

# *¿Muerte de la derecha y de la izquierda?*

*Notas históricas sobre una frontera europea del tema*

---

Antonio Annino

Como es bien sabido, la caída del comunismo ha despertado un largo debate internacional acerca de la posibilidad, o de la imposibilidad, de seguir pensando la lucha política a partir de las categorías de “izquierda” y “derecha”. A primera vista no hay nada de extraño en ello, considerando el papel del comunismo en la historia del mundo moderno, y, sin embargo, no es esta la explicación. Para empezar, la bibliografía internacional, ya numerosa, no deja de incrementarse, como si el debate fuera inagotable, a pesar de que ya pasaron más de diez años de los días de Berlín. En segundo lugar, la gran mayoría de los autores están de acuerdo en la tesis básica que apunta a una definitiva crisis de la “derecha” y de la “izquierda”, aunque se dividen sobre su sentido y sus implicaciones para el futuro.<sup>1</sup> En tercer lugar, la distribución geográfica de los autores que definen y controlan el campo del debate es llamativamente asimétrica, puesto que se encuentra centralizada en los países desarrollados. En el ex Tercer Mundo, como en el caso de América Latina, gran parte de los intelectuales piensan que la clásica visión dualista de la política sigue teniendo mucho sentido, aún sin la existencia del comunismo.

Frente a esta situación, se podría pensar que los países desarrollados, tras ganar la guerra fría, intentan ahora deshacerse también de su herencia cultu-

---

<sup>1</sup> Véase a este propósito Norberto Bobbio, 1994. Al hablar aquí de “autores” no me refiero a los (muchos) libros de personalidades de la política activa, ni a la existencia en todos los países de partidos y de opiniones públicas distribuidas en los dos campos. El tema de estas notas es otro, como espero quede claro a lo largo del trabajo.

ral, pero tampoco esta sería una explicación del todo acertada. En Estados Unidos el debate comenzó aun antes de la quiebra definitiva del bloque comunista, y el factor desencadenante fue la “revolución neoliberal” reaganiana, situación similar a la que se dio en Inglaterra tras el tatcherismo. Lo que la quiebra del comunismo hizo más evidente fue la grave contradicción del neoliberalismo que preocupa también a sus defensores: por una parte, su lucha en contra de todas las tradiciones en nombre de un mercado “natural” y de una sociedad radicalmente nueva, y por la otra la necesidad declarada de tener tradiciones para defender el principio de cohesión social. Un ejemplo lo constituye la religión: el neoliberalismo defiende la tradición religiosa, pero se encuentra con la oposición oficial de todas las iglesias occidentales, por no hablar de las demás.

Se podrían citar otros ejemplos para demostrar que las discusiones acerca de la idea de una muerte de la “derecha” y de la “izquierda” son sólo el reflejo de un problema mucho más amplio: la incertidumbre de valores, que afecta en primer lugar, y no casualmente, a las metrópolis del neoliberalismo. La incertidumbre es real y sería peligroso subestimarla. Es difícil negar que hoy existe un desencanto generalizado hacia los valores clásicos de la política, y es cada vez más evidente que los individuos buscan otras formas de representación simbólica que muy fácilmente alcanzan posturas fundamentalistas. Aún más preocupante es que una parte de las ciencias sociales estime que se puede solucionar esta situación con discursos técnicos, es decir prescribiendo lo que se debe hacer frente a los problemas sin preguntarse de dónde vienen. El racionalismo positivista tiene por lo menos un siglo de existencia, pero sus límites operativos se hacen aún más evidentes hoy día, cuando la modernización, en una de sus etapas más triunfantes, descubre que debe saldar las cuentas con sus propias fronteras culturales.<sup>2</sup> La incertidumbre de las metrópolis neoliberales acerca del futuro es en buena parte originada por esta “inflexión” de la modernidad que pone en discusión la idea misma de historia, un tema no tan académico como parece.

<sup>2</sup> La distinción entre las categorías de “racional” y “racionalismo” en las ciencias sociales es de sobra conocida en el debate filosófico del siglo xx, desde Wittgenstein hasta Gadamer. En el campo del análisis político una obra todavía de referencia es la de Michael Oakeshott, *Rationalism in politics and other essays*, London, Methuen, 1962.

## LA MUERTE DE LA HISTORIA Y SU HERENCIA DESENCANTADA

A pesar de que apareció hace diez años, la obra de F. Fukuyama es un buen referente para empezar a buscar la frontera de la incertidumbre neoliberal. Más que original, Fukuyama tuvo el mérito, algo que no había tomado ningún autor anterior, de ser contundente en sus argumentaciones. La idea de que la democracia liberal es la única forma política de vivir que nos queda tras las tragedias del siglo XX no es suya, pero sí debemos a él la idea de que la democracia liberal es “el punto final de la evolución ideológica del género humano”. Esta tesis fue percibida como una excéntrica provocación y liquidada como tal, aunque su base argumentativa es para nada desechable.

Para explicar su tesis, Fukuyama hace referencia explícita a Hegel: si la historia es el tribunal que reconoce y legitima el camino hacia la libertad, como sostuvo el filósofo alemán, entonces el éxito moderno de la democracia liberal es para Fukuyama precisamente el resultado de este proceso. Llegado a su extremo tras la caída de los totalitarismos, el “reconocimiento” de la libertad (tanto de los individuos como de los grupos) se ha vuelto incuestionable hasta el punto de acabar con la historia, entendida como evolución ideológica de la “derecha” y de la “izquierda”. Más: la historia no ha muerto, según Fukuyama, por quedarse en un callejón sin salida, sino que sencillamente se ha superado a sí misma, dejando atrás las antinomias que le dieron vida.

Observando la incertidumbre del pensamiento político actual y la reubicación de las identidades colectivas en nuevos campos simbólicos, tenemos que reconocer que Fukuyama no fue ni atrevido ni excéntrico. Planteó sencillamente una cuestión que se sigue debatiendo, aunque en términos menos lúcidos.

El punto fuerte de Fukuyama, que permite identificar las “fronteras” de la incertidumbre moderna, es considerar que no fue el capitalismo, como piensan los neoliberales, el que destruyó la historia, sino la democracia liberal. La democracia cumple así, en la visión de Fukuyama, lo que el Estado (alemán) cumplía en la visión de Hegel, pero con una diferencia crucial que nos permite entender las raíces de nuestro problema: el Estado hegeliano, encarnación de la Razón y del nuevo Derecho Público, fue pensado como un “triumfo” sobre la Historia, mientras que para Fukuyama la democracia liberal no representa nin-

gún triunfo, es sencillamente una realidad incuestionable y un poco gris que quedó tras el fracaso del fascismo y del comunismo. Es la misma postura que adoptó Tocqueville frente a la democracia a lo largo de toda su vida.

Detengámonos en este síndrome “tocquevilliano”. Hegel fundó la moderna concepción de la historia sobre la idea de que la realidad se mueve en el tiempo en cuanto antagonica a sí misma, pero nunca pensó en que esta iba a ser la condición permanente de la humanidad. Tampoco para Marx, para los demás socialistas del siglo XIX, para los anarquistas, ni para muchos movimientos radicales del mundo anglosajón, la libertad podía ser ganada quedándonos en una historia hecha de necesidades y conflictos agobiantes.

Lo cierto es que tampoco los conservadores de corte “reaccionario”, como serían llamados más tarde, aceptaron esta visión de la historia. A partir de Joseph de Maistre empezaron también ellos una larga lucha en contra de la idea de que la realidad fuera una estructura de elementos permanentemente antagonicos.

Obviamente, los conservadores-reaccionarios buscaron una salida distinta a la de los radicales partiendo de una diferente idea de libertad, pero sin duda compartiendo con sus enemigos la misma idea de historia. A muchas de estas batallas se les tildó de “utópicas”, pero quizá hoy valdría la pena buscar una definición menos lapidaria que nos permitiera reconstruir una imagen más plural de los caminos mentales de la modernidad política.

A diferencia de los protagonistas decimonónicos, Fukuyama tiene una visión desencantada del fin de la historia, al punto de citar en su obra a Nietzsche, otro gran enemigo de la historia y de la democracia, aunque la cita está algo fuera de lugar. Nietzsche no sólo fue un crítico sino un demoleedor de las dos. Fukuyama no es un demoleedor ni quiere serlo; su desencanto, a primera vista, es el de un Tocqueville y de muchos liberales del siglo XIX, hasta Max Weber: todos percibieron que las nuevas libertades no estaban sustentadas por valores fuertes, como por ejemplo el heroísmo, la virtud o la nobleza de sentimientos.

Sin embargo, el desencanto de Fukuyama es actual y compartido por los demás autores que tratan del vacío neoliberal, porque va más allá del síndrome clásico.

No se trata sólo de valores más o menos fuertes: la incertidumbre y el desencanto hacia la democracia que angustian a las metrópolis neoliberales se originan en la percepción de que los valores políticos clásicos no logran detener un fenómeno que tiene muchos nombres, pero que aquí podríamos denominar “nihilismo socializado”, siguiendo al fantasma de Nietzsche en la obra de Fukuyama:

el pensamiento moderno no se defiende de la posibilidad de una futura guerra librada por aquellos que crecieron en él. El relativismo, la filosofía según la cual todos los valores son puramente relativos y no deben existir perspectivas privilegiadas, termina necesariamente con debilitar también los valores democráticos.

El relativismo no es un arma que pueda ser empleada de forma selectiva, es un arma que dispara a las piernas no sólo del absolutismo, de los dogmas y de las seguridades de la tradición occidental, sino también a la tolerancia, a la diversidad, a la libertad del pensamiento (Fukuyama, 1992, p. 105).

En este caso el mérito de Fukuyama no es la originalidad sino la contundencia: su planteamiento sintetiza buena parte del debate actual acerca del “postmodernismo”, o del así llamado “pensamiento débil”, cuyo referente es indudablemente el nihilismo. Es útil aquí conservar este término, quizá algo desprestigiado, porque permite identificar una paradoja histórica a primera vista bastante inaceptable: lo que al final del siglo XIX fue una atrevida y escandalosa hipótesis filosófica (la de Nietzsche), logró socializarse al punto de perder su excepcionalidad aristocrática y transgresiva para convertirse en una condición normal y “democrática” del individuo. Obviamente, no fue esta la expectativa de Nietzsche, y no hay duda de que él se quedaría horrorizado al ver a su “superhombre” reducido al nivel del hombre común, así que no hay que tildar esta diagnosis de “conservadora”. No debemos olvidar que “nihilismo” no quiere decir negación del individuo, sino su triunfo completo sobre el desencanto. Lo que aquí se quiere apuntar es que las fronteras entre democracia y nihilismo no son ya tan claras, y no lo son sencillamente porque la democracia es un hecho ya tan personal que no necesita ni siquiera de la política organizada para ser reivindicada. Así lo muestra, por ejemplo, toda la problemática so-

bre los géneros y el multiculturalismo.<sup>3</sup> Dicho de otra manera, la democracia ha logrado liberar el individuo de la política. Ésta ya no es una necesidad (como en la historia clásica) sino una opción.

Si lo observamos desde esta perspectiva, el problema de la muerte del antagonismo derecha/izquierda pierde mucho de su originalidad, en el sentido de que tiene muy poco que ver con la quiebra del comunismo y mucho más con la no necesidad de buscar en aquel antagonismo soluciones al gran problema de la libertad. No resulta para nada extraño, por lo tanto, que pudiéramos celebrar el triunfo de la democracia y al mismo tiempo sentirnos desencantados por ella.

El problema que queda por investigar es esta historia sobre el fin de la historia, porque no hay evidencias de que se trate de algo abrupto que se haya dado de la noche a la mañana. Más: a fin de cuentas, se trata de hacer la arqueología de una incertidumbre que afecta (¿desde cuándo?) una forma histórica de discurso político, la que convencionalmente se define como “liberaldemocrática”, la cual, sin embargo, en el transcurso de los últimos dos siglos ha logrado con un cierto éxito asegurar una eficaz autorrepresentación a los conflictos que definieron valores y jerarquías de las sociedades occidentales.

El dato incuestionable en el debate actual es el siguiente: la democracia no se define a partir de valores sino de procedimientos, de reglas “mínimas”, como dijo el mismo Bobbio. Esta definición es bastante sorprendente si la comparamos con las de otros tiempos, pero sintetiza perfectamente la situación: ahora quienes “administran” los valores democráticos son los individuos y no los espacios públicos. No hay razones ni evidencias para negar que esta sea la realidad actual, como no hay ninguna razón ni evidencia para afirmar que esta idea de democracia sea parte integrante de la historia de la democracia liberal. Si entre las dos guerras mundiales Hana Arendt, Hans Kelsen y Carlos Rosselli, por citar sólo algunos de los que lucharon en contra de los totalitarismos, se hubieran limitado a esta definición minimalista de democracia, no hubieran ido muy lejos.

<sup>3</sup> Véase a este propósito la última obra de Sartori, Giovanni, *La società multiculturale*, Bologna, il Mulino, 2000; una diagnosis precoz del problema nihilista en Estados Unidos es la de Bloom, Allan, *The closing of the American Mind*, New York, Simon and Schuster, 1988.

¿Entonces, cómo y cuándo se atravesó la crucial frontera entre la democracia y los valores individuales? Y sobre todo: ¿qué sentido tiene plantear esta pregunta? La segunda respuesta es la más fácil: la globalización es un proceso irreversible, pero sus efectos políticos no. Quizá sea ilusorio pensar en una globalización democratizada, pero el solo racionalismo de los procedimientos no ayuda mucho a conseguir la meta.

En cuanto a la primera cuestión, existe un dato, o mejor dicho una cita de Max Weber, que legitima el planteamiento del problema y a la vez nos señala una fecha. Se trata de su última conferencia pública, en 1919, pocos meses antes de su muerte: “La ciencia como profesión”, menos conocida que su otra conferencia, “La política como profesión”. En 1919, en una Europa apenas salida de la guerra, Weber reflexionaba sobre el punto:

este es el destino de nuestra época con su característica racionalización e intelectualización y, sobre todo, con su desencantamiento del mundo que hacen que se retiren de la vida pública los últimos y más sublimes valores y busquen refugio ya sea en el reino extraterreno de la vida mística o en la relaciones inmediatas y recíprocas de los individuos.<sup>4</sup>

A pesar del tiempo transcurrido, no deja de sorprender lo penetrante de este análisis por parte de un intelectual que conocía perfectamente, y no los rechazaba, tanto a Nietzsche como a Freud; aún más considerando que en 1919 se gestionaron los tratados de Versalles que humillaron a Alemania (y Weber fue un asesor del gobierno alemán para los tratados), mientras que Hungría vivía la corta experiencia de la república de los soviets, Trotsky marchaba con el Ejército Rojo hacia Alemania, Rusia se precipitaba en una guerra civil, la Austria Feliz se deshacía, Mussolini fundaba el movimiento fascista, etcétera. En fin, frente a la quiebra del siglo XIX, que por lo demás lo involucró completamente, Weber tuvo la fuerza de identificar un cambio profundo, silencioso e irreversible, cuyos efectos serían evidentes muchas décadas después.

En muchos sentidos, la primera guerra mundial fue un parteaguas histórico, y lo fue también para nuestro tema, como nos muestra la algo olvidada y difi-

<sup>4</sup> Weber, Max, *La política y el científico*, México. Esta edición mexicana recoge juntamente las dos conferencias.

cil de cuestionar reflexión de Max Weber. A fin de cuentas, también la cultura europea de los años veinte, la que consumó la *trahison de clerics*, como dijo Julien Benda, estaba convencida de que la historia, en el sentido clásico, había llegado a su fin, y que “izquierda” y “derecha” ya no servían para pensar la política. Ni Mussolini ni Hitler se definieron como de “derecha”, ambos pensaron que había llegado el momento de superar los antagonismos “burgueses”, y Stalin compartió totalmente esta idea. Por otra parte, en aquellos años comenzó a plantearse el tema de la emancipación de las mujeres, y vale la pena señalar que este objetivo estuvo enarbolado tanto por una revolucionaria marxista como Rosa Luxembourg (y por mujeres del partido bolchevique) como por los movimientos populares de la tradición liberal anglosajona. Ya en aquel entonces el planteamiento de las relaciones entre los géneros escapó a la clásica división “derecha/izquierda”, lo cual hizo que Lenin (entre otros) le negara importancia al tema.

De esta manera podemos identificar en aquellos años cruciales los orígenes de una idea que hoy no sólo es “normal” sino “popular”, es decir que las relaciones privadas y hasta íntimas entre los individuos deben regirse por valores políticos democráticos para ser consideradas *buenas*. No se trata aquí, por supuesto, de discutir otra vez sobre la bondad de esta idea de *bondad*, sino de no olvidar que esta visión del individuo no estaba inscrita en los genes de la democracia liberal.

#### ¿DERECHOS POLÍTICOS O DERECHOS NATURALES?

Lo que sí estuvo en el discurso liberal democrático desde sus orígenes fue el dilema todavía irresoluto de cómo fijar las fronteras entre los derechos políticos y los naturales de los individuos. Si queremos practicar una arqueología de la incertidumbre neoliberal de hoy, que no es sólo de los neoliberales militantes, debemos reflexionar sobre aquella frontera, porque a partir de ella se trazó la otra, más clamorosa, de derecha/izquierda, que junto a la siguiente de libertad/igualdad, dio identidad a la política moderna.

Hay muchas maneras de definir el liberalismo clásico, y como siempre cada definición del pasado obedece a imperativos del presente. Lo que se quiere



privilegiar aquí es un dilema no resuelto de la tradición liberal, lo que no implica ningún juicio negativo sobre aquélla, para aclarar si el desenlace “weberiano” arriba señalado posee una dinámica endógena y no sólo exógena, como la primera guerra mundial o el totalitarismo. Lo mismo vale para la antinomia derecha/izquierda. Una arqueología de las dos puede hacerse, obviamente, tratándolas como lo que fueron en la realidad, dos ideologías de largo alcance con actores políticos y sociales diferentes. Pero estas notas no pretenden hacer un balance histórico sino presentar algunas ideas acerca de cómo pensar la reflexión actual sobre la supuesta “muerte” de estas dos categorías.

Tanto la una como la otra no se pueden pensar históricamente sin considerar los derechos del liberalismo clásico. Si hay algo que une a Joseph de Maistre con Karl Schmitt, por una parte, y a Karl Marx con Lenin por la otra, para citar casos bien conocidos aunque muy diferentes entre sí, es precisamente el rechazo del concepto liberal del derecho individual y de la consiguiente idea de libertad. Para decirlo en forma algo burda, para los primeros el liberalismo era “excesivo”, mientras que para los segundos era “insuficiente”.

Sin duda, reaccionarios y radicales lograron construir unas tradiciones que explican la fuerza que tuvieron en el tiempo. Sin embargo, la eficacia crítica de ambos dependió también de la incertidumbre del discurso liberal acerca de cómo delimitar lo “político” de lo “natural”. A fin de cuentas, el mismo concepto historiográfico o filosófico de “liberalismo” es mucho menos claro de lo que aparenta ser hoy.

Para empezar, el término “liberal” nació entre 1810 y 1812 en la asamblea de Cádiz, empezó a circular en Europa en 1820, y hasta la mitad del siglo XIX no fue considerado, ni en la misma Inglaterra, como una palabra digna de respeto. El concepto de “liberalismo” es aún más tardío, se comenzó a emplear en el sentido que conocemos hacia el final del siglo. Su éxito posterior fue sin embargo tan aplastante que logró redefinir la misma historia política inglesa a partir del siglo XVI o XVII, dependiendo de si el énfasis era puesto en la Reforma o en la Revolución parlamentaria. Con una paradoja que merecería todo un estudio, la en aquel entonces tan despreciada historia de España proporcionó a la cultura política victoriana el instrumento conceptual que permitía redefinir la historia de la modernidad política inglesa.

El problema de esta construcción doctrinaria *a posteriori* es precisamente su forzosa coherencia, que hizo olvidar lo complejo, difícil y atormentado que fue el camino del liberalismo decimonónico. Hasta se podría decir que la historia del liberalismo clásico está hecha de experimentos continuos para lograr organizar los principios alrededor de las instituciones, y a éstas alrededor de aquéllos.<sup>5</sup> Esta naturaleza “experimental” del liberalismo no proviene de los siglos XVI o XVII, ni tampoco del XVIII. Es decir, no hay duda de que el gran tema de cómo limitar el poder despótico proviene de aquellos siglos, pero lo que llamamos la solución “liberal” comenzó a gestarse después de la Revolución Francesa para enfrentar dos nuevos “despotismos” (como se les llamó en los años gaditanos), el de lo “uno”, Napoleón, y el de los “muchos”, el jacobinismo. Quizá la mejor reflexión acerca de este aspecto sigue siendo la de Mme. de Stael, con sus *Réflexions sur la paix intérieure*, que plantearon por primera vez lo que iba a ser la preocupación de todos los liberales del siglo XIX: la revolución en Francia se había vuelto *desordonnée par un déplacement d'idées*, la libertad política no había quedado subordinada a la natural y civil, como se planteó en 1789, sino, al revés, la primera había logrado dominar a las segundas.

Según esta visión, el jacobinismo era peligroso no sólo por lo que había desencadenado con el Terror, sino principalmente por haber definido como “naturales”, derechos eminentemente políticos, como por ejemplo el de voto y el de ciudadanía.

Volver la política “universal” como lo privado, significaba, siempre según los liberales, socavar la autonomía de la que se llamó la sociedad civil, un espacio no público pero titular de la soberanía y de los derechos fundamentales del individuo que se consideraban “naturales”, y por lo tanto inmodificables. Los derechos políticos no podían ser “naturales” porque servían únicamente a la defensa de la sociedad frente al posible “despotismo” del espacio público, y por ello se podían modificar con base en esta necesidad.

Los liberales gaditanos fueron los primeros en construir un modelo constitucional a partir de esta preocupación básica, y hasta 1848 la Carta española

---

<sup>5</sup> Sobre este punto, véase Annino, Antonio, y Raffaele Romanelli, *Notabili, elettori, elezioni*, Quaderni Storici, 69, 1989.

quedó en Europa como el modelo por excelencia que permitiría evitar nuevos “despotismos”.

La reflexión crítica acerca de los fracasos de la *Grande Revolution* no fue un episodio marginal dentro de una larga tradición de pensamiento que buscaba cómo limitar el poder, fue un episodio fundacional de una manera radicalmente nueva de definir el mismo problema, y hasta hoy no existe otra forma de pensarlo. Mussolini inventó el término “Estado totalitario” queriendo significar que el Estado “debe tener” el derecho de entrar en el espacio privado de los ciudadanos. Y el pensamiento antitotalitario sigue defendiendo la idea de la autonomía de la sociedad civil frente al Estado.

En fin, el reto principal de los liberales decimonónicos fue cómo promover una revolución moderada, capaz de acabar con las sociedades del antiguo régimen y de evitar lo que pasó en el caso francés, lo cual implicaba, precisamente, reglamentar las relaciones entre derechos políticos y naturales. Dicho en otros términos, el liberalismo nace de un gran problema, el mismo que define la idea de modernidad: los cambios y hasta las revoluciones son en sí positivos, pero ¿cómo administrarlos sin que perjudiquen los objetivos? ¿Cuándo y cómo parar una revolución? En este sentido, el liberalismo fue un continuo experimentar de soluciones para intentar la “administración” de los cambios que él mismo desencadenaba.

Sin embargo, la frontera entre lo “político” y lo “natural” de los derechos fue siempre crítica. El liberalismo clásico nunca pensó en la revolución industrial, más bien fue antiindustrialista. Su ideal siguió siendo ruralista: una sociedad de propietarios arraigados en sus comunidades locales, que por su ilustración e independencia económica tenía la capacidad de dedicarse al “bien común”. Sería demasiado fácil tachar esta posición de “tradicionalista”, si no fuera porque obedeció precisamente a la necesidad de moderar lo “político” frente a lo “civil” y “natural”. Como dijo Benjamin Constant:

los propietarios son dueños de su existencia porque pueden negarle el trabajo. Sólo quien posee la renta necesaria para vivir con independencia de toda voluntad extraña puede ejercer los derechos de la ciudadanía [...] La propiedad industrial carece de alguna de las ventajas de la propiedad territorial, y es justamente sobre

ellas sobre las que se funda el espíritu preservador necesario para las asociaciones políticas [...] La propiedad industrial influye únicamente en el hombre por los beneficios económicos que le procuran o le prometen; no proporciona a su vida tanta estabilidad y es más artificial y menos inmutable que la propiedad territorial [...] No crea un hombre independiente de los demás sino, por el contrario, lo hace depender de ellos (Constant, pp. 93-94).

Consideraciones similares pueden leerse en la misma Inglaterra<sup>6</sup> de la revolución industrial. En la visión liberal, los derechos “naturales” del individuo, así como su autonomía frente al poder, tenían en una sociedad de propietarios rurales su mejor garantía. Vale la pena recordar este dato algo descuidado, es decir que el liberalismo del siglo XIX fue básicamente antiindustrialista, porque así podemos entender cómo la categoría moderna de “izquierda” se construyó sobre el tema de la industria y cómo quedó indisolublemente ligada a esta dimensión social y mental.

A fin de cuentas, Constant y los liberales tenían toda la razón: la industria hace depender a los hombres el uno del otro. Es lo que Marx llamó “cooperación”. De manera no prevista la industria hizo que los individuos se asociasen más estrechamente de lo que había logrado la política. Frente a la comunidad imaginaria de individuos propietarios de bienes raíces empezó a desarrollarse una sociedad concreta de asociados a pesar de las voluntades individuales. En la Europa de 1848 los términos del contrato liberal parecieron desvanecerse en el aire, amenazados no sólo por un nuevo tipo de conflicto social, sino también por un diferente planteamiento de toda la temática de los derechos.

Es cierto, como se ha dicho, que en 1848 los nuevos movimientos radicales reivindicaron la plena paridad entre derechos políticos y naturales al estilo jacobino. Pero el objetivo no fue un gobierno de salud pública ni un régimen asambleario similar a la primera república de 1793. Antes de 1848 sólo la políti-

---

<sup>6</sup> El primer ministro Robert Peel se hizo famoso por haber promulgado la ley electoral que redistribuyó en foma más equitativa los colegios electorales. Sin embargo, él mismo escribió: “*it was surely absurd to say, that a man with ten thousand pounds a year should not have more influence over the legislature of the Country, than a man of ten pounds a year. Yet each was only entitled a single vote. How could this injustice, this glaring inequality, be practically redressed excepting by the exercise of influence?*”, citado en Annino, Antonio, 1995, p. 15.

ca podía poner límites a los derechos naturales, ahora eran la industria y la economía, y lo hacían de una forma mucho más efectiva. De ahí que la respuesta radical fue la búsqueda de una nueva forma de sociedad y no de un nuevo gobierno; más: la nueva sociedad imaginaria de los radicales debía existir sin el Estado.

Como se ha dicho al comenzar estas notas, valdría la pena detenerse otra vez sobre el radicalismo del 1848 y no liquidarlo como una “utopía”. Si queremos ser fieles a su sentido originario, el de Thomas More, este concepto define una sociedad cuyas bases no son de este mundo, lo cual no corresponde al radicalismo, cuyas raíces se encuentran en el discurso liberal. Los radicales fueron los primeros en percibir que la industria capitalista amenazaba el goce de los derechos “naturales” al imponer una socialización forzosa que los derechos políticos liberales no podían contrarrestar. La “insuficiencia” del liberalismo diagnosticada por los radicales no tenía nada de utópico: la lucha contra el antiguo régimen había liberado la economía de la política para ubicar la primera en lo “civil” y en lo “natural”. Pero esta visión pudo ser creíble hasta el momento en que la sociedad imaginaria de los liberales fue compatible con el ruralismo. Frente a su crisis, los radicales propusieron un nuevo tipo de revolución: si el Estado era “insuficiente”, entonces debía ser destruido para restaurar lo “natural” sin lo “político” y vivir así la libertad individual de los liberales. La sociedad imaginaria ruralista fue sustituida por una asociacionista, fundada sobre un nuevo tipo de pacto, el de la producción en común. Ni Marx, ni Bakunin, ni nadie de la época aclararon nunca cómo funcionaría la nueva sociedad, pero tampoco lo habían hecho Constant y los demás liberales cuando pensaron su mundo rural. El único que tuvo siempre una mirada desencantada sobre lo gris y lo inevitable de la crisis que vivía el liberalismo fue Tocqueville.

Lo que vale la pena destacar es que la “izquierda” nació de los paradigmas del mundo liberal, sin destruirlos. Como los liberales, también los radicales pensaron que el Estado no es un instrumento de liberación del individuo, sino su enemigo, y por esto llegaron al extremo de querer destruirlo. Como los liberales, también los radicales pensaron que la libertad era un derecho “natural” que podía ser disfrutado sólo liberando al individuo de sus necesidades contingentes, idea por lo demás clásica que se remonta a Aristóteles. No es casual

que en 1848 el término “democracia” se consolidara y se enfrentara a lo largo de todo el siglo al de “liberalismo”. Por supuesto que hubo diferencias profundas, y son bien conocidas, pero menos de las que separaron el mundo del XIX y el del XX, cuando fue el Estado y no la sociedad, sea cual fuera, lo que se comenzó a considerar el instrumento de la liberación.

Lo relevante para nuestro tema es que el desarrollo industrial de la segunda mitad del siglo XIX vació el espacio público liberal de sus valores ruralistas, forzando al liberalismo a buscar una solución para contrarrestar el desafío democrático. La cuestión no era sencilla: la sociabilidad nunca constituyó un problema para los liberales clásicos: la del mundo rural, con sus tradiciones, era más que suficiente, y la de la ciudad era sencillamente un complemento. Los demócratas habían hecho de la sociabilidad industrial y urbana su campo discursivo, pensando en poder modificarla a favor de la libertad “natural”, pero no la negaron en sí.

Frente a este amenazante desafío los liberales encontraron en el concepto de “burguesía” el instrumento para construir nuevos valores públicos. Hasta la mitad del siglo XIX la burguesía siguió siendo en Europa el tercer estado, es decir el grupo social más beneficiado por los grandes cambios, pero estaba muy lejos de ser aquel protagonista absoluto preconizado por Sieyès en su famoso panfleto de 1789. Se puede discutir si lo llegó a ser realmente tras la crisis de 1848, pero sí adquirió en el imaginario discursivo un papel seguramente por encima de su peso social. La propiedad liberal clásica, la ruralista, había sido un valor por la seguridad y la autonomía que otorgaba, no por la producción que proporcionaba. En la segunda mitad del siglo, gracias también al positivismo, el sentido de la propiedad fue productivo, es decir que valorizó la nueva sociabilidad del capitalismo en contra de la sociabilidad asociativa, sin propiedad, preconizada por los demócratas radicales. Así, el “bien común” liberal dejó sus raíces aristotélicas y aristocratizantes y buscó nuevas raíces en el “espíritu” burgués de la economía.

Los costos de esta transformación fueron bastante altos para el discurso liberal de los derechos, algo ya evidente al final del siglo. ¿Era todavía posible pensar en la libertad del individuo a partir del binomio derechos políticos/de-

rechos naturales? ¿Podía todavía lo “político” no ocuparse de lo “económico” sin poner en riesgo lo “natural”?

LAS INCERTIDUMBRES DEL JOVEN HANS CASTORP

El intento de transformar una clase social, la burguesía, en una “ categoría del espíritu”, como dijo Benedetto Croce, tuvo un éxito limitado, algo que se hizo evidente en la así llamada “crisis del fin del siglo”. Este momento ha sido muy estudiado, y sin embargo todavía falta una historia, por así decirlo, a lo Marc Bloch, que no sólo se ocupe de los mecanismos institucionales del poder y de la economía, de las elaboraciones de los grandes pensadores, sino también del “elusivo” mundo de las creencias colectivas. En pocos años enormes masas humanas apoyaron entusiastamente a regímenes cuyos “despotismos” no eran ni de lejos comparables con el de los jacobinos o de Napoleón. A pesar de todos los intentos de explicar la tragedia europea se necesita todavía mucha investigación y reflexión. Lo que sólo ahora empieza a ser aceptado es que el liberalismo no sufrió una crisis como en 1848, sino que simple y llanamente quebró, hundiéndose en las trincheras de la primera guerra mundial, y dejando un vacío no muy diferente del que dejó la quiebra del comunismo. Los contemporáneos llamaron a esta etapa agónica “crisis de la conciencia europea”, una definición en línea con nuestro tema porque expresa bien el nivel del evento: antes de la guerra la crisis no se dio en lo económico ni en lo social, sino en la percepción que la “opinión pública” tenía de sí misma.

Quizá sea por este nivel tan “elusivo” de la crisis que una de las fuentes para analizarla es la literatura. Los escritores del siglo XIX habían ya investigado los dilemas de la modernidad liberal. Stendhal, con *Le rouge et le noir*, fue por ejemplo el primero que entendió que en 1789 había nacido una nueva figura, el intelectual revolucionario, un hombre lleno de ideales heroicos pero frágil frente a sus pasiones. Lo irreconocible entre la política como pasión y la vida como pasión, esta visión tan radicalmente postgoetiana, fue sin lugar a duda una constante de la literatura del siglo XIX y encontró en el “espíritu” ruso el campo de expresión más alto. Todos estos héroes, que la crítica del siglo

xx definió como modernamente “negativos”, sufrieron y fracasaron a pesar de su seguridad interior. No por gusto todos, desde Byron hasta Raskolnikov –el protagonista de *Crimen y castigo* de Dostoievski–, estaban obsesionados por el modelo del hombre napoleónico. Sólo Tolstoi entendió que el héroe moderno es tal por su inseguridad constitutiva y que el fracaso es hijo de la indecisión y no de las pasiones excesivas. En fin, la literatura europea del siglo XIX fue un testigo fiel de los avatares del hombre liberal y de su camino hacia la pérdida de los fundamentos “naturales” de su libertad.

En 1924, a pocos años de la *Ciencia como profesión* de Weber, Thomas Mann publicó *la Montaña mágica*, sin duda la obra literaria que mejor supo expresar el *epos* de la crisis. La novela es de sobra conocida, pero para nuestro tema es de cierto interés revisar el mecanismo dramático. Como en los *misterios* teatrales del gótico bajo medioevo, dos demonios, el jesuita Naphta y el democrático-republicano Settembrini, pelean para conquistar el alma del joven “y simpático” burgués Hans Castorp, cada vez más fascinado por lo “natural” de la muerte y del amor, que sólo descubre lejos de la ciudad burguesa y hanseática en un sanatorio de las montañas suizas. Pero este descubrimiento no es fruto de la pasión sino de la ocasional libertad procurada por la enfermedad. En vano los dos demonios intentan distraer al joven presentándole las riquezas terrenales de la “derecha” y de la “izquierda”, él no se deja conquistar porque su incertidumbre le impide escoger, y lo mismo pasa con el amor y con la muerte, que tampoco son escogidos como una solución y quedan sencillamente observados como fenómenos. Sólo la guerra logra bajar al joven Castorp de la montaña, pero tampoco sabemos cuál es su posición frente al cataclismo que borrarán de la tierra su mundo burgués.

¿Por qué esta novela es tan representativa de la frontera “weberiana” que otra vez hoy, según parece, angustia a la percepción neoliberal? Kafka, por ejemplo, irá mucho más lejos que Mann; su protagonista no asciende a la montaña mágica, el *Castillo*, en una ciudad sin identidad, sin “derecha” ni “izquierda”, prisionero libre de un *Proceso* cuyas reglas son ajenas a la misma muerte que imparten. Pero, precisamente por este radicalismo metafísico, Kafka no es un testimonio privilegiado del desencanto liberal, que es un asunto, por así decirlo, del mundo de los Budenbrook, es decir de la burguesía. La respuesta a



nuestra pregunta es que en la *Montaña mágica* todo es “político”, pero está definitivamente perdido en lo “natural” de lo privado. No hay frontera entre el mundo del antagonismo derecha-izquierda y el del otro antagonismo eros-tha-natos. Y sin embargo, ninguno de los dos mundos logra involucrar realmente al protagonista, cuya incertidumbre no es una debilidad psicológica: el joven “y simpático” Hans Castorp, es seguro de sí mismo, tiene sencillamente una mirada desencantada. La *montaña es mágica* pero el mundo de la burguesía ya no lo es, la historia en el sentido hegeliano existe sólo para los dos demonios y no para Castorp.

Después de 1933, cuando Hitler llega al poder y empieza a construir el régimen nazi, fue inevitable ver en Naphta y Settembrini “una lucha intelectual entre la dictadura totalitaria y la democracia liberal”.<sup>7</sup> Sin embargo, el mismo Mann escribía en 1946: “en cuanto al fin del periodo burgués de nuestra civilización, se sitúa a mi ver no en 1933 sino más bien en 1914. La sacudida que sufrimos entonces fue provocada por el estallido de la guerra que, desde nuestro punto de vista, marcaba en el plano histórico el fin de un mundo y el advenimiento de otro completamente nuevo”.<sup>8</sup> En la *Montaña...* la lucha intelectual entre Naphta y Settembrini es, como lo aclaran ellos mismos, “pedagógica”, en función de la lucha verdadera en contra del desencanto del joven Castorp. Si después de 1934 se pudo tener una idea más “politizada” de la novela es porque la actitud “ascética y terrorista”<sup>9</sup> de Naphta había ganado a los jóvenes “y simpáticos” Castorp europeos.

Pero aquí interesa rescatar aquel momento (bastante largo) de la incertidumbre y del desencanto. El hombre *aeconomicus* triunfante a finales del siglo XIX percibió un vacío de valores en lo político y, analogía alarmante con el día de hoy, vio en la democracia liberal únicamente un conjunto de reglas prácticas para gobernar. Al revés del liberalismo clásico, anterior a 1848, los derechos políticos no son percibidos como recursos estratégicos para seguir construyen-

<sup>7</sup> Véase la introducción a las cartas inéditas de Thomas Mann a Pierre-Paul Sagave publicadas en este número de la revista.

<sup>8</sup> *Ibidem*, carta del 18 de enero de 1946.

<sup>9</sup> *Ibidem*, carta del 30 de enero de 1934.

do el futuro de los derechos naturales y civiles. Las teorías elitistas de la política, inconcebibles para un liberal postnapoleónico, no nacieron casualmente en aquellos años, y es interesante que hoy sean apreciadas “sociológicamente” como un conjunto de prescripciones positivas, mientras que en la época fueron percibidas por lo que eran: una crítica destructiva de la democracia liberal.

El totalitarismo llenó el vacío del hombre liberal radicalizando su condición desencantada, esto es “politizando” lo “natural” de su vida civil, y proponiendo así un “hombre nuevo”, místico, al estar socializado fuera del mercado capitalista. No hay que olvidar que no hubo sólo la “ética” estatista en el totalitarismo, sino que cada régimen, desde Hitler hasta Stalin, construyó “éticas” del matrimonio, de la amistad, de la muerte, del trabajo, de la sexualidad, etcétera. Pero las condiciones para esta “politización” absoluta de la vida cotidiana estaban dadas desde antes, no fueron creadas por el totalitarismo y, hecho significativo, permanecieron aun en la cultura antitotalitaria. La idea de una *engagement* del intelectual en la política activa empezó con el poeta italiano Gabriele D’Annunzio durante la guerra y continuó después con André Malraux y muchos otros, como fue evidente durante la guerra civil española.

Obviamente, se discute desde entonces si las tradiciones de “derecha” y de “izquierda” tuvieron un papel decisivo en el triunfo del totalitarismo. El debate es útil si nos permite aclarar aspectos que merecen más atención. En nuestro caso interesa preguntarse si ambas tradiciones no contribuyeron a debilitar la frontera entre lo “político” y lo “natural”. Por lo que se refiere a la “derecha”, hay que recordar que a lo largo del siglo XIX su fuerza crítica se dirigió en contra de la modernidad en seco, y no sólo en contra del liberalismo, y que los “excesos” de éste derivaban, según los conservadores, de la pretensión de garantizar los derechos naturales a partir de los políticos. Los conservadores, sobre todo los reaccionarios, defendieron siempre las supuestas “tradiciones”, y con ellas el mito de un pasado orgánico y corporativo, “naturalmente cohesivo”, que la modernidad capitalista y liberal habría destruido. Sin embargo, en la base de esta visión nostálgica hubo siempre algo mucho más serio: el principio teológico cristiano de que la sociedad, tal como existe, es una entidad natural y perfecta, en el sentido de que tiene en sí todos los recursos para conseguir

el bien, y que por lo tanto no necesita de la política para vivir. Esta es la razón, entre otras, de las polémicas que desencadenó la conducta tolerante hacia el nazismo por parte del papa Pío XII.<sup>10</sup> La derecha europea, en el sentido antiliberal, fue fundamentalmente católica porque el catolicismo mantuvo una visión agustiniana de la política que el protestantismo había superado desde el siglo XVII. Sin embargo, es difícil, si no imposible, conciliar el agustinismo con el totalitarismo, aunque hubo quién lo intentó, como fue el caso del jurista católico alemán Karl Schmitt, pero hay que reconocer que a este nivel se trató de un caso algo único.

Por razones muy diferentes, tanto la “derecha” como la “izquierda” demonónicas construyeron unas tradiciones antiestatistas, y esto no puede ser olvidado frente al Leviatán totalitario. La visión elitista de la política que permitió a Lenin construir un partido-Estado era sencillamente inimaginable en los tiempos de Marx, y no vale la pena insistir más sobre este punto. Lo que sí merece atención es el problema de la responsabilidad de las dos tradiciones en propiciar aquel desencanto que, como dijo Weber, vació los espacios públicos liberales y favoreció la propuesta totalitaria. Ambas tradiciones consideraron el papel de los derechos políticos liberales de maneras radicalmente opuestas, “excesivos” e “insuficientes” como ya se ha recordado, pero no es atrevido decir que ambas compartieron la idea de que superar el liberalismo significaba restaurar la identidad de lo “político” con lo “natural”, ya fuera en una sociedad orgánica y jerárquica o en una de productores libres y asociados. Para ambas la democracia era un artificio de reglas y nada más, lo mismo que a pocos años de la gran guerra llegaron a pensar los Castorpe europeos. Quizá el punto más trágico es que ambas construyeron el mito de que capitalismo y democracia liberal son la misma cosa, y que para luchar contra el primero había que luchar contra la segunda. La así dicha “autonomía del político”, que fue siempre un principio liberal, fue al fin reconocida por las dos tradiciones sólo tras la segunda guerra mundial, en otro cataclismo europeo.

---

<sup>10</sup> Véase a este propósito Cornwell, John, 1999.

## CONCLUSIONES: ¿QUIÉN MURIÓ?

Las dos guerras mundiales causaron sólo en Europa alrededor de treinta millones de muertos, sin considerar los quince (¿o veinte?) de la Rusia soviética. Los historiadores “revisionistas” han tenido un cierto éxito al hablar de una nueva “guerra de los Treinta Años”, o de una “guerra civil” en escala europea. Sugestivas y de fácil consumo intelectual, estas definiciones hacen olvidar la pregunta crucial: ¿guerra entre quiénes?, ¿entre Estados, ideologías, potencias?, ¿cuál fue la apuesta? Contestar con la palabra “democracia” no es del todo correcto: la democracia liberal no existía como valor en el continente. Sin este dato no se puede apreciar el enorme esfuerzo intelectual de los que lograron pensarla de nuevo y para el futuro. No se podía “restaurar” algo que se había, otra vez, “desvanecido en el aire” ya antes del triunfo totalitario. ¿Con qué se llenaron los vacíos de los espacios públicos liberales tras una masacre sin precedentes en la historia del viejo continente? La respuesta hoy suena fácil: con los derechos sociales. En efecto, no se podría pensar el consenso hacia la democracia de la postguerra sin estos nuevos derechos. Por ser la articulación entre lo “natural” del individuo y lo “político” del poder, los derechos sociales desmienten, por el solo hecho de existir, la tesis de que democracia y capitalismo son la misma “cosa”, como sostienen hoy los neoliberales. La nueva democracia europea de la postguerra se construyó a costa del capitalismo, aunque no en su contra: el Estado intervino para limitar los efectos sociales del mercado, y estos nuevos beneficios fueron considerados como unos nuevos derechos, tan estratégico fue el papel que jugaron en la consolidación de los regímenes democráticos.

Una consecuencia históricamente relevante fue que ahora el Estado era el máximo garante de la democracia, y no la “sociedad civil”, como en el liberalismo decimonónico. La forma marcadamente estatista de la nueva democracia hizo que los derechos naturales se percibieran cada vez más como sociales, y éstos como cada vez más naturales. El *welfare* europeo fue un notable y exitoso compromiso histórico entre capitalismo y democracia, en tanto que dio como nunca antes un sentido de libertad a la socialización forzosa impulsada por la economía.

Si estas notas tienen algún sentido, entonces hay que reconocer que la crisis del *welfare state* ha reactivado otra etapa de desencanto “a la Castorp”, pero en forma mucho más masiva, porque masiva fue en Europa la difusión de los nuevos derechos tras la segunda guerra mundial.

¿Tiene sentido hablar del fin de la “derecha” y de la “izquierda”? Aunque suene banal, no hay duda de que ciertas formas históricas de este antagonismo ya no tienen fuerza propositiva. Sin embargo, a lo largo de estas notas se ha considerado a los dos términos, al igual que a la democracia liberal, como tipos ideales, con base en la regularidad (que no es continuidad) de sus planteamientos, como diría otra vez Max Weber. En el régimen de *welfare* tanto la “derecha” como la “izquierda” no cambiaron su discurso tradicional: los derechos siguieron siendo percibidos como “insuficientes” o “excesivos”, pero el referente fueron ahora los derechos sociales. Hoy, frente a la crisis del *welfare*, el discurso no cambia, y es esta regularidad la que se percibe como mortífera. El nuevo capitalismo globalizado promueve una economía desocializada, destruyendo así el compromiso con la democracia que había dado nuevo sentido a la historia “hegeliana” tras la segunda guerra mundial. En los últimos diez años los espacios públicos se han vaciado de los derechos sociales, dejando a los individuos “liberados” de la política a pesar de su propia voluntad. Millones de jóvenes “y simpáticos” Castorp buscan una salida al desencanto por medio de nuevas ubicaciones simbólicas, que parecen ser radicalmente alternativas a la dicotomía derecha/izquierda. Y al igual que en los años de Weber, son las relaciones interindividuales el espacio simbólico alternativo a lo “político”. La gran diferencia es que este proceso no es percibido como una crisis de la “conciencia europea” sino como un hecho positivo, un “reconocimiento” de la libertad. Es probable que no habrá ningún Thomas Mann que nos represente el *epos* de este fenómeno, por la sencilla razón de que no se le necesita.

Si esto es cierto, entonces hay que reconocer que el “nihilismo socializado” es perfectamente compatible con un capitalismo desocializado. Aunque las relaciones entre los dos sean conflictivas, ambos apuntan a minimizar el espacio de la política como lugar donde se decide la redistribución de los recursos materiales e inmateriales de una sociedad. Hoy son los individuos que reivindicaban el derecho de crear derechos fuera y en contra de la política. Este dato pa-

rece obvio y “democrático”, y sin embargo no lo es tanto: para el liberalismo clásico el individuo era titular de unos derechos que, por ser “naturales”, eran dados *a priori*, su existencia no dependía de la voluntad individual y su número estaba limitado por la misma “naturaleza”.

La condición actual es radicalmente distinta: el *a priori* de los derechos es infinito, ya la polémica entre lo “insuficiente” y lo “excesivo” no tiene razón de existir. Hoy la disputa es acerca de lo que es o no es un derecho, como lo saben bien los juristas, cuyo saber no logra poner límites aceptables a la continua multiplicación de derechos, tanto individuales como de grupo. El problema no tiene nada de académico: el riesgo es que el mismo concepto de “derecho” se quede vacío si se abre a todas las demandas que se definen con este término. Lo relevante es que esta cuestión, no resuelta todavía, nos revela el verdadero punto de nuestro tema. Lo que el debate percibe como un vacío de valores es en la realidad el fenómeno opuesto: hay un exceso de valores, en el sentido de que nadie controla la demanda de ellos. Es probable que el desencanto de nuestros días tenga que ver con esta condición de indefinición de la libertad individual, que indudablemente el mercado no puede resolver, como se da cuenta una parte de la cultura neoliberal. ❧

#### BIBLIOGRAFÍA

- Annino, Antonio (coord.), *Historia de las elecciones en Iberoamérica, siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.
- y Romanelli, Raffaele, *Notabili, elettori, elezioni*, Quaderni Storici, 69, 1989.
- Bloom, Allan, *The closing of the American Mind*, New York, Simon and Schuster, 1988.
- Bobbio, Norberto, *Democrazia*, en *Dizionario di Politica*, Torino, Utet, 1981.
- , *Destra e Sinistra*, Roma, 1994.
- Constant, Benjamin, *Principios de política*, Buenos Aires, Americalec, 1943.
- Cornwell, John, *Hitler's Pope: The secret history of Pius XII*, London, Penguin Groups, 1999.
- Fukuyama, Francis, *The end of the history and the last man*, London, Hamilton, 1992.
- Sartori, Giovanni, *La società multiculturale*, Bologna, il Mulino, 2000.
- Weber, Max, *La política y el científico*, México, Premia, 1981.