula del poder resolvía las relaciones políticas aferrándose a una concepción rígida de la soberanía que se comprobaba en los desplantes de la fuerza. Era la práctica del Estado autoritario.

La derrota en la primera guerra mundial despedazó el último fundamento eficaz que sostenía al Reich. Paradójicamente cayó en su terreno predilecto: en el de la sangre y el fuego. No tardó en venir la debacle ideológica del régimen. Era el momento de encontrar una solución a los contratiempos de Alemania, es decir, una nueva coartada para definir al

---

<sup>46</sup> Carl Schmitt: *La defensa de la constitución*, Tecnos, Madrid, 1998, p. 139.

poder soberano. El Estado como burocracia había salido incólume de la confrontación del 14 al 18. Era el momento de renovar el arreglo político. Ya lo he dicho, la Revolución alemana fue una revuelta democrática. Falta hacer algunas precisiones<sup>17</sup>. La intuición en boga era la siguiente: Si se confería al pueblo la potestad sobre la soberanía, la exigencia democrática se cumplía a cabalidad. Los demandantes perderían sus motivos de queja.

El asunto se descubría complicado. Ceder la titularidad de la soberanía al pueblo como forma homogénea traicionaría la realidad plural del ya por entonces complejo estado alemán: Crisol de religiones, católicos, judíos y protestantes, burgueses con la insistente necesidad de legitimar su fortuna, ansiosos de codearse con los apellidos de la más rancia nobleza; de vigorosos empresarios y un proletariado con avidez de instalarse en el primer plano de la vida social. Latifundistas de leyenda y labradores atrapados entre los mantos de la tradición y el brillo lejano de las ciudades. Artesanos y profesionistas. Burócratas y oficinistas, hombres y mujeres de cualidades inéditas. La célebre y vilipendiada "masa", chivo expiatorio de múltiples cabezas, entregada a los gozos y los sinsabores de la vida urbana. La muchedumbre no podía ser más que amante de la novedad. Pocos entendían,

---

<sup>17</sup> En términos socioeconómicos, y hablando en el lenguaje del progreso gradual, vale la pena recordar lo dicho tanto por Lenin como por Gramsci al respecto de un desarrollo histórico que no alcanzaba todo su potencial. Lenin se refería a la "vía prusiana" para definir la "modernización conservadora". Ese mismo espantajo es descubierto por Gramsci en el movimiento de unificación nacional italiana, *il Risorgimento*. La definición del líder del PCI es lo suficientemente explícita: "Revolución pasiva", una "Revolución restauración". Se trata, utilizando el ejemplo prusiano, de catalogar a las transformaciones que se aprovechan de las masas sin integrarlas del todo al nuevo juego político. En estas pantomimas revolucionarias no se contemplaba la reforma agraria. No se democratizó la tenencia del poder permitiendo que participaran sectores hasta entonces excluidos de las instancias de gobierno. La modernización conservadora fue, en todos los casos, un cambio desde arriba que apenas alteraba la jerarquía social. Se proponía un capitalismo de probeta. Una democracia que apenas cumplía como triste comarsa del poder. Los grandes debates, los conflictos quedaban suspendidos para mejor ocasión. Ni avanzaba la causa democrática, ni los poderosos podían sentirse tranquilos en sus palacios.

entonces, que la masa tendía más a la pluralidad que a lo homogéneo. Me corrijo puntualizando. Se inclinaba hacia una homogeneidad de factura pluralista.

Franz Biberkopf, el personaje de Döbblin, se da cuenta de “que ya no está solo” en la Alexanderplatz, que “a diestra y siniestra, delante y detrás, andan, se detienen, se cruzan, se pierden, se acercan las gentes en el hervidero humano de Berlín”. En ese momento comprende, de sopetón, que “es menester acostumbrarse a oír lo que dicen los demás”. “Así me doy cuenta de que soy y puedo ser. Esté donde esté y vaya a donde vaya, las peripecias y batallas de mi vida se han de desarrollar siempre en torno a mí, entre los demás, junto a mis semejantes y preciso es, por tanto, que esté siempre avizor y preparado”.<sup>48</sup> La realidad del hormiguero humano alteraría para siempre el orden del mundo. El individuo tendría una nueva definición si es que sobrevivía a las fuerzas, a los procesos que lo amenazaban.

Los entrecomillados del párrafo anterior son más atribuibles a Franz Biberkopf, el protagonista de la novela, que a Alfred Döbblin, el autor de **Berlin Alexanderplatz**. Según Döbblin su esfuerzo no pudo evadir la lógica literaria. La novela y su protagonista llegaron a una conclusión que no satisfacía del todo a Döbblin y su esfuerzo por escribir una novela-ensayo que aclarase el tema que consideraba definitorio de su época, la relación entre el individuo y la colectividad. Cito un pasaje de la circular que el autor redactó con el mismo asunto en mente. Como se comprobará a continuación, en Döbblin la prosa de ideas tiene tintes más dramáticos que las derivaciones a las que llegó Biberkopf:

Ciertas ideas falsas circulan sobre el papel de la sociedad, el Estado, la comunidad y los cuerpos colectivos. Se está dando por hecho, con distintos grados de intensidad, que la

---

<sup>48</sup> Alfred Döbblin: **Berlin Alexanderplatz**, Hemisferio, Buenos Aires, 1948, p 608.

sociedad, el Estado, la comunidad y el colectivo llenan todo y que el individuo no significa nada (...) Forman organizaciones, partidos, hordas de variadas denominaciones. Buscan y consiguen uniformes y armas igual que lo hacían los déspotas y absolutistas de otros tiempos y demandan que te les unas sin reservas. Si acaso te niegas a cumplir sus exigencias te reducen a la nada. Te conviertes en algo parecido al criminal. Debes resguardarte ante estas *masas* que son la encarnación del mal en nuestros días. Son el reto que amenaza a la existencia humana. Son arrogantes, destructoras de la paz y sobre todo equivalen a lo que fueron los déspotas y absolutistas con una nueva e indestructible forma. No importa como se califiquen a sí mismos: emperador, Estado o colectivo. No te dejes engañar, en todas sus encarnaciones promueven lo mismo. Su única meta es tragarte.<sup>49</sup>

La masa es menos rígida y sus miembros más independientes de lo que sus detractores suponían. La masa no es más que el conjunto que se forma arbitrariamente con individuos sin conciencia de su pertenencia a tan mancillada clasificación. Se debería considerar, para disuadir a los enemigos de la masa, la pluralidad de intereses, de gremios, de culturas, de gustos y aspiraciones que diferencia a los sujetos que, a veces, confluyen en un mismo espacio.

¿Cómo mudar al titular de la soberanía nacional sin afectar la realidad empírica del pluralismo? La pregunta cobraba sentido en la realidad y no en la teoría. Entregar la soberanía al pueblo era una práctica tan común que pocas constituciones en el mundo disponían lo contrario. Sobrevivían, por qué no decirlo, candados institucionales, argumentos filosóficos, nostalgias de sabor aristocrático que entorpecían la soberanía popular. Algo de la prevención contra el exceso de las mayorías se refleja en la República francesa, en la Constitución norteamericana. Y, sin embargo, el pueblo era fuente y justificación de cualquier régimen de inspiración democrática.

---

<sup>49</sup> Tornado de Herbert Scherer, "*The Individual and the Collective in Döblin's Berlin Alexanderplatz*", en *Culture and Society in the Weimar Republic*, editado por Keith Bullivant, Manchester University Press, Manchester, 1977, p. 62 (Traducción propia).

Alemania llegó tarde a la soberanía popular. Al comienzo de la era democrática (la segunda etapa de la modernidad)<sup>50</sup> el pueblo era una entelequia filosófica (su expresión más acabada fue la "voluntad general" de Rousseau). Poco después se convirtió en un andamio legal. La titularidad soberana se repartía entre todos y en realidad no pertenecía a nadie. Surgió así la Igualdad como principio de identificación social. En ello se basa el juego de la identidad y la representación entre gobernantes y gobernados. La voluntad general se concebía en lo abstracto, en el terreno en donde colinda la moral y la política, pero no entraba en los confines de la implementación. ¿Cómo aplicar la voluntad general como principio práctico? El siglo XIX vio aflorar un sinnúmero de diseños institucionales. El parlamentarismo fue el esfuerzo más sistemático para conjugar la representación democrática y la eficiencia diaria de los asuntos del Estado.

La Revolución alemana se topó, pues, con un problema que con anterioridad afectó tanto a la Revolución de la América sajona como a la Revolución francesa de 1789. La única diferencia es crucial: a finales del siglo XVIII el pluralismo era una idea en ciernes más que un hecho sociológico irrefutable. Norteamericanos y franceses pudieron, todavía, sostenerse en la concepción del pueblo como agente político homogéneo: "Nosotros, el pueblo de los Estados Unidos", así rezan las primeras líneas de la Constitución norteamericana. Alemania en 1918 remplazaba la soberanía monárquica justo en el instante

---

<sup>50</sup> La era democrática surge una vez consolidada la era del sujeto, el Renacimiento, que en su proceso de secularización dio vida al hombre moderno con todas sus peculiaridades. La era democrática se distinguió por la formación de identidades colectivas. Si el hombre del Renacimiento aprendió a pensar por sí mismo, el hombre democrático se cuestionó, y cuando pudo ejerció como un *actor* en colectividad. Por ello sostengo que la tendencia a la igualdad (demanda colectiva) es más importante que la libertad (demanda que nace del individuo) en la era democrática.

en que "la teoría del Estado soberano" caía en el más radical de los descréditos<sup>51</sup> ¿Cómo otorgar la soberanía al pueblo cuando la propia idea de soberanía estaba en crisis? ¿Cómo procurar la soberanía popular cuando todos sus postulados parecían más un embuste que una conquista popular? Es limitación no recordarlo, en 1918, en plena efervescencia democrática, el principio de representación democrática vivía un trance pavoroso. ¿Quién podía actuar en nombre de otro sin traicionarlo, sin faltar a los requerimientos de la acción directa? En un léxico de absolutos se diría que la mediación como el principio unificador de la cultura política moderna sufría horas de asedio<sup>52</sup>.

El 15 de enero de 1919 fueron asesinados Karl Liebknecht y Rosa Luxemburgo. Era sencillo detectar a los culpables, la policía del ministro socialdemócrata Noske. El 19 de enero y ya con la paz restablecida, sin el peligro en ciernes de la república de soviets que propugnaban Liebknecht y Luxemburgo, se celebraron elecciones para la Asamblea Nacional. Los crujidos de la revolución ya no llegarían a los pies del parlamento. Sin los

---

<sup>51</sup> Ver A.D. Lindsay citado por Franz Neumann: *Behemoth. Pensamiento y acción en el Nacionalsocialismo*. Fondo de Cultura Económica, México 1943.



radicales agitando Berlín resultaba posible refundar el Estado en la ciudad de Weimar. Un lugar de compromiso. A medio camino entre el campo y la ciudad.

La constitución de Weimar no nació de un impulso unitario. En su seno debían armonizarse tres condiciones en cierta medida antagónicas. Los dogmas del liberalismo político, los valores de la democracia social y económica (baste recordar la segunda parte del texto constitucional intitulada *Derechos y deberes fundamentales del pueblo alemán*) y la necesidad de reconocer la pluralidad de intereses que enriquecía la sociedad surgida de la posguerra.

El texto procedente del Congreso Constituyente rebasó el proyecto original de Hugo Preuss que pugnaba por una ordenación mínima (de carácter normativo) para la novísima República. Su aspiración tenía como presupuesto evitar a cualquier precio “una nueva filosofía de la vida y de un sistema nuevo, omnicomprensivo y universalmente aceptado de valores”<sup>52</sup>. Los autores definitivos de la Constitución, por el contrario, se sintieron con la

---

<sup>52</sup> La mediación es un concepto central para comprender la relación profunda entre el pensamiento y la acción, entre las creencias y la vida diaria. La mediación apunta, siempre, a darle forma a un mundo que parece carecer de una configuración coherente, de un orden constituido *a priori*. La mediación construye forma y da orden con el fin de convertir lo particular en universal. Lo importante de la mediación tiene que ver con los buenos oficios que se efectúan con el único fin de que la dolorosa inmanencia pueda desembocar en la salvación trascendente. La mediación que nos interesa tiene que ver con el mundo cristiano. Nace con la mediación que el hijo de Dios hace entre los hombres y su padre. Continúa con la mediación pontificia de la Iglesia institucionalizada y deviene en la mediación racional de la ciencia con su propia versión de la trascendencia que lleva el nombre de “progreso”. La mediación racional fue, paulatinamente, entrando en una crisis de dimensiones imprevisibles. Primero el ataque teórico a sus fundamentos (todo pensador de valía desde hace ya siglos critica la metafísica moderna), luego el sentimiento generalizado de la crisis de la mediación, es decir, de la ordenación artificial del mundo. Desde Kierkegaard, para dar un nombre distintivo en la historia del pensamiento occidental, y a fines de la Primera Guerra mundial para dar fecha a una problema social evidente los cuatro pilares de la mediación “burguesa” parecían colapsar. El utilitarismo, el Estado de derecho, el positivismo y el progreso todos sufrían del mismo mal. Para una discusión interesante sobre el problema de la mediación, su historia y sus caídas recomiendo lo escrito por Carlo Galli en la primera parte de su extensivo estudio sobre el pensamiento político de Carl Schmitt, *Genealogía della politica: Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Il Mulino, Bolonia, 1996. Ver la primera parte que lleva como título “Problema de la Mediazione”.

<sup>53</sup> Neumann. *Ibid.*, p. 25.

obligación de dictar un flamante sistema de valores. La Constitución de Weimar da plena validez a la siguiente aseveración: “No hay ningún sistema constitucional cerrado de naturaleza puramente normativa, y es arbitrario conferir trato de unidad y ordenación sistemática a una serie de prescripciones particulares, entendidas como leyes constitucionales, si la unidad no surge de una supuesta voluntad **unitaria**”. La carta de Weimar buscaba el acuerdo entre sus tres condicionantes ideológicas. Define artificialmente un modelo político, se acerca a una redacción “sistemática y completa en lo que afecta a su parte orgánica” tal y como lo indica el análisis de Schmitt; pero comete el error de incluir “una serie de leyes particulares y principios heterogéneos” que le impiden una “codificación en sentido material”<sup>54</sup>.

Aclaro estos tecnicismos del derecho constitucional. La parte orgánica de la constitución tiene que ver con las “decisiones políticas fundamentales” mediante las cuales se constituyen los grandes rasgos del arreglo político. Esto depende, nos instruye Schmitt, de la existencia política del pueblo. El meollo de la constitución vive en las definiciones de largo aliento que aparecen en los preámbulos o en los primeros artículos del máximo texto legal. “El poder del Estado emana del pueblo”; “El Reich alemán es una República”, anuncian las primeras líneas de la Constitución de Weimar<sup>55</sup>. Prosigue Schmitt. La confusión en esta materia suele venir cuando “una multitud de leyes inconexas”, “las

---

<sup>54</sup> Los entrecorridos pertenecen a Carl Schmitt. Ver su *Teoría de la constitución*, Alianza Universidad, Madrid, 1996, p. 35.

ulteriores normatividades, las enumeraciones, y delimitaciones de competencias en detalle, las leyes para las que se ha elegido por cualquier causa la forma de leyes constitucionales. son relativas y secundarias frente a aquellas decisiones”, es decir, los principios fundacionales del arreglo político.

Tal y como lo explica Schmitt en la Constitución de 1919, “la decisión política se encuentra formulada de manera singularmente clara y penetrante”. Allí radica la declaración auténtica del pueblo alemán que quiere decidir con plena conciencia política como sujeto del poder soberano”. La argumentación sigue su curso: “Lo específicamente democrático de la Constitución consiste en que no es el rey sino el pueblo quien ejercita el poder constituyente”<sup>56</sup> El enunciado que acabo de transcribir resume un asunto de capital importancia para los juristas de la generación de Schmitt. Hermann Heller, por ejemplo, comienza un capítulo sobre la “soberanía del pueblo” con las siguientes palabras: “La impotencia de la doctrina alemana para encontrar un sujeto adecuado a la soberanía y la vaciedad de su concepto de Estado se debe, parcialmente, a una serie de condiciones históricas y políticas”<sup>57</sup>. En Weimar se comenzaba a esbozar un derecho constitucional explícito que no recula ante la pregunta y la respuesta sobre el sujeto de la soberanía en el Estado moderno. Las condiciones históricas y políticas estaban cambiando aceleradamente.

---

<sup>55</sup> El más célebre de los preámbulos, por lo menos el más conciso y más duradero, es aquel con que abre la Constitución norteamericana: “Nosotros, el pueblo de los Estados Unidos, a fin de formar una Unión más perfecta, establecer la justicia, afianzar la tranquilidad interior, proveer la defensa común, promover el bienestar general y asegurar para nosotros mismos y para nuestros descendientes los beneficios de la libertad instituímos y sancionamos esta Constitución para los Estados Unidos de América”. En esencia los grandes postulados políticos de aquel país se resumen en unas cuantas oraciones.

<sup>56</sup> Carl Schmitt: *Teoría de la constitución*, Alianza Universidad, Madrid, 1996, p. 49.

<sup>57</sup> Hermann Heller: *La soberanía*, México, Fondo de Cultura Económica/UNAM, México, 1995, p. 159.

Heller no puede sino recordar los malabares con los cuales los viejos mandarines de la filosofía y la jurisprudencia evadían el asunto de la soberanía<sup>58</sup>. En el subterfugio y la abstracción el "derecho político monárquico" (expresión de Schmitt) fallaba en distinguir un sujeto "real y presente" que debía ejercitar la soberanía. Si bien la Constitución de Weimar, por voluntad de sus redactores, reconoce la soberanía popular (un avance mayúsculo en la historia política de Alemania), diluye el espíritu de la democracia sustancial con una serie de leyes particulares que, por momentos, parecen situarse a la misma altura de las "decisiones políticas fundamentales". La gran mayoría de los enviados a la Asamblea Nacional que se reunió en Weimar basaba sus conocimientos y sus metas en una "jurisprudencia de la preguerra" (expresión de Schmitt). No es raro que menospreciaran las "decisiones políticas fundamentales" como meras declaraciones sin sustento práctico, como "simples declaraciones". No llevan la parte orgánica hasta sus últimas consecuencias. Es decir, se da el primer paso al reconocer el sujeto soberano en el pueblo y declarar la forma de gobierno republicana pero pronto el texto constitucional se extravía en bagatelas. La intención de crear los cimientos de un derecho explícito se pierde en la prodigalidad de un código de disposiciones legales sobre asuntos que rebasan sobradamente el tema político. La

---

<sup>58</sup> Heller da el ejemplo de Hegel para ilustrar estas "síntesis" teóricas con las cuales se pretendía resolver (sin conseguirlo, por supuesto) las preguntas a las que obligaba la soberanía. Escribe Hegel: "la soberanía del pueblo no debe concebirse como algo contradictorio con la soberanía que reside en el monarca; la contradicción que frecuentemente se ha querido encontrar deriva de un equivoco, de una idea errónea de lo que es el pueblo; en efecto, el pueblo, sin su monarca, sería una masa informe y no constituiría un Estado. Para Hegel, tal y como lo recuerda Heller, es imposible que la soberanía del pueblo constituya un arreglo político sin la ayuda de un monarca. "En un pueblo que no es concebido como estirpe patriarcal, ni en la condición de falta de madurez, en la cual son posibles las formas de la democracia y de la aristocracia, ni, de otro modo, en una situación arbitraria o inorgánica, sino que es imaginado como totalidad desenvuelta en sí, verdaderamente orgánica, la soberanía existe como personalidad de la totalidad y esta personalidad en la realidad adecuada al propio concepto existe como persona en el monarca". Heller, *Ibid.*, p. 160.

pretensión de juristas tan dispares como Schmitt y Heller es comedida. Su propósito era el de dar vida a una constitución política, ni más ni menos.

Cuando Schmitt critica la inclusión de "principios heterogéneos" toca un tema particularmente delicado. La sentencia rebasa la equiparación de las decisiones fundamentales (la forma de gobierno) y las disposiciones particulares (leyes constitucionales). Al decir "principios heterogéneos" se refiere a que en la constitución de Weimar conviven en tosca armonía tres argumentos políticos que bien hubieran formado constituciones por separado: 1) los principios liberales, 2) los reclamos democráticos, 3) la evidencia empírica del pluralismo. Una constitución orgánica pudo ser escrita siguiendo, sin desviación alguna, los postulados de cualquiera de esos tres argumentos. Señala Schmitt: "en las particularidades de la regulación legal-constitucional, así como en ciertas declaraciones y proclamas que fueron aceptadas en el texto de la Constitución se encuentran algunos compromisos y oscuridades que no contienen decisión alguna y en las que, por el contrario, los partidos de la coalición buscan soslayar una decisión".

Las críticas de Schmitt se concentraron en la parte segunda del texto constitucional de Weimar, es decir, las páginas que siguen al epígrafe "Derechos y deberes fundamentales de los alemanes". Se trata, nos dice el jurista mencionado, de una "reunión de programas y prescripciones positivas basadas en los más distintos contenidos y convicciones políticas, sociales y religiosas. Garantías individuales de talante burgués, preceptos de la tradición socialista y puntos fundamentales para el derecho natural católico fueron mezclados en una

síntesis con frecuencia confusa<sup>59</sup>. Hasta aquí la cita que ilustra la ambigüedad ideológica de la Constitución de 1919

El rico periodo que transcurre entre la caída del *antiguo régimen* fundado en la superioridad dinástica de los Hohenzollern de Prusia y el inicio de sesiones de la Asamblea Nacional congregada en Weimar rompe con toda posibilidad de homogeneidad en materia constitucional. Se mantiene el federalismo del II Reich a pesar de la vocación centralista y democrática de la rebelión. La República tuvo su génesis gracias a la determinación de trabajadores y soldados, que en un primer momento se sentían más cerca de una república de soviets que de un ordenamiento liberal-democrático. Alemania, según el presagio comunista, debía ser punta de lanza de la revolución mundial. El propio Lenin se resignaba a que la URSS ocupara un segundo lugar en la gran explosión, una vez que Alemania se deshiciera de los socialistas "renegados" y tomara el merecido lugar de adalid del mundo comunista. La única forma de conseguir una revolución liberal era destruyendo a los impulsores de izquierda. Por conveniencia propia la República sería contrarrevolucionaria desde sus cimientos. La Revolución "truncada" ("reorientada" corregía la prudente socialdemocracia a los ambiciosos comunistas) era desde su nacimiento un caos político. Estaba compuesta por los escombros de lo viejo aunados a los tímidos pasos de la novedad. La Constitución no hacía sino moldear, con cierta armonía formal, el galimatías político, social, económico de principios de siglo XX en Alemania. Ese país derrotado en la guerra e impotente para asumir una modernización sin intermediarios: Una modernización que fuera de abajo hacia arriba y no viceversa. Entre los poderosos despertaba un temor malsano que

---

<sup>59</sup> Carl Schmitt: *Teoría de la constitución*, Alianza Universidad, Madrid, 1996, p. 53.

la modernidad se moviera como proceso sin ataduras, libre del influjo de una voluntad consciente que le diera rumbo, que le infundiera orden. No se podía permitir que la modernidad fuera insolente con los intereses proverbiales del mundo prusiano

Sin la intención de simplificar una realidad difícil de comprender pero con la necesidad de acertar una explicación convincente me uno a Franz Neumann y, con ciertas reservas, a Carl Schmitt para asegurar que en la práctica prevaleció el argumento pluralista. No obstante la resistencia del tapete de principios heterogéneos, el "grado intermedio entre concepciones burguesas y socialistas" en palabras del diputado socialdemócrata Kazenstein, los compromisos que dieron vida a la Constitución son reflejo de la realidad pluralista de la Alemania de la posguerra del 1918-1919. Se concedió la soberanía al pueblo entendiéndolo como sujeto político por excelencia. De cualquier forma la decisión política recayó en beneficio del "Estado burgués de derecho y de la democracia constitucional". Esto en contraposición a los principios que animaron a los revolucionarios socialistas y que encontraban su realización consecuente en la Constitución soviética. En palabras de Schmitt era imposible "ceñirse a las pretensiones de Preuss y cambiar las decisiones políticas por reglas de procedimiento". "La decisión tenía que recaer a favor del *status quo* social, es decir, a favor del ordenamiento burgués de la sociedad"<sup>60</sup>. Este ordenamiento, en la realidad y a fin de cuentas, tenía su versión más acabada en el pluralismo.

Para comprender el carácter plural de Weimar se deben señalar dos factores de primera magnitud. 1) el debate intelectual de la época, y aquí me refiero con particular

---

<sup>60</sup> Los entrecomillados que aparecen en este párrafo fueron escritos por Carl Schmitt en su *Teoría de la constitución*. Alianza Universidad, Madrid, 1996, pp. 53-54.

importancia a la discusión jurídica y política sobre el tema de la soberanía y 2) la realidad socioeconómica. Comienzo con una breve reseña de la polémica intelectual. En las primeras décadas del siglo XX era imprescindible recurrir al dogma de fe que hacía de la soberanía del Estado la pieza fundamental de cualquier arreglo político. En 1914 A.D. Lindsay declara categórico: “la teoría del Estado soberano se ha quebrado”<sup>61</sup>. Se anunciaba el signo político de los tiempos. Diferentes órganos sociales perseguían un equilibrio justo en las cuotas de poder. Los intereses de grupo exigían sus derechos en un tono que en algo recordaba las voces del liberalismo de primera generación en sus querellas en pro del individuo. La tarea urgente era combatir el absolutismo del Estado moderno. La bestia estatal con su faz fría y perfecta de la burocracia que todo, paso a paso, lo iba succionando.

La soberanía popular con expresión concreta en el Estado no cumplía los requerimientos de la vanguardia democrática. Era letra muerta de una importancia minúscula. Fungía, más bien, como un conservadurismo trasnochado. La verdadera democracia se alzaba contra el Estado. El pluralismo desde arriba suponía el reparto del Estado de la misma forma en que los piratas se distribuían el botín después de cometer alguna de sus fechorías. El pluralismo desde abajo obligaba al desmantelamiento del Estado, ese órgano represor que por naturaleza jerarquiza a los grupos de poder. Protege a los que lo tienen todo y reprime a quienes tienen posesiones irrisorias. Hablar de Estado pluralista era transar con la noción del parlamentarismo. Un Estado dividido a tajadas entre los grupos de interés e ineficaz para responder con soltura a su primera encomienda, la de

---

<sup>61</sup> Citado por Nuemann en *Behemoth*. Fondo de Cultura Económica, México, 1943, página 26.



socorrer a sus súbditos. El pluralismo desde abajo suponía una disgregación absoluta del poder. La abolición de un centro neurálgico que diera dirección al todo. Por el contrario las partes debían dirigir el conjunto.

El pluralismo en su vertiente "estatal" y en su rama "democrática" le restaban preponderancia al concepto de soberanía popular del Estado. La soberanía popular debía funcionar, para ser auténtica, como un cuerpo homogéneo. De lo contrario era puramente nominal, tal y como lo demostraba la práctica cotidiana de un Estado burgués de derecho. La implementación de estrategias de participación popular al interior del Estado, los cinturones que debían unir sociedad y Estado, tendían en los hechos hacia el pluralismo estatal. Nunca aparecía la participación popular sino en la modalidad de grupos de interés. La toma de decisiones del Estado se entorpecía y su margen de independencia como representante de un poder trascendente, el pueblo, desaparecía en el barullo de los grupos. La serpiente se mordía la cola y el Estado se mostraba incapaz de ser democrático. Por ello el pluralismo desde abajo se alzaba en su contra.

Continúo con las causas sociales y económicas<sup>62</sup>. La caída del Imperio suponía el desmoronamiento de la férrea jerarquía social, mediante la cual las fuerzas vivas de Alemania tenían menos peso en su sociedad del que les correspondía. El desconcierto de 1918 pronto condujo de los saqueos espontáneos a la revolución. Los trabajadores, las "masas", hicieron la revolución. Es posible decir que fue una revolución truncada. Nunca

---

<sup>62</sup> Para cotejar las explicaciones y datos que doy a continuación remito a dos libros de trascendencia capital. El primero fue un estudio pionero en nuestra lengua, el segundo es una de las contribuciones más sólidas de la teoría crítica de Francfort a la ciencia política. Me refiero pues a Antonio Ramos Oliveira, *Historia social y política de Alemania (1800-1950)*, Fondo de Cultura Económica, México, 1952, capítulos XIV al XXIV; Franz Neumann: Behemoth, Fondo de Cultura Económica, México, 1943, páginas 19-51.

se atentó en contra de la propiedad privada; la reforma agraria no pasó de ser una propuesta enloquecida. La "maquinaria del estado" quedó intacta, los consejos de fábrica, los soviets de barrio no rebasaron el mote de un experimento tan intenso como efímero. La represión de enero de 1919, no solamente fue un golpe irreparable para el recién nacido partido comunista (KPD). Fue una respuesta contundente sobre los límites que se iban a imponer a las pretensiones democráticas de las masas.

El partido socialdemócrata, de Ebert, Noske y Scheidemann no tuvo más que conceder el título de "popular" al nuevo régimen. ¿Dónde se mostraba la cualidad popular de la República? No en la vida cotidiana de los trabajadores sino entre las líneas sesudas y poco aplicables del texto constitucional. La lógica era simple. Una nueva Alemania que en lo esencial respetaba a los poderes establecidos de antes de la guerra tenía que demostrar su generosidad con los humillados de ayer. Asegurar el consentimiento del proletariado era el suspiro de la República. El objetivo no podía ser más diáfano: "Convertir la lucha de clases en colaboración entre las clases". Escribe Neumann: "Los intereses antagónicos habían de organizarse mediante el artificio de la estructura política pluralista, oculta bajo la forma de una democracia parlamentaria"<sup>63</sup>. El modelo a seguir fue el Partido del Centro Católico, la organización que en su seno agrupaba a personajes de las más dispares procedencias. Una misma fe religiosa era suficiente para aglutinar en el mismo proyecto a obreros, comerciantes, pequeños empresarios, artesanos, burócratas e intelectuales. Simbólicamente

---

<sup>63</sup> Neumann, *Ibid.*, p. 26.

los católicos eran una inocua minoría que al subir de rango daba frescura y novedad a la vida republicana<sup>64</sup>

La República no podía darse el lujo de un conflicto perenne entre clases antagónicas. Las obligaciones que suponía el Tratado de Versalles (impuesto por los vencedores, los aliados, a la potencia derrotada con una extraña mezcla de saña y justicia) llamaban a un acuerdo veloz que pusiera, en pocos meses, el aparato productivo en movimiento al máximo de sus capacidades. Después de la guerra, Alemania ya no podría usufructuar el imperialismo como "fase superior" de su capitalismo. Ya no había intercambio con las que fueron sus eventuales colonias africanas, el acceso a las materias primas se complicaba. En un santiamén desapareció el mercado de sus territorios cautivos. Alemania tenía que rehacerse al viejo estilo. Su única opción era echar mano del consumo interno. El éxito de la República dependía de alimentar a una población hambrienta y frustrada (¿cómo se alivia la frustración?). Poco después sería indispensable comenzar a sufragar los gravámenes de la guerra. En letras miniatura, en alguna línea escondida del artículo 277 del Tratado de Versalles, Alemania se definía como la agresora. Se le imponía el deber de reparar los daños. 24.000 millones de libras esterlinas era la cifra acordada. Sólo un país en plena recuperación podría afrontar semejantes cuotas. Y sólo un país que cumpliera sus

---

<sup>64</sup> No es una mera coincidencia que Carl Schmitt buscando una alternativa, una trinchera que detuviera "el fantasma" de la soberanía popular tendiente hacia la democracia desde abajo encontrara respuestas plausibles en la tradición católica. En la práctica del Estado de Weimar el Partido Católico funcionó como un dique efectivo para solventar las disputas entre los bandos más radicales. Schmitt teorizó sobre el papel del catolicismo como catalizador de disputas políticas. Sus reflexiones aparecieron en 1923 bajo el siguiente título: **Römischer Katholizismus und Politische Form**. Como veremos más adelante esta región del pensamiento de Schmitt es tan interesante como soslayado por sus intérpretes sajones y por sus comentaristas de izquierda.

obligaciones podría integrarse al concierto de las naciones que en ese momento se presentaba hostil<sup>65</sup>

En el apartado histórico que sirve como introducción a su estudio sobre el irracionalismo en el pensamiento alemán, Lukács comparte sus dudas sobre el pluralismo de facto que se vivía en Weimar<sup>66</sup>. En su opinión el brochazo social que caracterizaba a la República escondía la realidad profunda (inmutable) de la nación. La influencia "decisiva" del capital monopolista era cada vez más significativa. La "alianza entre los junkers prusianos y el patriarcado aristocrático de la burocracia civil y militar" no hacían, según Lukács, sino corroborar a los magnates como conductores de las riendas germánicas

Franz Neumann constató lo dicho anteriormente. El pluralismo fue una creación artificial que garantizaba la conservación del poder establecido con guiños condescendientes hacia el programa socialdemócrata. Se trataba de negociaciones entre los máximos jefes del antiguo régimen y la cúpula del partido y sus sindicatos. En última instancia el capital (monopolista) conservó los hilos gruesos del poder. Los acuerdos iban desde la lucha frontal contra los bolcheviques hasta la aceptación del principio federal (más como una protección para las fuerzas vivas locales que como una garantía democrática contra el despotismo del centro. Se anulaba así la unificación alemana y el necesario desmembramiento de Prusia con el fin de equilibrar la influencia entre las partes de la federación.) Se dispuso, además, una confortable relación entre patrones y obreros. Los primeros reconocían los sindicatos independientes y el contrato colectivo de trabajo; los

---

<sup>65</sup> John Maynard Keynes advirtió, desde un principio, las repercusiones del Tratado de Versalles. Alemania estaba materialmente imposibilitada para cumplir sus compromisos. El acuerdo de paz, más que conseguir una distensión digna entre los adversarios, prefiguraba las excusas para una nueva escalada de aún más graves consecuencias.

segundos aceptaban, en generosa reciprocidad, promover la estabilidad económica. Se convertían en adalides de la paz social, rehuían cualquier tentación radical. Se cernía sobre Alemania la esquemática visión de Ferdinand Lassalle sobre la Constitución como un pacto de fuerzas vivas.

Los acuerdos que mediaban entre el hecho empírico del pluralismo y la preponderancia de los grupos de poder se integraron a la constitución, obtenían la legitimidad de la letra impresa avalada por la nación, por el "pueblo". El pluralismo desde arriba se impuso como pacto universal, firmado por agentes que conservarían por los siglos de los siglos la fuerza que representaba su firma. Con el paso de los años la posición socialdemócrata fue debilitándose

El partido se desgastó en el errático ejercicio de gobierno. Las frases del programa socialista no correspondían a las medidas de la administración pública. En poco tiempo su popularidad se desplomó por el barranco del descrédito. Mientras tanto, los capitalistas y sus aliados recuperaban su fuerza extraviada tras el colapso de la guerra. Los convenios se disolvieron en la práctica. Las garantías sociales perdían su peso mientras los poderes del dinero se robustecían aprovechándose de la ley. La Constitución se convirtió en lo económico y lo social en letra muerta. Se mantenía la estructura política pluralista que empezaba a ser un lastre para un capital que prefiere las decisiones ejecutivas a la discusión redundante.

El capital se recuperó sin demora. En Alemania el problema era, por lo menos al principio de la era republicana, más político que económico. En el II Reich la prosperidad

---

<sup>66</sup> Georg Lukács: *El asalto a la razón*. Fondo de Cultura Económica, México, 1953, pp. 59 a 65.

del capitalismo alemán no se reflejó como avance político de los trabajadores y la pequeña burguesía. Crecían los números económicos sin afectar la composición social, la representación política. Se buscó corregir la desigualdad desde la Constitución. Sin embargo, pronto se rebeló la incongruencia entre la acción del gobierno y los postulados constitucionales. La nueva estabilidad sirvió para recuperar lo perdido en materia económica. Ya sin la presión obrera y con la contienda finiquitada pronto se encaminó por las rutas de la producción eficiente. La tecnología alemana estaba al tope de sus posibilidades y eso era una ventaja comparativa que hacía palidecer a los competidores. Su organización corría conforme a los dictados precisos del reloj. En muy pocos años el capitalismo alemán se acercó a las puertas del auge económico. Conforme lo dictaban las normas de la época, el capital se concentró en monopolios de dimensiones impensables. Eran los días de los cárteles y los *trusts*. Pronto las organizaciones patronales tomaron control sobre las relaciones de trabajo. Como es natural en estos casos el éxito de un sector social oscurecía la prominencia de sus "pares" en el supuesto arreglo pluralista. La maquinaria del Estado se fue subordinando a los intereses de la fracción con mayor vitalidad (y poder de hecho) en la vida nacional. La democracia política junto al libre juego de la pluralidad fue cediendo ante los dictados unilaterales del capital. Después vendría la bancarrota económica. La incertidumbre abarcaría a todos, incluso a los privilegiados del sistema. Weimar terminó en la recolección histórica del siglo XX como un caso extremo de colapso económico. Prueba irrefutable de los peligros del mercado en libertad absoluta y dolorosa cicatriz de lo que podría suceder con la creciente interdependencia económica: el temblor con epicentro en Wall Street de 1929 se sintió con toda su fuerza en las bolsas alemanas. La mundialización daba señales de vida.

La Constitución fue cómodamente descartada como cascarón de un sistema injusto. El texto legal apenas se reflejaba en la vida política. Las instituciones entraron en una seria crisis de percepción social. Se les consideraba parciales en favor de los pujantes monopolios capitalistas. Al mismo tiempo los industriales menospreciaban la legalidad por sus ataduras formales con los reclamos de la Revolución.

Cabe hacer una distinción fundamental sobre el pluralismo. Su estudio tiene, inexorablemente, dos partes que con frecuencia se confunden. Me refiero a su faceta descriptiva y a su matiz normativo. El primero anuncia que cuando los individuos asumen una identidad con relación al grupo del que son miembros justo es que el poder político se reparta, en la medida de lo posible, entre los distintos grupos que conforman la sociedad. El segundo modelo señala la importancia de la negociación constante entre los grupos. El intercambio periódico entre las corporaciones sociales es, a fin de cuentas, tan primordial como la misma democracia formal por la cual participan los ciudadanos, cada uno por separado, en la vida pública.

No importa el modelo elegido, la verdad permanece: el pluralismo funciona cuando la representación de intereses se mantiene equilibrada. En la República de Weimar la alianza entre el capital monopolista y los poderes del antiguo régimen (terratenientes, *mittelstand*, burócratas y militares) dio una marcada sobre-representación a los poderes del "statu quo" que en las nuevas circunstancias, también, gozaba de un crecimiento exponencial. La Socialdemocracia, en el extremo opuesto del pluralismo oficial, fue decreciendo aceleradamente. Perdió parte de su hegemonía sobre la clase obrera y nunca consiguió el favor de los estratos medios del campo y la ciudad. El pluralismo es engañoso. Se suele asociar con temas culturales cuando su éxito está a merced del equilibrio entre los actores

sociales y económicos en la toma de decisiones colectivas. Depende, en buena medida, de una sociedad civil dinámica que sirva como mediadora entre los grandes capitales y las fuerzas de trabajo. Una sociedad civil pujante da sentido, en su diversidad, en su cualidad bicéfala entre poseedor y proveedor de fuerza de trabajo, a la sociedad pluralista. Diluye la relación dialéctica (que por naturaleza entraña el conflicto) o jerárquica (amiga del quietismo) que separa el arriba y el abajo de la sociedad. Para resumir, el pluralismo funciona cuando una tercera fuerza, es decir, allí donde reside una propiedad no privilegiada, ágil y libre de ataduras inmediatas, consigue que las diferencias (naturales, materiales y culturales) se concentren en la vida privada, obviando el conflicto político. No emito juicio de valor a este respecto. Me reduzco a señalar cómo el pluralismo tiene como requisito la disolución de los privilegios y la ascensión de las relaciones sociales fundadas en la igualdad y encaminadas al libre intercambio entre los pares<sup>67</sup>.

El pluralismo de Weimar dependía de tres pilares: 1) La socialdemocracia como representante legítima de la porción obrera dispuesta a colaborar con las demás clases sociales del país. 2) Los conspicuos representantes del poder económico: los grandes protagonistas del antiguo régimen dejaron la voz cantante en posesión del capital monopolista. 3) Una hipotética sociedad civil que pudiera encarnar en su seno valores políticos como la discusión y la tolerancia, al tiempo de que sirviera como el motor que rescatara la maltrecha economía nacional cuando el mercado externo se extinguía para los productos alemanes. En realidad la sociedad civil nunca rebasó su carácter hipotético. Las

---

<sup>67</sup> Para una explicación crítica de esta visión de la sociedad civil, opuesta a la "propiedad privilegiada", dueña de los hilos últimos del poder común, a revisar el folleto de Karl Marx, "Sobre la cuestión judía" en *La sagrada familia y otros escritos*, Grijalbo, México, 1962.



crisis recurrentes no dieron el piso sólido indispensable a una sociedad civil pujante. No es extraño, pues, que en lugar de reconocer a la sociedad civil como un sujeto actuante se prefiriera hablar de la "masa" descarriada de Weimar. Al no haber ciudadanos con la capacidad para participar en política; al no haber agentes económicos que dieran vigor al mercado interno, no quedaban más que legiones de desamparados. ¿Acaso Benjamín no se refería a esas masas imposibilitadas para cumplir un papel positivo cuando hablaba de la "esperanza que sólo podría venir de aquellos sin esperanza"?

Es de crucial importancia delinear el fracaso de la sociedad civil al erigirse en motor de la nueva república. La constitución de la República de Weimar, ya lo he sugerido, reprodujo la tensión entre el futuro que se pretendía inventar y el pasado con el que no se podía romper de tajo. El texto legal fue, de principio a fin, un compromiso entre las partes, pero sobre todo una ríspida negociación entre la modernización que exigía la República y los residuos del viejo orden que sustentaban la particularidad alemana, el estandarte intangible del nacionalismo teutónico. El ejemplo más ilustrativo sobre la "transacción" constitucional se dio con el papel que debía representar la sociedad civil. Estaba a discusión quién debería apoderarse del papel de lo que sería una sociedad civil hecha por decreto.

Era evidente la necesidad de alentar una sociedad pujante donde residiera el pluralismo de hecho y la vitalidad de una economía más dependiente de la industria y el comercio que de la propiedad rural de la tierra. El "gran capital" prefería gozar de los beneficios del capitalismo en una sociedad moldeada en el viejo orden. Los trabajadores veían cierta mezquindad en las prebendas que ofrecía una república liberal. Los partidos democráticos, los padres de la República, incluyendo a la socialdemocracia requerían con urgencia de una fondo social que diera un carácter orgánico a la democracia emergente.

El artículo 164 de la Constitución de Weimar trata de resolver el dilema y otorga al *Mittelstand*<sup>68</sup> (pequeños propietarios del campo y la ciudad) la responsabilidad como intermediario social entre los poseedores del capital (agrario e industrial) y el sector obrero. Más que ser una burguesía a la francesa se pensaba en el *Mittelstand* como el equivalente alemán al *middle class* anglosajón, la sólida base de la democracia capitalista y la sociedad de mercado. Reza el apartado constitucional al que hago mención: "Se debe patrocinar legal y administrativamente la independencia del *Mittelstand* agrícola, industrial y comercial. Es indispensable, así mismo, socorrerlo en contra de toda opresión y explotación<sup>69</sup>". En el artículo 165 se apunta a los asalariados (trabajadores y oficinistas) que merecen, también, cierta protección y auspicio estatal. Sin embargo, la redacción no deja lugar a dudas. El *Mittelstand* tiene una obligación histórica que cumplir, una simple modernización le sería suficiente para estar a la altura de los tiempos de la democracia y el mercado. Los trabajadores de base, las prescindibles piezas de la gran industria se beneficiarían de las conquistas sociales de la revolución pero su papel político, social y hasta económico sería pasivo: totalmente secundario.

En la práctica el *Mittelstand* no pudo asimilar a cabalidad su papel. En un término vago, más sociológico que político, se unía artificialmente a grupos de distintas procedencias, con intereses económicos divergentes, dispares en sus estilos de vida y con proyectos encontrados sobre el cómo vivir la vida. No existía homogeneidad política,

---

<sup>68</sup> Para un análisis detallado de la "configuración" social de Alemania que por fuerza heredó la República del II Reich recomiendo una investigación clásica de Thorstein Veblen: *Imperial Germany and the Industrial Revolution*. Nueva York, The Viking Press, 1939. Se encontrará una explicación precisa del *Mittelstand* y su importancia.

faltaba a todas luces la necesaria coherencia ideológica. El *Mittelstand* estaba compuesto por personajes que vivían una relación tortuosa con el capitalismo y la sociedad moderna. Dudaban permanentemente de su seguridad económica, en todo momento se consideraban al filo de la tragedia. Nada debe de extrañarnos, su visión del mundo echaba raíz en la tradición y rumiaban con frecuencia sobre la podredumbre de la modernidad. El *Mittelstand* había experimentado como téticas desventuras la Primera Guerra Mundial, la Revolución de 1918-19 y la rápida industrialización que quitó protagonismo al campo en provecho de las grandes urbes, escribo sobre las tres causas históricas que dieron sustento a la República.

Mientras el *Mittelstand* crece a la sombra del Estado, las masas de trabajadores de cuello blanco invadieron la palestra social con el auspicio de la modernización<sup>70</sup>. Arribaron con toda la insolencia de la modernidad, venían sin pasado y deseosos de arrojar al frenesí del futuro. Hombres y mujeres haciendo tradición a golpe de mocasín y tacón alto. No reconocían más ley que la de la novedad. Su religión era el entretenimiento. De ellos era la República y la República los despreció olímpicamente. En estos agentes insólitos podía anidar la sociedad civil en ciernes. La república desconfiaba, sin embargo, de la novedad. Su esfuerzo era articular el pasado y el futuro inmediato. Si a algo huía la República era al pasado inmemorial y al futuro irreconocible. De forma timorata quería dominar el tiempo con un gentil acuerdo entre las partes involucradas, entre los tiempos en conflicto.

---

<sup>69</sup> Ver Albert P. Blaustein y Jay A. Singler. *Constitutions that Made History*, Paragon House Publishers, 1998. The Weimar Constitution, artículo 164.

<sup>70</sup> En mi opinión el estudio más sagaz sobre los trabajadores de cuello blanco que aparecieron como novedad radical en la Alemania de Weimar es el de Siegfried Kracauer *Die Angestellten. Aus dem neuesten Deutschland* aparecido en 1929. El método etnográfico, el sentido del espacio y el rastreo sociológico de la crítica de la razón práctica de Kant hacen del libro un documento que aún hoy conserva pleno interés. (Me baso en una reciente edición inglesa: *The Salaried Masses. Duty and Distraction in Weimar Germany*, Verso Books, Londres, 1998)

El pluralismo le daba al Estado un papel menos protagónico que el establecido por su propia historia. Según esta doctrina el Estado no puede ser entendido como algo distinto y superior a la sociedad. Se concibe por el contrario como una entidad, entre otras, entregada a sus funciones características, pero que en ningún momento adquiere mayor alcance que, digamos, los sindicatos, las iglesias, los partidos políticos, las asociaciones civiles, los gremios profesionales o las corporaciones económicas. El Estado, pues, no era el máximo representante de la población. El pluralismo se presentaba como una protesta tajante contra la omnipotencia estatal. Reproduzco palabras de Franz Neumann: "...conforme se va haciendo cada vez más complicada la vida y aumenta, en consecuencia, las tareas de las que se hace cargo el Estado. El individuo aislado aumenta sus protestas contra el hecho de verse entregado a fuerzas que no puede comprender ni dominar. Se une a organizaciones independientes"<sup>71</sup>.

Al reducirse el papel del Estado se pretendía que el individuo recobraría estatura frente al poder establecido. En buena medida esa era la intención, se recobraría la identidad entre el representado y las corporaciones que debían representarlo. En el caso particular del Estado se pretendía la "identidad democrática entre el gobernante y los gobernados"<sup>72</sup>. El pluralismo, sin embargo, no reconoce el carácter distintivo del Estado, que en la opinión de Max Weber se trata del poder coactivo. Así perdía buena parte de su razón de ser. Ya no mediaba positivamente entre los órganos de la sociedad y traspapelaba su función de

---

<sup>71</sup> Franz Neumann: *Behemoth*, p. 27.

<sup>72</sup> *Ibid.*

garante del orden surgido del consenso diario entre los distintos intereses. Si por desgracia el precario equilibrio teórico en que se sostenía el pluralismo fallaba en la práctica de todos los días, un poder dominaba sobre el resto de las representaciones sociales. Eso justamente sucedió en Weimar. El nuevo grupo hegemónico utilizaría métodos de poder más represivos o, por lo menos, con menor apego al derecho del que se ayudaba el Estado democrático para mantener el "orden" ciudadano. En última instancia se requiere de un mayor gasto de energías, se precisa de un poder más brutal para controlar a las corporaciones que a los individuos. Esto sucedió en Alemania con toda claridad al instante en que se derrumbó la República.

Vale la pena hacer memoria de las quitas del pluralismo en Weimar, la historia de su fracaso. El capital monopolista se apoderó de la economía y sin embargo nunca emprendió una ofensiva total sobre el Estado. El Estado perdió jurisdicción sobre la vida económica (extravió su capacidad de arbitrio y dilapidó su legitimidad para imponer políticas fiscales y monetarias eficientes). El pluralismo implementado como juego político, es decir el parlamentarismo pronto fue símbolo del desastre estatal.

Sufrió una amplia transformación causada por su propia práctica. La democracia parlamentaria de la década de 1920, al ser puesta en práctica, era absolutamente diferente de su modelo teórico, las discusiones sobre la racionalidad legislativa generaban una pasión desbordante; se debatía sobre la ecuanimidad, que buscaba el bien común, en intereses particulares. De cualquier modo, al modelo de democracia le fue imposible comprobar sus razones. La práctica parlamentaria se vio atrapada en su propia enfermedad; la corrupción, la ineficiencia, la cerrazón, los discursos redundantes y, sobre todo, el quebranto de su mayor parámetro de legitimidad: la identidad creada entre los gobernantes y los gobernados.

En Weimar llegó a su clímax la crisis de representatividad en la política occidental. Las fuerzas identificables fueron incapaces de convertirse en verdaderos agentes para las lozanas configuraciones sociales. En términos prácticos, tampoco pudieron responder a las demandas concretas de la sociedad. La situación puede ejemplificarse con la idea esquemática de la *ingobernabilidad* la cual enfatiza la disparidad entre los crecientes reclamos de la sociedad y la nimia capacidad del estado para atender a las demandas. El colapso, pues, de la legitimidad y la eficiencia, los dos parámetros del bienestar que provee el *buen gobierno*<sup>73</sup>.

El pluralismo quedó atrapado en sus propias redes. En lo social, enaltecido en las palabras, le restaba autoridad a sus decisiones. La vida política no tenía un área propia de acción. El parlamentarismo expresaba en un debate sin límite la supremacía del gran capital hacia lo alto y el esfuerzo de los demás grupos por mantener las prerrogativas que les reportaba el pluralismo nominal. El Estado democrático perdió su fuerza y su poder fue disputado en cada esquina. Levantamientos comunistas, intentonas de golpes de Estado y, lo más difícil de combatir, la construcción paulatina de una estructura estatal paralela a las instituciones legalmente constituidas por los nazis. Hitler emuló las formas de Mussolini y construyó un Estado frente al Estado y aún dentro del mismo Estado con especial énfasis en los aparatos represivos. Cuando el movimiento nazi llegó al poder por la vía democrática su organización contaba con un Estado paralelo de mayor capacidad de acción que el republicano. El III Reich fue la cancelación definitiva de las instituciones de Weimar y la

---

<sup>73</sup>Para una explicación detallada de este criterio de gobernabilidad puede ver el siguiente artículo: Ralph Dahrendorf: "Effectiveness and Legitimacy: On the Governability of Democracies", en la revista *Political Quarterly*, Vol. LI, Número 4, pp. 393-410.

ascensión del nazismo que se fue forjando como un Estado "total" en la más impúdica de las clandestinidades.

**ESTA TESIS NO SALE  
DE LA BIBLIOTECA**

## Topografía intelectual

¡Ofreced el sacrificio a un dios que todos conocéis y, sin embargo,  
Os es desconocido!

*Habla Holofernes en Judith. Friedrich Hebbel*

En los tiempos sombríos, ¿se cantará también?  
También se cantará sobre los tiempos sombríos

*Bertolt Brecht*

Muchos miran con desconfianza a Carl Schmitt: Les irrita su visión descarnada del mundo, su imaginación política, su afán heterodoxo frente a las disciplinas que buscaban atraparlo, las decisiones que comprometieron su vida pública y que durante años cegaron la potencia de su obra. Para estos fanáticos de las buenas intenciones, de los argumentos sin ponzoña (ni fruto), para entender a la sociedad es menester armarse de ambigüedad, tedio y certezas en una moralidad irreprochable.

La figura de Schmitt vuelve, por estas fechas, a colarse en el torrente de la teoría social. Con paso menudo va dejando atrás el largo conjuro durante el cual su nombre rara vez evadió los estrechos márgenes de Plattenberg, su pueblo natal y lugar en el que transcurrió su dilatado auto-exilio<sup>74</sup>. Fue un hombre de intereses múltiples y preocupaciones unificadas. Su influencia no se ataja en la política, pasa por las leyes, sus contribuciones más importantes se inscriben en el derecho constitucional. Su atractivo, sin embargo, rebasa las

---

<sup>74</sup>Schmitt residió en Plattenberg desde el final de los años cuarenta, cuando lo absuelve el Tribunal de Nuremberg, hasta 1985 año de su muerte. En esa pequeña ciudad sufre al principio la vileza del ostracismo, la cual con el paso del tiempo se transforma en una productiva tranquilidad durante la cual construye un puerto libre para el pensamiento político entre los jóvenes heterodoxos de la República Federal Alemana. Su caso, después de la segunda guerra mundial, tiene muchos puntos de contacto con el de Martín Heidegger.



fronteras de cualquier disciplina escolar bien cimentada<sup>75</sup>. Su amplitud de miras va de la historia a la antropología filosófica, de la sociología a la crítica cultural<sup>76</sup>. Donde termina la academia nace la incertidumbre. Carl Schmitt navegó, como Benito Cereno, en las vacilaciones de su época, se enfrentó a lo desconocido.

Para abrazar la figura de Schmitt es imprescindible examinar su bagaje intelectual. Para explicar la confusa peregrinación de la democracia que nació en 1919 y murió 14 años después, Carl Schmitt sirve como un extraordinario guía en esta expedición. La anchura cultural del jurista, la pasión con que enfrentó la realidad inmediata y los yerros que cometió en defensa de sus convicciones dan una aleccionadora perspectiva de su tiempo. Para efectos de este trabajo me sirvo de Carl Schmitt como figura paradigmática, lo utilizo como postillón en esta exploración geográfica.

Schmitt se inscribe en la generación compleja y rebosante que empezó a publicar a finales del primer decenio del siglo veinte. La suya es una generación que guardó grandes vínculos con el linaje anterior, el de 1890, alcornia indispensable para concebir la grandeza

---

<sup>75</sup>Localizo a Schmitt en el triunvirato del pensamiento legal y político de Weimar, junto a Hans Kelsen y Herman Heller. Carl Schmitt puede ser considerado como el más fascinante de todos ellos, esto quizá por que es el que mejor representa la exuberancia de los tiempos. Esta opinión se sostiene, además, en un hecho sencillo: era un escritor excelente. Su prosa, una amalgama de la escrupulosa gramática latina y la exquisita elegancia francesa, era un modelo de elocuencia en una disciplina plagada de aridez estilística. (Joseph W. Bendersky: *Carl Schmitt, Theorist for the Reich*, Princeton University Press, Princeton, p. 47). En el puro sentido literario, ni el acercamiento analítico de Kelsen, ni la rigurosa metodología de Heller en sus teorías del Estado y la soberanía son comparables a la deslumbrante Teoría de la constitución de Schmitt.

<sup>76</sup>Para Julien Freund, sociólogo polémico él mismo, Schmitt pertenece a una familia intelectual que nunca perderá su estirpe controversial, se refiere a Maquiavelo, Hobbes, de Maistre, Donoso Cortés y Max Weber. A los nombres que propone Freund me gustaría agregar los de Bodin, Sieyès, Bonald. La opinión de Freund la recoge George Schwab en su introducción a la traducción norteamericana del libro de Schmitt: *The Concept of the Political* (Rutgers University Press, New Brunswick, 1976, p 3).

intelectual de la modernidad<sup>77</sup>. Los contemporáneos de Schmitt compartieron con la generación de 1890 un enorme entusiasmo por cierto elemento irracional que se encuentra en el individuo y la sociedad; una afinidad por el inconsciente y su consecuencia para la interpretación de la naturaleza humana. Sentían un gran contento ante la resurrección del mito como eje de la cultura occidental. Vivían encantados con la posibilidad del uso de la memoria en la manifestación de la vida del espíritu o del intelecto y con la idea de recobrar la representación del “sí mismo”. Creían impávidamente en el fulgurante poder de la intuición, y se sentían preocupados por la existencia concreta más allá de la especulación atemporal de los pensadores que hacían de la abstracción radical su estandarte. Al mismo tiempo sentían una extraña fascinación ante la violencia y sus aplicaciones en el ámbito de la interacción social. Sumando las dos últimas características no parece una simple coincidencia que la filosofía del conocimiento se convirtiera en una especie en peligro de extinción junto con el entendimiento de la historia y del poder político y social. Estos pensadores respaldaron el resurgimiento del *realpolitik* como una manera válida de entender lo político, comprometidos tenazmente con la revisión completa, en ambas direcciones, de los valores éticos, apoyando su restablecimiento o su “transfiguración”. El espacio en común de todas estas ideas y creencias era la crítica seria a un mundo dominado por el ambiente económico, que imponía su arrogancia científica, cultural y metafísica.

Ambas generaciones también coinciden en cierta preocupación por trascender tanto el positivismo como el idealismo, o por lo menos de enmendarlos. En lo que concierne al

---

<sup>77</sup>La generación de 1890 es de largo aliento. Si seguimos la clasificación de H. Stuart Hughes, podemos decir que “su periodo de creatividad se prolonga por cerca de cuarenta años. El más joven de sus miembros es veintiún años menor que el mayor de sus compañeros [...] las fechas de nacimiento de estos pensadores abarcan el trecho que va entre 1856 y 1877.” con la excepción de Soré y Pareto los cuales “nacieron respectivamente en 1847 y 1848 [...] pero...] empezaron su obra tarde y tuvieron la tendencia de encontrar afinidades intelectuales con hombres mucho menores que ellos.” La lista de los miembros de la generación de 1890 es la siguiente: 1856, Freud; 1858, Durkheim, Mosca y Simmel; 1859, Bergson y Husserl; 1862, Meinecke; 1864, Weber; 1865, Toreltsch; 1866, Croce; 1867, Benda, Pirandello; 1868, (Chartier) Alain; 1869, Gide; 1871, Proust; 1873, Péguy; 1875, Jung, Mann; 1876, Michels; 1877, Hesse.” (H. Stuart Hughes: *Consciousness and Society*, Vintage Books, Nueva York, 1977, p. 18.)

marxismo, la labor fue unánime. una interpretación libre. más allá de las fronteras naturales del determinismo científico en boga según la férrea prescripción de los herederos de Marx y Engels. Para hablar de las diferencias que existían entre la generación de 1890 y su joven contraparte, es necesario entender que los mayores fueron los protagonistas de una de las más dramáticas ofensivas en contra de la cultura dominante en la historia occidental. Después del impacto que causó este grupo de *intelectuales*, la modernidad dejó de estimar su proyecto. Sustituyeron la constante apología que la sociedad moderna hacía de sus triunfos y la fe ciega en el futuro por la cruda indagatoria de la naturaleza del proceso social. Esto se refleja en tres de sus más importantes exponentes: Sigmund Freud, Emile Durkheim y Max Weber. En las palabras de Freud: "Siendo que la civilización impone tan grandes sacrificios tanto a la sexualidad como a la agresividad del hombre, nos es más sencillo entender porque le es tan difícil ser feliz formando parte de tal civilización."<sup>78</sup> Durkheim nos recuerda que la modernidad también trae consigo la pérdida de toda sensación de moralidad: "Veamos, entonces, cómo al desenvolvimiento del interés económico lo acompaña una debacle de la moralidad pública. Nos percatamos de que el industrial, el mercader, el trabajador, el empleado, al llevar a cabo su labor, no advierte ningún poder localizado por encima de ellos con el particular fin de escrutar su egoísmo: no es sujeto de disciplina moral alguna y por lo tanto persigue cualquier disciplina de este tipo"<sup>79</sup>. Weber se refirió al asunto de manera geográfica: "Los jóvenes norteamericanos no guardan respeto hacia nada ni nadie, ni por la tradición ni por el puesto público, únicamente por el éxito personal del individuo. Lo que el norteamericano llama *democracia*. Este es el significado de la democracia, por mas adulterada que esté su intención, y la intención es lo

---

<sup>78</sup>Sigmund Freud: *Civilization and its Discontents*, Norton Press, Nueva York, 1961, p. 73 (traducción propia).

<sup>79</sup>Emile Durkheim: *Professional Ethics and Civic Morals*, Routledge, Londres, 1992.

que aquí interesa.<sup>80</sup> La herencia de estos pensadores, sin embargo, está mejor representada en el ámbito de la cultura y la teoría que en el de la praxis

A Bergson, Croce, Durkheim, Husserl, Mann, Meinecke, Mosca, Troeltsch y Weber, en términos generales, se les puede concebir como simpatizantes de la democracia política y sus instituciones liberales. Freud, Jung, Proust e incluso Pirandello carecían de lazos precisos con alguna militancia política en específico. Gide osciló entre su simpatía inicial por la URSS y sus comentarios posteriores de tenor crítico. Varios miembros de la generación de 1890 se desencantaron de la democracia liberal y su metafísica, a tal grado que condicionaron la animadversión de las generaciones más jóvenes.

Pareto,<sup>81</sup> Michels y Sorel tenían preocupaciones más serias con la práctica política cotidiana; los tres apelaban a su experiencia en la vida pública y coincidían en la idea de utilizar un acercamiento teórico para resolver problemas prácticos. Las críticas de Pareto y Michels sobre la división del poder en la sociedad, su alta estima por las “minorías activas,” y su inmenso resentimiento hacia las instituciones liberales se basan en una interpretación particular de Maquiavelo, la cual estudia literalmente los párrafos que aparecen en *El príncipe*, mientras que se olvida de los elementos republicanos que propone en *Discorsi sopra la prima decia di Tito Livio*. Sorel nos presenta un coctel de adrenalina en el que emulsiona sus inclinaciones por la violencia junto con un compuesto formado por el “vitalismo” de Nietzsche y Bergson sumado al anarquismo de Proudhon y Bakunin. En las palabras de Carl Schmitt: “Su centro [se refiere a **Reflexiones sobre la violencia** de Sorel]

---

<sup>80</sup>Max Weber: “*Science as vocation*”, en *From Max Weber: Essays in Sociology*. Editado por Hans H. Gerth y C. Wright Mills. Oxford University Press, Nueva York, 1958, p. 149.

<sup>81</sup>Mosca compartía con Pareto una actitud crítica hacia la democracia de masas y el sistema parlamentario, siendo que ambos tenían un acercamiento sumamente aristocrático a la interpretación de estos conceptos. Sin embargo, los diferenciaba intelectualmente sus respectivos métodos y estrategias. Mosca fue mucho más crítico de un sistema “absolutamente burocrático” que acabó con las fallas del parlamentarismo. “con los peligros y las deficiencias necesarias para darle predominancia absoluta a una fuerza política única que no está sujeta a ninguna limitación o discusión alguna.” Esto explica porqué Mosca defiende las instituciones democráticas mientras que Pareto simpatiza con el fascismo italiano. Ver Gaetano Mosca: *The Ruling Class*, McGraw-Hill, Nueva York, 1939, capítulo X (parlamentarismo), p. 256.

es una teoría sobre el mito que nos presenta la más compleja contradicción entre el racionalismo absoluto y su dictadura. Sin embargo, siendo una teoría sobre lo concreto, las decisiones directas y activas son una contradicción aún más potente contra el racionalismo del conjunto que se agrupa alrededor de ciertos conceptos como 'el parlamentarismo', 'la discusión pública' y 'el balance'.<sup>82</sup>

Pareto, Michels y Sorel se comprometieron, por su lado, con la destrucción del arcaico orden social. A fin de cuentas, ellos abrieron, con su radicalidad, el camino a la joven generación de pensadores sociales. Elevaron a la popularidad el "panfleto presuntuoso"<sup>83</sup> en su combate a muerte contra la *Intelligentsia*. De alguna manera estos ensayistas anuncian el mundo de Oswald Spengler y Alfred Rosenberg. Con un tino desorbitante, Herman Hesse bautiza su época como "la era panfletaria". Bloch hablaba de la época con "cultura de magazin". Pareto, Michels y Sorel favorecen una nueva manera de pensar comprometida a exponer y transformar la realidad cotidiana. Su apuesta era inmediata.

La transformación de la generación de 1890 en la subsiguiente se puede trazar siguiendo las huellas de Michels, Pareto y Sorel. Lo que distingue a estos escritores es lo mismo que da cuerpo y alma a sus jóvenes descendientes. Cedo la palabra a Hermann Hesse quien en 1926 explica en sucintas palabras:

El intelectualismo de nuestros tiempos es infinitamente diferente al que alguna vez nuestros antepasados pensaron que sería nuestro legado. Es más turbulento, salvaje y puro de tradición; es menos culto y carece de método. Se puede decir que este intelectualismo

---

<sup>82</sup>Carl Schmitt: *The Crisis of Parliamentary Democracy*, MIT Press, Cambridge Mass, 1996, pp. 67-68.

<sup>83</sup>A pesar del carácter monumental del *Trattato di Sociologia Generale* de Pareto, la precisión elocuente del *Zur Soziologie des Partwesens in der modernen Demokratie* de Michels, y el coraje, la inventiva y el resplandor sanguineo de *Réflexions sur la violence* de Sorel, ninguno de estos textos compartía el nivel teórico hallado en los textos de Durkheim, Weber o Freud, pero sí exhibían un estilo atractivo y popular al cual se le atribuye cierta casta e influencia en el pensamiento de los tiempos. Esta misma fórmula fue utilizada en el futuro por ensayistas de extrema derecha como lo son Spengler en *Der Untergang des Abendlandes*, y Rosenberg en *Der Mythos des 20 Jahrhunderts*.

contemporáneo, sin excluir su inclinación por el misticismo, no es de menor importancia que el más versado, mejor instruido y más rico en herencia tradicional, aunque de menor poder que aquel intelectualismo que reinó en los años en que el viejo liberalismo y el joven monismo eran las tendencias a la moda.<sup>84</sup>

El mundo intelectual de Carl Schmitt fue moldeado dentro de los límites de este recuadro. El objetivo final era encontrarle solución a una serie de problemas que se creían desconocidos en la historia humana. A fin de cuentas, su generación ultramoderna buscaba, otra vez en las palabras de Hesse: "adentrar el caos, el inframundo, una vez en el interior averiguar con las 'madres' de Fausto cuál es la doctrina oculta de la nueva humanidad."<sup>85</sup> En todo caso su misión era tan complicada como la de legitimar la modernidad en un futuro irreconocible.

Tanto Schmitt como sus discípulos sufrieron el efecto catastrófico de la primera guerra mundial, como también vivieron la devastadora y no del todo exitosa revolución alemana de 1918-1919; ella sirvió, cuando menos, para representar el episodio final de la estabilidad garantizada por la legitimidad monárquica. Ernst Jünger resume la situación con un sesgo existencial: "Entre los signos de la época que acabamos de emprender, podemos incluir la mayor intrusión del peligro en nuestra vida diaria. Esto no es casualidad sino el efecto de un cambio exhaustivo tanto en el mundo interior como en el exterior."<sup>86</sup>

Como resultado del levantamiento popular, un nuevo sistema político emergió para los alemanes. Una constitución liberal y democrática fue promulgada en la ciudad natal de Goethe, la iluminada población de Weimar, antítesis de Potsdam (ciudad cercana al elixir de la guerra). La nueva constitución descubría su eje angular en la democracia liberal. Desde ese momento, el año de 1919, el concepto de la inestabilidad fue asociado con las nociones

---

<sup>84</sup>Hermann Hesse: "The Longing of our Time for a Worldview", en *The Weimar Republic Sourcebook*, editado por Anton Kaes, Martin Jay y Edward Dimendberg, University of California Press, Berkeley, 1994, p. 368.

<sup>85</sup>Ibid, p. 368.

<sup>86</sup>Ernst Jünger: "On Danger" en *The Weimar Republic Sourcebook*, editado por Anton Kaes, Martin Jay y Edward Dimendberg, University of California Press, Berkeley, 1994, p. 369.

de la práctica democrática y sus instituciones en el "inconsciente colectivo." El liberalismo perdió su conexión con el eslogan positivista de "orden y progreso". A partir de entonces, y por un tiempo, se le consideró el causante de todas las penalidades que sufría la sociedad. Coincidencia lógica: la filosofía, de igual forma, extravió su familiaridad con las ideas ilustradas de razón y bien común.

El liberalismo y la democracia se vieron ligadas de una manera extraña. Un entendimiento muy generalizado de cada uno de estos términos los convirtió en nociones correspondientes, en sinónimos del parlamentarismo. Los valores que anteriormente eran asociados con el gobierno representativo, la discusión pública, el libre juego de intereses, la tolerancia entendida como la libertad personal delimitada por los derechos del otro, la legitimidad de la representación política en la vida del Estado, la resolución de conflictos guiada por la razón, la neutralidad para instrumentar políticas públicas y decisiones legales, y hasta el imperativo kantiano que fijaba la subordinación de la política a propósitos morales, se encontraban bajo un feroz ataque.

El agonizante sistema político parlamentario, junto con la escuela de pensamiento neo-kantiana<sup>87</sup>, eran círculos concéntricos de mismo blanco. De la misma forma que el "kantismo" era el "mainstream" de la vida intelectual, la democracia parlamentaria era el proceso de la organización política. Siendo parientes remotos, las dos eran componentes

---

<sup>87</sup> Utilizo el término "Kantismo" más como un convencionalismo histórico que como una clarificación filosófica bien cimentada. Por ello quiero decir un sistema dogmático en el mundo del académico alemán del siglo diecinueve. Esto es un idealismo institucional inspirado no solamente en Kant, sino también en Fichte y Schelling (a pesar de sus profundas disimilitudes). La escuela neo-kantiana no era una sola entidad. En el momento era posible encontrar varias de sus versiones. En cada una de ellas cabría la posibilidad de establecer las diferencias con su par. En las diminutas diferencias se encontraban ingredientes suficientes para armar polémicas colosales. La acusación de las generaciones jóvenes era común a toda la "tradicción" neo-kantiana: la reducción del mundo (y la manera en que lo comprendemos) a una materia atemporal, inmóvil e inmune al cambio. Bajo este horizonte fueron forjados los individuos inteligentes que participaron en los debates de Weimar, y en su contra muchos de ellos buscaban ansiosos cometer parricidio intelectual. El mismo Schmitt formado en la escuela kantiana dedicó tenaces esfuerzos a oponerse a las presuposiciones legales y políticas que había aprendido como estudiante. Con ese espíritu escribió sus obras más importantes. Para entender el tema de la vida académica alemana recomiendo un libro escrito por Fritz Ringer y titulado *The Decline of the German Mandarins: The German Academic Community, 1890-1933*. Harvard University Press, Cambridge Mass., 1969.

del mismo *statu quo*<sup>88</sup>. El primero, al ser tan rígido, tan celoso de su propia pureza, se vio peligrosamente abstraído en sí mismo, envuelto en tal morosidad que le fue imposible resolver los problemas concretos de la realidad social. Falló también al no estar a la altura de las pujantes y cada vez más complejas ciencias exactas. De acuerdo con varios intelectuales jóvenes, sus únicas preocupaciones se establecían en la esfera de lo abstracto. La acusación era bastante clara: una tradición de pensamiento cegada por sí misma, desposeída de toda voluntad para servir como instrumento reflexivo para el “entendimiento verdadero” del mundo social<sup>89</sup>. Su único contacto con la cuna de la humanidad para anunciar el inevitable progreso de un mundo forjado en su propia imagen de racionalidad. Una racionalidad con el sabor inconfundible de una moral que parecía estancada en la ya fosilizada Ilustración y con cierto contacto hacia el *establishment* de las ciencias naturales, esas ciencias naturales que no padecían la enfermedad del inmovilismo. Para sorpresa de los filósofos la ciencia se renovaba a sí misma; los viejos descubrimientos ya no podían atar las verdades del pensamiento filosófico. Es un momento en la historia en que lo más importante

---

<sup>88</sup>“La fe en el parlamentarismo, en el gobierno de discusión, pertenece al mundo intelectual del liberalismo”(Carl Schmitt: **The Crisis of Parliamentary Democracy**, p. 8). En esta sencilla oración Schmitt intenta probarnos como están ligados el parlamentarismo y el liberalismo de tinte kantiano.

<sup>89</sup>El mayor ataque en la academia fue acompañado de un alegato a favor de las disciplinas humanísticas, con el objeto de revelar sistemáticamente la profundidad de la realidad socio- histórica. En el momento en que William Dilthey intentaba descubrir las posibilidades, los límites y las formas de comprensión del mundo espiritual en un diálogo crítico con las nociones de ciencias naturales de Kant (Geisteswissenschaften), un acercamiento neo-kantiano mucho más ortodoxo intentaba llegar al mismo fin (Kulturwissenschaften). El flanco neo-kantiano fue muy cuidadoso de mantener un reclamo teóricamente respetable sobre la verdad aunque muy distinto al que presentaban las ciencias naturales. Existía cierto predilección por las disciplinas empíricas involucradas en la realidad socio histórica, y por tanto el neo-kantismo luchó por distanciarse de la arrogancia del idealismo y de los esfuerzos positivistas para transformar las humanidades en “ciencias duras.” Los intelectuales estaban preocupados por prestar cuidado a lo que reconocían como una crisis cultural seria. Era una apuesta por unir los principios del “establishment” cultural alemán con las demandas intelectuales que empujaban las nuevas realidades sociales. En los planes estaba unirlos a través de la tradición humanística de la literatura y la filosofía alemana de principios del siglo XIX. Al final era una cuestión de *Bildung*. Había que reconstruir a Alemania siguiendo los dictados del orden y la prosperidad. Dos ideas de abolengo entre los poderosos de la cultura, la política y el dinero. Los esfuerzos del kantismo fueron desechados sin alguna esperanza. Todos sus bríos y elementos distintivos se clasificaron como “conceptos metafísicos de batalla.” De esta manera Eric Voeglin tildó los métodos de su antiguo maestro, el teórico legalista kantiano Hans Kelsen.



para el nuevo intelectualismo es hacer un reclamo organizado por la verdad (*die Wissenschaften*), único al espacio de la sociedad.

El triunfo de las ciencias positivas en el siglo XIX aunado a la alarmante incapacidad de la filosofía idealista para escoltar el paso veloz de los descubrimientos del mundo físico llevó al descrédito de la especulación filosófica, no sólo con relación al campo científico sino con respecto a la modernidad en términos generales. En resumen la filosofía abandonó su puesto como albacea del mundo moderno.

Físicos, químicos, biólogos y hasta psicólogos de nueva factura se jactaron de ignorar los recovecos de la filosofía. Decían detestarla. En la época, para comprender la realidad no había que detenerse en la simple especulación. El camino era arduo pero desembocaba en el éxito: pensar, medir, tomar temperaturas, calcular tiempos de reacción, observar el microscopio, plantear y resolver ecuaciones de la más rancia abstracción. No debe extrañar que en la época apareciera el científico-técnico, aquél que sólo confiaba en el metro y la balanza y despreciaba las absurdas "contextualizaciones" de la filosofía. La moda se extendió hasta abarcar a hombres y mujeres ajenos a las ciencias, pero que admiraban a rabiar su precisión. El caso de Paul Valéry es sobresaliente pero no exclusivo.

La ciencia dio el campanazo. La física moderna, con la relatividad y los cuantos como un tren de doble locomotora, consiguió que la modernidad avanzara espectacularmente. Todos los supuestos de antaño se redujeron a mero polvo. Al no haber filosofía que diera sentido a lo recién descubierto, los propios científicos comenzaron a juntar su rompecabezas. Así surge la epistemología. Los matemáticos, a su vez, se vieron en la imperiosa obligación de asumir el control sobre la lógica. Los filósofos, algunos por lo menos, los más jóvenes, intentaron emparentar las necesidades del humanismo con los descubrimientos científicos en boga. Ortega y Gasset, doy un ejemplo, vio las claves de su *perspectivismo* en la relatividad de Einstein. En su *Diagnóstico de nuestro tiempo* dedica un largo ensayo al portento de la física teórica. La dificultad es que la nueva ciencia no encontraba parámetros de comparación, de afinidad, con la realidad humana. A la ciencia

había que entenderla teóricamente, de lo contrario se le juzgaba con herramientas fantásticas. Einstein quedaba plenamente desvirtuado en el mundo de la filosofía, peor aún se reducía a los vulgares axiomas de la sabiduría popular "todo es relativo". La teoría de la relatividad en su complejidad científica no se podía comprender más que en su profundidad numérica o no se entendía. La relatividad estaba condenada a cambiar la percepción del cosmos y, sin embargo, el mundo no podía sacar conclusiones inmediatas, al menos no podía transportar la "nueva sabiduría" al lenguaje de las calles. Algo similar sucedía con el rutilante Werner Heisenberg y su principio de incertidumbre. Lo que era fundamental para la "interpretación de Copenhague", lo que daba sostén a la mecánica cuántica se convertía en lugar común en las diatribas sobre la sociedad y sus calamidades. Nacía entonces una ultra especialización de la ciencia. El reino de los expertos.

Del lado contrario, los científicos quisieron volver a la realidad humana dando dirección, forjando sentido con base en el pensamiento científico. Einstein escribió algunos textos para el ciudadano de a pie: un nuevo humanismo trasnochado. La ciencia no podía traducirse a sí misma en pensamiento social. No encontraba categorías correspondientes entre los vocablos de la política y la ética. En primer término, proponía recobrar los grandes valores que identificaban al hombre moderno.

Un intento más convincente lo realizó Bertrand Russell, quien hermanó con admirable soltura la lógica del matemático con una filosofía abierta a encarar las preocupaciones del hombre común y corriente. Russell escribió junto con Whitehead *Principia Mathematica* (1910), libro seminal en el dominio de la nueva ciencia. Tiempo después emprendió un repaso a los grandes temas de la filosofía humanista. No le faltaron lectores, mucho menos ideas persuasivas. El problema es que Russell no consiguió conmover al reino de los hombres y sus humildes inquietudes, de la misma manera en que lo hizo en el terreno de la abstracción matemática. Alguno de sus iguales lo acusó de traicionar la ruta del Pensamiento con mayúscula, el de los elegidos. (Hoy el nombre de Russell no disfruta del prestigio académico de un Whitehead, de un Wittgenstein. Paradójicamente, el

“Técnico” y apolítico de Wittgenstein empieza a ser un nombre de uso en el pensamiento social de principios del siglo XXI) En su tiempo a Russell le sobraron lectores agradecidos; pero nunca pudo fincar un nuevo paradigma racional sobre el pensamiento político y ético. Subsiste, si acaso, el Russell de la lógica matemática; el otro, el ensayista, descansa en los polvosos anaqueles de las librerías de ocasión.

Más allá de los juicios de valor se debe reconocer el divorcio entre la filosofía y la ciencia que comenzó a gestarse en pleno siglo XIX. La epistemología no resolvió el asunto. ¿Quién era el encargado de practicarla, el científico ignorante de la sociedad, preso en la mazmorra de la especialización o el filósofo, verdadero analfabeta del lenguaje científico? A fin de cuentas la epistemología quedó inmersa en el pantano de la ultra especialización. Se convirtió en un híbrido de piernas endebles.

Al principio la incultura equivalía al caos. Filosofía y ciencia buscaron, de sus inicios a su madurez, ordenar el desorden: rellenar los huecos (abismos) que cubrían lo desconocido. Según narra la historia de la ciencia así apareció el cosmos, el orden y la ley. El problema fue que el avance gradual y contradictorio de la ciencia desembocó de nuevo en el caos. “Llegamos nuevamente a la ignorancia”. La multiplicidad se experimentó de forma contradictoria. Lo uno negaba lo otro. Se consiguió una “ignorancia más rica, más compleja, echa de pequeñas e infinitas sabidurías”. Completo el párrafo usando al unísono a Sábato y a Castoriadis: La ignorancia avanza hacia un inmenso y temible porvenir, allí comienza el reino de la insignificancia.

La razón bicéfala con rostro de ciencia y filosofía<sup>90</sup> degeneró en un nuevo fetichismo, en una fe más o menos secular para el hombre de la calle. Me refiero a la tecnología, la que emulando el proceder del Dios del antiguo testamento lo mismo salva que aniquila. La tecnología moderna todo lo cura con su medicina, pero, también, todo lo destruye con su bomba nuclear.

Dice Marcuse que para la técnica los fines y los intereses determinantes no son "adicionales" e impuestos desde afuera. Están comprendidos de antemano en el aparato técnico. Se trata, advierte, de un proyecto histórico y social. Se cumple, irremediabilmente, la contra-utopía de la reificación. Vale aclarar las líneas con la que abrí el párrafo. Cuando Marcuse sostiene que los fines y los intereses no son "adicionales", no representan los extras positivos de un proyecto comandado desde afuera, advierte, tan solo, que no existen para aliviar la necesidad humana. El proyecto histórico y social de la técnica es el del capitalismo, el del capitalismo industrial (y ahora lo sabemos de sus herederos post-industriales). El argumento que anima a Marcuse sigue un patrón claro. La sociedad de mercado que se basa en la libertad y la razón es propensa, inclusive si es sujeta por la vigilancia humana o, quizá por ello mismo, a moverse al unísono de los intereses mezquinos. Muere, como se comprenderá, el interés general. Los monopolios con su lógica de la ganancia se adueñan del proyecto histórico y social. La razón técnica es una amenaza

---

<sup>90</sup> Es interesante. Con el divorcio entre la ciencia y la filosofía se dio la coyuntura fundamental para que brotaran como disciplinas eficientes, con un interés bien definido, las "ciencias sociales". El detonante fue el desarrollo de la sociología, disciplina que vive en la negociación constante entre la intención pura y dura de Comte y Durkheim, y la interpretación de las particularidades de la vida social que prefería Weber. A fin de cuentas la sociología es la ciencia de la modernidad.

en tanto que significa sujeción. La jefatura de los managers impone dominio, dominio que sacrifica el interés general y se potencia hasta el infinito con la ayuda de la técnica<sup>91</sup>.

La técnica fue una preocupación central durante los años de la República de Weimar. Quizá fue la apoteosis de la discusión sobre la técnica y su perversidad. Al terminar la segunda guerra mundial, con Hiroshima en el pensamiento, la reflexión se concentró en la amenaza atómica. Pocos, algunos de los más destacados exponentes de la cultura de Weimar, continuaron sus reflexiones sobre la técnica (Heidegger y Tillich). En este entendido toda interrogación sobre el hombre y su sociedad debía, por fuerza, reparar en la "esencia de la técnica" (para usar un lenguaje de inspiración heideggeriana). En términos generales la pregunta era clara y no tenía la profundidad que el propio Heidegger le confería al asunto<sup>92</sup>. Acaso la técnica iba a desvirtuar los grandes fundamentos del humanismo. Sería posible que la tecnología sobrepasara a su creador y reinara sobre el mundo. A fines del siglo XX Umberto Galimberti alerta sobre la nueva revolución *copernicana* en relación con el gran tema de nuestro tiempo: la técnica. En su opinión el hombre ya no es sujeto, la técnica ya no es su anodino instrumento. Por el contrario, la técnica es, entre nosotros, el sujeto: el hombre un simple funcionario. La tecnología nos lleva, también, a la posmodernidad. Si la técnica se enseñorea sobre el mundo y no tiene

---

<sup>91</sup> En mi caso no hago distinción alguna entre los términos "técnica" y "tecnología". Los uso indistintamente. Es común encontrar entre los teóricos de estos asuntos distinciones analíticas entre la técnica y la tecnología. Para el propósito de este breve recuento histórico no veo la necesidad de un enredo más de orden semántico.

<sup>92</sup> En 1928 Martin Heidegger escribió con urgencia preocupada: "la tecnología de la máquina" es responsable por "el dominio sobre la naturaleza... que recorre el mundo como una bestia desencadenada". *The Metaphysical Foundation of Logic*. Indiana University Press. Bloomington, 1984, p. 215.

más finalidad que su funcionamiento se acabó el sentido trascendente, la verdad histórica, la salvación en los cielos<sup>93</sup>

La técnica liberada de la paternidad supervisora del hombre podía contenerse en la peor de las tiranías. Ya no se tendría potestad sobre la naturaleza. Por el contrario el hombre sería dominado junto a la naturaleza; es decir, los instrumentos con los que se pretendía domar a la naturaleza terminarían por controlar al hombre. La pesadilla del foco que frena o activa la acción humana. La técnica es el producto acabado, popularizado por la ciencia. La ciencia es el operar sistematizado de la razón. Cuando se cuestiona a la ciencia se hacen preguntas sobre la racionalidad. Weber redujo a unas líneas una intuición generalizada. La industria (como aplicación de la técnica) y el capitalismo representaron, al unísono, la consumación práctica de la racionalidad occidental. El pensamiento de Weber admira la racionalidad occidental y elogia el componente tecnocrático de la sociedad moderna, a la vez que hace una dura crítica de la tecnología que en su reproducción anuncia la catástrofe. El más lúcido de los comentaristas de la modernidad no puede escapar al vicio moderno de las paradojas.

La técnica se convirtió en la excusa perfecta para cuestionar los grandes baluartes del destino occidental. Doy un ejemplo de la clase de interrogaciones de aquel tiempo que todavía hoy siguen presentes entre nosotros: ¿Es acaso la racionalidad del capitalismo

---

<sup>93</sup> Si se busca el panorama del pensamiento de Umberto Galimberti sobre la técnica, la tecnología y la psique humana en los tiempos de la modernidad tardía se debe recurrir a su monumental y a ratos cansado estudio que lleva por título: *Psiche e Techne: l'uomo nell' eta della tecnica*. Milán, Feltrinelli, 1999. Para descubrir las obsesiones de Galimberti en un texto de mucho mayor recato académico es indispensable aquilatar su: *Heidegger-Jaspers e il tramonto dell'Occidente*. Turin, Marietti, 1975. Galimberti es entre los filósofos contemporáneos uno de los que tiene ideas más claras y novedosas sobre el fenómeno de la técnica en el mundo de principios de siglo

*Continúa en la próxima página*

*racional*? ¿Es deseable que el mundo se guíe por los principios del mercado? ¿Es correcto que el postulado de la eficiencia se anteponga a cualquier tabla de valores? ¿Qué nos queda por esperar en un mundo que pasó de la metafísica tradicional a la metafísica del mercado y sus ayudas tecnológicas?

Sí, el triunfo de la técnica equivale a la supremacía de la eficiencia sobre los valores, a la preponderancia de la racionalidad sobre el apogeo a los fantasmas. En época de la libertad la contradicción reina sobre el mundo. Cuando el Dios autoritario deja su puesto al mercado permisivo, el hombre está aún más distante de controlar su porvenir. Es menos dueño de sí mismo en lo individual. Al tiempo de que pierde poder sobre su comunidad y por consiguiente sobre su destino histórico. El proverbial deseo de colocar un bozal a lo imprevisible sufría ahora más que antes. En el pasado la naturaleza estropeaba la vocación de controlar lo fortuito. En el futuro el desarrollo de la técnica no podía más que adelantar sueños intranquilos: a cada momento la civilización se adentraba hacia lo impensado. De la naturaleza y sus desastres se podía componer una enciclopedia bastante explicativa (y en la explicación se encuentra la calma). Del futuro tecnológico y sus consecuencias no queda más que escribir ciencia-ficción (y la ciencia-ficción encuentra su gancho ante los lectores en la pesadilla).

En el *negocio* de la tecnología *opera* la razón irreflexiva. La tecnología no adelanta sus consecuencias. Se produce y se mejora dentro de los límites de sí misma. Cuando la técnica empuja el horizonte de las posibilidades se recrea de una forma distinta a lo que nos

---

XXI. Su visión, me atrevo a decir, da nueva actualidad a las obsesiones de Heidegger sobre la técnica mezclándolas con la herencia de Freud y el psicoanálisis.

tenía acostumbrados. Alfred North Whitehead sentenció que el gran invento del siglo XIX fue el propio método de la invención. Bacon y Descartes, más filósofos que científicos, intuían que el saber acumulado del hombre terminaría por dominar el medio ambiente. Sólo mucho tiempo después la ciencia se convirtió en el carburante del crecimiento tecnológico. Con el transcurrir del siglo XIX productos desconocidos o hasta entonces fabricados artesanalmente se volvieron objetos de la vida diaria. La invención suponía aplicar apresuradamente el método científico a un problema particular. Era necesario encontrar soluciones rápidas. Ya el tiempo, el uso y la propia invención perfeccionarían el prototipo. La tecnología era hija del inventor y el inventor no era más que un científico de segundo orden. La racionalidad se desvirtuaba con fines puramente prácticos. El inventor sería el encargado de mediar entre el mercado y la ciencia pura. Benjamin Franklin fue el "hombre prototipo" de la nueva era. Con la invención del pararrayos nace la racionalidad bastarda, irreflexiva sobre sus consecuencias metafísicas.

Lo importante es comprender que la técnica no repara en anunciar sus repercusiones sociales. Son otros los que tienen que caracterizar su importancia. Lo lógico es distanciarse de ella uniéndose a sus contrarios. Si la técnica es racional sus críticos coquetean con el irracionalismo. Pocos lograron comprender que se trataba de una racionalidad truncada. "Los viejos dioses" que "se levantan de sus tumbas" para "reasumir su eterno combate"<sup>94</sup>.

---

<sup>94</sup> Max Weber: *El político y el científico*, Alianza Editorial, Madrid, 1998. En la obra de Weber abundan las referencias al irracionalismo. Con especial atención analiza el fenómeno religioso. Así las nuevas religiones producen respuestas automáticas a la creciente secularización que entraña la modernidad, es decir "el conocimiento racional y el dominio de la naturaleza". Recomendando, para comprender el argumento de Weber a profundidad, recurrir a dos ensayos fundamentales: "Religious rejections of the world and their directions" y "The social psychology of world religions" ambos aparecen en C. Wright Mills y Hans Heinrich Gerth (editores) *From Max Weber: Essays in Sociology*, Oxford University Press, Nueva York, 1946.



Las deidades vuelven a desvirtuar la razón, a combatir lo racional. En opinión de Weber y de algunos de sus discípulos ingratos que no reconocieron la deuda intelectual que le tenían, pero que sin embargo, llevan el tatuaje indeleble de su maestro, la gran amenaza de la modernidad se encontraba en los sedimentos premodernos que pudieron resistir el flujo de la modernización.

Weber reconocía que el desarrollo postrero de la modernidad reanimaba a los espectros dormidos del pasado. Nunca hubiera consentido, sin embargo, la idea de que la propia modernidad no solo incubaba al irracionalismo y la mitología sino que los reproducía como partes indispensables de su constitución. Un discípulo de Weber, Carl Schmitt le corrige la plana. Y patentiza así una de las grandes rupturas con la generación de sus mayores, la que se centra en el año de 1890. Se trata de una intuición generalizada que Schmitt desarrolla con soltura. Irracionalismo y mitología están íntimamente ligados a la racionalidad abstracta en la que Weber creyó descubrir el núcleo de la modernidad. La culpa del hundimiento de lo político en el abismo de la historia, de la decadencia cultural, del fetichismo como característica de las masas y ese largo etcétera que configura la "*krisis*" de la época. Era responsabilidad del propio proyecto histórico y social de la modernidad. Ya el observador más audaz de la cultura occidental, a pesar de que lo suyo tiene más de observación profética que de análisis paciente. Alexis de Toqueville había adelantado cómo la Revolución francesa, el símbolo más glorioso de la emancipación moderna, tuvo las formas de cualquier revuelta religiosa. La metafísica no había desaparecido con la modernidad. Pero aún era demasiado parecida a sus antecesoras. Por lo menos para

subsistir debía conservar la trascendencia como valor supremo<sup>95</sup> El proyecto de la modernidad venía preñado de su aparente contrasentido

Weber confiaba en la modernidad y sus conquistas. Perseguía la neutralidad metodológica y rehuía al fácil rastro ideológico. Sus alumnos le ponían reparos: no comprendía a ciencia cierta por qué los barrotes de la "jaula de acero" se encontraban tan cerca del fuego que terminaría por derretirlos. Al mismo tiempo esa neutralidad y esa confianza en lo moderno le prevenían de caer en el terreno de la mitología política. Weber no requería de una teología política y, sobre todo, no se apresuraría a suscribir ningún tipo de voluntarismo, el que inevitablemente denota falta de juicio intelectual. Cuando los jóvenes se arrojaban a los brazos del radicalismo, Weber exigía al político ser responsable, a la República le pedía prudencia.

Para Weber la modernidad transformaba el cosmos en una máquina. Cuando disminuyó la preponderancia del catolicismo y su metafísica farragosa, cuando desapareció la interpretación fanática del mundo se estableció la explicación nacida del proceder empírico. Surgió, pues, la concepción del universo como "mecanismo causal"<sup>96</sup>. El protestantismo quedó irremediablemente asociado a las condiciones de la producción. La economía con su técnica como gran herramienta se transformó en la realidad primera del

---

<sup>95</sup> Cito a Carl Lotus Becker con un ejemplo casi anecdótico de la situación: se refiere a los constructores de la ilustración: "platicaban intrépidamente sobre el ateísmo, pero no delante de los criados. Negaban que jamás ocurrieran los milagros, pero creían en la perfectibilidad de la raza humana". Estas líneas son parte de las conferencias que Becker pronunciara en Yale en 1931 y que poco después fueron recogidas como volumen con el título *The Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophers* (Yale University Press, New Haven, 1932). Utilizo la edición castellana. Carl L. Becker: *La ciudad de Dios del siglo XVIII*. Fondo de Cultura Económica. México, 1943, p. 40.

<sup>96</sup> Max Weber: "Religious Rejections of the World and its Directions" en C. Wright Mills y Hans Heinrich Gerth (editores) *From Max Weber: Essays in Sociology*. Oxford University Press, Oxford, 1946, p. 350.

mundo moderno. La máquina tomó su papel de metáfora preferida para explicar la modernidad. La religión pudo contribuir al armazón de la "jaula de acero", pero no podía dirigir el rumbo de la modernidad. La ciencia sustituyó a la religión como productora de fetiches. Nunca logró, tal y como la explica Weber, dar significado y sentido a la tierra y sus habitantes como antes lo había hecho la religión. "*Dominar calculando*" no equivale al *dominio de Dios*.

La ciencia, su razón y su técnica significan dominio pero no equivalen a la salvación. La burocracia funciona. Un ejemplo sobresaliente, la "maquinaria animada" de peligrosidad incalculable. Para Weber, y aquí coincide con Kafka<sup>97</sup>, la maquinaria animada al unir esfuerzos con la "maquinaria inanimada" (la fábrica) tiene la silenciosa labor de crear esa prisión sigilosa donde, quizá, el hombre se vea forzado a habitar algún día, "tan impotente como estuvieran los fellahs del antiguo Egipto".

Cedo la palabra a Carl Schmitt. Sus argumentos ayudan a entender el seguimiento que su generación da a las grandes tribulaciones de Weber:

"...Durante el siglo XIX el progreso técnico es tan asombroso, las situaciones sociales y económicas se modifican en consecuencia con tal rapidez, que la realidad de este desarrollo técnico acaba afectando a la totalidad de los problemas morales, políticos, sociales y económicos. Bajo el impacto arrollador de inventos y realizaciones cada vez más novedosos y sorprendentes se ve nacer una religión del progreso técnico para la cual cualquier otro problema habrá de resolverse por sí solo gracias a aquél. Para las grandes masas de los países industrializados esta creencia fue tan evidente como natural. Ellas se saltaron todas las etapas intermedias que marcaron el pensamiento de las élites dirigentes, y entre ellas la religión de los milagros y del más allá se convirtió, sin solución de continuidad, en una religión del milagro técnico, de las conquistas humanas y del dominio sobre la naturaleza.

---

<sup>97</sup> Milan Kundera escribe: "antes de Kafka los novelistas desenmascaraban a menudo las instituciones como palestra donde chocaban distintos intereses personales y sociales. En Kafka la institución es un mecanismo obediente a sus propias leyes programadas, no se sabe por quién, ni cuándo, que no tienen nada que ver con intereses humanos y que son, pues, inteligibles". "*En alguna parte ahí detrás*" compilado en *El arte de la novela*, Editorial Tusquets, Barcelona, 2000, p. 117.

Una religiosidad mágica da paso a una técnica no menos mágica. Y así el siglo XX mostró ser, en sus comienzos, no sólo la era de la técnica sino también de una fe religiosa en ella<sup>98</sup>

El párrafo de Schmitt proviene de uno de sus ensayos con mayor éxito de público: *La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones*. En su parecer la tecnología no es sino una expresión más del proceso de las "neutralizaciones" que caracteriza a la modernidad. Sigo la cronología propuesta por el autor con la idea de resumir su explicación. Las guerras de religión del siglo XVIII sirvieron al Occidente en su afanosa búsqueda de una "esfera de neutralidad" que permitiera acuerdos sustanciales. El objetivo era el de reducir los niveles de conflicto. Así las élites gobernantes cambian, se sustituyen con la velocidad del relámpago. "La evidencia de sus convicciones y argumentos se ha ido modificando sin cesar, como se ha modificado también el contenido de sus intereses espirituales, el principio de su actuar, el secreto de sus éxitos políticos y la disposición de las grandes masas a dejarse impresionar por una determinada clase de sugerencias". Europa pasó, como el cerebro de Occidente, de la esfera de la teología en el siglo XVI, polémica por naturaleza, a la esfera de la metafísica en el siglo XVIII, un esfuerzo sostenido en pos de la neutralidad. Sucesivamente se llegó al humanismo moralizante y de allí a la esfera económica, aún vigente, que entró en todo vigor en el siglo XIX con la intención de llevar la neutralidad a su más acabada expresión.

Schmitt y su generación albergan, con distintos grados de entusiasmo y a diferencia de sus antecesores, ciertas esperanzas sobre la técnica.<sup>99</sup> En este entendido, la amenaza no

---

<sup>98</sup> Carl Schmitt: "La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones" en *El concepto de lo político*. Alianza Editorial, Madrid, 1999. pp. 111-112.

viene de las máquinas sino del espíritu que las anima. En busca del rigor conceptual se divide el fenómeno en dos partes: **tecnología** (*Technik*) y **tecnicidad** (*technicity*) (*Technizität*). Si bien la tecnología puede ser controlada, la tecnicidad obstaculiza sutilmente el movimiento de la política que es la única que puede tomar control sobre el futuro, dirigir los frutos de la técnica.

Conviene recordar un punto de vista distintivo. En su momento no captaba demasiadas simpatías, pero con el paso de los años se le relea como altamente visionario. De forma sagaz se perfila un argumento liberal. Thomas Mann hace referencia a las masas, ese peligro que se manifiesta en toda su inmediatez durante los años de Weimar. El fetichismo de la técnica que todo lo puede y el deseo enfermizo de controlar el futuro por cualquier medio disponible, aunado al desprecio por los valores que finalmente habían llevado al progreso le sirven a Mann para utilizar la técnica en contra de la reacción de su tiempo:

---

<sup>99</sup> ¡Cuidado! En ningún momento sugiero que Schmitt fungiera como fiero partidario de la técnica. No me parece que nos estemos refiriendo a un postulante de la utopía tecnológica desde la derecha. Si ese fuera el caso habría que emparentarlo con la Revolución conservadora. Su nombre no debe ser asociado sin reservas con los de Jünger, Freyer, Møller, Sombart y el mismo Spengler. En ocasiones Schmitt coincide con preceptos de la Revolución conservadora pero difiere, también, en múltiples ocasiones. Schmitt acepta la tecnología siempre y cuando una decisión política la dirija a favor del interés general. "Los inventos de los siglos XV y XVI tuvieron un efecto de liberación, individualismo y rebelión; el invento de la imprenta condujo a la libertad de prensa. Hoy día los inventos técnicos son medios para una inaudita dominación de las masas [...]. La decisión entre libertad y servidumbre no está en la técnica como tal. La técnica puede ser revolucionaria y reaccionaria, servir a la libertad y a la opresión, a la centralización y a la descentralización. De sus principios y puntos de vista puramente técnicos no nacen ni preguntas ni respuestas políticas" (p. 119). Más adelante continúa: "La técnica no es ya un terreno neutral en el sentido de aquel proceso de neutralizaciones, y toda política fuerte habrá de servirse de ella. Por eso concebir nuestro siglo en sentido espiritual como la era de la técnica tiene más que tener un sentido provisional. El sentido definitivo se hará patente cuando quede claro qué clase de política adquiere suficiente fuerza como para apoderarse de la nueva técnica, y cuáles son las verdaderas agrupaciones de amigo y enemigo que prenden sobre este nuevo suelo" (p. 121). Las líneas anteriores provienen del ensayo de Schmitt: "La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones", en *El concepto de lo político*, Alianza Editorial, Madrid, 1999.

Hasta es muy posible que pese al amor cándido e infantil por la técnica, lleguen finalmente a destruirla. Desprecian el idealismo y todo lo que en él se arraiga, es decir, la libertad y la verdad. No comprenden, pues, que la misma técnica es el resultado práctico de una búsqueda libre y desinteresada.<sup>100</sup>

No obstante, las masas y los intelectuales que se declaran sus partidarios no encuentran motivos para alabar a la sociedad liberal. El llamado de Mann caía en la impotencia, no conseguía convocar el entusiasmo de sus compatriotas.

Comienzo una enumeración: el conflicto entre la técnica y su espíritu, la ambivalencia entre las posibilidades de la tecnología y sus peligros; las masas divididas entre la adoración y el rechazo a lo *nuevo* tienen su gran laboratorio de observación en la ciudad. Las masas o el hombre moderno (la diferencia es ideológica) son a un tiempo testigos, víctimas y partícipes de la modernidad. La ciudad moderna era más producto del capitalismo acelerado y su industrialización que del espíritu de la Gran Cultura alemana sólo comprensible gracias a su poderosa identidad étnica. En buena medida Alemania entraba con hechos y no con retórica a un cosmopolitismo que hacía peligrar la seguridad del aislamiento cultural. En palabras de Schmitt "el Berlín actual está más cerca, medido en distancia cultural, de Nueva York o de Moscú que de Munich o de Tréveris"<sup>101</sup>.

La ciudad se convirtió en el gran escenario de la cultura. De aceptar la diferencia conceptual entre civilización y cultura,<sup>102</sup> se concluiría que a la ciudad la distingue el trabajo intelectual más allá de la labor enajenante de la producción en serie; pero sobre todo en

---

<sup>100</sup> Thomas Mann: *Advertencia a Europa*, Editorial Sur, Buenos Aires, 1938, pp. 44-45.

<sup>101</sup> Carl Schmitt: "La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones" en *El concepto de lo político*, Alianza Editorial, Madrid, 1999, p. 110.

<sup>102</sup> Para discurrir sobre esta distinción remito a Herbert Marcuse: "Notas sobre una nueva definición de la cultura" en *La sociedad opresora*, Tiempo Nuevo, Caracas, 1970.

contraposición con las faenas de sol a sol que distinguiera la vida en el campo. La ciudad es, también, el lugar del tiempo de ocio y no solamente la demanda física del día de trabajo. Nace con ella un espacio de libertad inusitada, la ciudad combate con eficiencia el reino de la necesidad. La libertad se convirtió así en una posibilidad cotidiana. El tiempo libre es la libertad más palpable del mundo capitalista (y me refiero a una libertad bien distinta a las libertades formales de la sociedad burguesa). Se ejerce en conjunción a cientos de semejantes. Todos utilizan su prerrogativa con la misma fórmula. La igualdad se experimenta como uniformidad masiva.

En la ciudad libertad e igualdad se complementan naturalmente. Se complementan, por dar un ejemplo trivial, en la sala de variedades donde se presenta algún espectáculo que cautiva la imaginación de las mayorías. Libertad de acudir al evento, uniformidad al coincidir con el vecino en el espectáculo favorito. En la ciudad se pasea el espíritu lúdico, la cara contraria del pensamiento operativo del mundo del trabajo. La ciudad es, para el horror de muchos, el espacio donde se expande lo más libidinoso de una época. Me refiero al lugar en donde el hombre y la mujer modernos, en su calidad de héroes según diría Baudelaire, expresan sus demandas con la jovial esperanza de saciarlas. Cien años después del nacimiento de Baudelaire (1921), Pierre Drieu La Rochelle<sup>103</sup> escribe con menos optimismo sobre la ciudad aunque conserva, todavía, esperanza en la voluntad del hombre que lo puede salvar de las catástrofes que el sólo se ingenió:

El hombre tiene la facultad de resucitar como un dios. Puede huir de la ciudad que ha construido y que se levanta contra él. Puede zarandear las columnas del templo maldito y las piedras que se derrumban lastiman menos sus hombros que su sabio montaje aplastó el aire que respira.<sup>103</sup>

La ciudad es el centro de producción capitalista. El sitio en que reside, para ventaja de lo concreto, el mercado, su abstracción y su racionalidad. Ciudad: doble enemigo. Cuna de la razón técnica pero, también, del pensamiento estéril (el que no tiene aplicación práctica, el que no genera ganancias) que distingue, en gran medida, al hombre moderno, aunque los enemigos de la modernidad no lo reconozcan.

De nuevo cedo la palabra a Schmitt, quien en este caso escribe sobre cierta actitud que se reconoce en el mundo contemporáneo: "El espacio común encuentra su realización en un mundo transformado por la tecnología y la industria." Continúa y resume a la perfección el tema que nos ocupó en párrafos anteriores: "Hoy la naturaleza aparece como la antítesis radical del mundo mecanizado de las grandes ciudades, aquellas cuyas piedras, acero y estructuras de vidrio se erigen sobre la tierra emulando colosales configuraciones cubistas." Prosigue la descripción: "La antítesis de este imperio de la tecnología es la naturaleza aún no tocada por la civilización, salvaje y bárbara, una reserva en la cual el hombre con sus aficciones no ha posado su pie. Una dicotomía tal entre el mundo tanto mecanicista como racionalista del trabajo humano y el estado de la naturaleza romántico y

---

<sup>103</sup> Pierre Drieu La Rochelle autor de libros de primera importancia en la literatura francesa como "Gilles" y "L'homme couvert de femmes", director de 1940 a 1945 de *La Nouvelle Revue Française*, es uno de los nombres célebres de la intelectualidad europea que se dejaron encandilar por la seducción nazi-fascista. En la desconcertante lista aparece, junto a su compatriota y novelista Louis Ferdinand Céline, el filósofo italiano Giovanni Gentile, y los alemanes Ernst Krieck, Karl Larenz, Carl Schmitt, Martin Heidegger. (Menciono casos de renombre universal).

<sup>104</sup> Pierre Drieu La Rochelle: *Estado civil*, Icaria Editorial, Barcelona, 1978, p. 84.



virginal que es completamente ajeno al "concepto de naturaleza del catolicismo apostólico y romano".<sup>105</sup>

Schmitt en la vena de Max Weber da su explicación en términos de carácter religioso.<sup>106</sup> Transcribo un resumen sucinto del argumento. Católicos y protestantes mantienen muy distintas relaciones hacia la tierra, su tierra. Los primeros "quizá porque" viven inclinados hacia la agricultura y "no conocen la gran industria" mantienen un grado superior de "terrismo" (fidelidad hacia la tierra propia). Los católicos son emigrantes por necesidad y por ello nunca abandonan sus lazos profundos con la tierra que los vio nacer. Los protestantes poseen, en cambio, una "fuerza y un orgullo que rayan en lo inhumano". Todo terreno es apto para enterrar los cimientos de sus industrias. Poco importa el solar cuando lo que se quiere es avanzar los éxitos de la producción.

Schmitt un conservador amigo de encontrar terceras vías,<sup>107</sup> compromisos entre el pasado y lo inevitable del presente, a pesar de ser recordado por la polaridad más burda y eficiente para definir lo político entre amigo y enemigo, rechaza tanto la idea romántica de

---

<sup>105</sup> Carl Schmitt: *Roman Catholicism and Political Form*, Greenwood Press, Westport, 1996, p. 10.

<sup>106</sup> Para un desarrollo posterior, sistemático y matizado de las ideas de Weber sobre la "ética protestante" recomiendo el libro del historiador y sociólogo alemán Ernst Troeltsch: *El protestantismo y el mundo moderno* escrito en 1911 (FCE, México, 1958), mismo año en que Sombart publicó, también bajo la influencia de Weber, *Los judíos y la vida económica*. Esta manera de conectar religión y economía (cultura económica en su acepción más amplia) influyó decisivamente en Carl Schmitt para terminar de afinar las ideas aquí expuestas. Sobre el matiz que da Troeltsch a la idea fundadora de su colega Weber doy una pequeña muestra. En una línea se recoge la actitud a la que hago mención: "El protestantismo ha fomentado a menudo en forma grande y decisiva el nacimiento del mundo moderno, pero no es el creador".

<sup>107</sup> En mi parecer esta necesidad de encontrar una tercera opción que tanto caracteriza a Schmitt viene en línea directa de su admiración por Donoso Cortés. No encontramos el proceso dialéctico por el cual la colisión entre tesis y antítesis lleva a la síntesis. Tanto para Donoso como para Schmitt el objetivo es el de asumir la tesis sin nunca enfrentarla a la antítesis. A la realidad inexorable de la tesis se le busca un compromiso que la mitigue sin eliminarla. Esto en mi opinión se explica al comprender dos conceptos básicos para el pensamiento de Schmitt, *dictadura* y *Complexio Oppositorum*. En ningún caso se puede reducir estas nociones a explicaciones simples basadas en la dialéctica o la postura existencial tal y como pretenden los académicos angloamericanos.

la naturaleza virginal como la racionalización de la ganancia que no tiene respeto por el terreno en donde forja sus fortunas:

La naturaleza es para ellos [los católicos] no la antítesis del arte y la empresa, tampoco lo es del intelecto, del sentimiento, y del corazón: trabajo humano y desarrollo orgánico, naturaleza y razón son uno mismo. La viticultura es el símbolo más hermoso de esta unión. Las ciudades que crecen con este tipo de unión también aparecen como productos que brotan con toda naturalidad de la tierra, que se convierten en parte integral del paisaje y permanecen leales al planeta. [El catolicismo] En su concepto esencial de "urbanidad", tiene una humanidad que se mantiene eternamente a salvo de la mecanicista precisión de la ciudad industrial moderna.<sup>108</sup>

Sin embargo, el afán por evadir la contradicción, que en última instancia refuerza al capitalismo, el mismo que convierte la diversidad en competencia y la incompatibilidad en vitalidad del "mercado", no es siempre compartida. Heidegger opone, por ejemplo, a la ciudad moderna como su contrario, el campo idílico. En las secciones (72 a 77) de *El ser y el tiempo* se descubren los hilos profundos de la concepción política del filósofo que ayudan a comprender la contradicción antes mencionada.

No es mi intención en este breve recuento de las preocupaciones intelectuales durante la República de Weimar entrar en una lectura detallada de Heidegger. De cualquier

---

<sup>108</sup> Carl Schmitt: *Roman Catholicism and Political Form*, Greenwood Press, Westport, 1996, pp. 10-11.

forma me parece indispensable rescatar elementos presentes en el pensador de la Selva Negra que correspondan al clima espiritual de su época <sup>109</sup>

El joven Heidegger entendía su estación como muchos de sus coetáneos. Era imprescindible enfrentar el *Kairós* de la tierra. Siguiendo la explicación de Fritsche conviene definir al *Kairós* como "el momento decisivo en el curso de un evento". Antes, "diferentes fuerzas se entrelazan o luchan abiertamente entre ellas". Su misión es transformar las "constelaciones" existentes. Su suerte no es estable. El *Kairós* aparece en el momento en el que se vuelve irrenunciable tomar una decisión final. El propósito resulta claro, se trata de apoyar una fuerza hasta su triunfo definitivo. En su defecto no quedaría más remedio que perecer junto a la fuerza a la que se decidió secundar. El *Kairós* no acepta discursos intermedios, no se consigue mediante negociaciones pusilánimes. Se refiere, tan sólo, a decisiones: hay que escoger entre lo uno y lo otro. No existe el tiempo suficiente para reconciliar los opuestos. El *Kairós* es urgencia de plantarle cara al futuro.

Consigna Fritsche: "Heidegger expone lo que podía leerse en infinidad de textos de su época acerca de la comunidad (*Gemeinschaft*)". <sup>110</sup> Con precisión habría que decir que

---

<sup>109</sup> Para este comentario sobre Heidegger me apoyo en los recientes trabajos del filósofo alemán Johannes Fritsche. Cito, en primer término, un trabajo introductorio, me refiero al artículo titulado "*Heidegger in the Kairos of The Occident*", *Graduate Faculty Philosophy Journal*, Vol. 21 No. 2 1999. Para tener una visión acabada de los argumentos de Fritsche sobre este tema es necesario consultar su libro *Historical Destiny and National Socialism in Heidegger's Being and Time*, University of California Press, Berkeley, 1999. El enfoque filológico que practica Fritsche aunado a su saber exhaustivo sobre la historia de la filosofía alemana le permite una visión fresca sobre la posición política de Heidegger. Asunto que debe rebasar la maniquea discusión entre los detractores al estilo de Víctor Fariás y los exculpadores a ultranza en la vena de Jean Beaufret, Jean de Gandillac o del filósofo neocelandés Julian Young. Menciono una explicación convincente sobre la obra de Heidegger, me parece además de polémica lo suficientemente instructiva como para ser tomada en cuenta. Me refiero, a pesar de exponerme al enojo "pavloviano" de la izquierda, como diría François Furet, a Ernst Nolte y su libro *Heidegger, Política e historia en su vida y pensamiento*, Tecnos, Madrid, 1998.

<sup>110</sup> Johannes Fritsche: "*Heidegger in the Kairos of The Occident*", *Graduate Faculty Philosophy Journal*, Vol. 21 No. 2 1999, p. 3.

"comunidad" equivale, en este sentido, "a la villa, el pueblo o en palabras de Heidegger 'el mundo del entendimiento ordinario', 'apegado a lo genuino'". Según alerta Fritsche, utilizando palabras del propio Heidegger, "el lugar en donde uno ve las cosas en su verdad, como una mesa, una puerta, un carruaje, un puente".<sup>111</sup> Para desgracia de los amantes de la comunidad el hombre se aproxima a un nuevo estado de cosas. "La comunidad desaparece". Es el explosivo terreno de la sociedad moderna (*Gesellschaft*). Explica Fritsche, de nueva cuenta, la modernidad es vanidosa y destructora: "Con su capitalismo urbano, su esfera pública, la democracia parlamentaria y sus teatros contruidos expofeso para proyectar filmes".<sup>112</sup> Aterrizamos sin remedio en la provincia de la "discusión banal, la curiosidad y lo ambiguo".<sup>113</sup> Carl Schmitt agregó, con claros retumbos de Donoso Cortés, que en política moderna era necesario hablar de su más grave infección: "La clase discutidora". Para Heidegger la controversia tiene el enorme defecto de entorpecer el ejercicio profundo y silencioso del verdadero pensar. Mientras no aprenda el hombre a guardar silencio en medio del claro del bosque (*Lichtung*) nunca llegará el *sein* a rebelarse como *Da-sein*.

Heidegger llegó, desde su trinchera especulativa, a una conclusión general. La sociedad moderna no conduce más que a la "alienación" (*Entfremdung*). La comunidad se desmorona en el mismo momento en que comienza a regirse por las leyes del intercambio comercial. Justo cuando los valores se subordinan a la ganancia. Max Weber en su libro sobre la ciudad ya describe el fenómeno que tanto angustiaba a Heidegger: "La ciudad es, en el sentido que aquí le otorgamos a esta palabra, un acontecimiento cultural. La existencia

---

<sup>111</sup> Ibid., p. 5

<sup>112</sup> Ibid., p. 5

<sup>113</sup> En la traducción de José Gaos se leería como "habladurías, avidez de novedad y ambigüedad"

del mercado se sustenta frecuentemente sobre una concesión y una promesa de protección por parte de un señor, o un príncipe...<sup>114</sup> Aquí comienza el mundo de los beneficios, del mercado y del Estado que protege y se enriquece a costa de sus protegidos. ¿No está implícito el principio de la alienación?<sup>115</sup>

En el proyecto filosófico de Heidegger la acción política tenía su propio nicho. En última instancia necesitaba rescatar a la comunidad de lo que podía ser su perversión definitiva. En el diagnóstico de Heidegger aún era posible "recuperar lo perdido". El *Kairós* de Occidente llamaba a decisiones enérgicas. La misión era tan drástica como lo exigían los tiempos, había que "revitalizar la comunidad destruyendo a la sociedad". La comunidad era el fundamento del Ser; la sociedad su perdición. De nuevo Fritzsche: "La sociedad niega su procedencia, la esconde. No es aconsejable dejar que la sociedad se sienta fuente de su propio origen. Lo correcto es eliminar a la sociedad con el fin de que se abran los espacios para que se manifieste el origen verdadero."

Baste recordar a Heidegger para entender esta faceta de su pensamiento. El enamorado de la vida rural, el hombre que no acepta una plaza académica en Berlín para no mancharse con la tiza urbana, el mismo que vestía a la usanza campesina cuando Gadamer

---

<sup>114</sup> Max Weber: *La ciudad*, Ediciones de la Piqueta, Madrid, 1987, p. 5.

<sup>115</sup> Una versión menos tremendista, opuesta a la de Heidegger y para el caso a la de Schmitt sobre la sociedad y su espacio por antonomasia, la ciudad, se la debemos a Henri Lefebvre. Cito: "En nuestra opinión la insurrección parisiense de 1871 fue la gran y suprema tentativa de que la sociedad [opuesta a la comunidad rural] se erigiese en la norma de la realidad humana". Los hombres al rebelarse contra la "alienación" (*Entfremdung*) es que llegan a la sociedad como realidad incontestable. La ciudad es el espacio empírico de la modernidad. Es en palabras del conspicuo representante de la revolución conservadora "el laboratorio, el campo de batalla de la vida moderna. Jünger corrige a su correligionario: "es el frente de batalla y quien huye hacia el campo es un desertor".

fue a buscarlo en romería intelectual y lo encontró serruchando un tronco con la naturalidad que sólo es posible cuando la herramienta es una extensión del Ser y no su amo, cuando se comprende y se vive el "pathos del arraigamiento". Su defensa de una vida que supere el horizonte de las ciudades y sus múltiples vicios abre requerimientos a la acción. Ser auténtico no implica vivir una ficción de comunidad en los momentos en que la sociedad se hace con el planeta. Para ser auténtico es indispensable enfrentar la responsabilidad del *Kairós*. Heidegger hablaba de la decisión absoluta, algo similar al decisionismo de Schmitt. La diferencia estriba, quizá, en que Schmitt sitúa la decisión en el soberano, es decir, "aqueel que decide en el estado de emergencia". Heidegger parte del "Ser ahí" (*Dasein*) con relación a su comunidad.

Quando el "Ser ahí", precursando la muerte, permite que ésta se "apodere" de él, se comprende, libre para ella, en la peculiar *superpotencia* de su libertad finita, para tomar sobre sí en ésta, que sólo "es" en el haber hecho la elección del caso, la *impotencia* "del estado de abandono" a sí mismo, y para volverse, en esa misma libertad, clarividente para los accidentes de la situación abierta. Pero sí el "Ser ahí" que es en forma de "destino individual" existe, en cuanto "ser en el mundo" esencialmente en el "ser con" otros, es su gestarse histórico un "gestarse con" y constituido como "destino colectivo". Con esta expresión designamos el gestarse histórico de la comunidad, del pueblo. El "destino colectivo" no es un conjunto de "destinos individuales", como tampoco puede concebirse el "ser uno con otro" como un venir de estar juntos varios sujetos. En el "ser uno con otro" en el mismo mundo y en el "estado de resuelto" para determinadas posibilidades son ya trazadas por anticipado los "destinos individuales". En la coparticipación y en la lucha es dónde queda en franquía el poder del "destino colectivo". El "destino colectivo", en forma de "destino individual", del "Ser ahí", en y con su generación, es lo que constituye el pleno y propio gestarse histórico del "Ser ahí".<sup>116</sup>

En ese proceso se sobreponen los límites de lo común. Se escucha el llamado a la autenticidad y comienza el destino, la decisión-destino. Es el momento de asumir el

---

<sup>116</sup> Martín Heidegger: *El ser y el tiempo*. Fondo de Cultura Económica, México, 1962. P. 415. Sección 74.

compromiso y derrotar a la sociedad. Es menester enfrentar a los enemigos, los seres inauténticos que se afilian a la sociedad y gozan en sus vicios. El ser auténtico no puede caer en la veleidad de mediar entre los contrarios. Se trata de volver al origen después de derrotar a los agentes que buscan destruirlo, falsear su llamado con sus "verdades" (en plural). Una nueva vida, un pensamiento fresco sólo podrían nacer si se escucha la voz del **Ser**.

A sabiendas de los horrores de la simplificación, pero con la necesidad de encontrar en Heidegger los síntomas que venimos rastreando, se puede decir que a grandes rasgos y a pesar de su genio distintivo la sección 74 de *Sein und Zeit* comparte con las preocupaciones del momento las siguientes líneas: Para ser verdadero con uno mismo es indispensable mantenerse leal y orgulloso a la tierra de origen. En cualquier caso, la ontología debe convenir en ciertos preceptos con alguna filosofía de la historia. La ontología es la forma más acabada, sin duda, la más abstracta versión de mito del origen, tal y como lo demuestra Paul Tillich en un texto tan importante como olvidado, *La decisión socialista*.<sup>117</sup> En el libro publicado en 1933, coincidiendo con la ascensión al poder de Hitler, Tillich descubre en el mito del origen la clave para explicar los enfrentamientos culturales, políticos y existenciales de sus días. El mito del origen no se puede comprender, sin embargo, ajeno a su antinomia: el principio de la demanda. Si el origen es fuente del pensamiento conservador, el principio de la demanda es la materia prima de la que se sirven por igual liberales, demócratas y socialistas.

---

<sup>117</sup> Utilizo la edición norteamericana. Paul Tillich: *The Socialist Decision*. Harper & Row, Nueva York, 1977.

¿En qué consiste el mito del origen? Tillich elabora una respuesta sólida. El origen implica el compromiso de renunciar a toda pregunta. Más aún se rechaza toda urgencia que cuestione o amenace al estado de cosas que debería tener, para ser respetado, una ascendencia inmemorial. Se trata de recular con orgullo hacia la pasividad del ser. En la explicación de Tillich, mientras existan los lazos con el origen ninguna decisión se puede tomar en tanto no haya en el horizonte alternativas entre las cuales escoger. El problema deviene cuando se fracturan los lazos con el origen. La historia es la posibilidad de elegir. Es entonces cuando se da la peripecia de la decisión, reconstruir los lazos perdidos o avanzar hacia lo desconocido, más lejos aún del origen. Decidir por el origen implicará, inevitablemente, un alto a la decisión contraria, a todas las demás decisiones que no se inclinen hacia el origen. Reparar el mito del origen supone una imposición sobre la sociedad con la única técnica a la mano para socavar la voluntad de los contrincantes: el totalitarismo.

El mito del origen, tan cercano al romanticismo político, tiene más de una inspiración. El origen puede provenir de la tierra, de la sangre y del grupo social. Por lo general las tres inclinaciones se confunden entre sí para formar una política unitaria. Ejemplifico con el nacionalsocialismo. En su concepción el mito del origen surgido de la tierra es el más poderoso, el que convoca más adeptos. Me ciño a explicarlo con cierto detalle. Tomaré en cuenta su afición por los tiempos que marca la cosecha, por las infranqueables barreras naturales que dictan la muerte y el nacimiento.

El origen en la tierra se sustenta sobre tres coordenadas. Me refiero al ciclo de la existencia vegetativa, las leyes constantes de duración eterna y la dependencia absoluta en los poderes superiores. En Occidente el que manda es el Ser Supremo. A su imagen y



semejanza se moldean los poderes paternos que en todas sus manifestaciones rigen sobre los hombres en esta tierra. Estas coordenadas encuentran su mejor elucidación en la ley del movimiento cíclico. Cualquier cosa que provenga del origen debe regresar a él. Siempre que el origen domine sobre nuestro cosmos nada nuevo puede suceder. En esto sigo casi textualmente las ideas de Tillich. Si "whence" (de dónde) predomina, es imposible tomar "whither" (a dónde) en serio.

El ciclo puede ensancharse o reducirse sin nunca extraviar su movimiento circular. Se reduce en su acepción vegetal: florece, da frutos para después decaer y morir. Se distiende en su versión animal. La historia se desenvuelve al encuentro de los poderes que truncan su camino. En el combate la historia cíclica se prueba a sí misma, vence o se extingue como el animal cuando se prueba en la caza. El ciclo se hace aún más ancho en el espacio social. Explico: la relación entre el individuo y el grupo, entre la ley y la moralidad se forman y se transforman con el correr de los días, en el hermetismo de lo cotidiano. Es entonces cuando aparece la más sediciosa de las preguntas, cuestiona la validez del "whither". Sin embargo, la pregunta (y probablemente la pregunta por excelencia de la modernidad) no tiene una vida demasiado prolongada. El dominio del padre nunca es puesto en duda, por lo menos con efectividad. Las ceremonias, los misterios y las revelaciones encuentran su sostén en el "whence". Los cultos y las iniciaciones siempre apuntan hacia el origen.

En el mito del origen el tiempo está subordinado al espacio. El tiempo cobra su importancia natural cuando su poder padece el yugo del tiempo circular. Como explica Tillich, el poder del tiempo radica en su acelerado e irrevocable caminar hacia la lejanía. Su signo es el movimiento hacia lo desconocido. Su transcurrir es, por imperativo irrevocable,

hacia los terrenos de "whither". Si el tiempo, se ve emasculado de su poder, si desatiende su significado, se convierte en una simple cualidad del espacio. Cuando un grupo social vive pendiente de su origen la existencia se define por mantener la inmovilidad pero también, y esto es peligroso, por ensanchar su espacio. Las grandes instituciones de la sociedad se singularizan por demarcar espacios: la familia, la nación, la cultura e, incluso, la religión. Cada una en su identidad ayuda a demarcar el espacio de la tierra. Entre todas fundan la dominación sistemática del espacio. Se encuentran entre sí en el común denominador del origen.

Si bien en la naturaleza los límites están predeterminados por el origen y cada criatura tiene su propio dominio, el ser humano posee la capacidad para rebasar su terreno inmediato, ir más allá del terreno original. Tiene la suficiencia de proyectar su origen hacia el infinito: en última instancia el límite lo forma la totalidad del espacio. Escribo sobre la voluntad de dominio. Extender el origen propio hacia confines distantes. Así la creación humana se define por la conquista del espacio. Esto lo alimenta el Ser que en sí mismo es verdad y norma de su destino. Para ello determina, con toda naturalidad, las formas y los límites del espacio, de su espacio.

Tillich llama por su nombre a individuos que durante la República de Weimar vivían comprometidos con el mito del origen en la tierra. Granjeros, terratenientes, aldeanos que sentían una predilección trascendente por el sentimiento nacional. Los mismos que confundían el país con el hogar. Cuando sienten que alguien quiere levantar el ancla del origen sufren una terrible angustia existencial. La afrenta equivale a profanar su terruño espiritual. Es lo mismo que saquear el hogar paterno. Es verse al desamparo de Dios. En un

santiamén se esfuma su poder, el de aquí y ahora y el apoyo supranatural que se creía asegurado.

Un hecho interesante: los lazos hacia el origen no desaparecieron con la sociedad moderna, para la cual el tiempo se impone al espacio. El mito del origen sobrevivió en diferentes manifestaciones.<sup>118</sup> En ciertos casos su supervivencia tuvo que ver con el desconocimiento de la realidad. En el espesor del follaje no se escucharon los rumores urbanos. No se sabía que lo moderno había triunfado. A veces se dio el caso a la inversa: se reconocía el advenimiento de la modernidad pero se lamenta su despliegue espectacular. Sucedió, entonces, el llamado a restablecer el orden para devolver a los hombres hacia su origen sagrado. Era hora de tomar una decisión final

Todo indicio que busque restablecer el mito del origen se manifiesta de forma aislada. La modernidad es realidad innegable. No es fácil oponérsele. Entre sus contrincantes la violencia tiene un lugar de privilegio. Se expresa de forma activa o pasiva pero siempre está rondando. Frenesí y voluntad de poder, autodestrucción o quebranto de lo ajeno son las manifestaciones modélicas de este fenómeno. La expresión del mito del origen es "el mal", paradoja evidente si se piensa en la tradición y el recato como los frutos del "origen". Hacer el mal es por definición una rebelión absoluta contra el tiempo dominante. La vileza siempre frena el buen curso del tiempo lineal. Significa poner diques en contra del flujo del tiempo que se sabe dueño de las mejoras constantes. En el curso de modernidad hacer el mal es un homenaje al tiempo cíclico. Lo interesante es que para los

---

<sup>118</sup> A este respecto conviene recordar un libro fundamental de la teoría crítica, *La dialéctica del iluminismo* de Horkheimer y Adorno (Sur, Buenos Aires, 1969). No son pocas las coincidencias de Tillich con estos pensadores. Baste comparar el retorno de lo reprimido del que hablaban Horkheimer y Adorno respecto al mito del origen.

amantes del ciclo la .resistencia suele ser individual, algo que niega el carácter comunal del mito del origen. Luchando en contra de la modernidad hacen el juego cumpliendo sus patrones. El mal reactivo y no productor rompe la unidad del Ser al menos ayuda a potenciar la fisura. El nihilismo suele no conseguir su único objetivo constructor, el de potenciar la *krisis* con la intención de que el grueso de la población se incline por la decisión resolutive. (Lo que conduce, lo sabemos de antemano, al Estado total y luego, quizá, a la "solución final" que propone el exterminio. En esencia habría que mirar atrás, recordar a los nazis.)

Continúo con la posición contraria al mito del origen. Me refiero a la postura que crece abiertamente en la "demanda" y en las múltiples decisiones. Vuelvo a Tillich para rastrear las explicaciones pertinentes. Ya Heinrich Heine se había referido a la pluralidad de significados. Tillich le da a ese pluralismo social e intelectual una explicación política. El hombre moderno se distingue por formular una multitud de demandas. No hay lugar para el conformismo. Las demandas se suceden de lo personal a lo social con una sorprendente naturalidad. La multitud de demandas llama, a sí misma, a tomar decisiones adecuadas en función de las peticiones hechas en lo más íntimo del ser. Aquél que se vea planteando petitorias debe saberse libre del mito del origen. Por fuerza mira con toda claridad la ambigüedad que caracteriza al origen. La vida humana para la modernidad implica sobreponerse al desarrollo natural de lo que ya existe. Con sus demandas los hombres se dirigen hacia el deber ser. En la pluralidad de demandas se desenvuelve lo nuevo. Y por ley de lo moderno el deber ser no nace de lo que es. Proteger lo *que es* no implica hacer una prolongación hacia lo que *debería ser* sino, por el contrario, supone un muro que impide la

creación de lo nuevo. Lo "nuevo" que por definición un tanto arbitraria se supone mejor que lo ya existente.

Tillich prosigue en la exposición de su principio socialista. Es decir, una forma de caracterización histórica. Su propósito pasa por formular un concepto dinámico que pueda moverse siguiendo la pista a la vivacidad de la historia. Un concepto que no provenga de una simple abstracción de lo múltiple que da vida a la realidad. El propósito es mantener un contacto preciso con el entorno y eso implica una posición crítica. Se trata de descubrir a tiempo la factible contradicción entre principio y realización. Sólo mediante el entendimiento de la realidad se puede aspirar a la decisión. Para fines de este trabajo no conviene seguir con el Tillich prescriptivo. En cambio lo hasta ahora expuesto, la parte descriptiva, en que Tillich analiza el antagonismo político de su época, es altamente ilustrativa.

En resumidas cuentas el debate intelectual de la República de Weimar fue la contraposición entre el origen y su tiempo circular y la modernidad con su historia lineal. Aquí quedan expuestas sus coordenadas definitivas. La oposición entre la tradición y lo moderno encierra los grandes debates sobre la tecnología y sus implicaciones, la ciudad, la cultura de vanguardia y el capitalismo industrial. Lo curioso es que tanto defensores del origen como partidarios de la modernidad coinciden en detectar el mismo chivo expiatorio: el arreglo liberal del mundo. En sus instituciones residían, esa era la intuición, los grandes males de la sociedad y también los trastornos que había destruido a la comunidad como residencia del origen. Eran pocos los hombres y las mujeres que en su momento hubieran querido salvar la herencia liberal. Para un lado y para el otro se ensayaban soluciones radicales. En la época, las posiciones intermedias apostaban menos por salvar lo existente

que por conciliar los radicalismos. De allí los engendros exquisitos que se repiten en el pensamiento de aquellos años. En un momento en el que los grandes pensadores y sus sistemas padecían los estragos de la incertidumbre, cientos de individuos se lanzan a interpretar el mundo a su manera. La premura con la que se desarrollaban los acontecimientos, la increíble multiplicidad con que se experimenta la realidad son causas que ayudan a entender el carácter confuso, fragmentario, abstracto, lleno de voluntad y contradicciones con que se desarrolla el pensamiento en la adolescencia del siglo XX.

## Modernidad, hora cero (mapa de flujo)

Evil is pure disorder.  
*Alfred Hitchcock*

Casi non si può più andare avanti bisogna tornare indietro, e ricominciare daccapo<sup>119</sup>  
*Pier Paolo Pasolini*

Ernesto Sábato escribe en 1945, recién finalizada la guerra mundial: “Cuánto más repugnante nos resultan aquellos profesores y filósofos que justificaron esa abominación de la cultura mediante productos culturales. Será bueno recordar los nombres de los que cometieron esa especie de parricidio: Ernest Kriek, profesor de filosofía y pedagogía en la Universidad de Heidelberg; Carl Schmitt, profesor de filosofía del derecho en la Universidad de Berlín; Karl Larenz, profesor de derecho; el doctor Möller von der Bruck, el hombre que en el Tercer Reich acusó a Descartes de haber desencadenado la desdicha universal con su filosofía racionalista”.<sup>120</sup> Jorge Luis Borges hecha mano de la ironía y en unos trazos explica la justa indignación de Sábato:

Lo cierto es que anhelaba ceder. Hace diez años bastaba cualquier simetría con apariencia de orden —el materialismo dialéctico, el antisemitismo, el nazismo— para embelesar a los hombres.<sup>121</sup>

La tragedia del fascismo nace de la desesperación. El destino de la República de Weimar fue a la misma vez trágico y ejemplar, un paréntesis que encerró el más amplio

---

<sup>119</sup> “Así no podemos seguir más/ hay que volver atrás y empezar de nuevo”.

<sup>120</sup> Ernesto Sábato: “*La única paz admisible*”, SUR, número 129, año XIV, julio 1945, p. 28-43 (cita p. 35).

<sup>121</sup> Jorge Luis Borges, “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius” en *Ficciones*, Emecé, Buenos Aires, 1956, p. 33.

abanico de las posibilidades. Ante la epatante situación que permitía la multiplicidad de opciones y la consiguiente prerrogativa de la decisión abierta, los hombres, como dice Borges, se dejaron embelesar por las simetrías de orden. Para la desgracia de todos, Weimar no pudo más que engendrar el nazismo. Que en esencia es la desesperación vuelta un optimismo rebosante de odio. Möller von der Bruck, padre de la revolución conservadora y él mismo que acusó a Descartes por la sucia invención del racionalismo, hablaba con elogio del "optimismo de la realidad". De nuevo aparece el radicalismo. Los conservadores buscaban sus respuestas en ciertas palabras, doy una breve lista: "regeneración", "resurrección", "realismo", "activismo". Conceptos similares se encontraban, también, en la ilusión revolucionaria de las izquierdas.<sup>122</sup> Los demócratas, seré más exacto, los que apostaban por la holgura intelectual experimentaron la multiplicidad. Los radicales trabajaron para encontrar la síntesis. Recuerdo una definición de Thomas Mann, el primero, como en casi todo, para definir a los nuevos revolucionarios:

síntesis de Ilustración y fe, de libertad y deberes, de espíritu y carne, Dios y mundo, sensualidad y conciencia crítica, de conservadurismo y revolución.<sup>123</sup>

Los revolucionarios de nuevo cuño apilaban contradicciones en busca de síntesis. El único punto de acuerdo, el eje de su acción política era el antiliberalismo. Intento mostrar sus rasgos en contadas líneas. Con apuro se consideraba que la época burguesa debía ser

---

<sup>122</sup> Baste leer dos libros de Georg Lukács que atacan abiertamente la decadencia del espíritu burgués deleitándose en el pernicioso irracionalismo. Ver para un punto de vista filosófico: *El asalto a la razón*, Fondo de Cultura Económica, México, 1953. Para un crítica frontal a las vanguardias de la literatura de la primera mitad del siglo XX recomiendo su *Significación actual del realismo crítico*, Ediciones Era, México, 1963.

<sup>123</sup> La definición de Mann aparece en el prólogo a su *Antología de literatura rusa (Russische Anthologie)*. Es interesante que semejante combinación de antítesis bien podría haber sido inspirada por Dostoievski y su progenie intelectual, de cualquier manera el novelista alemán la usa para exponer la incipiente revolución conservadora en Alemania.



caracterizada como de desintegración universal. La sociedad se fragmentaba hasta el delirante punto de individuos atomizados, dueños de todo defecto imaginable y dispuestos a matarse unos a otros si eso satisficiera sus intereses inmediatos. Egoísmo, calculación malsana, visión materialista apenas comenzaban una lista que podría seguir por decenas de cuartillas. En opinión de los antiliberales el Ser humano necesita raíces, por lo menos un contacto caluroso con sus semejantes. La sociedad liberal separa y no une, condena a la más cruel soledad, al movimiento incesante evita, a cualquier precio, toda cercanía con los orígenes propios. La queja anida en la *desintegración*. El antiliberalismo acusaba a la edad burguesa de destruir la totalidad con sus veleidades. En términos epistemológicos: convivir con el error y descartar a la verdad. En palabras existenciales: renegar del desasosiego como compañero de tiempo completo y horas extras.

Herman Broch explica como "la obra de arte total" es sin lugar a dudas "el espejo del espíritu del tiempo". Profundiza el análisis "filosófico" sobre las "épocas" en el espíritu con el que escribió su trilogía, **Los sonámbulos**:

Épocas ligadas a los valores por fuertes nexos internos, es decir, ante todo, las épocas religiosas, encuentran en sus instituciones un reflejo de sí mismas y del espíritu de su tiempo y, del mismo modo, acogen en ellas sin resistencia, como sus reflejos propios, como espejos, las grandes realizaciones intelectuales que en ellas se dan y que de ellas surgen. En cambio, las épocas de desintegración de los valores pierden esta visión "interior" de la pintura que se hacen de sí mismas, se vuelven "naturalistas" y, por el camino del "naturalismo" el hombre ya no podrá nunca captar la totalidad de la cual vive (suponiendo que, de un modo general, exista aún la totalidad). Vista "desde el interior" la época se encuentra para él, de algún modo, en un estado de "oscuridad orgánica" y, si quiere comprenderla debe esperar el momento en que pueda verla "desde el exterior", es decir, que la época que ha llegado a ser histórica<sup>124</sup>.

---

<sup>124</sup> Hermann Broch: "James Joyce y el presente" en Joyce, Editorial Jorge Álvarez, Buenos Aires, 1969, p. 135.

Los radicalismos buscaban, es cierto, "una ilusoria seguridad para su desasosiego" (Tabucchi) pero también y sobre todo, colocarse más allá de la frontera histórica. Su gran objetivo consistía en lograr la perspectiva suficiente para ver el mundo liberal y su edad burguesa "desde el exterior": la ilusión que albergaban era tan simple como ambiciosa: convertirse en los emisarios de la historia que desde el futuro (o el mañana que rescataba el pasado inmortal) firmaban el acta de defunción del presente de la misma forma en que un historiador sella en definitiva el fin de una era. Con toda conciencia Spengler pretendía "escribir la historia del presente".

¿Cuáles fueron las circunstancias que condujeron a la desesperación a ultranza? Es necesario recurrir a nombres de mayor jerarquía que de tiempo atrás habían allanado el camino para la crítica radical de lo vigente. ¿O acaso Weber no había aprendido más de una lección con Nietzsche? A mi juicio Weber engarza a la perfección los productos de *la soledad en llamas* de Nietzsche con el rigor metodológico que el resto de los hombres necesita para comprender críticamente su entorno. No en balde Weber<sup>125</sup> es en el pensamiento social lo que Freud en la ciencia del inconsciente, los continuadores de Federico Nietzsche que todavía se ilusionaron con la posibilidad de reconstruir el humanismo por derroteros de nueva factura.

---

<sup>125</sup> Dice Agnes Heller, y con razón, que Weber con su pensamiento sociológico abre brecha cerrando toda posibilidad de construir un "ismo". En mi parecer esto se debe, en buena medida, a su concepción negativa del progreso. Agnes Heller: *A Theory of Modernity*, Blackwell, Oxford, 1999, capítulo 2: "The Challenge of the Heritage: Hegel, Marx and Weber". La importancia de Weber se aloja, *via-a-vis* sociólogos anteriores, en su rechazo a toda concepción mecanicista del progreso. Nunca creyó que el desarrollo económico traía aparejado el desarrollo cultural, económico y humano. Al igual que Marx comprendía que el crecimiento de los *medios de producción* venía preñado de su contradicción, a decir, un incremento sustancial del proceso de dominación social y el inevitable empobrecimiento cultural.

Me gustaría caracterizar lo asimilado por Weber en las páginas de filósofo de la heterodoxia y que de una forma u otra se han colado en la corriente de la teoría crítica contemporánea. La religión y la filosofía abstracta son allanamientos, distorsiones de los valores de la vida cotidiana de la sociedad. El *mundo de la vida* (término de Husserl, adoptado por Habermas y siempre de raigambre weberiana) ha sido destruido y rendido a lo inauténtico por el espíritu racionalista que patrocina el Estado moderno. Los valores y la moral de la vida privada son *colonizados* por la cultura racionalista que domina, también, la *esfera pública*. Weber condena al capitalismo como una máquina deshumanizada y deshumanizante presta a tiranizar a los hombres. Nunca albergó mayor esperanza en un futuro menos sórdido del que se preveía según los datos de su presente. Más aún, toda vez que el tríptico que formado por el capitalismo, la ciencia y la burocracia se generalizara en los altares del mundo el futuro de la sociedad humana no podría fugarse del “yermo jardín del desencanto”.

Una vez más aparece el espíritu de contradicción. La modernidad se identificó, un tanto a la ligera, con el progreso. Leibniz fue uno de los primeros en sintetizar ese primer optimismo de lo moderno: “el presente está rebosante de porvenir” (Acaso Michelet no recoge el eco de Leibniz). Condesciende ante la tentación radical de la discontinuidad y se decide a atrapar el tiempo con el patrocinio de la razón. El progreso no existe sin razón y por ello no puede tomar la vuelta equivocada. Pascal un año después del nacimiento de Leibniz sostiene dos vehementes encuentros con Descartes (París, 1647). En ellos discuten sobre el vacío y algunos otros temas. Curioso: Pascal apoya a los modernos frente al “respeto que se le tiene a los antiguos”. Descartes está con los ancestros. Pascal no fue un partidario radical del racionalismo cartesiano y sin embargo hacia suyos ciertos entendidos

de la modernidad: "no puedo concebir al hombre sin pensamiento". Quizá por ello mismo, y poco después de reñir con Descartes, llega a una conclusión lapidaria: "Todo lo que se perfecciona por el progreso, parece también por el progreso"

Durante dos siglos el progreso fue la fórmula preferida de la modernidad para tutelar el tiempo. Su fracaso se anunciaba en los márgenes. A la voz de Pascal se suman algunas pronunciaciones ejemplares pero no suficientes para barrer con el contenido que provocaba la modernidad y su avanzada el adelanto tecnológico.<sup>126</sup> No es sino hasta Nietzsche que la intuición en contra de la mejora paulatina se vuelve demoledora evidencia contra la modernidad que se ha traicionado a sí misma. Nadie en su sano juicio pudo creer más en la dinámica social de Comte y su fórmula que entendía el progreso como la condición dinámica del orden.<sup>127</sup> Al derrumbarse el "mito" del progreso se esfuma todo sentimiento de orden.

Escribe Touraine: "Occidente ha pensado y vivido, así, la modernidad como **revolución**. La razón no reconoce ningún supuesto; por el contrario hace tabla rasa de las creencias y las formas de organización sociales y políticas que no se reconocen en una demostración de tipo científico".<sup>128</sup> Lo espinoso es aceptar que la propia razón, con el paso de los años, perdió buena parte de su dinamismo. Más allá de la demostración científica, de

---

<sup>126</sup> Uno de los más adelantados críticos del progreso fue François-Xavier Cousin de Grainville, quien bajo el influjo de Malthus con su principio de población y las críticas de Jenner a los efectos secundarios de las primeras vacunas publica en 1805 su recuento de los últimos días de la humanidad bajo el título *Le dernier homme*. Quizá el primer Apocalipsis profano de la era moderna gracias a su decidida raigambre científica. Se compara en viveza al *Apocalypse* de D. H. Lawrence que vio luz en 1934.

<sup>127</sup> Stuart Mill acuñó una frase parecida a la fórmula que desarrolló Augusto Comte en su teoría de la dinámica social: "Las condiciones del orden son las del progreso en un grado más atenuado". Ver de John Stuart Mill el Libro IV de su *Principles of Economics* (1848).

<sup>128</sup> Alain Touraine: *Critique de la modernité*. Fayard, Paris, 1992, p. 25.

los propios triunfos de la ciencia y de los espectaculares avances de la tecnología la modernidad dejó de experimentarse como revolución. Extravió su frescura y apenas sostiene sus propias "creencias", sus "formas de organización social y política" que por fuerza se perciben como imposibles de auscultar, más grave aún, se vuelven inamovibles. La Revolución como el arma política de la modernidad (en palabras de Arendt) derrochó a toda prisa buena parte de su legitimidad.<sup>129</sup>

La modernidad extravió el monopolio sobre la "novedad". Lo que se presume nuevo tiene un ineludible tufo a naftalina. La tecnología, que hasta la fecha se ha enseñoreado sobre la modernidad, esconde con sus productos la incapacidad de lo moderno para la superación de lo existente. Cada día lo inédito se aleja a distancias cósmicas. Atestiguamos, por el contrario, el rencuentro con lo ya conocido. La creatividad confunde la "reinención" con la novedad radical. Se puede decir y sólo para usar el poder de la imagen y no necesariamente el del rigor conceptual que experimentamos el *eterno retorno de lo mismo*. Giorgio Agamben lo describe de la siguiente forma: "Es curioso observar como unas cuantas obras filosóficas y literarias, escritas entre 1915 y 1930 [debo recordar que se trata de la era de nuestras pesquisas], ostentan aún las llaves de la sensibilidad de la época, y que la última descripción comunicante de nuestros estados de alma y de nuestros sentimientos se remonta, en suma, a más de cincuenta años atrás<sup>130</sup>". En aras de la superación es indispensable volver a enfrentar los grandes temas de la modernidad.

---

<sup>129</sup> Ver Hannah Arendt: *Sobre la Revolución*, Alianza Editorial, Madrid, 1988. Para una crítica a la posición de Arendt sobre la Revolución consultar el libro de Ferenc Fehér: *La Revolución congelada. Ensayo sobre el jacobinismo*, Siglo XXI de España, Madrid, 1989 (en especial los últimos capítulos).

<sup>130</sup> Giorgio Agamben, *Idea della prosa*, Feltrinelli, Milán, 1985, p. 106.

Si a principios del siglo XX la crítica al liberalismo, a la democracia parlamentaria ("formal" diríamos por estas fechas), al Estado de derecho estaban íntimamente ligadas a los radicalismos. Hoy la estabilidad democrática, el aparente triunfo del liberalismo (conservador y mezquino) viven en unión íntima con lo que para simplificar el pensamiento llamamos la derecha. La misma que aprendió a sacar partido de la indeterminación liberal sobre cuestiones de capital importancia. La derecha repasó su lección y se volvió menos doctrinaria. Comprendió, al fin, las ventajas de lo práctico. La "derecha liberal" reapareció "tolerante" con relación a la vida privada y acaparó la vida social erigiendo su poder en el fin último de la historia. La izquierda otra simplificación que se compromete con el futuro intenta disputar la hegemonía reaccionaria sobre la vida social. Le resulta exigua su libertad aparente para señorear los encogidos callejones en los que convive lo público y lo privado. Es cierto que en los últimos años la izquierda ha dictado cátedra sobre ese espacio que a grosso modo se llama la "política cultural" en la más amplia definición. Luchas que no han sido estériles. El reconocimiento a las minorías, el derecho a la diferencia, la inclusión cultural, la tolerancia en sentido vasto, el orgullo étnico. Ejemplos que ilustran el éxito de la izquierda en los últimos años.<sup>131</sup>

En una sociedad que a ratos parece moverse según el más puro ideal funcionalista, la división del trabajo ideológico funciona a las mil maravillas. La derecha enseña a conducir la vida social con énfasis en los requerimientos de la economía. Al mismo tiempo la izquierda

---

<sup>131</sup> Recuerdo una entrevista que concedió Irving Kristol a la revista sabatina del periódico Expresso de Lisboa. En ella el intelectual neoyorquino, militante trotskista en su juventud y asesor de Ronald Reagan en su vejez, se congratula de que "la derecha ha ganado todas las batallas en el plano político y en el económico, sin embargo, ha perdido en el plano cultural...por eso la guerra continúa". Entrevista de Irving Kristol con Henrique Monteiro. "O Mundo Está Mesmo Melhor" en Revista Expresso, número 1295, Sábado 23 de agosto de 1997 (Lisboa, Portugal).

ejerce su poder sobre la cultura. Ayuda a desmontar barreras. A eliminar prejuicios. En última instancia cumple un papel importante: llevar a buen puerto la última e imprescindible "ola democratizadora" de la sociedad.

La premura de los acontecimientos nos precipita hacia los desatinos. Nos equivocamos con regularidad. La sociedad avanza a episodios: los tratamos de analizar y perdemos el hilo conductor de los procesos. Abusamos de la palabra democracia, se confunden sus significados. En su seminal estudio sobre la democracia en América, Tocqueville hace una distinción precisa: democracia designa una forma de gobierno, pero también un estado de la sociedad. Avanzamos sin dilación aunque con poca rapidez, ya lo había dicho, hacia la democracia como estado de la sociedad. Quizá estamos lejos de la igualdad ciudadana pero caminamos con buena fe hacia la igualdad en el mercado: la preponderancia del consumidor sobre el ciudadano.<sup>132</sup> En sentido estricto se consiguió la desaparición de la aristocracia. Se trabaja con ahínco para desaparecer el orden de los privilegios. Vamos hacia la supresión de las distinciones de Estado y con avances aún poco satisfactorios somos testigos de un ideal que propugna la igualdad económica. Gracias a la importancia de la "vida cultural" hemos podido progresar hacia la unificación de las

---

<sup>132</sup> Debo reconocer que la profecía de la igualdad como la gran conquista del mundo moderno es adelantada unas décadas antes de Tocqueville por el marqués de Condorcet. En su teoría del progreso hace una profecía arriesgada: se eclipsará la desigualdad entre las naciones. Las naciones "civilizadas" ayudarán a los pueblos "bárbaros" que finalmente lograrán salir del oprobio. Al interior de cada una de las naciones la igualdad se erigirá como el valor definitivo. Desaparecerá la desigualdad de riquezas, de los medios de subsistencia y de instrucción entre los hombres.

maneras de vivir, sin esperar con resignación el triunfo definitivo del bienestar económico.<sup>133</sup>

En este contexto el tema de la igualdad es de capital importancia. Debo decir con mayor detalle, el tema compartido por el binomio que forman la libertad y la igualdad. Sirvan estas líneas como una muestra de las preocupaciones que se debatían en las primeras décadas del siglo XX. Desde 1848, para dar una fecha en la que coincidirían tanto “conservadores” como “revolucionarios”. O la Revolución del 18 de marzo 1871, “La comuna de París” para plegarnos a una historiografía cercana a lo que llamamos visión progresista (“En mars 1871, vingt-trois après (junio de 1848), les modifications intervenues son telles que, malgré les ambiguïtés d’une période de transition, la commune de Paris doit se définir, même si l’on peut discuter sur le contenu rigoureux du mot “prolétariat”; comme la première révolution faite par le prolétariat pour le prolétariat<sup>134</sup>”). La igualdad, la democracia como Estado de la sociedad o como diría Marx en el **Manifiesto** “La constitución del proletariado en clase gobernante, la conquista de la democracia” adquiere una importancia absoluta. La libertad, el otro pilar de la política moderna, queda rezagada, subordinada más bien, a la igualdad. Ya Tocqueville había previsto el fenómeno. En su estudio sobre la democracia en la América del norte abre el tercer capítulo con las siguientes líneas: “muchas observaciones importantes pueden hacerse sobre las condiciones sociales de los angloamericanos; no obstante existe una proposición de mayor importancia que el resto. La condición social de los americanos es eminentemente

---

<sup>133</sup> Para tener una perspectiva lacranante sobre el problema de la igualdad en el mundo actual remito al libro de Alex Callinicos: **Equality**. Polity Press, Cambridge, 2000.



democrática; esta era su característica en el momento de la fundación de las colonias y aún más evidente al día de hoy" (...) "Una asombrosa igualdad reinaba entre los inmigrantes que primero se establecieron en las costas de Nueva Inglaterra. Ni siquiera las semillas de la aristocracia fueron plantadas en esta parte de la unión. La única importancia que sobresalía era aquella que venía del intelecto; el pueblo está acostumbrado a reconocer ciertos nombres como emblemas del conocimiento y la virtud. Algunos ciudadanos adquirieron, de esa forma, un poder sobre sus iguales que bien podría calificarse de aristocrático si se hubiera podido transmitir de padres a hijos<sup>135</sup>". Tocqueville continúa su argumento. En los estados del sur de la unión de la América sajona, en cambio, fue implantada la concepción aristocrática. El orden social con las características que distinguen. Estados Unidos se convirtió finalmente, ya Tocqueville lo intuía, en un diseño con la reconocible firma del norte del país. Después de una cruenta guerra de por medio se instaló en definitiva la fórmula que le pertenecía a la Nueva Inglaterra. La igualdad se convirtió en el distintivo de la sociedad moderna en su paradigma norteamericano. La democracia como condición de la sociedad. Para Tocqueville la democracia avanza con el ritmo lento e incontenible del proceso. Para Marx la igualdad debía ser conquistada. En todos los casos la igualdad era la gran protagonista de la modernidad política. Tiempo después Cornelius Castoriadis descubre el error de Tocqueville: "vio cosas pero olvidó cosas fundamentales. No le dio el peso necesario a la diferenciación social y política ya plenamente instalada. El hecho imaginario de la igualdad permanecía confinado a ciertos aspectos de la vida social y no

---

<sup>134</sup> Jean Gacon, Victor Joannes, Maurice Moissonier : "*La commune l'État et la Démocratie*" en *Voici l'aube l'immortelle commune de Paris*, Editions Sociales, Paris, 1972, p. 30

<sup>135</sup> Alexis de Tocqueville: *Democracy in America*, Sever and Francis, Cambridge Mass, 1864, pp. 57-58.

alteraba la relación efectiva de poder". Sin embargo, Tocqueville diferenciaba en las palabras que transcribi una definición empírica fundamental: el conocimiento. Se iba perfilando ese rasgo de la modernidad que hace la equivalencia entre conocimiento y poder. La diferenciación se construye. Se da la jerarquización fundamental según el acceso al saber. La igualdad domina a la modernidad como una desviación "orgánica", el conocimiento. La aristocracia tiene una propiedad mágica; el conocimiento tiene una cualidad burdamente aplicable. La sociedad igualitaria realiza sobre la marcha sus jerarquías. Sin que los que están en la cúspide puedan zafarse de su condición de igualdad primaria con los de abajo. El de arriba vive, en términos de Burnham, ya citado en este estudio, como un "semi-esclavo" a pesar de su dominio. En última instancia sus planes lo controlan. La aristocracia con su carga simbólica deja resquicios a la libertad: la libertad ociosa. La jerarquía que nace en la igualdad encasilla a gobernantes y dirigidos en la misma jaula (¿de hierro?). Aquí nace la contra-utopía de la igualdad. La dictadura centralizada o difusa. La oligarquía o el totalitarismo. En cualquier caso se ahoga la libertad de todos por igual. En esa tierra Burnham descubre el nacimiento de una nueva sociedad jerarquizada, dependiente y productora: El círculo vicioso del planeta.

Para Tocqueville la sociedad moderna se define, se distancia de sus antecedentes en la historia, por la igualdad de oportunidades. En ello difiere de Comte que, con ingenuidad apresurada, ve en la industria la seña de identidad que define lo moderno. Tocqueville se singulariza respecto a otro célebre contemporáneo, Karl Marx. El fundador del "comunismo científico" encontraba en el capitalismo la naturaleza intrínseca de la modernidad. Marx no yerra del todo: el capitalismo es la forma de producción adecuada en el mundo moderno. Gracias a ella logra zafarse de la tutela estamental. Al apostar por el

capitalismo la sociedad moderna refrenda su vocación por el movimiento permanente. Hace del cambio su bandera de todas las horas. Para Marx el capitalismo ayuda a que lo moderno se emancipe de sus cimientos medievales. Capitalismo equivale a libertad pero, finalmente, libertad truncada. Donde son libres algunos; otros, la gran mayoría, tienen en el mejor de los casos ciertas libertades. No se rebasa lo puramente nominal. La disparidad entre unos, los poseedores, y los desposeídos, llevará inevitablemente a merodear por la ruta paralela y de sentido opuesto: la igualdad.<sup>136</sup>

Marx encontraba en la desigualdad la clave para la destrucción del capitalismo. Dejó a otros interpretar si la sociedad de mercado debería desplomarse mecánicamente por sus propias contradicciones o, si por el contrario, la voluntad humana debería acelerar el cambio. Tocqueville descubre, por su lado, en la infancia de la sociedad norteamericana lo que sería la característica perdurable de la modernidad y de su representación económica, el capitalismo: la igualdad<sup>137</sup>. Esta es la causa primera que determina el éxito o el fracaso del proyecto moderno y, con ello, del capitalismo. La vida moderna sin la igualdad no puede concebirse. Mientras existan las condiciones mínimas de igualdad de posibilidades, de

---

<sup>136</sup> Para ilustrar la tensión entre la libertad y la igualdad me remito a Moses Hess, que el 19 de abril de 1842 escribe en la *Gaceta Renana*, el periódico en el que también colaboraba Marx: "La revolución francesa ha encargado a los tiempos modernos resolver este enigma. Libertad e igualdad, eso es lo que yo quiero, dice esta revolución mundial [...] pero no era tan fácil como se creyó inicialmente. La primera forma primitiva, natural, brutal de la libertad y de la igualdad – el sans-culottismo – no duró mucho tiempo: el imperio fue la enfermedad que engendró, la restauración fue su tumba. Fue entonces que comenzó la historia propiamente dicha del enigma o, mejor, su solución. ¿Qué es la monarquía de Julio sino la primera tentativa razonable, espiritual, de realizar la libertad y la igualdad? [...] Pero cuando se ve que metamorfosis se han producido desde 1830 en la nación francesa, inglesa, o alemana, no podemos sin duda alimentar la esperanza de que el enigma haya dado un paso hacia su solución." Tomado de Miguel Abensour: *La democracia contra el Estado*, Ediciones Colihue, Buenos Aires, 1998, p. 11.

<sup>137</sup> Es importante hacer notar que la igualdad de la que habla Tocqueville no equivale al concepto de identidad (idéntico así mismo) que tan en desuso está en nuestros días. La igualdad de Tocqueville se compone de dos características interrelacionadas: 1) proporcionalidad y 2) nivelación.

oportunidades, la propia desigualdad actúa como el gran motor de la sociedad capitalista. Se piensa en lo fortuito de la existencia y se alberga la esperanza de un cambio en la situación personal. La desigualdad se convierte en acicate para la competencia. La sociedad moderna se encuentra a sus anchas en el capitalismo en donde las contradicciones significan dinamismo puro. No es casualidad que se trate de una sociedad economicista que por definición no puede sino propugnar por el bienestar general. Es un ideal inalcanzable; de cualquier forma, es la única finalidad con que el capitalismo podría legitimarse ante los hombres.

Para Tocqueville, el antiguo régimen cayó por sus desigualdades innatas. La democracia, de fenecer lo haría por entropía igualitaria. La uniformidad también puede ser un mal. ¿No es acaso la lógica de Tocqueville la que utiliza Schumpeter para pronosticar que el peor peligro que acecha al capitalismo son sus propios resultados?

Hasta el momento la realidad está más cerca de Tocqueville que de Marx. La igualdad es una realidad pujante en las democracias industriales de vanguardia. No es raro, por supuesto, que la igualdad de condiciones culturales que ya se experimenta en el sur del planeta se traduzca a la larga en cierta mejora en el bienestar económico de las mayorías. La democracia como estado de la sociedad avanza con éxito. Esta situación además de sus ventajas de primera mano, las mismas que Marx veía con el desarrollo del capitalismo como un punto de arranque hacia un estadio superior, tiene por fuerza algunos déficits. Tocqueville se mostraba especialmente cercano a una idea de libertad que pedía mejorar la llana uniformidad de la sociedad moderna. La palabra clave es libertad (en singular). La libertad es un surtido que a fin de cuentas puede reducirse a una sola bandera: "la facultad de la nación para gobernarse, las garantías del derecho, la libertad de pensar, hablar y

escribir” aquellas cualidades que “generan la luz que permite ver y juzgar los vicios y las virtudes de los hombres.”

A últimas fechas, sin embargo, la izquierda lanzada a resolver las exigencias de la cultura y los conflictos que genera, topa con un problema mayúsculo. Me refiero a la dificultad que aparece con la decadencia práctica del Estado-Nación. Si en el ámbito de la *política de reconocimiento* se puede llegar al compromiso de la ciudadanía multicultural, el fin del Estado-Nación, por lo menos de la forma en que lo conocíamos, nos hace replantear las preguntas eternas de la política. Pluralismo, tolerancia, disenso, conflicto, consenso, comunidad cobran plena vigencia como temas de discusión. El problema de los “valores” recobra actualidad después del enfriamiento de la Guerra Fría, en dónde cada uno de los bandos se sabía dueño y señor sobre los verdaderos valores humanos, pero también a consecuencia del ataque posmoderno que recobrando el espíritu de Weimar y el nihilismo como crítica de la cultura pone en evidencia cualquier pretensión universal. Se vuelven relevantes también las preguntas sobre las formas de gobierno, sobre el ejercicio del poder. Tratando de dar la vuelta al anquilosado lenguaje de la política clásica, parece que irremediamente tendremos que volver a él. Por fuerza la política extraviará la seguridad del pensamiento único. Volverá a ser el *ring* de la polémica en tanto la confusión parece que reaparecerá en cualquier instante. Ernst Bloch entendió a la perfección que el fin del progreso, de la línea recta, nos obliga a enfrentar la multiplicidad. A enfrentar un mundo en que elementos contradictorios conviven en la misma sociedad y al mismo tiempo. El avance de la igualdad rompe las viejas jerarquías en que ciertas voces son más audibles que otras, para muchos la cacofonía supone desorden. El colapso de la libertad como principio rector del mundo moderno nos acerca, de nueva cuenta, a la tiranía de la uniformidad.

Decía Hermann Broch que "la indiferencia política es indiferencia ética y que por fuerza lleva a la perversión, a la maldad". Es importante poner un ojo avizor. Con el fin del progreso aprendimos que para recobrar los poderes de modernidad es indispensable asumir la multiplicidad. Sabemos, también, que la promesa de igualdad puede con toda facilidad degenerar en autarquía: a la disonancia se le responde con una versión única de lo que debe ser la sociedad. Más aún, es importante no echar en saco roto la advertencia de Bertolt Brecht sobre la plebeyización de la cultura: somos iguales en tanto coincidimos en nuestra ineptitud estética. Al encontrarnos en el gusto por la bazofia hacemos una pantomima de la igualdad y negamos, de tajo, la libertad para pensar en cabeza propia. Años antes Weber había detectado el mismo fenómeno que le horrorizaba a Brecht. Para el sociólogo el hombre occidental era la víctima progresiva de la "proletarización psíquica" del mundo moderno.

La libertad se aleja del horizonte y sin ella germina la indiferencia política, la que conduce a la maldad. Es necesario recordar la crisis de las primeras décadas del siglo XX. Debemos averiguar si la siguiente frase de Simone Weil escrita en 1934 se ajusta, tan sólo, a su época o puede ser extensiva para nuestros días:

La época actual es de aquellas en las que todo lo que parece constituir una razón para vivir se desvanece, en la que se debe cuestionar todo lo nuevo, so pena de hundirse en el desconcierto o en la inconciencia. Que el triunfo de movimientos autoritarios y nacionalistas arruinen por todas partes la esperanza que las buenas personas habían puesto en la democracia y el pacifismo es sólo un aspecto del mal que sufrimos; éste es mucho más profundo y está más extendido.<sup>138</sup>

---

<sup>138</sup> Simone Weil: *Reflexiones sobre las causas de la libertad y la opresión*, Editorial Paidós, Barcelona, 1995, página 43.

Toca a la sociología política pensar con ojos limpios los datos que nos proporciona un entorno de apariencia contradictoria. Es menester entrar de lleno a descifrar el carácter contingente de la cosa pública. Averiguar los mecanismos profundos del espacio político que por fuerza es siempre imperfecto, el lugar de residencia de las múltiples posibilidades. Es obligado pensar si requerimos de la política y, en su caso, qué política necesita la sociedad contemporánea. Que en esta ocasión los hechos lleven a la teoría y no viceversa. No permitir, jamás, que los ideales entren con su fuerza amorfa a los dominios de la realidad.

## Bibliografía

Abensour, Miguel: **La democracia contra el Estado**, Ediciones Colihue, Buenos Aires, 1998.

Adorno, Theodor W.: **Notas de literatura**, Ediciones Ariel, Barcelona, 1962.

Agamben, Giorgio: **Idea della prosa**, Feltrinelli, Milán, 1985.

Anderson, Perry: "The Intransigent Right at the End of the Century" en **London Review of Books**, 24 de septiembre de 1992:

Arato, Andrew y Paul Breines: **The Young Lukács and the Origins of Western Marxism**, Pluto Press, Nueva York, 1979.

Arendt, Hannah: **The Origins of Totalitarianism**, A Harvest Book, Harcourt Brace & Company, San Diego, 1967.

\_\_\_\_\_ : **Sobre la Revolución**, Alianza Editorial, Madrid, 1988.

Beck, Ulrich, **La invención de lo político**, Fondo de Cultura Económica de Argentina, Buenos Aires, 1998.

Becker, Carl L.: **The Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophers**, Yale University Press, New Haven, CT, 1932.

\_\_\_\_\_ : **La ciudad de Dios del siglo XVIII**, Fondo de Cultura Económica, México, 1943.



Benjamin, Walter: **Illuminations**, Harcourt, Brace & World, Nueva York, 1968

\_\_\_\_\_ : **París, capital del siglo XIX**, Imprenta Madero, México DF, 1971.

Berman, Marshall: **All that is Solid Melts into the Air. The Experience of Modernity**, Penguin Books, Nueva York, 1982.

\_\_\_\_\_ : **Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad**, Siglo XXI Editores, México DF, octava edición 1995.

Bendersky, Joseph W.: **Carl Schmitt. Theorist for the Reich**, Princeton University Press, Princeton, 1983.

Blaustein, Albert P., Jay A. Singler: **Constitutions that Made History**, Paragon House Publishers, 1998.

Bloch, Ernst: **Heritage of Our Times**, Polity Press, Cambridge, 1991.

Blumenberg, Hans: **Work on Myth**, MIT Press, Cambridge, MA, 2000.

Borges, Jorge Luis: "Tlön, Uqbar, Orbis Tertius" en **Ficciones**, Emecé, Buenos Aires, 1956.

Brenna B, Jorge E. (coordinador): **Modernidad, sujeto y poder**, Universidad Autónoma Metropolitana – Xochimilco, México DF, 1998.

Broch, Hermann: "James Joyce y el presente" en **Joyce**, Editorial Jorge Álvarez, Buenos Aires, 1969.

Bullivant, Keith (editor): **Culture and Society in the Weimar Republic**, Manchester University Press, Manchester, 1977.

Burnham, James: **The Managerial Revolution; What is Happening in the World** The John Day Company, Nueva York, 1941.

\_\_\_\_\_ : **The Machiavellians, Defenders of Freedom.** The John Day Company, Nueva York, 1943.

\_\_\_\_\_ : **The Suicide of the West; An Essay on the Meaning and Destiny of Liberalism.** The John Day Company, Nueva York, 1964.

Callinicos, Alex: **Equality,** Polity Press, Cambridge, 2000.

Carballo, Francisco. "Un estudio socio-político de la modernidad mexicana", en Jorge Brenna B (coordinador), **Modernidad, sujeto y poder,** Universidad Autónoma Metropolitana – Xochimilco, México DF, 1998.

Cassirer, Ernst: **Filosofía de las formas simbólicas. Tomo 2: el pensamiento mítico,** FCE, México, 1972

Castoriadis, Cornelius: **Ciudadanos sin brújula,** Ediciones Coyoacán, México, 2000.

\_\_\_\_\_ : **Figuras de lo pensable,** Fondo de Cultura Económica de Argentina, Buenos Aires, 2001.

Clausewitz, Karl von: **De la Guerra (volumen I), Sobre la naturaleza de la Guerra, la teoría de guerra, de la estrategia en general,** Editorial Diógenes, México, 1972.

Cortés, Juan Donoso: **Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo. Y otros ensayos,** Planeta, Barcelona, 1985.

Dahrendorf, Ralf: "Effectiveness and Legitimacy: On the Governability of Democracies", **Political Quarterly**, Vol. LI, NÚM 4.

Döeblin, Alfred: **Berlin Alexanderplatz**, Hemisferio, Buenos Aires, 1948.

Drieu La Rochelle, Pierre: **Estado Civil**, Icaria Editorial, Barcelona, 1978.

Durkheim, Emile: **Professional Ethics and Civic Morals**, Routledge, Londres, 1992.

Freud, Sigmund: **Civilization and its Discontents**, Norton Press, Nueva York, 1961.

Fritsche, Johannes: "*Heidegger in the Kairos of The Occident*", **Graduate Faculty Philosophy Journal**, Vol. 21 No. 2 1999

\_\_\_\_\_ : **Historical Destiny and National Socialism in Heidegger's Being and Time**, University of California Press, Berkeley, 1999

Gacon, Jean. Victor Joannes, Maurice Moissonier: "*La commune l'État et la Démocratie*" en **Voici l'aube l'immortelle commune de Paris**, Editions Sociales, Paris, 1972.

Galimberti, Umberto: **Heidegger-Jaspers e il tramonto dell'Occidente**, Turin, Marietti, 1975.

\_\_\_\_\_ : **Psiche e Techne: l'uomo nell'eta della tecnica**, Milán, Feltrinelli, 1999.

Galli, Carlo: **Genealogia della politica; Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno**, Il Mulino, Boloña, 1996.

Gerth, Hans H., C. Wright Mills (editors): **From Max Weber: Essays in Sociology**, Oxford University Press, Oxford/ Nueva York, 1958.

Giddens, Anthony: **Modernity and Self-Identity (self and society in late modern age)**, Polity Press, Cambridge, 1991.

Heidegger, Martín: **El ser y el tiempo**, Fondo de Cultura Económica, México, 1962.

\_\_\_\_\_ : **The Metaphysical Foundation of Logic**, Indiana University Press, Bloomington, 1984.

Heller, Agnes: **A Theory of Modernity**, Blackwell Publishers, Oxford, 1999.

Heller, Hermann: **La Soberanía**, Fondo de Cultura Económica/UNAM, México, 1995.

Hesse, Hermann: "The Longing of our Time for a Worldview", en **The Weimar Republic Sourcebook**, editado por Anton Kaes, Martin Jay y Edward Dimendberg, University of California Press, Berkeley, 1994.

Hitler, Adolf: **Mein Kampf**, Houghton Mifflin Company, Boston, 1943 (1927).

Horkheimer, Max y Theodor W. Adorno: **La dialéctica del iluminismo**, Sur, Buenos Aires, 1969.

Hughes, H. Stuart: **Consciousness and Society**, Vintage Books, Nueva York, 1977.

Jaspers, Karl: **Origen y meta de la historia**, Editorial Revista de Occidente, Madrid, 1965.

Jünger, Ernst: "On Danger" en **The Weimar Republic Sourcebook**, editado por Anton Kaes, Martin Jay y Edward Dimendberg, University of California Press, Berkeley, 1994.

Kaes, Anton, Martin Jay y Edward Dimendberg. **The Weimar Republic Sourcebook**, University of California Press, Berkeley, 1994.

Kettler, David y Volker Meja. **Karl Mannheim and the Crisis of Liberalism**, Transaction Publishers, New Brunswick-Londres, 1995.

Kracauer, Siegfried: **The Salaried Masses. Duty and Distraction in Weimar Germany**, Verso Books, Londres, 1998.

Kundera, Milan. "*En alguna parte ahí detrás*" en **El arte de la novela**, Editorial Tusquets, Barcelona, 2000.

Le Bon, Gustave: **The Crowd; A Study of the Popular Mind**, Penguin Books, Nueva York, 1960.

Lefévre, Henri: **Introduction to Modernity**, Verso Books, Londres, 1995.

Löwith, Karl: **De Hegel a Nietzsche**, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1968.

Lukács, Georg: **El asalto a la razón**. Fondo de Cultura Económica, México, 1953.

\_\_\_\_\_. **Significación actual del realismo crítico**, Ediciones Era, México, 1963.

Lützel, Paul Michael: **Hermann Broch. A Biography**, Quartet Books, Londres, 1987.

Malaparte, Curcio: **Técnica del golpe de Estado**. Plaza y Janés, Barcelona, 1960

Mann, Thomas: **Advertencia a Europa**, Editorial Sur, Buenos Aires, 1938.

Marcuse, Herbert. "Notas sobre una nueva definición de la cultura" en *La sociedad opresora*, Tiempo Nuevo, Caracas, 1970

Marx, Karl: "Sobre la cuestión judía" en *La sagrada familia y otros escritos*, Grijalbo, México, 1962

\_\_\_\_\_ : **Manifiesto del Partido Comunista**. Editorial Progreso, Moscú, 1970.

Menzel, Adolf: **Calicles. Contribución a la historia de la teoría del más fuerte**, Centro de Estudios Filosóficos UNAM, México, 1964.

Mosca, Gaetano: **The Ruling Class**, McGraw-Hill, Nueva York, 1939.

Neumann, Franz: **Behemoth; pensamiento y acción del Nacionalsocialismo**, Fondo de Cultura Económica, México, 1943.

Nolte, Ernst: **Heidegger. Política e historia en su vida y pensamiento**, Tecnos, Madrid, 1998.

Ortega y Gasset, José: **Notas**, Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1938.

\_\_\_\_\_ . **El tema de nuestro tiempo**, Revista de Occidente, Madrid, 1956

\_\_\_\_\_ : **La rebelión de las masas**, Revista de Occidente, Madrid, 1966

Orwell, George: "James Burnham y la revolución de los directores" *Sur*, número 145, noviembre de 1946. Pp. 7-37.

Popper, Karl R. **Misère de L' Historicisme**, Librairie Plon, Paris, 1955.

Ramos Oliveira, Antonio: *Historia Social y Política de Alemania (1800-1950)*, Fondo de Cultura Económica, México, 1952.

Renan, Ernesto: *¿Qué es una nación?*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1985.

Ringer, Fritz: *The Decline of the German Mandarins: The German Academic Community, 1890-1933*, Harvard University Press, Cambridge Mass, 1969

Rousseau, Juan Jacobo: *El contrato social*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1962

Sabato, Ernesto: *"La única paz admisible"*, SUR, número 129, julio 1945, año XIV, p. 28-43

Sauvy, Alfred: *Mythologie des Notre Temps*, Petite Bibliothèque Payot, Paris, 1971

Scherer, Herbert: *"The Individual and the Collective in Döblin's Berlin Alexanderplatz"*, en *Culture and Society in the Weimar Republic*, editado por Keith Bullivant, Manchester University Press, Manchester, 1977

Schmitt, Carl: *Teoría de la constitución*, Alianza Universidad, Madrid, 1996

\_\_\_\_\_ : *The Crisis of Parliamentary Democracy*, MIT Press, Cambridge Mass, 1996.

\_\_\_\_\_ : *Roman Catholicism and Political Form*, Greenwood Press, Westport, 1996.

\_\_\_\_\_ : *La defensa de la constitución*, Tecnos, Madrid, 1998.

\_\_\_\_\_ : "La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones" en **El concepto de lo político**, Alianza Editorial, Madrid, 1999

Spengler, Oswald: **La decadencia de Occidente (volúmenes I y II)**, Planeta-Agostini, Barcelona, 1993.

Tillich, Paul: **The Socialist Decision**, Harper & Row, Nueva York, 1977.

Tocqueville, Alexis de: **Democracy in America (Volúmenes I y II)**, Sever and Francis, Cambridge, 1864.

Touraine, Alain: **Critique de la modernité**, Fayard, Paris, 1992.

Trilling, Lionel: "*Introduction to Homage To Catalonia*" p. xix en George Orwell, **Homage To Catalonia**, Beacon Press, Boston, 1955.

\_\_\_\_\_ : **Imágenes del Yo Romántico**, Sur, Buenos Aires 1956.

Troeltsch, Ernst: **El protestantismo y el mundo moderno**, Fondo de Cultura Económica, México, 1958.

Veblen, Thorstein: **Imperial Germany and the Industrial Revolution**, Nueva York, The Viking Press, 1939.

Weber, Max: "Religious Rejections of the World and its Directions" en Hans Heinrich Gerth y C. Wright Mills (editores) **From Max Weber: Essays in Sociology**, Oxford University Press, Oxford, 1946.

\_\_\_\_\_ : "*Science as Vocation*", Hans H. Gerth y C. Wright Mills (editores) **From Max Weber: Essays in Sociology**, Oxford University Press, Oxford/ Nueva York, 1958.

\_\_\_\_\_ : **La ciudad**, Ediciones de la Piqueta, Madrid, 1987.

\_\_\_\_\_ : **El político y el científico**, Alianza Editorial, Madrid, 1998.

Weil, Simone: **Reflexiones sobre las causas de la libertad y la opresión**, Editorial Paidós, Barcelona, 1995.

Williams, Raymond: **The Politics of Modernism; Against the New Conformist**, Verso Books, Londres, 1989.