

EL FIN DE LA NORMALIDAD. ¿UN NUEVO TIEMPO-EJE?

Por el Académico de Número
Excmo. Sr. D. Dalmacio Negro Pavón*

1. INTRODUCCIÓN

En algunas intervenciones del último trimestre del año pasado se sugirió directa o indirectamente la situación presente como un problema de cambio histórico. Alfonso Novales lo mencionó expresamente.

Los cambios históricos son alteraciones en el sistema de ideas vigentes que pueden dar lugar una nueva visión del orden. El presente cambio histórico suele identificarse con el final de un ciclo económico, del histórico-político de la revolución francesa, el de la época moderna, el de la civilización europea, el de la civilización occidental, o con un cambio de época sin aditamentos achacable a la “globalización”. Algunos, dados al progresismo abstracto o apegados al modo de pensamiento ideológico —un pensamiento que no piensa al estar poseído por la utilidad en vez de por la verdad—, lo identifican como el final de la historia y el advenimiento de la era del hombre nuevo, un concepto central en esos modos de pensamiento.

Partiendo del hecho de que se vive un momento de cambio histórico, el trabajo explora la posibilidad de que no sea un tránsito sino un salto en el tiempo impulsado por la técnica, muy distinto cuantitativa y sobre todo cualitativamente de los habituales. Mas que el cambio correspondiente a una crisis de época o civilización a causa de la acumulación de innovaciones o un simple cambio de tendencia, sería una crisis, o una de las crisis que podrían desembocar en la instalación de un nuevo *tiempo-eje* de la historia universal al alterarse sustancialmente el sistema general de vigencias al que debe su carácter el descrito por Jaspers.

* Sesión del día 21 de enero de 2014

El mismo hecho de que la historia sea por fin universal, es decir, que no se reduzca a la europea, que fungía como tal, entraña la posibilidad de otro tiempo-eje, concepto que se trata aquí como un futurible, cuyas condiciones esenciales, tomando como ejemplo el caso de Europa, podrían estar dadas. Un nuevo tiempo-eje daría lugar a una imagen inédita del mundo. ¿Tal vez en el sentido de que «el desarrollo extraordinario de la técnica, en tanto que esfera autónoma, conduce al fenómeno esencial de nuestra época: el paso de la vida orgánica a la vida organizada,... que sería al mismo tiempo su deshumanización?»¹.

Se mencionan como autoridades al respecto diversos autores, se transcriben algunos textos, se citan algunas alusiones indirectas, se aborda el estado de algunos ámbitos pragmáticos y algunas instituciones. Todo ello dando forzosamente ciertos rodeos, puesto que no se intenta dar una o varias respuestas, llegar a una conclusión, o de pronosticar. No se trata, pues, de la pregunta que incluye la respuesta, sino única y exclusivamente de plantear el tema mediante una serie de preguntas, como una especie de futurible cuyos datos materiales y espirituales, algunos de los cuales se consideran aquí, podrían ser ya una realidad. La finalidad del trabajo consiste, pues, en abordar la cuestión mediante diversas consideraciones en torno a esa aporía hilando hechos, acontecimientos y afirmaciones que afectan de un modo u otro al tema.

A fin de dar cierta unidad a los diversos (e incompletos) aspectos que se consideran, se sigue una línea, más que marcada, sugerida, pues no se ocupa del tiempo eje, por un libro reciente de Gabor Steingart, para quien «la situación actual no es fácilmente teorizable» y por *El rapto de Europa. Una interpretación histórica de nuestro tiempo*, de Luís Díez del Corral, quien tuvo en cuenta esa posibilidad. Gira obviamente en torno al pensamiento de Karl Jaspers quien planteó por primera vez el tema en profundidad, y al de Jean Gebser, con el que tiene similitudes que les hacen complementarios.

2. UNA SITUACIÓN MUY CRÍTICA

Las situaciones son conjuntos o sistemas de posibilidades. Encrucijadas en que un espacio concreto deja de estar suficientemente ordenado, casi nada es cierto ni seguro y cuyas variaciones importantes definen las fases de la historia². Las situaciones principales son las políticas, las sociales y las históricas. Las más turbulentas, en las que está en juego lo esencial, son las histórico-políticas. En ellas, ha desaparecido la normalidad que imponen las vigencias al prevalecer la incertidumbre ante el futuro inmediato en el mundo de la vida y

¹ N. Berdiaeff, *Reino del espíritu y Reino del César*. Madrid, Aguilar 1955. II, pp. 56-57.

² Sobre las situaciones históricas, J. Marías, *La estructura social. Teoría y método*. Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones 1964. I, 6, pp. 40 ss. También, del mismo, *Introducción a la Filosofía*. Madrid, Revista de Occidente 1947.

cuestionarse esos sistemas que configuraban hasta ahora sus estructuras³. El mundo y la civilización se encuentran hoy en una gran encrucijada histórico-política. El mundo actual, reconoce A. Giddens, no está sometido a un dominio estricto por parte de los humanos, “tal como expresan las ambiciones de la izquierda y, podría decirse, las pesadillas de la derecha“. Casi al contrario, por múltiples razones es un mundo de confusión e incertidumbre, un “mundo en fuga“. En relación con la globalización o universalización, piensa Giddens, cabe ya hablar de un *orden social post-tradicional*⁴.

El título del trabajo transcribe el del libro de Steingart *Das Ende der Normalität. Nachruf auf unser Leben, wie* (El fin de la normalidad), publicado en 2011⁵. El subtítulo, *Nachruf auf unser Leben, wie es bisher war* (Adiós a nuestra vida tal como era hasta ahora) sugiere cierto parentesco con el de Alfred Weber de 1946, *Abschied von der bisherigen Geschichte. Ueberwindung des Nihilismus*. Se diferencian en que *Abschied* significa adiós como despedida dentro de una cierta la normalidad, mientras la palabra *Nachruf* de Steingart, que sustancia el libro, se emplea para decir adiós en las esquelas mortuorias; como un final. Steingart no es ni pesimista ni optimista: constata lo que cobra el sentido, aun no bien perfilado, de un tiempo muerto y de un nuevo tiempo por venir como resultado de los hechos que describe.

Anticipado diez años antes con la implosión de la Unión Soviética, una victoria de Occidente a corto plazo, el fin de la normalidad se hizo visible el 11 de septiembre de 2001, fecha del gran atentado terrorista en Nueva York. El auge de China y la India, la recuperación de Rusia, las rebeliones populares en Túnez, Libia y Egipto, la nueva autoconsciencia de Hispanoamérica y la radicalización del islam, han dado lugar a un nuevo *statu quo* que, a la verdad, dice Steingart, no es ningún *statu quo*⁶. El *statu quo* es una situación más o menos confortable, pero el actual *statu quo* se parece a unos “tiempos revueltos” a lo Toynbee mucho más intensos.

La misma crisis financiera, que ha dado lugar a la crisis económica, sugiere cosas más radicales que el reduccionismo, excusable por razones metodológicas, de limitar a la economía el alcance del cambio histórico. Dos autores alemanes, Matthias Welk y Mark Friedrich, ven en esta crisis el resultado de lo que no dudan en calificar *Der grösste Raubzug der Geschichte* (El mayor pillaje de la historia)⁷, y, ciertamente rebasa con creces, al menos en sus grandes líneas, el ámbito pragmático de la ciencia económica. Otro autor, Jürgen Borchert, quien

³ Las estructuras consisten muy principalmente «en la disposición, contenido, intensidad y dinamismo de las vigencias» existentes. J. Marías. *Ibidem*. III, 16, p. 99.

⁴ *Más allá de la izquierda y de la derecha. El futuro de las políticas radicales*. Madrid, Cátedra, 1996. Intr. pp. 13-14.

⁵ Munich/Zurich, Piper 2011.

⁶ *Das Ende...* 19, p. 106.

⁷ Marburgo, Tectum Verlag 2012.

destaca entre otras cosas la estafa monumental de los sistemas de pensiones, señala la corrupción estructural existente y acusa directamente a los poderes financieros de la situación de Alemania⁸, lo que es una cuestión política, y en último término, ética. «La gran recesión es meramente un síntoma de una gran degeneración más profunda», corrobora el historiador Niall Ferguson⁹.

Trátase de una crisis histórico-política cuyas consecuencias van muy lejos. Tan profunda a juzgar por las evidencias, que no se libran de ella, citándolas según el orden de las importancias, el Derecho, la Política, la Moral y la Religión, incluso la Estética, que, para el teólogo Urs von Balthasar, sería la decisiva. En el caso concreto de Europa, hay ya quienes estiman que la crisis actual es más grave que la de los años treinta del pasado siglo.

3. EL *DIES A QUO* DEL TIEMPO-EJE

Para José Luis Comellas, las dos últimas guerras civiles europeas fueron moralmente una sola¹⁰. Ambas compartían el mismo *pathos*, pues, el tratado de Versalles, que cerró técnicamente la primera, entrañaba la posibilidad de la segunda. El primer acto, la Gran Guerra, fue casi una sorpresa al clausurar la *belle époque*, que encerraba tras su aparente placidez un estado de ánimo a la vez terminal y con futuro. Rusia (los eslavófilos) quería entremeterse en los Balcanes, Austria-Hungría no estaba dispuesta a tolerarlo pese a que su aliada Alemania (el Kaiser), ateniéndose al equilibrio europeo establecido por Bismarck, no quería la guerra, mientras Francia (Poincaré) deseaba la guerra¹¹.

En la postguerra de ese gran conflicto, mucho más total que el anterior, percatándose del cambio operado en la situación interna y la mundial de Europa, comenzaron a surgir numerosas dudas sobre sus posibilidades históricas. Sin embargo, apenas Spengler dio una respuesta categórica anunciando *La decadencia de Occidente*. Al terminar la segunda, no hubo dudas sobre el estado espiritual de Europa y la preocupación general fue su porvenir histórico.

Concluida la guerra de 1939-1945, el lanzamiento de las dos bombas atómicas en Hiroshima y Nagasaki, confirmó que la técnica era la esencia del poder contemporáneo. Literariamente, 1946 es una fecha fundamental a ese respecto.

En ese año comenzó a aparecer una extensa literatura más sobrecogida por la importancia adquirida por la técnica que la de entre las dos guerras, pre-

⁸ *Sozialstaatsdämmerung*. Munich, Rieman 2013.

⁹ *La gran degeneración. Cómo decaen las instituciones y mueren las economías*. Barcelona, Debate 2013. Intr. p. 23.

¹⁰ *La guerra civil europea (1914-1945)*. Madrid, Rialp 2010.

¹¹ Vid. A. Fabre-Luce, *La victoire*. París, Nouvelle Revue Française 1924.

guntándose abiertamente por el futuro de la humanidad simbolizado concretamente en el de Europa. El teólogo Romano Guardini resumía así el *pathos* del momento: «Hoy día atraviesa Europa la crisis más profunda de su historia: tan profunda, que muchos llegan a preguntarse si todavía existe “Europa” en el antiguo sentido de la palabra»¹².

Ese mismo año apareció el libro de Karl Jaspers *Origen y meta de la historia*. Tras dar fe de haberse realizado la unidad del mundo, afirmaba: «Todo cuanto sucede hoy, parece ser la lucha preparatoria acerca de cuál ha de ser el punto de partida para el combate final por la ordenación planetaria»¹³. El libro es justamente famoso por su tesis central sobre la existencia de un tiempo-eje de la historia universal. El presente forma parte todavía de él, pero la situación obliga a preguntarse por el futuro. Decía Jaspers en el breve prólogo: «El futuro es un campo ilimitado de posibilidades, no está decidido»; «el presente está penetrado por el futuro en él latente, cuyas tendencias, sea en oposición o adhesión, hacemos nuestras»; «este henchido presente hinca su ancla en el eterno origen». Pasado, presente y futuro forman una unidad. Pues, como dice en la primera página del libro, «hacia el pasado y hacia el futuro se abre una infinitud».

Las causas y circunstancias concretas del único tiempo-eje sobre el que existe un acuerdo general en lo fundamental, son sin duda infinitas. Pero el filósofo alemán asentaba su tesis en una base empírica, dejando al margen explicaciones como las de la teología de la historia. El tiempo-eje es en sí mismo un hecho, un dato y un presupuesto. Ese eje de la historia universal (*Achsenzeit der Weltgeschichte*), escribe Jaspers, «parece estar situado hacia el año 500 antes de Jesucristo, en el proceso espiritual acontecido entre los años 800 y 200 antes de Cristo. Allí está el corte más profundo de la historia. Allí tiene su origen el hombre con el que vivimos hasta hoy».

4. LA NOVEDAD DEL TIEMPO-EJE

Jaspers describe lo esencial de ese hecho, que, como totalidad, le parece el acontecimiento de los acontecimientos, un super-acontecimiento en el que irrumpe un tiempo nuevo: «En ese tiempo se concentran y coinciden multitud de hechos extraordinarios. En China viven Confucio y Lao-tsé, aparecen todas las direcciones de la filosofía china, meditan Mo-Ti, Chuang-Tse, Lie-Tse y otros muchos. En la India surgen los Upanishadas, vive Buda, se desarrollan, igual que en China, todas las posibles tendencias filosóficas, desde el escepticismo al materialismo, la sofística y el nihilismo. En Irán enseña Zarathustra la excitante doctrina que presenta al mundo como el combate entre el

¹² *El mesianismo en el Mito, la Revelación y la Política*. Madrid, Rialp 1948. VII, p. 155.

¹³ Madrid, *Revista de Occidente* 1980. 2ª, 3, B, p. 210.

bien y el mal. En Palestina aparecen los profetas, desde Elías, siguiendo por Isaías y Jeremías, hasta el Deuteroisafas. En Grecia encontramos a Homero, los filósofos —Parménides, Heráclito, Platón—, los trágicos, Tucídides, Arquímedes. Todo lo que estos nombres no hacen más que indicar, escribe Jaspers, se origina en estos cuantos siglos casi el mismo tiempo en China, en la India, en el Occidente, sin que supieran unos de otros». Evidentemente, no se trata todavía de la unificación del mundo, sino, como dirá más tarde Jean Gebser, de la aparición de una nueva consciencia, si bien únicamente en Grecia se cayó en la cuenta de este acontecimiento innovador, descrito como el paso del *mythós* al *logos*, del tiempo mítico al racional, aunque el mito y la razón siguieran conviviendo más o menos enfrentados.

Prosigue Jaspers: «La novedad de esta época estriba en que el hombre se eleva en los tres mundos a la conciencia de la totalidad del Ser, de sí mismo y de sus límites. Siente la terribilidad del mundo y la propia impotencia. Se formula preguntas radicales. Aspira a la liberación y salvación desde el abismo, y mientras cobra consciencia de sus límites se propone las finalidades más altas. Y, en fin, llega a experimentar lo incondicionado, tanto en la profundidad del propio ser como en la claridad de la trascendencia»...«En esa época se constituyen las categorías fundamentales con las que todavía pensamos y se inician las religiones mundiales de las cuáles viven todavía los hombres. En todos los sentidos, se pone el pie en lo universal» y «lo que estaba todavía vivo en la realidad de la sustancia transmitida tradicionalmente, fue puesto en claro en sus manifestaciones y, con ello, transformado».

Igual que en todos los cambios históricos, el tiempo-eje descrito por Jaspers es un cambio estético, de la sensibilidad, plasmado mejor que en otras culturas y civilizaciones en el Arte griego. Un gran cambio histórico (Jaspers escribe *Durchbruch*, una irrupción histórica) limitado en el espacio pero de trascendencia universal: terminan en él los milenios de las grandes culturas más antiguas y los pueblos que no participan en el tiempo-eje permanecen como “pueblos primitivos”.

La humanidad ha vivido hasta hoy de lo que aconteció, fue creado y pensado entonces; y entre las distintas constelaciones políticas y culturales que se formaron en aquel gran cambio, es posible una profunda comprensión, puesto que se dan cuenta recíprocamente todas ellas, de tratarse de lo propio de cada uno.

Resume Jaspers: «De la concepción del tiempo-eje se derivan las cuestiones y los criterios para toda la evolución precedente y posterior. Las grandes culturas anteriores pierden su configuración; los pueblos que las sostenían desaparecen de la vista al quedar incluidos en el movimiento del tiempo-eje. Los pueblos prehistóricos siguen siendo prehistóricos hasta que son absorbidos por el movimiento histórico emanado del tiempo eje o si no, se extinguen. El

tiempo-eje se asimila todo lo demás. De él recibe la historia universal la única estructura y unidad que se mantiene firme o se ha mantenido hasta ahora».

5. EL ORIGEN SIEMPRE PRESENTE

La literatura perteneciente al ámbito iniciado en 1946, consideraba la situación el final de una época y el inicio de otra, pues, prácticamente, nadie se aventuró a pronosticar un gran salto cualitativo, aunque algunos como Jaspers lo insinuasen. Jean Gebser (1905-1973) fue una excepción con su libro *Ursprung und Gegenwart*¹⁴, cuya primera parte se publicó en 1949. Inspirado por Rilke según el propio autor, lo había concebido en 1932 en España, donde residió desde 1931 a 1936. En 1966, apareció la segunda edición revisada junto con la segunda parte, de 1953.

En el breve prólogo de 1949, explica Gebser que *Origen y presente* responde a la convicción de que «lo que experimentamos en la actualidad, no es sólo una crisis europea». Tampoco es una mera crisis de la moral, de la economía, de las ideologías, de la política, de la religión. No afecta sólo a Europa y las Américas, sino al mundo entero: afecta a Rusia, que es europea, al Cercano y Lejano Oriente y a Oceanía. Por supuesto, hay que añadir África, que quizá por la impresión que se tenía entonces de ese Continente parece olvidar Gebser, igual que Jaspers, donde, con todo, el cambio histórico está siendo naturalmente mucho más intenso dado su punto de partida.

Trátase de una crisis mundial y de la humanidad, sólo comparable con las que se produjeron en coyunturas de gran trascendencia, que fueron definitivas y decisivas para la vida en la tierra de la respectiva humanidad. «La crisis de nuestro tiempo y de nuestro mundo, prepara un proceso completo de transformación», escribe Gebser, quien creía en esa fecha, que faltaban sólo unas décadas para que se hiciera transparente, dependiendo del incremento de las posibilidades técnicas, «directamente proporcional a la disminución de la consciencia responsable del hombre». Así pues, decía dejando entrever algún pesimismo, «o superamos la crisis o será ella la que nos supere». ¿Es la crisis actual la explosión final de la gran crisis global detectada en esos años y el comienzo de algo inédito?¹⁵

¹⁴ *Origen y presente*, Gerona, Atalanta 2011. El título de la traducción inglesa, *The Ever-Present Origin* (1984) (El origen siempre presente), refleja, quizá mejor que el original, el contenido del libro, cuya idea básica podría inspirarse en la *Ur-Form*, de Goethe, la forma originaria en la que está contenida la posibilidad de todas las formas posteriores sin perjuicio de su diversidad. La *Urform* es lo que les da vida y la anima. El origen está siempre presente.

¹⁵ La causa concreta desencadenante de la actual crisis económica es sobre todo la irresponsabilidad de la «ingeniería financiera», una aplicación técnica. Sobre la responsabilidad ante el cambio histórico desde el punto de vista filosófico, R. Wisser, *Responsabilidad y cambio histórico* (el título original es *Verantwortung im Wandel der Zeit*, 1967). *Respuestas de Jaspers, Buber, G.-F. von Weizsäcker, Guardini y Heidegger*. Buenos Aires, Sudamericana 1970.

El libro, dedicado a determinar las claves de la situación, recuerda inevitablemente, tal como la describe, la tesis de Jaspers sobre el tiempo-eje: «informa, dice Gebser al comienzo del primer capítulo, del nacimiento de un nuevo mundo y una nueva consciencia»¹⁶. Menciona a Jaspers sin hacerse eco empero del concepto tiempo-eje, tal vez porque se refería al pasado, y a él le interesaba el futuro presente. Sin embargo, la adapta en cierto modo a la crisis contemporánea, al tratar de perfilarla mediante el bosquejo de una historia de los niveles de la consciencia, que suelen ir acompañadas de una nueva visión del espacio: «Las grandes mutaciones históricas suelen ir acompañadas de una mutación de la imagen del espacio»¹⁷.

6. LA CONSCIENCIA CAMBIA

La consciencia, impresionada por los movimientos de las cosas, cambia tras largos espacios de tiempo. Gebser, a quien podría encasillársele a efectos orientativos como filósofo de la cultura, adopta la historia del arte como instrumento de investigación haciendo de la sensibilidad estética la idea rectora de su pensamiento. Pues, es ciertamente en el arte —sobre cuya historia arroja una interesante luz al insertarlo en la totalidad de su interpretación—, donde suelen apreciarse mejor que desde cualquier otro punto de vista, los cambios efectivos, reales, de la sensibilidad y, por ende, de la consciencia. En la práctica, suele inspirar a muchos historiadores¹⁸.

Autodidacta de inmensa cultura, no la utiliza empero como erudición sino para sus demostraciones¹⁹. Fundamenta Gebser su tesis, en lo que concierne al presente, en la percepción, según él, de la pérdida de efectividad de la estructura de consciencia predominante en la modernidad, unida a la intuición estética de que comenzaba a emerger una nueva forma de percibir la realidad. Habla de sucesivos niveles de consciencia en la historia conocida de la humanidad, que, por lo que dice, podrían implicar varios tiempos-eje sucesivos, no uno sólo. Serían los correspondientes a los cinco niveles de la consciencia que detecta: el de la estructura arcaica, el de la estructura mágica, el de la estructura mítica y el de la estructura mental, siendo el quinto el de la estructura integral.

¹⁶ La palabra latina *conscientia* (de *conscius*, sabedor) significa un saber acompañante (con-). Un defecto de la muy cuidada edición española de Gebser es la traducción de la palabra alemana *Bewusstsein*, consciencia por conciencia (en alemán *Gewissen*, consciencia moral). Unamuno se quejaba ya de este defecto habitual de las traducciones al español, que confunden la consciencia con la conciencia.

¹⁷ C. Schmitt, *Tierra y mar. Consideraciones sobre la historia universal*. Madrid, Instituto de Estudios Políticos 1952. X p. 58.

¹⁸ El arte acusa en cada momento la consciencia espacial de la época, y el verdadero pintor es un hombre que ve las cosas y las personas mejor y con más exactitud que los demás hombres, con mayor exactitud sobre todo en el sentido de la realidad histórica de su tiempo». *Tierra y mar*. XII, pp. 71-72.

¹⁹ El traductor de Gebser, J. Rafael Hernández Arias, destaca su «afán por descubrir relaciones significativas entre los distintos ámbitos del saber aspiraba precisamente a superar el autismo de las ciencias y a abrir nuevos horizontes». Gebser, *Op. cit.* «Nota biográfica», p. 776.

El hombre, decía Arnold Gehlen, es un ser cultural por naturaleza. Y Gebser, tras un análisis histórico-cultural de las diferentes estructuras de la consciencia, que implican diversas visiones del mundo o mapas cognitivos culturales, concluye que está en devenir el nuevo nivel de la consciencia, y por tanto de racionalidad. Le llama la consciencia integral, relacionada íntimamente, igual que las otras estructuras, con la consciencia que se tiene del espacio y del tiempo. La perspectiva, en un sentido distinto al de Ortega —que Gebser dice expresamente no compartir—, tiene un papel fundamental. Coincide entre otras cosas con la formación del Estado.

Denominar “integral” la presentación como definitiva de esta nueva “mutación” de la consciencia, podría ser una ingenuidad de Gebser, o un tributo al progresismo. Pero podría explicarse también, por haber sido discípulo *ex auditu* de Romano Guardini. Pues, oponiéndose igual que su maestro al unilateralismo de la especialización que suscita la técnica, excluye la existencia de contradicciones reduciéndolas a *contrastes*, que la nueva consciencia, ceñida a la realidad, es capaz de integrar en formas, a diferencia de la dialéctica racionalista²⁰, que a Goethe le parecía ya una enfermedad. Descarta así el pesimismo de Spengler y sale al paso de una posible interpretación nihilista a lo Nietzsche quien profetizaba, como es sabido, doscientos años de nihilismo. Para situar el surgimiento de la nueva estructura de la consciencia, propone Gebser un esquema que recuerda la ley de los tres estados de Augusto Comte. Tríada que, como es sabido, tiene un origen concreto en las tres dispensaciones —la edad del Padre, la de Cristo y la del Espíritu Santo— de la teología de la historia de Joaquín de Fiore²¹. Según Dumézil, la tríada es típica de la cultura indogermánica, que distingue el plano de la sabiduría, el de la fuerza vital y el de la producción, que corresponden a la distinción platónica entre la cabeza, el pecho y el vientre y a la medieval entre *oratores*, *bellatores* y *laboratores*. Gebser coincide incluso con Comte en la distribución de los lapsos temporales de cada estado, época o estructura de la consciencia: a una larguísima época *imperspectivística* —que correspondería aproximadamente al estado teológico comteano— siguió la *perspectivística* —que viene a coincidir con el estado metafísico—, y le seguirá la que denomina *aperspectivística*, que sería la que está comenzando, en analogía con el estado positivo del gran pensador francés. Una diferencia es la supresión del estado intermediario de Comte, que no es otra cosa en realidad, que la transición del estado metafísico al positivo.

Agostadas las posibilidades del horizonte “perspectivístico” que comenzó en el Renacimiento —coincidiendo aquí Gebser con Berdiaeff, Julien Freund, etc.—, al descubrirse la perspectiva en la pintura, se debilita el *Zeitgeist*, falto del

²⁰ Vid. *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo viviente-concreto* (Madrid, B. A. C. 1996), con un “Estudio introductorio” de A. López Quintás, discípulo también de Guardini.

²¹ La intención de Fiore era potenciar la Trinidad frente al cristocentrismo excesivo. Vid. el libro clásico de Henri de Lubac, *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*. 2 vols. Madrid, Encuentro 1989.

apoyo de esa perspectiva del espacio, con lo que se debilita asimismo la voluntad y no se adoptan las decisiones que requiere la situación. Pues, la voluntad de poder carece de orientación al ser todavía “aperspectivístico” el nuevo mundo que está naciendo según Gebser, justo por tratarse de momento de una transición. Por una u otra causa prevalecen, pues, la ambigüedad y la confusión.

En suma, debido al agotamiento del mundo perspectivístico, que siguió al imperspectivístico, el espíritu de la nueva perspectiva o paradigma, el nuevo *Weltgeist*, no es aún transparente a la consciencia. Lo era al parecer para Fukuyama, quien, entusiasmado por lo que creía ser el triunfo universal y definitivo de la democracia al implosionar el Imperio Soviético (1989), resucitó y predicó *urbi et orbe* el tópico de origen hegeliano del fin de la historia. Pero Gebser está de acuerdo con Steingart, en que «quien quiera conocer el futuro sólo puede mirar al pasado de sus padres»²².

7. INTRANSPARENCIA DE LA SITUACIÓN

El mundo se vuelve translúcido con la espiritualización pero no transparente, decía Jünger en alguno de sus *Diarios*.

No es este el lugar de hacer la crítica de la tesis de Gebser, que reproduce hasta cierto punto la necesidad de la dialéctica hegeliana, inmersa en la gran cantidad de mitos que produjo la “modernidad” y hacen intranparente la situación. Lo interesante es la coincidencia de la tesis omnicomprendiva de Gebser con la no menos abarcadora, aunque más circunscrita, de Jaspers y, en tono menor, con las de otros escritores dignos de fe, algunos de los cuáles se han mencionado, aunque se circunscriban también a aspectos más parciales o secundarios dentro del conjunto, con independencia de la aceptación que merezca individualmente cada uno. Gebser ofrece sin duda pistas para un examen de la encrucijada en que se encuentra la humanidad.

La costumbre, decía Hume, es la gran guía de la vida, y la ambigüedad, la confusión y la falta de transparencia de que habla Gebser, que obstaculizan o impiden la decisión, sugieren, que la borrosa visión del horizonte histórico en gestación puede distorsionarse fácilmente al resultar desmesurada por desacostumbrada. Es lo que pudo haberle ocurrido a Fukuyama al tomar un acontecimiento, ciertamente de enorme trascendencia inmediata, por el triunfo definitivo de la democracia, como si los hombres gobernasen también la historia. Por lo pronto, habría qué preguntarse que clase de democracia, aunque él esté pensando en el trasplante formal de la norteamericana en el resto del mundo. A juzgar por los síntomas generales, la tesis del historiador

²² *Das Ende...* 26, p. 161.

japonés-norteamericano, puede ser un indicio más, pero minúsculo, de que, consumada la unidad del mundo formando una única constelación política, esté dando comienzo una nueva *Achsenzeit der Weltgeschichte*.

Jaspers descubrió o describió empero solamente *un* tiempo-eje y es lícito preguntarse si no le habrán precedido otros tiempos-eje al fijado por él, como sugiere Gebser con su historia de la consciencia. La respuesta de Jaspers es que «nada sabemos de la Edad Prometeica». Cabe preguntarse asimismo, si ese futuro abierto a la infinitud no incluirá una pluralidad de tiempos-eje. El filósofo alemán, sin negar la posibilidad de un nuevo tiempo-eje, al que hizo alusiones, tenía sus reservas: «Aun en el caso de que hayamos entrado en una nueva y radical transformación del ser humano, no se trata sin embargo, de una repetición del tiempo-eje, sino de un proceso distinto hasta la raíz». Por una parte, el que describe sería “extrínsecamente”, dice Jaspers, absolutamente universal, el tiempo-eje de toda la humanidad. Por otra, “interiormente”, «nuestra época es la Edad de la transformación técnica y política de la realidad, o una época de creaciones espirituales eternas». En algún otro lugar dice que lo decisivo espiritualmente es, al menos de momento, la existencia de un gran vacío²³.

Jaspers, comenta Díez del Corral, «sostiene que, después del antiguo tiempo-eje, sólo la ciencia y la técnica europeas significan una innovación fundamental, pero se resiste a otorgarle la referida consideración, admitiendo tan sólo la analogía con la “edad prometeica”». Por su parte, en una nota a pie de página que sintetiza el sentido de la situación mundial entonces y ahora en relación con esta cuestión, se aventuró a afirmar en *El rapto de Europa* con más decisión que Jaspers: «Cabe considerar la posibilidad de concebir el nivel histórico homogéneo producido por la ciencia y la técnica como un nuevo tiempo-eje».²⁴ Ciencia y técnica ya no son aquí la antítesis de la Naturaleza sino de la Historia, pero asentándose en la Historia. Esta sería la gran cuestión: «la tecnificación como un proceso que se inicia espontáneamente en la historia, que no parece estar ya en una relación inteligible con la naturaleza del ser humano, sino que, por el contrario, consigue por la fuerza y sin contemplaciones la adaptación de esta naturaleza deficitaria frente a sus demandas». De ahí la “espiritualización” de Jünger²⁵.

8. TIEMPO DE SOMBRAS

«Coincidiendo de modo vagamente aproximado con los límites temporales del siglo XX -con su comienzo y su desenlace cronológicos- se ha producido un giro decisivo, escribía Jesús Fueyo hace más veinte años, que marca lo

²³ *Ibidem*, 2ª, 2 C, pp. 151-152.

²⁴ *El rapto...* IX, p. 313.

²⁵ H. Blumenberg, *Teoría del mundo de la vida*. Buenos Aires, Fondo de Cultura 2013. VI, 1, p. 208.

que podemos llamar la “desmundificación” de la imagen básica del mundo de la Modernidad²⁶. Las dudas o reservas de Jaspers y otros tienen que ver con la existencia de sombras y la intransparencia intelectual a consecuencia de lo que llamaba Zubiri la “desfundamentación de la realidad” llevada a cabo por el racionalismo científico de la modernidad. Una crisis de la razón objetiva cuyo resultado es la desmundificación de que hablaba Fueyo.

Efectivamente, para traspasar la intransparencia y disipar las dudas no basta la ciencia. Pues la ciencia se limita a convertir el ente en «objeto demostrable y comprensible por medio del cálculo» (Heidegger). Busca certezas, no verdades. Y lo cierto, escribe recientemente el filósofo de la ciencia Juan Arana, es que «la humanidad ha proseguido su camino de la mano de la incertidumbre, poco más o menos igual que antes de que filósofos y científicos forjaran su sueño de un saber sin fisuras». La causa de este sueño de la razón: «el error obsesivo de la epistemología racionalista consiste precisamente en evitar que se cuele por algún resquicio el menor germen de inseguridad»²⁷. Hans Jonas caracterizaba la ciencia por una capacidad creciente de abordar cualquier tema pero también por una confusión sobre sus fines: «el ser humano ha aumentado su poder dominador de la naturaleza, pero no se ha preocupado por crecer con la misma intensidad en el conocimiento de las consecuencias de ese poder». Certidumbre y evidencia son sucedáneos de la verdad: simplifican la complejidad de la realidad; sobre todo, diría Hans Blumenberg, la del mundo de la vida. «Mientras la certeza denota un estado subjetivo del cognoscente, la evidencia, escribe Arana, evoca una propiedad objetiva de ciertas representaciones y la verdad supone una condición real de las cosas en cuanto que son cognoscibles»²⁸. La verdad es lo mismo que la realidad, de la que la certeza y la evidencia son visiones eficaces si resisten la prueba de la validez. La verdad, la evidencia y la certeza son maneras distintas de aprehenderla. Pero como formalidad. Pues, con palabras de Zubiri, aunque la realidad está en cada cosa real, es más que la realidad de la cosa. La realidad es superior a la idea. No se agota en la verdad y menos aun en la evidencia y en la certeza. Esto explica las reservas de Jaspers y la más relativa de Díez del Corral.

Husserl quería realizar la idea de Kant de hacer de la filosofía una ciencia rigurosa. Mas, al filo del siglo XX, advirtió *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*²⁹. La física, cuyas demostraciones tenían más fuerza por su eficacia que las de todas las demás ciencias, había alcanzado, decía Ernst Jünger, un estado mágico. Pero Planck, Bohr, Heisenberg,... la física cuán-

²⁶ “La crisis moderna del principio de realidad”. *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, nº 70 (1993). p. 274.

²⁷ *Los sótanos del universo. La determinación natural y sus mecanismos ocultos*. Madrid, Biblioteca Nueva 2012. 7, p. 28; 8, p. 32; 9

²⁸ *Ibidem*. 9, p. 33.

²⁹ Barcelona, Altaya 2000.

tica y el principio de indeterminación vinieron a demostrar que la imagen del mundo se había vuelto probabilística, pues está llena de aporías, aun en aquello que parece tan apodíctico como la ciencia física. Para Heisenberg era tan evidente la existencia de un orden subyacente en el reino de la materia, que, concluía Jünger, «también la física nos ofrece parábolas». De ahí que «no podemos hablar ya de progreso, sino del hito de un cambio de rumbo, del comienzo de una óptica nueva»³⁰, que, según Gebser, requeriría una nueva consciencia.

Acorde con ello, se preguntaba también Heidegger al hablar sobre Anaximandro: «¿Estamos en el ocaso de una noche de la que saldrá otro primitivismo?». Las respuestas, cuando las hay, suelen ser en general desconcertadas o pesimistas. El mismo Heidegger, discípulo de Husserl, pareció responder a sus propias preguntas afirmando con pesimismo ante la intransparencia de la situación, que «la decadencia del pensar en las ciencias y en el creer es el mal destino del ser»³¹.

Parejamente al *dictum* de Heidegger sobre la necesidad de «pensar lo que pensaron los griegos de un modo aún más griego», afirmaba también Zubiri en uno de sus escritos tempranos, que la situación de Europa se parecía ya tanto espiritualmente a la de la Grecia antigua, que “los griegos somos hoy nosotros”. Como remedando a Heidegger, se preguntaba a su vez perplejo Díez del Corral, discípulo de Zubiri: «¿Estamos en trance los europeos de empequeñecernos, de convertirnos en otros *graeculi*, justamente cuando el mundo entero se europeíza?». Una pregunta cuya respuesta parece obvia a estas alturas.

Al gran historiador holandés Johannes Huizinga, le preocupaban mucho en los años treinta del pasado siglo, —con buenos motivos, como probaron pronto los hechos—, “las sombras del mañana”. Los que expone Steingart sugieren, que el indudable ocaso del presente tiempo histórico, podría preludiar acaso la aurora de un nuevo horizonte en el que empezara a vislumbrarse un nuevo nivel histórico, emergente de las sombras del mañana. Díez del Corral pensaba que los europeos «somos a la vez tardíos y prematuros, rezagados y anticipadores, último capítulo de una gran época y el primero de otra futura, universal, con dilatados y confusos horizontes»³².

Coincidiendo por anticipado con la actitud notarial de Steingart, decía asimismo Heidegger en otro lugar, que «la noche del mundo debe concebirse como destino que sucede más acá de pesimismo y optimismo»³³, o, lo que es lo mismo como algo inexorable que tiene que pasar. Esta forzosidad aclara que su pesimismo ante el decaimiento del pensar y del creer, se circunscribía al vacío

³⁰ *La tijera*. Barcelona, Tusquets 1993. 104, pp. 18 y 92.

³¹ *Op. loc. cit.*, p. 273.

³² *Op. cit.*, II, p. 59.

³³ “¿Para qué ser poeta?”. En *Senderos en el bosque*, p. 226.

espiritual existente³⁴. Impresión y pesimismo que explican su famosa declaración a *Der Spiegel* muchos años más tarde, “sólo un dios puede salvarnos”.

Es posible, dicho sea de paso, que el éxito del culturalismo existencialista de la postguerra de 1939, que tanto debe a Heidegger por vía de imitación, deba más a su particular intuición nihilista de ese destino convertida en una moda filosófica, cuyo modisto fue Sartre, que a las consecuencias de aquella guerra desoladora.

9. LA SENSIBILIDAD DEL GEIST

La frase del joven Hegel *Geist ist Zeit* (el espíritu es tiempo) es una succulenta caja de Pandora rebosante de sugerencias. Rafael Alvira advierte empero con razón, que su veracidad exige la condición de que el *Zeit* se *espa-cialice*. De otra manera, el *Geist* hegeliano es un fantasma, puesto que no es posible saber cual va ser el espíritu de la época próxima y no obedece por tanto a una necesidad histórica³⁵. Los cambios del tiempo histórico son cualitativos, lo que permite fraccionarlo en épocas, y éstas no pueden preverse como hacen los meteorólogos en el caso del tiempo sometido a las leyes de la naturaleza, que se presumen necesarias e inexorables.

Bertrand de Jouvenel explicaba en *El arte de prever el futuro político*, que la previsión es un arte a corto plazo, que presupone cambios materiales pero no del tiempo; a lo sumo a medio plazo, extrapolando datos del presente como hacen los economistas. Pues éstos tienen la ventaja sobre las otras ciencias sociales de partir del principio de la escasez, más o menos como lo estableció Gustavo Cassel. Los cambios históricos son alteraciones intensas de la sensibilidad que se van gestando a largo plazo, por lo que sólo pueden apreciarse *a posteriori*. Eso devuelve a Ranke el problema de la explicación histórica, pues, la historia escrita es para él una obra de arte, en tanto interpreta estéticamente acciones humanas vividas, reales, pero, decía Zubiri, desrealizadas. Para Azorín, la Historia es “arte de nigromántico”. La verdad histórica es *aletheia*, verdad presente, hecha patente, averiguada por la verdad de la *veritas*. La *veritas* del relato del pasado la verifica³⁶.

Las civilizaciones son sistemas de formas³⁷ y los cambios históricos implican el cambio de las formas de aprehensión de la realidad. Lo que des-

³⁴ Una respuesta a ese “vacío espiritual” en la obra de Hans Jonas, *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica* (1988). Barcelona, Herder 1995.

³⁵ *Reivindicación de la voluntad*. Pamplona, Eunsa 1988. V, p. 218

³⁶ Sobre las tres grandes interpretaciones históricas de la verdad, la griega (*alêtheia*), la latina (*veritas*) y la bíblica (*emunab*), J. Marías, *Introducción a la filosofía*, p. 24.

³⁷ Cf. L. Duplessy, *Op. cit.* Ortega urgía la necesidad de una historia de las formas.

cribe Steingart como el fin de la normalidad, apunta a un cambio inevitable en la sensibilidad de las generaciones y las formas de vida. Cambio que venía gestándose hace tiempo con la destrucción de las formas vigentes, como es notorio en el arte, cuyo abandono de la perspectiva anotó Ortega en un famoso ensayo, y, más a ras de tierra, en las formas de trato, cuyo deterioro es hoy evidente en tantos aspectos. «Sin formas no hay espíritu en la vida cotidiana», escribe Rafael Alvira. Quizá por el apremio del *Zeitgeist*, que, en sí mismo, no obedece a ninguna necesidad, puesto que «no hay una “razón pura” (espiritual o material) que guíe la historia». «Cada estética busca imponerse, busca convertirse en “el espíritu de la época”»³⁸, que es “tiempo paralizado”.

El arte se ha vuelto finalmente un problema, algo que parece a primera vista indiscutible. En busca siempre de novedades, actitud que constituye según Blumenberg la peculiaridad de la modernidad³⁹, parece no acomodarse ya al *Zeitgeist*, que «es más bien, el *espíritu dominante* en una época», lo que no significa que sea el mejor, el más adecuado o el que exigen las circunstancias; las circunstancias condicionan, no imponen necesariamente⁴⁰.

10. SOBRE LOS CAMBIOS HISTÓRICOS

Del cambio climático, que se discute si está en curso, se ha hecho como de tantas cosas un milenarismo científicista. Pero le pasa lo mismo que a los cambios históricos: al ser el precipitado de movimientos tiene su historia. Los históricos son cualitativamente distintos al ser impredecibles las acciones humanas, movimientos en el tiempo cuyos efectos se dan en el espacio. En ellos no hay leyes sino a lo sumo tendencias o trayectorias que se están produciendo permanentemente. Su acumulación determina un movimiento especialmente intenso, a causa de la libertad, decía Proudhon, apoyada en el tiempo pasado.

La diferencia cualitativa entre las formas de cambio en la Naturaleza y en la Historia, consiste, pues, en que los cambios climáticos obedecen a lo que se llaman convencionalmente leyes naturales, al dar la impresión de que no se apoyan, como los históricos, en creencias o presupuestos. Sin embargo, «el mundo natural que puede estudiar el hombre de ciencia mediante la observación y el experimento, es un mundo antropocéntrico; se compone únicamente de esos procesos naturales cuya fase temporal y cuya amplitud espacial caen dentro de los límites

³⁸ *Op. loc. cit.*, pp. 218-219 y p. 223.

³⁹ *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt. M., Suhrkamp 1988 (hay trad. española).

⁴⁰ R. Alvira, *Ibidem*, *Id.* Alvira distingue entre espíritu de la época, que se refiere al poder, y espíritu del tiempo como modo de relacionarse el espíritu con el tiempo, dando lugar a los estilos y a las modas. El espíritu del tiempo se entrecruza con el espíritu de la época. Pero el *modo* de imponer un espíritu, para hacerlo dominante, es un problema artístico. «La decisión de imponerlo, considerando el contenido y la intencionalidad, es un problema ético».

de nuestra observación⁴¹. Consecuentemente, la ciencia natural se da en un contexto histórico, por lo que depende a la postre del pensamiento histórico. “No hay naturaleza en un instante”, decía Whitehead, de modo que las leyes inmanentes a la Naturaleza, donde no hay libertad, parecen necesarias al operar en tiempos mucho más largos —que los históricos de Braudel por ejemplo—, tiempos que obligan a la Naturaleza, así como *en* el trato con ella. En cambio, *en* la Historia opera la libertad humana junto al azar, que es en realidad un denominador común, pues en la Naturaleza se da también el azar. En la perspectiva de la Naturaleza, el hombre es por eso “el animal desobediente”. Confundiendo la historia de la Naturaleza con la historia humana⁴², les parecía a muchos ilustrados⁴³, que la emancipación o liberación de la Naturaleza y de la Historia pasaba por la desobediencia a la Naturaleza. Tal es la causa del idealismo de la libertad⁴⁴.

La historia no es exactamente la “hazaña” de la libertad, como pensaba Croce, sino la historia de los avances y los retrocesos de la libertad, debidos a misma libertad, que no es un demiurgo, como creían muchos ilustrados, sino un *presupuesto* de la naturaleza *humana*.

Eso explica la sorpresa de los *philosophes* ante el famoso terremoto de Lisboa (1755), que provocó “un oleaje de literatura moralizante” (C. Schmitt). Sin llegar a las exageraciones místicas de Giordano Bruno, “sorprendería” también a la propia Naturaleza. Fue un hecho que puede explicar la geología por movimientos naturales, y al afectar a la sensibilidad humana se convirtió en un acontecimiento histórico de largas consecuencias. Les impresionó de tal manera a los filósofos, que contribuyó poderosamente al invento de una época, la de la Ilustración, discrepante, incluso con intenciones liberadoras de la trayectoria de la civilización europea, como si fuera la responsable. Una pre-ilustración que habría confundido las cosas. No obstante, intensificó el propósito de la filosofía moderna de erradicar para siempre el Mal. Con Kant abrió la puerta a sustituir la concepción del Bien por los valores y reducirlo a la utilidad. Nietzsche acabaría afirmando que el Bien es una invención y el evolucionismo un producto de la evolución⁴⁵.

De ahí la mitificación de la Ilustración, pues, como tal época, en rigor no existió; basta pensar en su cortedad y en que fue sólo lo que más llamó la

⁴¹ *Idea de la naturaleza*. México, Fondo de Cultura 1950. I, V, 5, p. 36. Cf. A. Millán Puelles, *Ontología de la existencia histórica*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas 1955.

⁴² «Se considera al hombre como parte de la naturaleza, y la explicación de los acontecimientos históricos se busca en el orden de los hechos naturales. Esta manera de concebir la historia, la convierte en una especie de historia natural del hombre, en una antropología...». R.G. Collingwood, *Idea de la historia*. México, Fondo de Cultura 1965. II, 9, p. 84.

⁴³ R. Brague, *La Sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*. Paris, Fayard 1999. X, pp. 222-223.

⁴⁴ «Frente a la Historia como proceso de una libertad absoluta, la Historia como medio de que el hombre se sirve para ejercer una actividad de autoliberación, para realizar la libertad concreta y eficaz de su existencia». J. A. Maravall, *Teoría del saber histórico*. Madrid, Revista de Occidente 1958. VII, II, p. 239.

⁴⁵ Vid. G. Römpf, *Der Geist des Westens. Eine Geschichte von Guten und Bösen*. Darmstadt, WGB 2009. Cf. M. Lilla, *El Dios que no nació. Religión, política y el Occidente moderno*. Barcelona, Debate 2010.

atención de ese momento histórico. Carl Schmitt decía que fue «una vulgarización en gran estilo, esclarecimiento y asimilación literaria de los grandes acontecimientos del siglo XVII, humanización y racionalización»⁴⁶. Si existió semejante época, es como tantas Ilustraciones que denotan a la vez la madurez intelectual de las civilizaciones respectivas y el comienzo quizá de su disolución. La seguridad se busca entonces en la Naturaleza, igual que en otras ocasiones en la divinidad.

La peculiaridad del siglo XVIII, consiste en que veía ya la Naturaleza a través del prisma de la ciencia y la técnica. Que la Ilustración se bautizase a sí misma, constituye la mejor prueba de que no es propiamente una época. Es el precipitado de las dicotomías de la modernidad presentadas como descubrimientos en vez de invenciones. W. T. Cavanaugh enumera las siguientes: Iglesia/Estado, religioso/secular, privado/público, fe/razón, espiritual/material, gracia/naturaleza, subjetivo/objetivo⁴⁷. Una nueva mitología diría seguramente Manfred Frank⁴⁸.

Las “Lumières”, la “Ilustración”, la “Aufklärung”, el “Iluminismo”, es el gran mito que resume todos los mitos de la modernidad y fuente de nuevos mitos de origen científico-técnico, que sustituyeron a los antiguos de la religiones naturalistas. Según Jünger, en contraste con las religiones naturalistas, las religiones bíblicas —para Alain Besançon, el islam es una religión pagana— “tienen fuerza” para la formación de leyendas, pero no de mitos, y Díez del Corral observó como iban perdiendo fuerza los mitos de este origen en *La función del mito clásico en la literatura contemporánea*⁴⁹.

La única realidad de la Ilustración, sociológicamente una actitud minoritaria, fue la aceptación de la mayoría de edad de la ciencia aplicada y de la técnica, cuyo objeto, venía a decir Heidegger, es desvelar toscamente lo que está oculto. La Ilustración es un mito creado por la revolución francesa.

11. EL DESCONCIERTO EN TORNO A LA HISTORIA

El tema del tiempo-eje es histórico, *¿certus an incertus cuando?* A la verdad, no ha tenido mucho eco entre los historiadores, tal vez por considerarlo filo-

⁴⁶ “El proceso de la neutralización de la cultura”. *Revista de Occidente*. Febrero 1930, p. 204.

⁴⁷ “La mitología de la modernidad: un diagnóstico teológico”. En C. Bernabé Ubieta (ed.), *La Modernidad cuestionada*. Universidad de Deusto 2010. 1, p. 14. Vid. también de Cavanaugh, *Imaginación teo-política*. Granada, Nuevo Inicio 2007.

⁴⁸ *El dios verdadero. Lecciones sobre la nueva mitología* (Barcelona, Ediciones del Serbal 1994) y su continuación *Gott im Exil. Vorlesungen über die Neue Mythologie*. Frankfurt a. M. 1988. Un planteamiento de la cuestión a partir de *La dialéctica de la Ilustración* de Adorno y Horkheimer y de Cassirer en H. Kühlmann, “Lustreise zum Sinn. Über einige Aspekte der Mythologie der Aufklärung” y D. Kaegi, “Ernst Cassirer: Über Mythos und symbolische Form”. Ambos en E. Rudolph (editor), *Mythos zwischen philosophie und Theologie*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1994.

⁴⁹ Madrid, Gredos 1957.

sófico, pues, decía Zubiri, la historia humana es la modulación de un sentido de la realidad. Otra causa puede ser el enorme desconcierto existente, debido a la ebullición de los hechos y los acontecimientos y a la desmundificación de la imagen del mundo de la Modernidad. Pensando acaso en los métodos históricos estalinistas y orwellianos de reescribir la historia, Ernst Jünger prevenía contra los historiadores en una generalización sin duda excesiva: «se envilecen hasta el punto de convertirse en meros peones y cómplices del periodismo»⁵⁰.

Buscando una explicación, creía Tony Judt, que lo que pasa es que los historiadores están, efectivamente, desconcertados: «no saben ya lo que están haciendo... Si les preguntan a mis colegas cuál es el propósito de la historia, o cual es la naturaleza de la historia o de qué trata la historia, se quedarán boquiabiertos. La diferencia entre los buenos historiadores y los malos consiste en que los buenos pueden arreglárselas sin una respuesta a estas preguntas y los malos no»⁵¹.

Las causas del desconcierto son complejas. La más indudable es que los historiadores son hombres de su tiempo. Igual que a tantos otros, la maraña de una situación tan agitada no les deja ver bien el camino o acertar a escogerlo. Judt apunta empero a una causa muy concreta: «a los historiadores solía agradecerles bastante la idea de que se les incluye dentro de las Ciencias Sociales...». En su opinión, eso explicaría el «complejo de inferioridad» que les lleva a «fascinars» con «la teoría, los modelos y los “marcos”»⁵². Complejo que afecta también a escritores políticos, juristas, sociólogos, filósofos, teólogos y otros estudiosos.

Otra causa muy relacionada es sin duda la politización de la época crítica abierta por la revolución francesa, que no ha concluido a pesar del esfuerzo y las profecías de Augusto Comte. En realidad, éste gran pensador complicó la situación al dar de lado al Derecho, la política, la economía y la psicología para sustituirlos por la sociología, en cierto modo “un saber de urgencia para prevenir y gobernar la revolución” (F.J. Conde). Desde entonces, ha ido en aumento la fascinación ejercida por las “ciencias sociales”. Inseparables del positivismo, que reduce la verdad a la verificación, subordinan los saberes a sus métodos haciéndoles caer en el cientificismo, un producto de la civilización tecnológica⁵³, origen de muchos mitos y supersticiones.

Comte y muchos de sus entusiastas seguidores se declaraban y se declaran ateólogos. Pero el teólogo Cavanaugh no duda en afirmar que, «lo

⁵⁰ *La tijera*. 218.

⁵¹ *Pensar el siglo XX*. Madrid, Santillana 2012. 7, p. 250.

⁵² *Ibidem. Id.*, p. 252. «El político legista —teólogo secularizado— tenía algo de mago y de profeta. El sociólogo positivo —teólogo profano— es una curiosa mezcla de economista, especulador y teórico». F. J. Conde, *Sobre la situación actual del europeo*. Madrid, Publicaciones españolas 1949, p. 50.

⁵³ Vid. F. A. Hayek, *La contrarrevolución de la ciencia. Estudios sobre el abuso de la razón*. Madrid, Unión Editorial 2008. P. Perrier, “Le scientisme, menace permanente”. *Catholica*, nº 108 (Verano 2010).

que encontramos en las ciencias sociales seculares no es algo esencialmente distinto de la teología: lo que hay en ellas, son teologías disfrazadas, y habitualmente heréticas»⁵⁴. Como religiones *Ersätze* o sustitutorias no facilitan la posibilidad de aclarar la encrucijada. Contribuyen más bien a embrollarla.

Baste citar a Niklas Luhmann. Cómo dándole la razón a Cavanaugh, desde el punto de vista *estrictamente sociológico*, «la religión no soluciona problemas específicos del individuo sino que cumple una función social». Mas, si «para los hombres individuales es prescindible, no lo es, sin embargo, para el sistema de comunicación llamado sociedad». La religión es un dato empírico y, «cualquiera que sea el modo en que se determine esa función y pueda derivarse de ella la posibilidad o incluso la problemática del proceso de diferenciación funcional, no existe otra prueba científica de la imprescindibleidad de la religión»⁵⁵. Además de producir mitos cientificistas por exceso de confianza en sí mismas, una consecuencia de las ciencias sociales como una suerte de teologías o religiones encubiertas según Cavanaugh, es la deshistorificación de la historia.

12. DESHISTORIFICACIÓN DE LA HISTORIA

La Ilustración, al presentar la modernidad como un proceso emancipador, no solo de la Naturaleza sino del pasado, produjo el falso tópico idealista de que los hombres hacen la historia, equiparando así el mundo de la Naturaleza al histórico, un mundo distinto, insistía Dilthey, justo porque la Historia no se pliega al hechizo de la Naturaleza: los espacios temporales en la Historia, son diferentes de los de la Naturaleza. Confundiendo las cosas, el historicismo de la Ilustración hizo de la Historia una ideología, cuya apoteosis hasta la “divinización” dominó el siglo XIX y gran parte del XX⁵⁶. Es más cierta la segunda parte, menos citada, del *dictum*: que los hombres no saben qué están haciendo aunque actúen con una finalidad precisa. Su historia es un proceso lleno de contrastes dentro de un organismo, la Historia en la que viven, cuyos resultados son históricos: «La humanidad nunca sabe exactamente lo que persigue»⁵⁷. Es un proceso natural y lógico, «cuya verdadera prueba, continuaba Whitehead, no es la de finalidad, sino la de progreso», pues la cultura, anclada todavía en el pasado, precede a la historia que hacen. Sencillamente, los hombres actúan de acuerdo con su cultura y el éxito o el fracaso de su acción tiene algunas veces consecuencias. La Historia es el escenario de las acciones de los hombres, que cuentan luego los historiadores como la *historia facta*.

⁵⁴ En *La Modernidad cuestionada*. “La teología después de la modernidad: ¿Reina de las ciencias de nuevo?”. 2, p. 70.

⁵⁵ *Sociología de la religión*. Barcelona, Herder 2009. IV, VIII, pp. 281-282.

⁵⁶ Vid. R. Fernández-Carvajal, *El lugar de la Ciencia política*. Universidad de Murcia 1981, pp. 56 ss.

⁵⁷ A. N. Whitehead, *Proceso y realidad*. Buenos Aires 1956. I, VI, p. 11.

En suma, si lo que intenta la ciencia según Ian Hacking es “domesticar el azar”⁵⁸, esto relativiza cualquier concepto de ley, y las leyes naturales no son más que herramientas necesarias, o más bien útiles, instrumentos a disposición de la cultura para tratar con la Naturaleza, luchar contra ella o dominarla, según se mire. El problema es que «el hombre no es naturaleza, pero *tiene* naturaleza» (J. Marías). La Naturaleza, el adversario natural del hombre, ser histórico, participa de ella. Su gran tarea, que empezaron los griegos, consiste en dominar los instintos —si los tiene; Arnold Gehlen lo negaba—, los deseos y las pasiones de su propia naturaleza.

Así pues, en el caso de la historia, no existen leyes. Es como si el hombre fuese anarquista *a nativitate*. Las leyes históricas son inferencias de la participación del hombre en la Naturaleza, y siempre como leyes empíricas de muy corto alcance, fundadas en la experiencia de la vida, trayectorias. El problema radica, decía Guardini resumiendo lo que es casi un lugar común, en que si bien se ha conseguido dominar «los efectos inmediatos de la Naturaleza», no se ha conseguido dominar «sus efectos indirectos, el “dominar” mismo»⁵⁹. Prometeo, a quien la ciencia y la técnica proporcionan fuerzas desconocidas hasta ellas, se ha desencadenado definitivamente. Mas los cambios históricos, que implican cambios en las formas, no están regidos únicamente por la “necesidad” de las leyes naturales de la naturaleza humana.

En efecto, como decía Guillermo de Humboldt, inspirado probablemente por Maquiavelo, los elementos determinantes de la historia, son la necesidad (*Notwendigkeit*), la libertad humana (*Menschlichefreiheit*) y el azar (*Zufälligkeit*), que en términos menores se llama casualidad⁶⁰. La palabra azar designa en gran escala las concausas y otros datos que se ignoran. Y lo que se ignora, es siempre el cincuenta por ciento como una cantidad constante, de hacer caso al escritor italiano. Cuantificación intuitiva, que quizá sea en realidad todavía mayor, a pesar de los esfuerzos de la ciencia y la técnica -y del historicismo- para reducir todo a las leyes de la necesidad con el auxilio de la matemática. La “historia aburrida” de que hablaba Hegel.

El libro de Jacques Monod *El azar y la necesidad*, que armó tanto revuelo en su día, no le hubiera llamado la atención a Maquiavelo: de haberlo conocido, se habría burlado, interpretándolo a despecho de los argumentos de Monod, como un capricho que la diosa Fortuna habría inspirado al autor. «Lo que era producido por la Fortuna en el ámbito de la concepción pre-historista de la historia, lo hace en la modernidad la ideología, que, en la medida en que

⁵⁸ *La domesticación del azar. La erosión del determinismo y el nacimiento de las ciencias del caos* (1990). Barcelona, Gedisa 2006.

⁵⁹ *Op. cit.*, p. 118.

⁶⁰ “Betrachtungen über die bewegenden Ursachen in der Weltgeschichte”. *Studienausgabe*, I, Frankfurt a. M., Fischer 1971.

necesita continuamente nuevas manipulaciones, se presenta como revestida de una legitimidad definitiva⁶¹. Cavanaugh explicita lo que dice Koselleck: la ideología ha abierto una brecha, supuestamente natural, entre lo divino y lo humano, entre la teología y la política, que necesita producir continuas mitificaciones desde que el Estado «fue convirtiéndose en el referente público fundamental y relegó a la Iglesia al ámbito de privado»⁶². Puesto que la conciencia histórica es una aportación del cristianismo, la “brecha” habría determinado un descenso de la conciencia del hombre como ser histórico, a la mera conciencia de la historia, relegada a una manera de conocer susceptible de ser manipulada y mitificada.

La Iglesia tiene una *missio* histórica en función de la eternidad, que convierte en conciencia histórica la consciencia del pasado, el presente y el futuro: «Cristo redime del hechizo total de la Naturaleza, de sus ataduras tanto como de sus liberaciones, de sus descensos como de sus auges, y otorga una libertad que no proviene de la Naturaleza, sino de la soberanía de Dios»⁶³. En cambio, el Estado, un artefacto técnico, utilitario, un mito, es ahistórico aunque tenga su historia. Frente al cristianismo, que rompe la mentalidad cíclica propia del hombre antiguo coherente con su naturalismo y sus mitos del origen, el ahistoricismo estatal fundamenta paradójicamente el progresismo, un suerte de espiritualismo utópico, reduciendo la conciencia histórica a la consciencia.

Epistemológicamente, la Naturaleza está siempre cerrada. *Se presupone* que sus movimientos y sus cambios están predeterminados como los de una máquina. O por lo menos es lo que presuponen los científicos desde Newton, y más aún desde que puso Einstein en cuarentena el paradigma newtoniano, poniendo fin a la «cómoda idea de que la ciencia es un sentido común organizado» (J. Barzun). Precisamente por eso, la palabra relatividad ha sido malinterpretada en el plano de las creencias colectivas como el destronamiento del absolutismo de la verdad. Una prueba empero, *contrario sensu*, de que los movimientos y cambios que se dan *en* la Historia, no están determinados y de que el hombre es una esencia abierta (Zubiri), la única abierta a lo impredecible, el mundo de la posibilidad, descrito por Friedrich Dessauer en *Discusión sobre la técnica*⁶⁴, como el “cuarto reino”, complementario de los tres reinos de Kant.

El hombre no es un ser histórico porque haga *su* historia, sino porque vive en la Historia como un ser abierto a las posibilidades que le ofrece el mundo histórico.

⁶¹ R. Koselleck, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona, Paidós 1993. VIII, 3, p. 171.

⁶² *Op. loc. cit. Vid.* la crítica del modo de pensamiento ideológico, centrada en el marxismo, en H. Jonas, *op. cit.*

⁶³ R. Guardini, *El mesianismo...* III, p. 103.

⁶⁴ Madrid, Rialp 1964. Lo característico de la técnica no es el descubrimiento sino la invención, que hace del hombre un ser creador realizando ideas intencionadas (fines que presuponen una conciencia) plasmadas en formas adecuadas al objeto imaginado. Vid. 2, & 4 y 5 «Sin finalidad... no puede hablarse de técnica. El objeto técnico sólo es técnico en tanto cumple con su fin», que «es mayor, superior y más amplio que el objeto de las cosas». 2, & 6, pp. 153-154. El invento es tensión entre “la realidad y la posibilidad”, entre lo dado y lo posiblemente mejor. 2, &8. Sobre el reino de la posibilidad, &11.

Heidegger distinguía entre *Historie* y *Geschichte*, la historia de los datos, historiografía, y la Historia de los acontecimientos. El saber de la vida humana apegada a lo necesario o indispensable de su propia naturaleza y la despegada de ella. En aquella, la libertad se mueve en el tiempo de la consciencia (*Bewusstsein*) y en ésta conmueve el de la conciencia (*Gewissen*), distinción fundamental —oscurecida al parecer por Santo Tomás—, en cuya importancia insistía Unamuno.

Vera quia facta, decía Vico, y el hecho es que como reacción a las filosofías deterministas de la historia, prevalece la historiografía sobre lo que llamaba Ortega la historiología, la historia de las formas de la vida humana tanto posibilidades realizadas o en realización. «Sin poner en movimiento histórico la “sociología”, escribe Julián Marías, ésta es un puro esquema o un repertorio de datos estadísticos inconexos, que no llegan a aprehender la realidad de las estructuras y, por tanto, la realidad social»⁶⁵. Subraya Fernández-Carvajal: «*la historiografía, no es más que sociología ampliada, o más exactamente, la sociología no es más que historiografía recortada*»⁶⁶. La sociología «es la Filosofía política llegada al estado positivo»⁶⁷, cuya finalidad consiste para Comte, el mayor constructivista o artificialista después de Hobbes, en ajustar armónicamente el régimen político con el estado social correspondiente. Al trasladar así la idea de Justicia a la acción política, a cuyo servicio instrumentaliza el Derecho reduciéndolo a una técnica de dominación, el cientificismo historicista ha desvalorizado la historia, y el hombre se ha vuelto ahistórico: «Estamos expulsados del marco de la historia y sometidos a una formas y derechos diferentes de los que tuvieron un crecimiento histórico. Las formas existen, lo que no existe es el reglamento», escribía Jünger en mayo de 1968⁶⁸.

13. EL FINAL ES EL COMIENZO

Todo esto viene a cuento de que el hombre no hace la Historia. Recuerda Hannah Arendt, que como decía San Agustín, *vive en* la Historia. Su lugar, su hogar y sus actos están y se dan, en tanto humanos, en la Historia, no en la Naturaleza, de la que no obstante participa y en la que se siente inserto cuando no es consciente de su historicidad. Es esto lo que caracteriza el primitivismo. Naturaleza e Historia son dos absolutos. Aunque pertenecen al tiempo de la Creación, al ser teológicamente insondable su momento final, no tienen fin, son infinitos.

⁶⁵ *La estructura social*. I, 4, p. 34.

⁶⁶ *Op. cit.* Nota 342.

⁶⁷ Vid. F. J. Conde, “El “giro” positivista en la mentalidad política moderna”. En *Escritos y fragmentos políticos*. Vol. II. Madrid, Instituto de Estudios Políticos 1974. I, h), pp. 256 ss.

⁶⁸ *Pasados los setenta. Diarios (1965-1970)*, p. 451. Desde la revolución de ese mismo mes y año, leyes, reglamentos y una caterva interminable de normas de todo tipo, han impuesto la dictadura de lo políticamente correcto. La regla es ya prácticamente, que todo está prohibido salvo lo expresamente permitido.

Einstein relativizó el infinito natural. En cambio es imposible anonadar el tiempo histórico, como pretendió la revolución francesa al querer suprimir el pasado para recomenzar la historia a partir de 1789, el año en que estalló, inesperadamente por cierto, la revolución. Lo bautizó ingenuamente como el Año Cero. A decir verdad, justamente por esto, la revolución fue una rebelión contra la Historia en nombre de la Naturaleza. Una Gran Contrarrevolución frustrada que, como todo acontecimiento revolucionario o contrarrevolucionario ha dejado sus huellas materiales y espirituales. Huellas son precisamente lo que descubren pacientemente los arqueólogos y los historiadores. Es en este sentido limitado como el hombre hace la historia: dejando huellas. Como ser histórico, es un hacedor de huellas.

La historia es por ende acumulativa⁶⁹, razón por la que *ohne Kalender keine Geschichte* (sin calendario no hay historia; Schmitt). Lo decisivo es la captación y fijación de los acontecimientos, que determinan los nuevos tiempos a diferencia de los hechos debidamente documentados, cuando los detritos o huellas acumulados del quehacer humano elevan el nivel del tiempo histórico dejando entrever otro horizonte, y, si la cantidad se hace cualidad como decía Hegel, deja percibir claramente el cambio de nivel, que se anota quizá como un nueva época. Pues lo histórico no es la sucesión cronológica de los siglos, sino lo que llamaba también Hegel la irrupción de un nuevo *Zeitgeist* en el que ha cambiado la imagen del mundo, que, en tanto teólogo luterano de la historia, describe como *Weltgeist*: cambia o se altera significativamente la orientación de la cultura y, con ella, la de la civilización, y antes de que se fije lo que ha cambiado, lo nuevo, el hecho de que el tiempo viejo deja paso al nuevo, igual que se suceden los tiempos del año para que afloren las nuevas formas de vida, que luego darán frutos, se ve como decadencia. La palabra griega *physis* para designar la Naturaleza, equivalía por eso, dice Marías, a “fuente de vida”.

Así pues, en la Historia, *jedes Ende ist ein Anfang* (cada final es un comienzo), título de un libro a propósito de la ingenua tesis, más democrática progresista —comenzaría la historia lineal, sin variaciones ni cambios sustantivos— que histórica, del fin de la historia popularizada por Fukuyama para celebrar la implosión del Imperio Soviético⁷⁰. Si se tratase de *die wahre Demokratie*, la tesis hubiera complacido a Marx, quien aseguraba unos cien años antes, que la lógica de la historia iba en esa dirección. Evidentemente no sólo no ha sido así, sino que hechos y acontecimientos obligan, si no a afirmar lo contrario, a relativizar aquella tesis. «El fin de nuestra normalidad actual no significa el fin de mundo, sino solamente el final del mundo tal como lo conocemos. Ante nosotros yace un amplio espacio (*Land*). Puede comenzar la toma de tierra (*Landnahme*)»⁷¹.

⁶⁹ Vid. J. A. Maravall, *Op. cit.*

⁷⁰ El libro, de R. Rotermundt, se subtitula *Auffassungen vom Ende der Geschichte*. Darmstadt 1994.

⁷¹ Steingart, *Das Ende...* 25, p. 155.

14. ¿DECADENCIA O DESCENSO?

No es lo mismo la decadencia en el mundo histórico que en el mundo de la Naturaleza, donde connota descomposición o corrupción. Los antiguos, carentes de sentido histórico, se atenían a la vieja ley de la *anaciclosis*, la ley cíclica del eterno retorno, que deducían de la observación de la Naturaleza, el lugar de lo divino como fuente de vida, e ignoraban que sus civilizaciones estaban decayendo. La *anaciclosis* es una ley de la naturaleza y, por analogía, una de las escasas leyes históricas. Leyes que son en realidad *constantes* inferidas de la experiencia de la contingencia de las obras humanas. De ahí el dicho de que la historia se repite. Y no siempre como farsa. Es una farsa cuando se quiere imitar conscientemente al pasado. La decadencia es la imagen de la historia que sigue su curso cuando los regímenes y las civilizaciones, obras humanas, entran en crisis, no necesariamente terminales.

La historia que hacen los hombres, es en cierto modo, una lucha contra la decadencia. Una posibilidad, bajo el espectro de la ruina de Roma, muy presente siempre en la civilización europea desde la Edad Media, que la interpretó teológicamente como resistencia a la permanente amenaza del Anticristo.

Constituye un lugar común, que, según es sólito, los impuestos, la inflación y el peso de la burocracia hundieron la natalidad en el Bajo Imperio, suplida físicamente, a costa de arruinar su cultura, por la *Völkerwanderung*, la emigración de los pueblos, como prefieren llamarla los alemanes mejor que la invasión de los bárbaros, como suelen o solían decir los latinos. «*Chacun apelle barbarie ce qui n'est pas de son usage*», decía Montaigne. Es también un hecho, que aumentó de tal manera por las mismas causas la acumulación del poder financiero en detrimento de la propiedad de las clases medias de entonces, que, por ejemplo, la actual Argelia más o menos, quedó en manos de seis grandes propietarios.

Alimentada la idea de decadencia de Europa por el pensamiento contrarrevolucionario, se volvió a hablar intensamente de ello en el Romanticismo. Eso contribuyó sobremanera al éxito del modo de pensamiento ideológico, cuya idea fuerza originaria apuntaba a regenerarla desde un punto de vista utilitario. Schopenhauer, «no sólo en guerra contra la “industria filosófica” sino también contra la filosofía industrial de todo el Occidente»⁷², esperaba en cambio un posible renacer bajo la influencia de Oriente. Lo exótico, *ex Oriente lux*, empezó entonces a atraer a muchos como un santo y seña. Inspirado seguramente por Dostoiewski, el eslavófilo Danilewski teologizó expresamente la decadencia de la Europa no eslava.

⁷² J. Fueyo, *La vuelta de los Budas (Ensayo-ficción sobre la última historia del pensamiento y de la política)*. Madrid, Organización Sala Editorial 1973. 1ª Parte, III, 2, p. 85.

Desde la obra de Spengler, la decadencia es un tópico, cuyo éxito, decía Zubiri, probaba el talante del espíritu imperante. Spengler no era un ideólogo; pero una consecuencia indirecta fue el auge imparable de las ideologías dispuestas a regenerar Europa. «Sólo porque se creyó en el cénit del pleno éxito universal pudo, de golpe, el Occidente, o una parte del mismo, considerarse en el nadir de la decadencia»⁷³.

La decadencia es, pues, una categoría discutible o dudosa de la interpretación histórica, salvo tal vez para calificar un período en los casos de desaparición de culturas y civilizaciones enteras sin dejar rastro, a cuya investigación se dedican los arqueólogos, o en el caso de agotamiento de un tiempo histórico.

Para Jacques Barzun, en su gran libro, una suerte de testamento intelectual, publicado el año 2000 con el expresivo título *Del amanecer a la decadencia*, «lo único que se quiere significar con Decadencia es “descenso”. No implica pérdida de energía, de talento o de sentido moral en los que viven durante esa época. Por el contrario, son tiempos muy activos, llenos de hondas preocupaciones, pero peculiarmente inquietos, porque no se ven líneas de avance claras. Es un tiempo que ha de afrontar la pérdida de la Posibilidad. Las formas del arte y de la vida parecen agotadas, todas las fases de desarrollo están trilladas. Las instituciones funcionan a duras penas. La repetición y la frustración son la inseparable consecuencia. El aburrimiento y el cansancio son grandes fuerzas históricas», concluye Barzun. En una situación así, se vive, como está ocurriendo en Occidente, prosigue Barzun, en «una hostilidad flotante hacia las cosas como están, lo que inspira el uso repetido de prefijos peyorativos anti- y post- (anti-arte, post-modernismo) y la promesa de *reinventar* esta o aquella institución. La esperanza estriba en que la eliminación de lo que hay genere por sí sola una vida nueva»⁷⁴.

15. DEL DESCENSO AL ENSIMISMAMIENTO

Díez del Corral contrapuso el rapto de Europa a la tesis de su decadencia. La decadencia era en realidad el ascenso de las demás civilizaciones al nivel de la europea. Raptándole su cultura, Europa descendía de su posición predominante. El peligro podía estar en una idea cara a su maestro Ortega. En 1974, dando por hecho el rapto como un robo prometeico, en el conjunto de ensayos *Perspectivas de una Europa raptada*, donde esboza por cierto una crí-

⁷³ L. Díez del Corral, *El rapto...* I, p. 33.

⁷⁴ Madrid, Taurus 2001. El libro se subtitula *Quinientos años de vida cultural de Occidente (De 1599 a nuestros días)*. La difusión de la “cultura de la muerte” es un síntoma del descenso de la vitalidad. Jünger ironizaba sobre el postmodernismo en *La tijera* (178): «La palabra que está de moda por el momento es postmodernidad; designa una situación que existe desde siempre. Se llega ya a ella cuando una mujer se coloca en la cabeza un sombrero nuevo».

tica del proceso de la unidad europea, consideraba la posibilidad del ensimismamiento de Europa, jugando con las dos significaciones de la palabra raptó: «Europa se “arrebata” al mismo tiempo que “es arrebatada”; se “enajena” de sí misma, hasta llegar a extremos de patológica enajenación»⁷⁵.

Julien Freund estudió poco después la presunta categoría “decadencia” con su solidez y profundidad habituales en *La fin de la Renaissance*⁷⁶ y *La décadence*⁷⁷. En el prólogo al fin del Renacimiento, resumía así la situación en 1980: «Estados y partidos políticos se interrogan, sin saber muy bien a qué dirigir la pregunta fundamental. A este respecto, un presidente de la república parece estar tan poco informado como un jefe de la oposición. Las iglesias tratan de resistir el desmoronamiento, pero no saben qué medio emplear. Las universidades se encuentran en pleno descalabro; la ciencia se ha rebelado contra sí misma. Los principios reconocidos de la moral están en pleno extravío, y el pensamiento lógico, desarmado. El arte parece agotado, y nadie sabe ya qué significa tener buen gusto. Incluso las ideologías van por el camino de la derrota. Todo parece posible. Estamos, se afirma, en plena crisis. Todo el mundo habla de ella y todo el mundo lo reconoce. ¿Se trata en verdad de una crisis? ¿Corresponde aplicar ese término a la zozobra de los espíritus en el momento en que los hombres disfrutaban de una abundancia material que nunca conoció ninguna otra generación de la historia? A mí juicio, decía el pensador francés, lo que está en juego es algo distinto». La conclusión de Freund era tajante: «Asistimos, diagnosticaba un poco más adelante, al final de la primera civilización de carácter mundial que ha conocido el mundo»⁷⁸. La decadencia de Europa consistía en efecto, en la pérdida de su protagonismo en el escenario de la historia universal a causa del ascenso de otras civilizaciones.

En 1984, concretaba el pensador francés lo que estaba ocurriendo en la disgregación de la edad histórica del Renacimiento, pues Europa había perdido la capacidad para asumir el destino que durante siglos fue el suyo. Europa estaba ensimismada, y los ensimismamientos pueden llevar a la decadencia.

Los gérmenes de las ideas patológicas descivilizadoras incubadas al final del breve período optimista de la *belle époque*, empezaron a difundirse en la entreguerra. La histeria económica de 1929 fue el primer síntoma, al que siguió la última, hasta ahora, de las guerras civiles europeas. Esas ideas irrumpieron abiertamente en el escenario en la revolución “inencontrable” (R. Aron) de mayo del 68. Esta revolución culturalista que, sacó a la luz el “malestar de la cultura” diagnosticado por Freud, se extendió rápidamente por la Europa ensimismada mezclada con el multiculturalismo. El multiculturalismo es una típica ocurrencia *made in U.S.A.*, patentada en seguida en sus universidades como una gran

⁷⁵ *Perspectivas...* Madrid, Seminarios y Ediciones 1974. I, p. 15.

⁷⁶ París, Presses Universitaires 1980. (Utilizamos la trad. española).

⁷⁷ *La décadence*. París, Sirey 1964. El libro repasa la historia de la idea de decadencia.

⁷⁸ *El fin del Renacimiento* (1980). Buenos Aires, Ed. de Belgrano 1981. Pról. p. 5.

novedad, no sin cierta mala conciencia por el pasado esclavista y agitada por los medios de comunicación, no ajena al espíritu comercial y al espíritu de igualdad de la democracia, que excita las pasiones igualitarias.

El “carnaval de las culturas” (A. Pirinnçci) pareció al principio una curiosidad pintoresca. Su éxito prueba la profundidad de la crisis de Occidente, dando la razón a Spengler. Pues, por lo pronto, al enfatizar la igualdad de todas las culturas, es hostil al concepto ilustrado “civilización” como suavización de las costumbres y las maneras, que subrayaba la superioridad de la europea, sugiriendo la existencia de diferencias entre las civilizaciones existentes.

De hecho, los poderes públicos han hecho suyo el espíritu de aquella revolución y el multiculturalismo, y se habla ya sin tapujos por parte de los mismos gobiernos —por ejemplo en Francia— de cambiar la civilización, igual que en los años jacobinos de la revolución francesa. Es una curiosidad más que protejan a estos efectos al islam, “una combinación del despotismo antiguo y la electricidad” (J. Molina). En el islam veía por cierto Rousseau en el último capítulo de *El contrato social*, la solución del problema teológico político. Es tal tal vez una de las causas de la tolerancia, no exenta de temor, de los pacifistas gobiernos europeos.

De acuerdo con la distinción alemana entre cultura y civilización, habría que preguntarse para precisar, si el estado de la cultura es paralelo en este momento al de la civilización. El tema es muy complejo. Contando siempre con el azar, habría que determinar: ¿significa el predominio del culturalismo carnavalesco la muerte de la cultura europea? ¿Es coyuntural? Lo que está ocurriendo, que pone en peligro la herencia cultura tradicional, «fuente de seguridad» decía Guardini, ¿es independiente del gran cambio histórico estructural fuera de lo normal? ¿Es una de sus consecuencias? Se habla hace tiempo de la inseguridad de la época, especialmente en Europa⁷⁹, y la inseguridad no afecta ahora solamente a la política, sino, lo que es mucho más grave, a la cultura. Si hasta la cultura se ha vuelto insegura, todo es incierto Y esto repercute en la civilización cuya debilidad en el caso de la europea y sus particulares culturas nacionales es evidente. ¿No será otro síntoma de un nuevo tiempo-eje?

16. LA PREGUNTA SIN RESPUESTA

Al hacerse eco de *La pregunta de Anaximandro*, se preguntaba a su vez Heidegger en 1946⁸⁰, si no se estaría en vísperas de la transformación más

⁷⁹ Como si vislumbrase el éxito del nuevo culturalismo, escribía Fueyo en el Prólogo a *La época insegura* (Madrid, Ediciones Europa 1962) sobre “la línea declinante de la inteligencia occidental”: «El síntoma último y mortal de la leucemia de la razón es el elocuente silencio de la inteligencia.» “Todo lo irracional está siendo real”: «La voluntad burguesa de seguridad ha producido la época insegura por antonomasia».

⁸⁰ Vid. *Sendas perdidas*. Buenos Aires, Losada 1960.

colosal de la tierra y de la historia: «¿Nos hallamos ante el ocaso conducente a una noche que lleva hacia otra aurora?». Que la pregunta incluye la respuesta es un presupuesto del propio Heidegger. Pero ni Heidegger ni otros han aventurado una respuesta. Como una excepción, Díez del Corral anotaba ocho años después en *El rapto de Europa*: «la impresión de estar cambiando radicalmente, de abandonar una etapa histórica de la humanidad y de iniciar otra ignota y novísima, parece generalizada en nuestro tiempo»⁸¹.

Según Heidegger, “el preguntar es la piedad del pensamiento”. Y practicando la piedad, cabe preguntarse si el cambio histórico en curso no es siquiera el “final de la época moderna”, tesis de un libro colectivo de 1985⁸² en torno al hecho de que algo estaba pasando pero nadie acertaba a explicarlo. Entre tanto, las dimensiones del cambio tienen ya un alcance cuyas implicaciones, unas imaginables, la mayoría imprevisibles, hacen de él algo completamente diferente de los cambios históricos que estudian habitualmente los historiadores. Por lo pronto, al afectar claramente al mundo entero, confirma la afirmación de Jaspers. «De una forma o de otra, todos los pueblos de la Tierra están metidos en la tormenta», comenta Maalouf.

Tras un largo paréntesis desde que comenzara a avizorarse seriamente la tormenta incubada en el *pathos* de las dos postguerras -no han decaído el éxito y la difusión de la reacción inmediata de Spengler a la primera-, la crisis económica ha sido el detonante para que la literatura independiente o no comprometida vuelva a ocuparse cada vez más intensamente del porvenir de la civilización occidental, sobre todo en su parte europea. «¿Debe defenderse esta civilización, no sólo de las amenazas de tipo militar, sino también de los riesgos de disgregación causados por la expansión de los comunitarismos o por el mestizaje cultural?», se pregunta Philippe Nemo en un libro sobre los fundamentos históricos de la civilización europea, que no consideraba natural, sino eminentemente histórica, coincidiendo en gran medida con Díez del Corral, para quien era mucho más intensamente histórica que las demás: «La civilización occidental puede definirse en primera instancia, escribe Nemo, mediante el Estado de derecho, la democracia, las libertades intelectuales, la racionalidad crítica, la ciencia y una economía de libertad basada en la propiedad privada. Pues bien, nada de eso es “natural”. Estos valores e instituciones son fruto de una larga construcción histórica»⁸³. En 2014, la pregunta de Philippe Nemo es insuficiente. Hay que preguntarse que queda o está quedando de todo eso, especialmente en Europa.

Schopenhauer, “el primer Buda europeo” (J. Fueyo), se había preguntado contra Hegel: “¿Espíritu? ¿Quién es ese mozo?”. Es famoso el diagnóstico

⁸¹ Madrid, *Revista de Occidente*, 2º ed. 1962. 2, p. 58.

⁸² H. M. Baumgarten/B. Irrgang (Ed.), *Am Ende der Neuzeit? Die Forderung eines fundamentalen Wertewandels und ihre Probleme*. Würzburg, Königshausen u. Neumann 1985.

⁸³ *¿Que es Occidente?* (2004). Madrid, Gota a Gota 2006. Intr., p. 11.

de Ludwig Klages en *Der Geist als Widersacher der Seele* (El espíritu contradictor del alma), cuyo primer volumen apareció en 1929: el espíritu se ha rebelado contra el alma. Parece, en efecto, como si el espíritu hubiese vencido y los gérmenes patológicos que portaba hayan enraizado en el alma de Europa y más débilmente en el resto de Occidente. La historicidad del espíritu que impulsó la civilización europea, una cultura alterada en vez de ensimismada para decirlo remedando a Ortega, está desapareciendo con su ensimismamiento en las ideologías deconstructivas, en la economía, el culto a la utilidad y a la técnica... y en la nada del estatismo.

17. ¿HISTORIA O MÉTODO?

Toda política es histórica y la politización que tiende a sumergir Europa en la nada, es la degeneración de la política en antipolítica: el fracaso de la política moderna obsesionada en erradicar el mal absoluto, en lugar de limitarse a curar los males concretos⁸⁴. La Historia no es una *res nullius*. Reinhart Koselleck recordaba⁸⁵, que es un concepto moderno que funde la historia como conexión de acontecimientos con la historia como indagación histórica, ciencia o relato de la historia. De ahí la importancia concedida al “método” bajo la influencia del espíritu científico, que, se supone, se atiene escrupulosamente a los hechos. La Historia en que se inserta la histórico es lo contrario de la nada, pero la historicidad habría sucumbido —lo mismo que la política— ante el empuje del método científico. Una consecuencia es, decía Husserl casi al comienzo de la obra citada más arriba, que «las ciencias de meros hechos hacen hombres de meros hechos», que tal vez sobrepandan; o prevalecen.

El positivismo había puesto la historia política a la defensiva. Y como un eco de la *Methodenstreit* en Alemania entre los partidarios de las ciencias de la naturaleza y los de las ciencias del espíritu, se suscitó una discusión muy viva y muy significativa en los años sesenta del pasado siglo, entre quienes sostenían la superioridad comprensiva de la historia política y los partidarios de la historia social, entonces en auge.

Influida por las ciencias sociales, la historia social privilegia los hechos cuantificándolos. La historia política en tanto historia cualitativa da en cambio un especial relieve a los acontecimientos, hechos que, a diferencia del hecho que afecta a un individuo, a varios o a grupos concretos, alteran la sensibilidad colectiva. Los acontecimientos como flexiones del tiempo, son en cambio transiciones que encuadran los contrastes.

⁸⁴ Vid. el ensayo de M. Revelli, *La política perdida*. Madrid, Trotta 2008. Cf. H. Jonas, *Op. cit.* Espec., IV, I.

⁸⁵ *historia/Historia*. Madrid, Trotta 2004.

Para quiénes sostienen la superioridad de la historia de orientación cuantitativa, la historia social, los acontecimientos son también meros hechos aunque sean relevantes, como si el tiempo histórico fuese un *continuum*, igual que en la mayoría de las filosofías de la historia⁸⁶. Lo que subyace en el fondo de este conflicto es la posibilidad o imposibilidad de predecir el futuro, que la historia cuantitativa aspira a dominar. El obstáculo es «la complicación intrínseca de la temporalidad. No podemos entender una sociedad en un momento del tiempo, porque su realidad —y por consiguiente su inteligibilidad— está constituida por la presencia del pasado y el futuro, es, decir, por la historia»⁸⁷, como pensaba Gebser.

Los principales valedores de la historia social eran historiadores franceses agrupados en torno a la revista *Annales*, más deudores de Comte —*savoir pour prévoir*— o el estadístico Quételet, que de Marx, a pesar de lo que se creía entonces debido a la abrumadora presión de la propaganda marxista-leninista, que daba la primacía a la historia económica con la social como corolario indispensable, como una suerte de sociología que justificaba la revolución. Esta historia sugiere que es posible pronosticar el futuro mediante la extrapolación de los resultados materiales, las huellas de la acción humana, y manipular la historia para acelerarla. En cambio, como la política se centra en el presente, la historia política tiene que guiarse por la experiencia del pasado desrealizado.

Escribe Koselleck: «Si se prescinde de toda experiencia histórica, se puede decir que, o bien el futuro nos es completamente desconocido y entonces cualquier pronóstico se convierte en un juego de damas, cuyo resultado depende del azar; o bien hay, y habla en su favor la experiencia histórica, grados de mayor o menor probabilidad, que permiten prever la realidad por venir. Existen haces de posibilidades que, por separado o en conjunto, constituyen un indicio de las diversas oportunidades para su realización. Luego ha de haber un arte de la prognosis, que contenga reglas mínimas para su éxito»⁸⁸.

Método significa camino, y quien se entretiene demasiado en él, no llega o llega tarde a la meta; hasta es posible que se pierda en los senderos del bosque. La servidumbre al método perjudica al pensamiento, puesto que «el camino es un camino del pensar» (Heidegger). El cuantitativismo histórico exagerado, de por sí una técnica, al exigir la pureza metodológica reduciendo los hechos a los datos, se arriesga a perder de vista su meta prudencial. Es un típico cientificismo, una teología enmascarada diría Cavanaugh, que, utilizando

⁸⁶ Las filosofías de la historia continuistas, en las que descansa el positivismo historicista, hacen de la historia una esencia (Zubiri). La filosofía de la historia sólo es posible distinguiendo entre hechos y acontecimientos y articulando los hechos en los acontecimientos. De ahí el carácter interpretativo de la historia y que las síntesis históricas sean propias de la historia política.

⁸⁷ J. Marías, *La estructura social*. I, 1, p. 21.

⁸⁸ *Aceleración, prognosis y secularización*. Valencia, Pre-textos 2003, p. 78.

ideológicamente la ciencia, renuncia a la verdad, la manera en que se conoce la realidad. «La generosidad desinteresada de la *mémoire savante* debiera contrapesar la innovación científica y técnica y mantener el sentido de la conveniencia y la medida en medio de las evoluciones económicas y técnicas», aconsejaba Marc Fumaroli⁸⁹.

18. ¿MÉTODO O VERDAD?

El método, ¿es la verdad o es sólo el camino más seguro según la experiencia para llegar a la verdad? Por lo pronto, cada cultura, cada civilización, cada época, tiene, o prefiere, su método⁹⁰. Caminar es moverse y la moción, con la probabilidad de alcanzar o no alcanzar la meta prevista, introduce lo imprevisible, el azar⁹¹.

La caología o ciencia del caos⁹², al tomar en cuenta que el movimiento desequilibra la situación, hace un lugar a considerar los *contrastes* que contiene el acontecimiento, cuya interpretación da acceso a la verdad histórica. Liberada así la historia de la dialéctica basada en la razón pura —que para Kant tenía seguramente una finalidad pedagógica y en Hegel y Marx está influida por la “matemática social” de Condorcet— por el reconocimiento de los contrastes en un sentido parecido al de Guardini, parece estarse decidiendo finalmente la controversia a favor de los partidarios de la prioridad de la historia política por su capacidad de síntesis. Decía Díez del Corral en el breve prólogo a *Perspectivas de una Europa raptada*, que el “gran tema común” a los estudios recogidos en ese libro sobre Europa consistía en que, « si debe ser considerado con todo rigor positivista, analizando la estructura y el funcionamiento de sus instituciones comunitarias, también debe ser considerado con visión imaginativa, escrutando lejanos horizontes, tanto del presente como del pasado o del futuro, y arriesgando hipótesis interpretativas sobre la abigarrada multitud de los datos»⁹³.

Sin dejar de prestar la atención debida a los hechos, la historia política hace hincapié en las flexiones de la historia, los acontecimientos, que son como las verdades de la historia al ser a la vez resultado y advenimiento de algo. A este respecto, se está empezando a reconocer la gran importancia paralela de

⁸⁹ *L'Etat culturel. Essai sur une religion moderne*. París, É. de Fallois 1991. 8, pp. 251-252.

⁹⁰ L. Duplessy ofrece una tipología: puede ser «intuitivo en la antigüedad o en Oriente, secamente deductivo en la Edad Media, de base geométrica en el siglo XVII, se ha hecho experimental y racionalista desde Bacon y Descartes, y para expresarse, el sabio usa ya el símbolo, ya el lenguaje matemático». *El espíritu de las civilizaciones*. Madrid, Taurus 1959. 3. A, II, 53.

⁹¹ Vid., O. Marquard, *Apologie des Zufälligen*. Stuttgart, Reclam 1986.

⁹² La caología combina en cierto modo Parménides y Heráclito. El entenderse con movimientos, por señas, forma parte del lenguaje: el orden se oculta tras el desorden. Cf. G. Balandier, *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*. Barcelona, Gedisa 1990.

⁹³ Díez del Corral añade: «sólo si nos proponemos combinar tales enfoques seremos fieles a nuestra condición intelectual e histórica; es decir, realista, de europeos».

la historia de la Iglesia en el mundo occidental, y la de las religiones en general, si se extiende el campo fuera de aquella órbita, para entender la historia. El poder configurador de la religión en la historia es inmenso y más profundo que el de la política o cualquier otra esencia, como las llama Julien Freund. La política depende de la religión.

En lo que concierne a la historia occidental, «el desenvolvimiento político de Europa ha escrito Pierre Manent, es solamente comprensible como la historia de las respuestas a los problemas planteados por la Iglesia —una forma de asociación humana de un género completamente nuevo—, al plantear a su vez cada respuesta institucional problemas inéditos, que reclaman la invención de nuevas respuestas. La clave del desenvolvimiento europeo es, dice Manent, *el problema teológico político*»⁹⁴.

Todo esto equivaldría a revisar buena parte de la historiografía contemporánea sobre Europa, al menos desde mediados del siglo XX, para plantearla de nuevo conforme a la tesis del historiador belga Henri Pirenne: hasta el siglo XVI, la historia había sido historia de la Iglesia y desde entonces es historia del Estado, pero haciendo de *pendant* o contrapunto entre sí, como contrastes.

La historia sintética, articulada por los acontecimientos, frente a la historia “total”, que es lo que hay detrás de esos conflictos historiográficos, privilegiaría seguramente el conflicto permanente entre oligarquías; lucha o conflicto que, a causa de la ley de hierro de la oligarquía no ha desaparecido ni desaparecerá en el estado de democrático de la sociedad, como pretende románticamente el modo de pensamiento ideológico, de naturaleza progresista, que sustituye la verdad de la realidad por la utopía, en el mejor caso, una verdad sin contenido⁹⁵. La historia como una lucha entre oligarquías, un concepto político, es más exacta y omnicompreensiva que la de orientación determinista de lo histórico, a fin de cuentas un cientificismo, por parte de la historia social o la económica mecanicista de la lucha de clases.

19. LA DEMOCRACIA DESCENDENTE

¿Es la democracia, o lo que se llama así sin precisar la causa del descenso de Europa, que no es por ahora hundimiento, o de su ensimismamiento? A Steingart, le interesa menos el problema histórico y sociológico de las oligar-

⁹⁴ *Histoire intellectuelle du libéralisme*. París, Calmann-Lévy 1987. Avant-propos, pp. 19-20. «Decir de la Iglesia misma que es un tipo de política, es ver a la Iglesia como una alternativa al poder del Estado». W. T. Cavanaugh, *Op. loc.* cit. 5, p 29. Cf. A. Müller-Armack, “Über die Macht des Glaubens in der Geschichte”. En *Religion und Wirtschaft. Geistesgeschichtliche Hintergründe unserer europäischen Lebensform*. 2ª ed. Stuttgart, Kohlhammer 1981.

⁹⁵ Vid. D. Negro, “La ley de hierro de la oligarquía”. *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, nº 90 (2013). H. Jonas dedica una extensa parte del libro citado a la utopía como manera de eludir la responsabilidad inherente a la libertad.

quías que el de la explícita oligarquía concreta del Estado de Partidos, un síntoma sumamente indicativo del estado de cosas, como lo fue en otro tiempo la teoría de Carlos Marx, que, aplicando el criterio de la falsación de Popper, no deja de ser acertada salvo en su pretensión absolutista. Marx sabía que «la potencia del gobierno no flota en los aires», pero, fascinado por la industrialización, redujo esa potencia a la economía.

El Estado de Partidos sedicentemente democrático dominante en Europa, plantea el problema de la oposición entre el estado social democrático y el aristocrático debido a la inexorable ley de hierro de la oligarquía, que tampoco menciona el historiador inglés Ferguson, aunque esté implícita en su discurso. Debido a la descomposición de los que llama Ferguson los cuatro pilares del medio milenio de hegemonía de Occidente, el capitalismo, el imperio de la ley, la sociedad civil (¿qué es la sociedad civil?) y la democracia, está entrando según él en un estado estacionario parecido al descrito por Adam Smith: «sus “leyes e instituciones”, afirma Ferguson, degeneran hasta el punto que todo el proceso económico y político está dominado por una élite orientada a la búsqueda de ingresos»⁹⁶.

De hacer caso a Stuart Mill, para quien en el estado estacionario sólo progresaría la cultura, a eso se debería también, y no sólo a las necesidades de la propaganda, el desmedido fomento del culturalismo por el Estado Cultural, para el que cualquier novedad es un hecho cultural democrático aunque sea absurdo.

Como la ley de hierro es una constante —Fernández de la Mora decía que es la ley trascendental de la política— todo gobierno es oligárquico. Siendo esto así, lo que caracteriza negativamente a las oligarquías es que aprovechen la democracia para apoderarse del mando a fin de beneficiarse ilimitadamente instrumentalizando el Derecho, que es la lógica del orden social. «La “docilidad” de una sociedad respecto al Estado puede significar dos cosas completamente distintas: la “entrega” de una sociedad dividida, disociada, desmoralizada, a una fuerza coactiva que ni siquiera necesita ser realmente muy grande, o bien la adecuación entre una sociedad sana y enérgica y un Estado que no es sino el instrumento rector y ejecutor a la vez de la pretensión auténtica de esa sociedad»⁹⁷.

La detallista Legislación oligárquica está destruyendo el elemento estructural fundamental del estado social democrático: atomizando las sociedades reduce los clases medias a una suerte de servidumbre voluntaria, y paraliza a los pueblos. «Es verdad, decía La Boétie, que al principio se sirve forzado y vencido

⁹⁶ *Op. cit.* Concl., p. 181.

⁹⁷ J. Marías, *La estructura social*. VI, 41, pp. 252-253.

por la fuerza. Pero los que vienen después sirven sin pesar y hacen gustosamente aquello que sus antecesores habían hecho por coacción⁹⁸.

En vísperas de la primera Gran Guerra, Hilaire Belloc había entrevisto que Europa se encaminaba hacia el Estado Servil⁹⁹. Y Wittfogel estudió en 1957 *El despotismo oriental*, inspirado en las ideas de Marx sobre ese modo de producción¹⁰⁰.

20. ¿CONSTRUCCIÓN? ¿DE QUÉ?

Al terminar guerra civil europea de 1939, la cuarta cronológicamente si se cuentan las guerras de religión en la primera mitad del siglo XVII y las napoleónicas (hay quien considera también una guerra civil europea la Guerra de los Siete Años, entre 1757 y 1763), Europa y el mundo en general se dedicaron a construir la realidad social bajo la dirección de los gobiernos. Esto dio lugar al «mito del desarrollo como síntesis moral de la época», «la elefantiasis del bienestar», decía Jesús Fueyo, en oposición al natural crecimiento orgánico, acumulativo, histórico. A pesar de la guerra fría, no sólo se recuperaron económicamente las clases medias maltratadas por la guerra de 1914, sino que se extendieron y prosperaron. En los años cincuenta se recuperó el nivel económico de 1913 y se consideró en general “una suerte de milagro”, dice Tony Judt, el período entre 1945 hasta 1975¹⁰¹. Parecía que bajo la dirección técnica de los Estados, a la que se había habituado casi todo el mundo durante esas guerras, la política económica y social iba a realizar el sueño de Saint-Simon sacando el dinero de *la nada*. Floreció entonces «la idea de que quiénes están en el poder, empeñados en programas de ingeniería social en representación de personas que ignoran lo que es bueno para ellas, saben lo que más conviene». Lo peor no es que floreciese, sino que el éxito obtenido no la dejó marchitar y se consolidó como un *forma mentis* inspirada por el dinero¹⁰². “Poderoso caballero es don dinero”, un medio que, convertido en fin, “mata”, acaba de decir el Papa.

Peter L. Berger y Thomas Luckmann teorizaron sobre esa “construcción social de la sociedad” en un libro famoso, no, por cierto, sin una prudente “reserva” sociológica¹⁰³.

⁹⁸ *Discurso de la servidumbre voluntaria*. Madrid, Trotta 2008. [10], p. 36.

⁹⁹ *El Estado Servil*. Madrid, El buey mudo 2010.

¹⁰⁰ *Despotismo oriental: estudio comparativo del poder totalitario*. Madrid, Guadarrama 1966.

¹⁰¹ *Algo va mal* (Madrid, Taurus 2011. 2, p. 59). El optimismo influyó hasta en el Concilio Vaticano II, haciendo creer a buena parte del clero que su misión consiste en promover la realización del Reino de Dios en la tierra.

¹⁰² T. Judt, *Ibidem*. 3, p. 86.

¹⁰³ «Podría decirse que la apreciación sociológica de la “realidad” y el “conocimiento” se ubica a cierta distancia intermedia entre la comprensión del hombre de la calle y la del filósofo». *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires, Amorrotu 1968. Intr. p. 14.

Hacia 1975 pareció interrumpirse el milagro por un amago de crisis debido a la inflación, llegando a pronosticarse dictaduras como la única solución¹⁰⁴. La implosión de la URSS en 1989 eliminó el peligro, más bien el temor, diría Aron, de que la guerra fría se convirtiera en caliente, calmó la situación y restauró la confianza en que se volvía a la normalidad. «La desaparición de la guerra fría marcaba la apoteosis de una Razón que se hacía cargo del nuevo orden mundial y lo estabilizaba en la paz, por la paz y para la paz»¹⁰⁵. El tren del progreso seguía la marcha hacia su destino final: *die wahre Demokratie* de Carlos Marx. La fe en la democracia empezó a parecerse intensamente a la fe religiosa¹⁰⁶.

Como si fuera una contestación al libro de aquellos mercedamente reputados sociólogos, Ian Hawking, filósofo de la ciencia que apela expresamente al sentido común, una tendencia que parece volver a afirmarse, o por lo menos a reivindicarse en vista del estado de cosas¹⁰⁷, publicó en 1999, *¿La construcción social de qué?*, cargando escépticamente el acento en el qué¹⁰⁸. ¿Se ha construido algo? Cabría añadir, ¿se ha construido o se ha deconstruido? No es extraño que apareciese el postmodernismo encomiando la deconstrucción en un ambiente laicista en el que había prosperado el movimiento global *New Age*, muy afincado en Estados Unidos, sin más doctrina concreta que una vaga espiritualidad fundamentada en el anuncio del final de la era de piscis -coincidente aproximadamente con la era cristiana-, el comienzo de la de acuario y la necesidad de aventar los restos de aquella¹⁰⁹.

Se ha construido y se ha deconstruido. Lo deconstruido ha sido por lo pronto el espíritu del orden político europeo establecido en la paz de Westfalia (1648). Vigente hasta la revolución francesa y las guerras napoleónicas, lo restauró el tratado de Viena de 1818, origen de la Santa Alianza, a la que contrapuso por cierto Norteamérica la doctrina Monroe. El tratado de Versalles (1919), de hecho un *diktat* del pacifista presidente Wilson, lo arruinó definitivamente.

¹⁰⁴ Vid. entre otros, P. C. Martin, *Cuando llega la bancarrota del Estado* (Ed. original 1983). Barcelona, Planeta 1985. Casi diez años antes, denunciaba J. Eick la presión de la ideología, de los enemigos de la realidad, de los grupos egoístas, de las tácticas políticas sobre el poder político, como la causa de la posible ruina del Estado con las subsecuentes consecuencias. *Wie man eine Volkswirtschaft ruinieren kann. Die wirtschaftspolitischen Irrtümer unserer Tage*. Frankfurt, Societäts-Verlag 1974.

¹⁰⁵ A. Glucksman, *Occidente contra Occidente*. 6, p. 155.

¹⁰⁶ Vid. D. Negro, "Desmitificación de la democracia". *Razón Española*, nº 1893 (enero-febrero 2014).

¹⁰⁷ M. Crapez, *Défense du bon sens ou la controverse du sens commun*. París, Éds. du Rocher 2004.

¹⁰⁸ Barcelona, Paidós 2001.

¹⁰⁹ A pesar de su enorme difusión, se presta poca atención a este movimiento, de trasfondo nihilista, por la dificultad de encuadrarlo ideológicamente. Vid. entre otros, M. Ferguson, *La conspiración de Acuario*. Madrid, América Ibérica 1994. R. Berzosa Martínez, *Nueva era y cristianismo. Entre el diálogo y la ruptura*. Madrid, BAC. 1995. M. Á. Sánchez Carrión, *La Nueva Era: ¿sacralización de lo profano o profanización de lo sagrado?*. México, Universidad Iberoamericana 1999. M. Guerra, *100 preguntas sobre la "New Age/Nueva Era"*. Un catecismo no elemental, Monte Carmelo, Burgos 2004. V. Merlo (2007). *La llamada (de la) Nueva Era*. Barcelona, Kairós 2007. Aparte del científicismo, en *New Age* confluyen elementos de la *apokatástasis*, el gnosticismo y el ebonismo. Ha despertado gran expectación una película sobre Noé, una condensación anticristiana, típica de Hollywood, de los tópicos de Nueva Era.

El estatismo, una causa de la desintegración de las culturas y la desaparición de las civilizaciones, sustituyó el sentido del orden interestatal. Como las ideas tienen consecuencias, la frase del economista sueco Gunnar Myrdal (1898-1988), citada por Judt¹¹⁰, recomendando a su gobierno institucionalizar la responsabilidad del Estado de «proteger a las personas de sí mismas», sintetiza el espíritu del nuevo orden europeo. Pues la idea tuvo gran aceptación. Políticos y “expertos” ofician hoy de *pouvoir spirituel* y la burocracia de *pouvoir temporel*.

21. LA TRANSPARENCIA DEL ORDEN POLÍTICO

La definición de la política como “la piel de todo lo demás” es una de las felices expresiones de Ortega. Coincide con Carl Schmitt en que lo Político no tiene sustancia propia, puesto que no designa ningún campo material propio. «Lo “político” puede extraer su fuerza de los más diversos sectores de la vida humana, de contraposiciones religiosas, económicas, morales o de otro tipo; no indica, en efecto, un área concreta particular, sino sólo el *grado de intensidad* de una asociación o de hombres, cuyos motivos pueden ser de naturaleza religiosa, nacional, (en sentido étnico o cultural), económicas o de otro tipo y que pueden causar, en diferentes momento diversas uniones y separaciones»¹¹¹.

Que un asunto se convierta en político, depende, pues, de la *intensidad* con que afecte a la opinión. Suele ocurrir cuando el Derecho no puede resolver el conflicto restableciendo el equilibrio social. Entonces interviene la política, que, «en rigor, reiteraba Fernández-Carvajal, no tiene sustancia propia». Su objeto formal son “las ultimidades sociales”: «*el elenco de las cuestiones o problemas máximamente graves y últimos afectantes a la convivencia humana*»¹¹². Es un momento muy peligroso, que pueden aprovechar los demagogos para excitar emotivamente a la opinión.

Al no tener objeto propio, es imposible reducir lo Político a una esencia. Descansa en tres presupuestos: lo público y lo privado, el mando y la obediencia, el amigo y el enemigo, estudiados por Julien Freund en la segunda parte de *La esencia de lo político*¹¹³. Justamente por eso, lo Político y la política constituyen una excelente introducción a lo que subyace al orden político, el espejo del orden social. De ahí el interés del modestamente metapolítico libro de Steingart para abordar la cuestión del cambio cualitativo que podría haberse estado gestando en el seno de un ciclo histórico cuyas posibilidades se habrían agotado,

¹¹⁰ *Algo va mal*, 2, p. 80.

¹¹¹ *El concepto de lo político*, 4.

¹¹² «La política viene, pues, definida por la extremosidad y singularidad atribuida a las situaciones, no por la región o ámbito de la realidad social donde emerjan». *Op. cit.*, p. 161.

¹¹³ *La esencia de lo Político*. Madrid, Editora Nacional 1968, p. 13.

a juzgar por los signos que sugieren nuevas expectativas balbuceantes. Se trata de algo más que del fin del Renacimiento, de la época perspectivística.

El periodista de *Der Spiegel* había publicado en 2009, aniversario de los sesenta años del establecimiento de la democracia en Alemania, *Die gestohlene Demokratie* (La democracia robada)¹¹⁴. Robo que podría incluirse en el catálogo de los bienes sustraídos legalmente desde el siglo XX por el poder político a la sociedad en el mayor latrocinio de la historia pretextando la modernización —cambio de estructuras—, la democratización y el desarrollo vía impuestos e inflación, un impuesto oculto, y las numerosas obligaciones que imponen los gobiernos con diversos pretextos securitarios, naturalmente buscando siempre el bienestar de los gobernados. Steingart denunciaba en este libro *die Demokratie von Oben*, “la democracia desde arriba” de los partidos políticos alemanes, alejados del pueblo, y recomendaba la abstención en los comicios que iban a tener lugar ese mismo año, en los que la participación electoral retrocedió moderadamente¹¹⁵.

Como una continuación de *La democracia robada*, en *Das Ende der Normalität* examina el trasfondo de la situación a través del prisma político. El párrafo segundo titulado *Eine neue Spezies Mensch entsteht* (surge una nueva especie de ser humano) —inconfundible con el hombre nuevo de las ideologías¹¹⁶ o el último hombre de Nietzsche—, sugiere también cierta influencia de Alfred Weber, quien había planteado un tema semejante en *Der dritte oder der vierte Mann. Von Sinn des geschichtlichen Daseins* (El tercer o el cuarto hombre. Sobre el sentido del ser histórico)¹¹⁷.

Steingart simboliza el origen de la nueva especie posible del ser humano en el hecho de que, para muchos hombres no significan hoy nada ni la casa familiar, ni el lugar de trabajo ni la Iglesia. «La casa de los padres se vende, el lugar de trabajo deviene un empleo, la Iglesia sólo posee para muchos una significación decorativa», como, recuerda, “lamentó hace poco el Papa Benedicto XVI en una entrevista”. ¿Una situación de desenraizamiento a lo Simone Weil?

Todas las instituciones están en crisis, incluida la Iglesia, que, por necesidad, empieza a ver la situación como una grave crisis cultural y antropológica. La reciente exhortación *Evangelium gaudium* (54) atribuye la crisis a «los meca-

¹¹⁴ Munich/Zurich, Piper 2009. Steingart reitera argumentos del publicado también en marzo del mismo año, *Die Macht Frage. Ansichten eines Nicht Wählers*, en el que observa, que el partido comunista chino cambió más en 1970, que los partidos alemanes en toda su existencia.

¹¹⁵ En 1951 decía Ernst Jünger: «¿Por qué votar, es decir, elegir, en una situación en que ya no queda elección? La respuesta al ofrecerle a nuestro votante la papeleta de voto, es que se le da la ocasión de participar en un acto de aclamación». *La emboscadura*. Barcelona, Tusquets 1988, p. 23.

¹¹⁶ Cf. D. Negro, *El mito del hombre nuevo*. Madrid, Encuentro 2009.

¹¹⁷ Munich, Piper 1963. El hermano de Max Weber advertía para evitar equívocos, que el cuarto hombre no es un superhombre, sino algo que “permanece (*steht*) en la luz de lo eterno”.

nismos sacralizados del sistema económico imperante». Sacralización correlativa a la de la política. *¿Back to the basis? ¿Ritornare al segno?*

Los dos libros de Steingart son un buen pretexto para abordar el tema del tiempo-eje como una posibilidad histórica. En su sencillez, parecen describir las condiciones materiales, debidas en buena parte a la técnica, de un nuevo amanecer histórico, que podría anunciar una nueva era o una nueva época, pero también un gran salto que situaría la historia de la humanidad en un nuevo nivel. Después de todo, «la historia es producción y realización de concretas y concatenadas posibilidades»¹¹⁸, a partir de la vida colectiva, de un “nosotros”. Y Europa, escindida espiritualmente en su interior, sin estar en una ostentosa decadencia, está muerta como civilización, diagnostica Steingart. Concepto el de civilización, que, como es sabido, suelen distinguir los alemanes de cultura, palabra de contenido espiritual como resultado de la formación, *Bildung*, la manera de dar una figura, mientras la civilización viene a ser el producto o aspecto material de la cultura, reflejando por tanto el estado de esta última. Si, como pensaba Romano Guardini, «“cultura” significa que las realidades de la naturaleza penetran en la esfera de la libertad y reciben allí una potencialidad de nuevo cuño», la civilización, que es su aspecto pragmático, constituye el producto de la potencia de la libertad para generar nuevas posibilidades de acción¹¹⁹.

22. LA DEMOCRACIA PROVISIONAL

Si lo que sugieren los libros de Steingart se limitase a que la democracia política, o sea, la democracia como forma de gobierno, está agonizante, en estado comatoso o muerta¹²⁰, la trascendencia del hecho es muy relativa. Por muchas bondades que la adornen, ninguna forma concreta de orden político, de gobierno o de régimen es inmortal: son todas mortales. La democracia griega —la ateniense—, que fue durante mucho tiempo para los europeos el modelo de la democracia *política* —uno de los vicios originarios de la democracia occidental al tomarla como mito fundador—, se dio en el estado social aristocrático y los mismos griegos sabían perfectamente que no escaparía a la ley de la *anaclosis*. «Mientras el hombre sintió su propio caminar en el tiempo como un eterno volver hacia los principios, un ciclo perenne, las quiebras, las caídas, se le antojaban puntos fugaces y pasajeros, bajos en el camino circular que

¹¹⁸ L. Díez del Corral, *El rapto...* IX, p. 396.

¹¹⁹ *El ocaso de la Edad Moderna* (1950). Madrid, Guadarrama 1962, p. 114. (Ed. posterior con el título *El fin de la modernidad*, que incluye *Quien sabe de Dios conoce al hombre*. Madrid, PPC 1995. A. López Quintás presenta ambas ediciones.

¹²⁰ Cf. J. Keane, *The Life and Dead of Democracy*. Nueva York/Londres, W. W. Norton & Co. 2009. Keane lo atribuye a que está viciada desde sus orígenes, debido en buena parte a que los sistemas representativos favorecen la instalación de oligarquías en el poder. De acuerdo con la ley de hierro, esto es normal. El problema es que, paradójicamente, convierten el sufragio universal en el enemigo de la democracia política y del estado social democrático, fenómeno advertido por los partidarios de la democracia orgánica frente a la inorgánica de un hombre un voto. La peor solución en este sentido es el Estado de Partidos, pues la estructura estatal favorece la perpetuación de las oligarquías.

inevitablemente lleva a recomenzar la andadura»¹²¹. Creían que la democracia acabaría degenerando inevitablemente en formas demagógicas del gobierno previas a su disolución en la anarquía, para recomenzar el ciclo partiendo de una dictadura o monocracia. Para impedirlo, inventaron la forma mixta de gobierno¹²³, que llamaba Ortega irónicamente la tríaca máxima de la política.

Cronos devora a sus hijos: en la historia, está todo en movimiento y hay que aceptar como algo natural la posibilidad de que la democracia política, en Europa puramente nominal salvo algunas excepciones, fallezca algún día. De hecho, hay muchos enterradores aguardando que se celebre el funeral. Bastantes de ellos ciertamente sin saberlo, o creyendo que trabajan a favor de *die wahre Demokratie*, o de la democracia avanzada, expresión que nadie sabe ni puede saber qué significa; es una expresión de la erística, que apela a las emociones, más que de la retórica como lógica de la política. Si desapareciera la democracia política existente, cabe esperar que, si no desaparecen también sus supuestos, resucite de sus cenizas como el ave Fénix.

Sin embargo, la descripción de Steingart es un buen indicador de que algo así puede estar pasando. Si el fin de la normalidad es un síntoma de lo que sucede, apunta al regreso al estado aristocrático de la sociedad. Sería una involución histórica gravísima, pero posible. Por una parte, el estado social democrático jamás ha sustituido hasta ahora completamente al aristocrático en Europa —quizá no se consiga nunca—, instalado en el Estado, a pesar de que los independentistas norteamericanos proclamaban como "verdad auto-evidente" la igualdad natural. Por otra, cabe citar retrocesos tan flagrantes, relativamente recientes en el inconsciente y el consciente colectivos, como el bolchevismo y el nacional-socialismo, de los que quedan muchos restos. Es un indicio, apuntado por sociólogos y economistas —los "politólogos" suelen estar a otras cosas—, el rápido distanciamiento de las clases dirigentes, quizá más bien ya estamentos, del resto. Una causa principal es algo paradójicamente, la obsesión igualitarista¹²⁴ por conseguir que la democracia política refleje exactamente la democracia social, el gran peligro denunciado por Tocqueville.

¹²¹ F.J. Conde, *Sobre la situación actual del europeo*, p. 6.

¹²² Vid. E. Gallego, *Soberanía clásica y libertad política. La idea de Constitución mixta de monarquía, aristocracia y democracia en el pensamiento occidental*. Madrid, Ciudadela 2009

¹²³ Atendiendo a los hechos, tal vez quiera significar lo que dice Judt: «El desempleo masivo -que en el pasado se consideraba una patología de economías mal gestionadas- está empezando a parecer una característica endémica de las sociedades avanzadas». *Algo va mal*. 5, p. 189. El paro masivo es imputable en gran parte a la técnica al haberle cedido su lugar la economía política, cuyo objeto son los bienes creados por el hombre, en parangón con la economía eclesiástica que hace referencia a las obras de Dios. «A pesar de los esfuerzos recientes de los economistas para distinguir ciencia y técnica económica, para definir y situar barreras, la técnica económica constituye hoy la sustancia del pensamiento económico», escribía Jacques Ellul en *El siglo XX y la técnica*. Barcelona, Labor 1960. I, p. 15.

¹²⁴ Jünger veía el origen material del espíritu igualitario en Europa, además de en la aplicación de la pólvora a las armas de fuego, que puso fin a la figura del caballero (*Don Quijote, el caballero de la Triste Figura*), en el descubrimiento de la imprenta, que difunde los conocimientos. «El igualitarismo no es consecuencia del desarrollo técnico, sino que comparte el mismo denominador común de la creciente hambre de saber». *La tijera*, p. 188.

23. LAS DOS FORMAS DE INSTALACIÓN SOCIAL

Las formas son el resultado de la acción de la comunidad sobre sí misma y la instalación el modo de estar que connota estabilidad en el sentido de vivir habitualmente¹²⁵. Comte definía el estado social o estado de la sociedad por la intrínseca unidad de las ideas entre sí en la que convergen los hombres de una sociedad. Convergen y en cierto modo con-sienten, explica Conde. Es la unidad que hace posible la convivencia. Como sistema de ideas tiene el “con-senso” de todos. Cualquier disconformidad aislada no afecta al consenso, que implica que se consiente, no sólo un estado de espíritu subjetivo, sino la pertenencia a un “estado social objetivo”. El consenso social es un estado de espíritu; un fenómeno espontáneo de la sociedad en el que se está. «Los estados sociales tienen objetividad propia. No son conjuntos de ideas yuxtapuestas, sino sistemas de ideas, articulación de contenidos habituales. Son “estados” propiamente dichos», unidades organizadas formando un verdadero régimen, que rige a la sociedad¹²⁶.

Históricamente, las colectividades humanas, por lo menos las que han alcanzado cierto nivel, se han instalado en las dos grandes formas del estado de la sociedad descritas por Tocqueville como el estado social aristocrático y el estado social democrático.

La desigualdad natural ha sido normal durante milenios. Entre otras causas porque, aparte de diferencias étnicas, religiosas o jurídicas, esa misma desigualdad impedía la movilidad social. Las culturas y civilizaciones antiguas se fundaban en la existencia de categorías de hombres y en la esclavitud de hecho y de derecho. Aristóteles daba por supuesto que había hombres esclavos por naturaleza. El otro gran modo de instalación, el estado democrático de la sociedad, ha sido mucho menos común: regido por el principio de la igualdad natural, empezó a configurarse lentamente por primera vez en la historia universal en Europa, en medio de aquel estado ancestral de la humanidad.

La esclavitud ha desaparecido, al menos en su sentido antiguo, pero siguen coexistiendo ambos estados o situaciones sociales. Salvo una ahistórica fe ciega e irracional en que el estado democrático de la sociedad es irreversible, y en el progreso inexorable hacia la democracia política perfecta —un argumento habitual en las disputas por el poder y en la propaganda—, nada garantiza que llegue a prevalecer definitivamente el estado social democrático, que el aristocrático no elimine al democrático o que no tengan que convivir. Por lo pronto, ambos estados o situaciones no se identifican con las formas del gobierno. Aquellos son históricos y pre-políticos, presupuestos de lo Poli-

¹²⁵ «La instalación es la forma empírica de radicación en la vida humana como realidad radical». J. Marías, *Antropología filosófica*. Madrid, Revista de Occidente 1970. XI, p. 106.

¹²⁶ F. J. Conde, “El ‘giro’ positivista en la mentalidad política moderna”. I, e), p. 241. El “consenso político” en boga es una falsificación del consenso social.

tico y la Política; éstas, tipos políticos abstractos y universales. Independientes del estado de la sociedad, pueden darse en cualquiera de ellos.

La democracia política se reduce a las reglas de juego formales que regulan la actividad del gobierno. Jean Baechler ha demostrado la existencia de muchas formas de democracia, la mayoría de ellas en el estado aristocrático. El éxito de la revolución francesa, una revolución de la clase media con su específica connotación de *bourgeoisie*¹²⁷, se debió a su intención de abolir, aun más que la monarquía y la aristocracia, ese estado social cuyo aspecto visible eran estas últimas. El teólogo luterano Hegel la saludó como la reconciliación del cielo y la tierra¹²⁸.

24. ¿INVOLUCIÓN AL ESTADO SOCIAL ARISTOCRÁTICO?

En el epitelial orden político, *quid quid latet apparebit*, y el diagnóstico de Steingart sobre la salud de la democracia política, más que preocupante es inquietante, pues, lo que dice de Alemania, la nación europea que aparenta resistir mejor la crisis, puede aplicarse a las demás naciones. La democracia no estaría en descenso: lo que queda de ella o de su apariencia está desapareciendo o, sencillamente, no existe. La importancia del diagnóstico es empero mucho mayor que el declive o desaparición de la democracia política. Un asunto muy interesante considerado en sí mismo, o sea, políticamente, de mínima trascendencia en el contexto del gran cambio histórico en marcha, precisamente por ser político. Lo que importa es lo que late, la crisis cultural y antropológica que comenzó con la revolución francesa, en la que empezó a ponerse en cuestión la naturaleza humana¹²⁹.

Si se relaciona el retroceso o inexistencia de la democracia política en Alemania tal como lo expone Steingart, con los hechos que se están sucediendo, puede ser el indicio, síndrome o anuncio de algo mucho más grave que una mera crisis política: un retroceso o involución de la democracia entendida como el estado normal de la sociedad. Pues este estado o situación histórica es el resul-

¹²⁷ La burguesía sustituyó a la monarquía y a la aristocracia decadente como el estamento dirigente. Eso dio lugar a las luchas de clases al quedar excluidas las demás clases. La revolución perpetuó así, formalmente, el estado aristocrático de la sociedad, sustituyendo la aristocracia por la oligarquía burguesa. Eso, unido a la experiencia directa de Marx de la monarquía de julio (1830-1848), en que la gran burguesía subió al poder, le llevó a interpretar la historia en función de la lucha de clases en lugar de lucha entre las oligarquías.

¹²⁸ Según lo que dice Baechler, las razones serían tres: «el hombre está concebido naturalmente para vivir en democracia; viviendo en democracias, el hombre maximiza las virtualidades de su ser; históricamente, los hombres han comenzado a vivir en democracias...». «...las no-democracias no son solamente segundas en el tiempo, sino que suponen, como el título de su condición más general de posibilidad, una coacción excesiva y que esta posibilidad no haya podido desenvolver todas sus virtualidades más que por la violencia. Las no-democracias no son solamente segundas en el tiempo, sino que han debido serles arrancadas (*arrachées*) a los hombres por algunos». *Démocraties*. París, Calmann-Lévy 1985. Rem. Lim., pp. 20-21.

¹²⁹ Vid. X. Martin, *Nature humaine et Révolution française. Du siècle des Lumières au Code Napoléon*. Bouère, Dominique Martin Morin 2002. Cf. D. Negro, *El mito del hombre nuevo*.

tado de un largo proceso que, como explicó irrefutablemente Tocqueville, comenzó en el fondo de la Edad Media a medida que se difundía el cristianismo afirmando por primera vez como una verdad universal la igualdad constitutiva y, constituyente de todos los hombres expresada como igualdad jurídica. Las clases sociales son modos de instalación en la vida colectiva y en esa época empezaron a formarse clases medias independientes, que son la sustancia de las naciones, a medida que penetraba en las conciencias el principio de la igualdad por naturaleza de todos los seres humanos.

Duplessy ofrecía esta definición de la civilización: «una civilización es el equilibrio inestable obtenido en una familia completa de formas que elabora o toma prestada la comunidad, según una concepción de vida que le es propia, para realizar su ser físico y espiritual, buscando en él, en diversas medidas, la grandeza, la belleza, la seguridad, la felicidad»¹³⁰. Y todas las formas de los ámbitos pragmáticos de una civilización, en este caso la Economía, la Política, el Derecho, la Moral y la Ética, el Arte, la Religión, la Filosofía, la Ciencia y la Técnica occidentales, la misma Conciencia Histórica y hasta el Lenguaje, están cada vez más desinstaladas en la estructura y la mentalidad, en síntesis, en el espíritu resultante del proceso hacia el estado democrático de la sociedad.

25. ¿GLOBALIZACIÓN, OCCIDENTALIZACIÓN O QUÉ?

Además de la democracia política, la situación o estado democrático de la sociedad está retrocediendo en Occidente. Las clases altas, tienden de suyo al cosmopolitismo y, aliadas internacionalmente por la “globalización”, se benefician de la prolífica legislación. Su distancia con el resto de la población ha aumentado y sigue aumentando enormemente, mientras el estatismo dificulta, impide o prohíbe la movilidad social. De hecho, son los grandes beneficiados de la crisis actual.

En la práctica, la democracia política se circunscribe cada vez más a los privilegiados a través del consenso entre ellas. Salvando las diferencias de tiempo y lugar, igual que en la antigua Grecia. Hasta se podría decir lo mismo *cum grano salis* de Norteamérica, la patria de la democracia moderna, cuya política exterior se rige por el principio tomado del ingenuo derecho natural racionalista, *to save the World for Democracy*. No obstante, a pesar de estar controlados por las numerosas agencias de seguridad política y el fisco, singularmente por el impuesto de la renta, son mucho más libres que los europeos¹³¹.

¹³⁰ *Op. cit.* 10, I, p. 274.

¹³¹ Los datos son conocidos. Una buena síntesis en N. Ferguson, *Op. cit.* Ferguson transcribe un fragmento muy elocuente de un reciente discurso del presidente Obama, que merece la pena leer. Por otra parte, un problema de la política exterior estadounidense es que adolece de categorías políticas. Son un peligro «las úlceras sangrantes que debemos a las ideas de los filántropos norteamericanos». *Diario (1965-1970)*, p. 575-576. Irak, Afghanistan, Libia,... ideología de género, religiones a la carta,...

En contraste con Europa, uno de los efectos del rpto consiste en que, simultáneamente a la decadencia de la democracia europea se registra un crecimiento de las clases medias en los países no occidentales, así como en otros países occidentales de escasas clases medias, como ocurre en buena parte de Hispanoamérica. La estructura clasista de ese mundo se está acercando a la de Occidente.

La respuesta corriente para explicarlo es la difusión universal de la ciencia aplicada, la técnica y las ciencias sociales. Otra forma de ver la globalización es como un nuevo impulso neocolonizador europeo, que, dirigido sin rumbo por el imperialismo democrático desde el origen de Norteamérica como Gran Espacio, controla la información, las finanzas y la economía. Es lo que cree el islam combativo, o lo que dicen sus propagandistas.

Con todo, es seguramente más decisivo el hecho incontrovertible de que el cristianismo, en crisis en Occidente, y en claro retroceso en Europa -sobre todo las versiones protestantes; "religiones fósiles" para Chesterton-, se ha "globalizado". Está por ver si definitivamente: las dos orillas del Mediterráneo eran cristianas hasta que se impuso el islam, su gran competidor, que acabó poniendo pie en Europa sudoriental. Sin las victorias de Poitiers (752) y Navas de Tolosa (1212) en Occidente, y la barrera rusa en Oriente, Europa pudo haber sido musulmana. El islam cayó luego en un letargo interrumpido por el espíritu conquistador de los turcos: contenidos en Lepanto (1571), no lo fueron definitivamente hasta el sitio de Viena (1683).

Obviamente, ni las clases medias ni la democracia son un requisito o exigencia del cristianismo, que no es propiamente una religión sino una fe: la fe en que Cristo es el Hijo de Dios. Pero quienes forman parte del Pueblo de Dios, se sienten iguales entre sí sin perjuicio de las diferencias sociales aunque sean injustas. Y de hecho, allí donde ha penetrado bajo diversas formas, por muy desfiguradas que sean, por ejemplo a través de las ideologías, tienden a formarse clases medias. El optimismo de Fukuyama no era del todo infundado: bajo el marxismo, la ciencia, la técnica o formas estatales y esas clases se forman y progresan en Japón, China, Corea, India, incluso en África¹³². La democracia política es allí inexistente aunque se proclame oficialmente. Pero en general, el crecimiento de las clases medias constituye una progresión hacia el estado social democrático, en retroceso en Occidente, donde, presionadas por las oligarquías, que las empobrecen o liquidan aprovechando la crisis, están retrocediendo. Capitalismo para las oligarquías y socialismo para el resto.

¹³² «El vertiginoso crecimiento de la clase media en China, en la India, en Rusia, en Brasil, así como en todo el planeta en conjunto, es una realidad a la que el mundo, tal y como funciona ahora mismo, no parece en condiciones de adaptarse». A. Maalouf, *El desajuste del mundo*. I, 4, p. 47. Con más dificultad, el fenómeno se da también en África.

A la verdad, sólo chocan abiertamente con el cristianismo los poderes políticos —quizá, sorprendentemente, en los Estados Unidos dirigidos por Obama— y el islam, o más bien sectores significativos del islam temerosos de las desmitificaciones que implica la fe cristiana; por ejemplo, las relacionadas con el *status* de las mujeres. El islam rechaza el cristianismo en su propio espacio, *dar el-islam*, la casa del islam, y acepta sin reservas la tecnología, cuyo carácter abstracto la hace fácilmente expropiable y asimilable como arma defensiva y ofensiva. Simultáneamente, confiando en su natalidad superior en contraste con la dramática desnatalización de la autóctona en Europa —Alemania, España, Italia, Inglaterra, Dinamarca...—, se está consolidando pacíficamente como *dar al-cha-bada*, tierra a islamizar, en Francia, Holanda, Inglaterra. Llega ya hasta Suecia y Dinamarca, y considera tierra a reconquistar, *dar-el barb*, la Península Ibérica y otros lugares de Europa donde estuvo asentado. En el espacio de la antigua Cristiandad, apenas Rusia, cuya natalidad sufre asimismo un grave retroceso, parece decidida a contener o rechazar su invasión silenciosa.

Las modas no son la cultura. Y la occidentalización material, con el dinero como lazo principal, no significa que el mundo occidentalizado o cristianizado, cualquiera que sea el alcance concreto de estas palabras, abandone sus culturas¹³³. El cristianismo no es la cultura, y como fe, no obedece a las modas y procura adaptarse a aquellas. El mundo se ha unificado políticamente. Mas, por ahora, es impensable que se unifiquen las culturas y las civilizaciones como predicán los laicistas partidarios de una ética o *êthos* sincrético universal, que sustituya a la ley moral natural¹³⁴. Lo que cambiarán serán los centros de poder. Sin embargo, existe la peligrosa posibilidad, aunque improbable, de que se superponga la globalización a las culturas y las civilizaciones mediante la técnica que sustituye a las ideologías por su propia ideología, teóricamente neutralizadora, como una tecnocracia absolutista.

26. LA TIERRA COMO CEMENTERIO

El hombre, ser terrícola, cuyo espíritu es el de la tierra, se siente inseguro en el tiempo y seguro en el espacio como el subsuelo de la Historia. Habita en Gea, la madre del Derecho, *iustissima tellus*, el poder originario, pues toda *archia* y toda *kratia* surgen en su espacio con un *nomos* que se instala en él configurándolo¹³⁵. La cultura comienza con el culto a los muertos (J.

¹³³ Vid. C. Schmitt, "Iustissima tellus. Das Recht als Einheit von Ordnung und Ortung". *Universitas*, 6, 1 1952. Cf. M. Herrero, *El nomos y lo político: la filosofía política de Carl Schmitt*. Pamplona, Eunsa 2007. Sobre la relación de la Política y el Derecho con el espacio, J. Giraldo y J. Molina (eds.), Carl Schmitt: *Derecho Política y Grandes Espacios*. Murcia, Fondo Editorial Universidad 2008.

¹³⁴ La occidentalización gracias al rapto, opera en ellas positivamente desde el punto de vista material al mismo tiempo que como revulsivo antioccidental e incluso anticristiano. Vid. I. Buruma y A. Margalit, *Occidentalismo. Breve historia del sentimiento antioccidental*. Barcelona, Península 2005.

¹³⁵ Sobre la importancia del espacio en la Política y Derecho, J. Molina Cano, *Contra el "mito Carl Schmitt"*. Universidad de Murcia, Editum 2014. 10. p. 193 ss. Sh. H. Wolin distingue entre espacio político -o lugar donde se relacionan las

Taubes) y «se mide sobre todo por las tumbas y la profundidad de nuestra cultura por nuestros cementerios» (E. Jünger). En la Tierra, yacen los cementerios de Imperios, Reinos y Ciudades, culturas y civilizaciones, de cuyos sepulcros olvidados viven muchos arqueólogos oficiando de desenterradores.

Augusto Comte reprodujo las épocas orgánicas y las épocas críticas, épocas que dividen (la palabra crisis tiene su origen en *krinein*, separar, discernir), de su mentor Saint-Simon, al dividir su nueva ciencia de la sociedad en sociología estática y sociología dinámica. La humanidad mora o habita en la historia estática, enraizada en la tierra, y vive en la historia dinámica, enraizada en el tiempo. La historia dinámica es el escenario del movimiento y la acción, y la estática es también el cementerio o lugar de descanso o reposo de las obras del dinamismo histórico, de acuerdo al sentido griego y latino (*koimeterion*, *coemeterium*) de esa palabra.

Parodiando a Hegel, son innumerables los pueblos, naciones, ciudades, reinos, imperios, gobiernos, regímenes políticos, oligarquías, clases sociales, etc., enterrados en los cementerios de la Historia. Dando la razón a Maquiavelo, la historia es, en la perspectiva de la libertad, una lucha entre oligarquías mezclada con la del pueblo. Este último, buscando seguridad contra el ejercicio ilegítimo del poder de los oligarcas establecidos, apoya a nuevas oligarquías emergentes que reivindican el Derecho, que nace de la Tierra, de la realidad social —del pueblo—, a fin de restablecer el equilibrio determinando qué es justo. Según la distinción de Max Weber entre *dominio* del poder legitimado, señorío (*Herrschaft*), y poder de facto (*Macht*), el pueblo acepta la dominación de las nuevas élites a cambio de la libertad compatible con la seguridad¹³⁶.

Pero la libertad de los nuevos oligarcas es también la causa de la arbitrariedad: «¿Sabéis de quien es hija la arbitrariedad?, preguntaba Proudhon. Su propio nombre os lo dice: del *Libre Arbitrio*, de la libertad»¹³⁷. La democracia ateniense no existió gracias a Clístenes y los legisladores, sino gracias a la protección de Pericles, un oligarca generoso, liberal.

La verdadera política democrática no tiene sustancia sino formas: es la política del escepticismo, que se conforma con buscar y conservar el equilibrio del orden social absteniéndose de practicar intervenciones quirúrgicas en su interior. No es la política de la fe¹³⁸, que promete un utópico estado social sin

fuerzas tensionales de la sociedad» y tiempo político «o período dentro del cual tienen lugar la decisión, la resolución o el acuerdo». *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*. Buenos Aires, Amorrortu 1973.

¹³⁶ Cf. C. Rolshausen, *Macht und Herrschaft*. Münster, Westfälisches Dampfboot 1967.

¹³⁷ Termina Proudhon el párrafo: «¡Cosa admirable! Lo único contra lo que ha de ponerse en guardia la libertad no es, en el fondo, la autoridad, que todos los hombre adoran como si fuese la justicia; es la libertad misma, la libertad del príncipe, la libertad de los grandes, la libertad de las muchedumbres disfrazada con la máscara de la autoridad». *El principio federativo*. S. d., Globus Comunicación 2013. III, pp. 31-32.

¹³⁸ M. Oakeshott, *La política de la fe y la política del escepticismo*. México, Fondo de Cultura 1998.

movimiento, ahistórico, inmortal y, sin embargo, feliz¹³⁹. Todo nace del *apeiron* o infinito de Anaximandro, y en él todo perece, pues, «todos los seres deben pagarse unos a otros la pena de su injusticia según el orden del tiempo». Sometido todo a las leyes del movimiento, al que es consustancial el tiempo, la Tierra es un cementerio de las obras humanas.

27. LO QUE HA DESAPARECIDO

Gabor Steingart hace un recuento, no exhaustivo, de las cosas principales desaparecidas sin ser sustituidas por otras en el tránsito de la *Spassgesellschaft*, la sociedad lúdica del ocio, de vida relativamente corta, tres o cuatro generaciones, a la *Sicherheitsgesellschaft*, la sociedad de la seguridad completa o total, en la que la seguridad deviene incompatible con la libertad, al ser una seguridad que no se basa en la previsión; en definitiva en el *êthos* que garantiza la confianza en la libertad, sino en el engaño y la coacción.

Las cosas nuevas que han sustituido a las viejas o están en trance de hacerlo, no restauran la normalidad y, al menos por ahora, no forman parte de la seguridad que da el sentido común, que se traduce en confianza. Por ejemplo, escribe Steingart, Internet facilita las relaciones interhumanas, pero a cambio de despersonalizarlas y hacerlas abstractas.

La preocupación de fondo de Steingart es la decadencia de la libertades: de la *libertad política*, inexistente por definición en el Estado de Partidos en el que la libertad colectiva es una ficción; de *las libertades sociales o civiles* a causa del terrorismo, los sistemas fiscales explotadores, persecutorios y controladores de la vida social, la cuasi desamortización de lo privado por el fisco e innumerables restricciones, las subvenciones a las empresas a costa de la propiedad privada —para Bodino un bastión de la libertad—, el lazo material que une a las familias y a las generaciones y el apoyo a gentes y grupos privilegiados a costa de los demás para formar clientelas, etc.; y de *las libertades personales*, empezando por la de trabajar, la manipulación legal de la conducta por las oligarquías políticas, de la libertad de pensamiento, de expresión, religiosa, de conciencia, discriminaciones, etc...

El Estado tiene hoy a su servicio una poderosa batería de aparatos policíacos aparte del securitario políticamente normal, bajo la que desaparecen *las figuras del ciudadano* —la libertad política— y del *súbdito* —las libertades sociales—, *sustituidas por la del sospechoso* —las libertades personales—, resul-

¹³⁹ La política de la fe suele traducirse en utopías pesimistas respecto al momento presente. «Lo que me llama la atención en las utopías de nuestro siglo, escribía Jünger, es que se presentan con el estilo de la ciencia y que son pesimistas». *La tijera*, p. 73. Son politizaciones de la promesa del Reino de Dios, que sería sin duda sumamente aburrido si se realizase en la Tierra.

tante de potenciar coactivamente la seguridad en detrimento de la libertad. Steingart hace del sospechoso una nueva categoría política muy interesante en las sociedades europeas en manos de las oligarquías. Nadie existe ni puede vivir o circular sin un pasaporte, un carné de identidad u otro documento fehaciente a disposición del servicio policíaco correspondiente¹⁴⁰.

Las facilidades que da la técnica, tienen su lado bueno y su lado malo. En sí misma produce comodidad, da seguridad e incluso libertad: es buena. El problema es el de siempre: la *hybris*, el exceso, el desequilibrio. Que dé comodidad, seguridad y libertades materiales a cambio del malestar y la libertad espiritual, sometida al conformismo.

El historicismo acelera la historia y la expansión de la técnica: «la apo-teosis de la historia supone la creencia en que la acción humana, en su conjunto, implica una marcha ascendente y una diana que no cabe errar, y esa creencia respalda, de rechazo, la acción política concreta y le añade una fortísima garantía de seguridad»¹⁴¹. El evolucionismo biológico proporcionó un nuevo fundamento cientificista —el “humanismo evolucionista” de Julián Huxley por ejemplo—, al progresismo historicista en el último tercio el siglo XIX. Eso incrementó la velocidad de los avances técnicos, haciendo que la incertidumbre prevalezca sobre la certeza, y cuando el conjunto es inestable, se acaba deseando la seguridad sin la menor reserva. *Security is mortal's chiefest enemy* (Shakespeare, *Macbeth*, 3, 5). Se renuncia a la libertad a cambio de la seguridad más completa posible, con lo que todos son sospechosos y todos desconfían de todos. Todavía más si tenía razón Jünger: «de los cuatro elementos se han vuelto sospechosos el agua, el aire y la tierra»; en cambio, «el fuego acrecienta su poder»¹⁴².

La política de la seguridad ha sustituido a la política del equilibrio, que da la seguridad exterior compatible con las libertades, por la seguridad que promueve el conformismo de los pueblos masificados por la técnica y la Legislación¹⁴³. Gracias a las técnicas de control social de las ciencias sociales, la política, que es epitelial, superficial, el arte de curar los males de la vida colectiva, ha degenerado en la politización, que abarca al hombre exterior y al hombre interior; su aceleración, facilitada por la técnica, altera o subvierte continuamente la normalidad¹⁴⁴.

¹⁴⁰ Inglaterra sigue siendo para muchos el país de la libertad: «Los británicos, atestigua Tony Judt, han aceptado sumisamente todo, desde las cámaras de televisión de circuito cerrado hasta la vigilancia más invasora de la intimidad, en lo que es ahora la democracia más autoritaria y “sobreinformada” del mundo». *Algo va mal*, 5, p. 155.

¹⁴¹ R. Fernández-Carvajal, *Op. cit.*, p. 56.

¹⁴² *La tijera*, p. 200.

¹⁴³ Vid. el *Entretien* con N. Warembourg, “La loi et la manipulation de masses”. *Catholica*, nº 123 (Primavera 2014).

¹⁴⁴ «La afirmación todo es político, es asimismo lo contrario; político sería sólo lo que se encuentra en Bonn [la anterior capital de la República Federal Alemana], con lo que nada tienen que ver el “pueblo” o el “hombre pequeño”. R. Rotermundt, *Staat und Politik*. Munster, Westfälisches Dampfboot 1997, p. 159.

Normal es la palabra latina *normalis*, relacionada con la griega *nomos* y con *norma*, lo que es muy ilustrativo: lo normal es política y socialmente lo conforme al Derecho y al *ēthos*; no da lugar por tanto a graves conflictos¹⁴⁵. Las normas son como las murallas de la normalidad, que no puede existir sin ellas: la garantizan suscitando confianza al darle continuidad en el tiempo y la defienden mediante la seguridad. El fin primordial del poder político, al que las normas obligan, es hacer que se respeten las normas de la normalidad. Si el objeto de las normas consiste en modificar la normalidad, que descansa en las costumbres éticas, aparecen patologías sociales que, afectando a la convivencia, pueden acabar reduciéndola a mera co-existencia. El panorama que describe Steingart no es muy optimista para las generaciones acostumbradas a lo que se consideraba normal hasta hace poco tiempo.

Pero no se trata de establecer el contraste entre generaciones y formas de vida. Si se trae a colación ese autor, es para introducir al cambio histórico que estaría también acelerándose; o que da esa impresión a causa de los progresos técnicos; pues, en lo demás, sólo puede hablarse rutinariamente de progreso desde el punto de vista de la cultura. Más aún: si la cultura es según Lucien Duplessy «la costumbre del espíritu y del gusto»¹⁴⁶, habría que hablar del ensimismamiento que jibariza las civilizaciones. Los conocimientos se amontonan, pero, como notaba Fueyo, falta la inteligencia rectora.

Michele Federico Sciacca escribió en los años sesenta sobre *l'oscuramento della intelligenza*. Al genetista Jerome Leujene le preocupaba el «desequilibrio cada vez más inquietante entre su poder [del hombre], que aumenta, y su sabiduría, que disminuye». André Glucksmann achacaba en 1985 al postmodernismo la difusión de la estupidez¹⁴⁷, cuyo poder examina Giancarlo Livraghi¹⁴⁸, y Finkielkraut escribió francamente en 1987 sobre *La derrota del pensamiento*,¹⁴⁹ etc. Podrían ser opiniones, si no lo certificasen los hechos. La idiocracia impera desde hace tiempo en Occidente, y no sólo en la política. El elogio del profesionalismo exclusivo ligado a la tecnificación, el acatamiento riguroso bajo la amenaza de coacción de la multitud de normas infantilizantes impuestas como necesarias sin serlo, etc., han progresado rápidamente en las últimas décadas. Basta observar la situación del arte o la degeneración del lenguaje y del arte de gobernar, gérmenes del proceso de descivilización y síntomas de declive.

¹⁴⁵ En el siglo XIX adquirió otros matices. Entre ellos el del estado de perfección deseable o qué debe ser de la sociedad, una de las fuentes del progresismo. Cf. I. Hacking, *op. cit.*, p. 18. Sobre determinismo y azar, J. Arana, *op. cit.* D. Negro, «El azar, concepto metapolítico. En torno a la idea de destino, el artificialismo y las formas de la política». *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, nº 87 (2010).

¹⁴⁶ *Op. cit.* 3, A, II, p. 45.

¹⁴⁷ *El poder de la estupidez*. Barcelona, Crítica 2010.

¹⁴⁸ *La estupidez. Ideologías del postmodernismo*. Barcelona, 3ª ed. Península 1997.

¹⁴⁹ Barcelona, Anagrama 1987.

28. SOBRE LA ESTÉTICA DE LA CRISIS

Kierkegaard había predicho en la época romántica, que empezó a perder el sentido de la realidad, un estadio estético, consecuente a la explosión del Yo y el subjetivismo. A la vista de los hechos, Helmut Plessner atribuía a los continuos progresos de la ciencia natural desde Newton, el abandono por la sensibilidad estética de su apoyo cósmico en la Naturaleza obligándola a arraigarse en el sujeto, y en el siglo XIX se generalizó el culturalismo esteticista de *l'art pour l'art*¹⁵⁰. Una característica del XX es el haberse hecho perceptible la pérdida del sentido de la realidad¹⁵¹ y, como consecuencia, la del sentido de la vida. Lo absurdo es un lugar común en el arte y la literatura. En el caso particular de la pintura, pertenece a su esencia, decía Plessner, que «en la era técnica no quiere contemplar el producto singular, el cuadro individual en sí, sino más bien como ejemplo de un procedimiento, como documento de una dirección en la producción»¹⁵².

Hans Seldmayr, que había publicado en 1948 su famoso *Verlust der Mitte* (Pérdida del centro)¹⁵³, reconocía en 1955 que «ninguna teoría está en condiciones de zanjar de una vez por todas el debate en torno al “arte moderno”»¹⁵⁴.

Decir de una obra que es “moderna” es un enunciado cronométrico, ironizaba Jünger. En el fondo, se trata de que, aprovechando que la obra de arte pone ante los ojos y trae al oído lo que no se puede ver ni oír, el arte sin estilo, perdido en fantasías subjetivas, o ni eso, ajenas a la realidad, adolece de la finalidad que le es propia, la intuición de la realidad a través de la belleza, sustituyendo su verdad por la novedad: la novedad por la novedad, justificada acaso por la transgresión petulante supuestamente ingenua, *pour épater le bourgeois...* y ganar dinero. Lo autorizaba el celebradísimo Andy Warhol: «Arte es salirte con la tuya».

El ansia de novedades opera no con el aire de una ideología, y no sólo en el arte. Inunda la vida intelectual, incluida la ciencia, y la política: «El político contemporáneo, para justificarse socialmente, tiene que estar inventando sin cesar»¹⁵⁵.

Sin perjuicio de las reservas pertinentes, es un hecho la “pérdida del centro”, sustituido por el *Kingdom of Whatever* (B. Gregory), que explica todo lo que pasa: «Místicos, utopistas y sectarios de toda laya pasan a ocupar las

¹⁵⁰ *Más acá de la utopía*. Buenos Aires, Alfa 1978. “Sobre las condiciones sociales de la pintura moderna” 4, p. 122.

¹⁵¹ Vid. “La crisis moderna del principio de realidad”, de Jesús Fueyo.

¹⁵² *Ibidem*. 5, p. 126.

¹⁵³ *El arte descentrado. Las artes plásticas de los siglos XIX y XX como síntoma y símbolo de la época*. Barcelona, Labor 1959.

¹⁵⁴ *La revolución del arte moderno*. Barcelona, Acanalado 2008. Epílogo, p. 193.

¹⁵⁵ F. J. Conde, *Misión política de la inteligencia*. Madrid, Publicaciones españolas 1950, p. 49.

posiciones abandonadas, decía Jünger. La situación general confirma que, al mismo tiempo, están presionando para ocupar el centro todas esas curiosas rarezas que han florecido desde siempre al margen del arte, en sus bordes»¹⁵⁶.

Hoy, artes y letras, escribía Duplessy en 1955, están profundamente desequilibradas. Enamoradas del extremismo y la movilidad, impotentes para encontrar una fórmula fecunda, buscan su camino —su método—, confunden los géneros, etc. «El arte se unió a la ciencia, en la labor de expansión del dogma del siglo XX: lo más reciente es lo mejor», explicaba Barzun en 2000¹⁵⁷.

La tendencia dominante llevó a la pérdida del estilo en favor de las modas, haciendo inevitable la pregunta, en realidad una teoría de preguntas: «¿Para qué necesitamos hoy el arte? ¿A qué fin sirve, en que consiste su función? ¿Como se explica el gran interés que despierta y el elevado aprecio de que goza en la mayoría de las culturas? ¿Porqué se produce frecuentemente bajo grandes privaciones personales? ¿Qué justifica que se financie con el dinero de los impuestos y se haga de fácil acceso a menudo con un inmenso despliegue de publicidad? ¿Y cómo legitimar que figure la educación en arte en el plan de estudios de las escuelas y centros superiores? En una palabra: ¿para qué el arte?»¹⁵⁸.

Es muy significativo, el arte y la literatura contemporáneas no transmitan intuiciones vigorosas de la realidad. También en estos ámbitos pragmáticos, los rápidos avances técnicos han desplazado la atención hacia la novedad, el instante.

29. LA NEUTRALIDAD DE LA NORMALIDAD

La sociedad es tardígrada decía Ortega, y la normalidad es neutral en el sentido de que, mientras está vigente, es relativamente ajena a las variaciones que, no obstante, alteran lentamente el equilibrio existente. Se parece en eso a la técnica, instrumento directo empero de muchos desequilibrios, cuya naturaleza consiste en ser neutral: en sí misma no es más que «algo intermedio entre el espíritu humano y la naturaleza» (L. Díez del Corral); una especie de «puente neutro tendido entre la realidad y el hombre abstracto» (J. Ellul). Su neutralidad depende, no obstante, del hecho de que sirve para todo. Y el ansia de novedades, una especie de mesianismo acuciado por el predominio del modo de pensamiento ideológico, o directamente por las ideologías, o por la desmesura de la misma técnica guiada por el dicho baconiano “saber es poder”¹⁵⁹, la desneutraliza. Si su objeto es crear un hombre o un mundo nuevos, es lógico que busque lo nuevo

¹⁵⁶ *La tijera*. 111.

¹⁵⁷ *Op. cit.* XXVI, p. 1051.

¹⁵⁸ B. Kleidemann/R. Schmücker, *Wozu Kunst? Die Frage nach ihrer Funktion*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2001. En la presentación del libro.

¹⁵⁹ Vid. la crítica por Jonas de este famoso dictum en *op. cit.* V, II.

y se apele a la técnica, más que como un medio o instrumento, como un poder en sí que desneutraliza innovando y neutraliza después lo innovado. El resultado es, decía Heidegger en 1953, que «por todas partes permanecemos presos, encadenados a la técnica, aunque la afirmemos o neguemos apasionadamente». En realidad, «estamos entregados más duramente a la técnica cuando la consideramos como algo neutral; pues esta concepción, que tiene hoy en día gran aceptación, nos vuelve completamente ciegos a la esencia de la técnica»¹⁶⁰.

Lo económico se había combinado en el siglo XIX con el industrialismo, y en el XX se consolidó la creencia de naturaleza religiosa en la capacidad fáustica de la técnica —en las guerras se esperaban milagros de las nuevas armas—, que, operando como una antirreligión, empezó a dejar de ser neutral. San Agustín pensaba que la tecnología tiene únicamente sentido para la humanidad en su estado de caída. Haciéndose eco de San Agustín, el problema de la técnica radica para Jacques Ellul, en que su «poder irresistible aparece como dominio de lo inespíritual sobre el espíritu y como una mecánica sin alma». Es el motivo del libro de Jonas citado sobre la responsabilidad: «Todo la sabiduría anterior sobre la conducta se ajustaba a la experiencia pasada»; «ello hace que ninguna de las éticas habidas hasta ahora nos instruya acerca de las reglas de “bondad” y “maldad” a las que las modalidades enteramente nuevas del poder y de sus posibles creaciones han de someterse. La tierra virgen de la praxis colectiva en que la alta tecnología nos ha introducido es todavía, para la teoría ética, tierra de nadie»

Las épocas orgánicas parecen estáticas; son épocas en las que el tiempo o movimiento fluye lentamente. Las variaciones e incluso los cambios caen dentro de la normalidad. Son neutrales tanto los protagonistas del movimiento y el cambio son las gentes particulares, que tienden a ser cómodas y en este sentido normales. La normalidad puede darse también, aunque sea más relativa, en épocas críticas como la de Comte, si bien, como la describe Steingart, remite en este caso a la vida de las generaciones sin alteraciones sustantivas. La técnica siempre está presente, pero no actúa siempre masivamente, como un poder. ¿Pueden ser normales las épocas dominadas intensamente por la técnica como su punto central sin las limitaciones de otras esferas?

Es muy útil partir del alcance y el sentido del fin de la normalidad, de lo consabido por ser lo acostumbrado; tan habitual que forma parte del sentido común. El presente cambio histórico impulsado por la utilización masiva de la técnica como un poder, ¿es un cambio en la trayectoria de la civilización, un cambio de época o, como insinuaba Díez del Corral, algo mucho más profundo? Si Schmitt decía ya en 1932, dando fe de la situación, que «el espíritu de la tecnicidad ha conducido a la fe de las masas en un activismo antirreligioso»¹⁶¹ y en

¹⁶⁰ *Filosofía, ciencia y técnica*. Santiago de Chile, Editorial universitaria 1997. “La pregunta por la técnica”, p. 113.

¹⁶¹ “El proceso de la neutralización de la cultura”, p. 218

1954 decía Ellul que «todas las operaciones de la vida, desde el trabajo y las distracciones hasta el amor y la muerte, son enfocadas desde el ángulo técnico» — la sexualidad es un ejemplo obvio—¹⁶², ¿qué podría decirse hoy?

Coincidiendo con Ellul, escribía Berdiaeff casi al mismo tiempo: «las herramientas de la producción no son en absoluto entregadas a los productores, como dice Marx, sino al Estado tipo fascista o comunista. El Estado es considerado como sujeto; el hombre en cambio, como objeto. Esta es la forma extrema de objetivación de la existencia humana, en la que el hombre es arrojado desde adentro hacia fuera y no se da ningún valor a su existencia interior»¹⁶³. ¿La abolición del hombre denunciada o anunciada por C. S. Lewis?

Hemos entrado en el siglo XXI sin brújula, lamenta Amin Maalouf: «desajuste intelectual, desajuste financiero, desajuste climático, desajuste geopolítico, desajuste ético»¹⁶⁴. Para concretar más, podrían añadirse el desajuste jurídico, el político, el religioso, el estético... Maalouf no quiere que su diagnóstico sea pesimista, pero piensa que «el desajuste del mundo está ya en una fase avanzada y que será difícil impedir un retroceso». La “desmundificación” de Fueyo. ¿Pero esta desmundanización tiene que resultar en un retroceso o involución? ¿Qué significa aquí “retroceso”? ¿Es idéntica la incertidumbre al retroceso?

Seldmayr, preocupado por superar las tesis de Spengler, reconocía en *Verlust der Mitte*, que «la cultura occidental ha cerrado la era de las culturas aisladas y temibles crisis están abriendo paso a una era de unidad planetaria, cuya estructura y carácter no son en modo alguno previsibles. A la cultura occidental, con su dinamismo extraordinario y aboriginal, parece corresponderle la misión de facilitar el tránsito»¹⁶⁵. La incógnita es el tránsito a qué.

30. DE LA NEUTRALIDAD DE LA TÉCNICA A LA INDIFERENCIA

En su conjunto, la historia humana, es progresiva. Como dice Steingart, «el progreso es a la humanidad como las moscas a la vaca». La historicidad ha mejorado la condición humana: «¿cómo negar que la Historia ha presenciado la lenta y difícil ascensión del hombre hacia el pleno desarrollo de su personalidad espiritual, hacia una vida material cada vez más digna, hacia su

¹⁶² *El siglo XX y la técnica*. II, II, p. 111.

¹⁶³ *El destino del hombre contemporáneo* (1959). Santiago de Chile. Barcelona, Ed. Pomaire 1967. II, 2, p. 61.

¹⁶⁴ A. Maalouf, *El desajuste del mundo. Cuando nuestras civilizaciones se agotan*. Madrid, Alianza 2009. Al comienzo.

¹⁶⁵ Confundiendo, o quizá mezclando, cultura y civilización, proseguía Seldmayr que la cultura occidental es, «por una parte, tal vez la última cultura existente del “tipo antiguo”, y, por otra, su última y peculiar fase abre perspectivas sobre una nueva forma de cultura que acaso consiga reunir a todas las demás en una cultura universal, cuyos rasgos son todavía indefinidos e indefinibles». *Op. cit.* XVI, p. 218. Si la cultura occidental es del tipo antiguo, débese sin duda al origen campesino de su matriz europea, señalado por Díez del Corral en *El rapto de Europa*. V.

creciente jerarquización social, hacia la autónoma disposición de sí mismo; es decir, hacia la realización integral de su auténtica condición de hombre?»¹⁶⁶. El optimismo respecto al pasado está justificado. Pero el optimismo del progreso indefinido hacia el futuro nacido del éxito de la ciencia aplicada impulsa las ideologías progresistas, que, retroimpulsadas por la religiosidad técnica¹⁶⁷ oculta bajo formas antirreligiosas, han desviado o intentan desviar la Historia de su curso natural instaurando una historia artificiosa.

La Gran Guerra suscitó una grave preocupación por las consecuencias de la técnica. En 1931, quince años antes de *Origen y meta de la historia*, había publicado Jaspers *La situación espiritual de nuestro tiempo*¹⁶⁸. Este libro menos conocido respondía a la inquietud suscitada por la soberanía que estaba adquiriendo lo técnico. El filósofo alemán percibía una grave tensión entre el régimen técnico que promovía la uniformidad de la masificación —la movilización total que incluía por primera vez a la población civil y a las enormes masas de combatientes— y “el mundo humano-existencial”, concluyendo que el auge desmedido de la técnica planteaba la cuestión fundamental de la época: si “el hombre puede ser libre”.

Ernst Jünger abordó al año siguiente la posibilidad de una época dominada por la técnica —que su hermano Friedrich Georg condenaba— y de la unificación del mundo en *El trabajador. Dominio y figura*¹⁶⁹. En ella, la figura del *Verdächtig*, el sospechoso, intuida en formas grotescas por Huxley y Orwell, habría sustituido a la del *Arbeiter*, el trabajador. La única defensa posible que veía Jünger frente a la generalización de la sospecha, promovida también intensamente por las religiones políticas de la guerra como un arma intelectual, para las que son sospechosos todos los que no las compartan, es ocultarse entre la masa, emboscarse.

Las dos últimas grandes guerras civiles europeas, guerras técnicas, fueron formalmente mundiales. La primera realmente mundial fue la segunda: soldó definitivamente las diversas constelaciones políticas de la Tierra en una sola y, bajo el impacto de las dos bombas atómicas arrojadas sobre Japón,

¹⁶⁶ C. Sánchez Albornoz, *Historia y libertad. Ensayos sobre historiología*. Madrid, Júcar 1978. “Historia y libertad”, p. 133.

¹⁶⁷ «El objetivo de este libro es mostrar que la fascinación actual por la tecnología —la verdadera medida real del conocimiento moderno— está enraizada en mitos religiosos y en un imaginario antiguo. Aunque los tecnólogos actuales, en su seria búsqueda de utilidad, poder y beneficios, parecen establecer la norma de racionalidad social, también ellos se rigen por sueños distantes y por anhelos espirituales de redención sobrenatural. Pese a sus brillantes y sobrecogedoras manifestaciones de conocimientos mundanos, su verdadera inspiración yace en otra parte, en una imperecedera búsqueda mística de la trascendencia y la salvación» D. F. Noble, *La religión de la tecnología. La divinidad del hombre y el espíritu de invención*. Barcelona, Paidós Ibérica 1999. Al comienzo.

¹⁶⁸ Barcelona, Labor 1932.

¹⁶⁹ Barcelona, Tusquets 1990. La figura del trabajador simboliza por una parte el individuo igualitario de las masas en el mundo de la técnica, cuyo “espíritu común es Baco” (Hölderlin); por otra, según el propio Jünger en *La emboscadura*, «en el ensayo de alcanzar proximidades y lejanías no vistas antes por ningún ojo, impartir órdenes a una energía que hasta ese momento nadie había desencadenado», para imponerse al universo y dominarlo de una manera nueva. «La liberación real del trabajo y del trabajador», decía Berdiaeff, radica «en la sumisión de la técnica al espíritu».

dejando constancia del dominio alcanzado sobre la Naturaleza, se empezó a hablar de la era atómica, la era espacial o la era tecnológica. Si se atiende a lo esencial, se trata de la era tecnológica, término compuesto con las dos palabras *techné* y *logos*, pues, con todo, los griegos siguen presentes. La expresión denota la intensidad del movimiento, que de suyo es fuerza, impulsado por la técnica moderna, tan distinta cualitativamente de la vieja *techné*, que únicamente aspiraba a perfeccionar la Naturaleza desarrollando las posibilidades de la materia dándole formas. Como decía Friedrich Dessauer en su importante *Discusión sobre la técnica*, «la técnica basada en la ciencia natural es enemiga de los dos grandes factores escindentes que son el espacio y el tiempo». La ciencia y la técnica amplían las formas sociales: «la forma social de la técnica es la humanidad y no el pequeño Estado. Y tiende hacia ello con una fuerza que resulta irresistible a la larga»¹⁷⁰.

Los cambios tecnológicos suelen ser la causa de las crisis económicas. De ahí la tesis de Schumpeter sobre la destrucción creadora en el capitalismo. ¿Acertó Lenin cuando afirmaba que la quinta y última etapa de lo que llamaba el “capitalismo imperialista” se caracteriza por el imperio del capital financiero? No parece probable, aunque la aplicación de la técnica a las finanzas, la “financiarización de la economía” de la que hablaba el papa Juan Pablo II —el imperio del dinero como único lazo—, constituye la causa inmediata de la crisis presente. El culto a la técnica, que domina el panorama, debido en gran parte a la identificación de la técnica con la economía, es uno de los grandes problemas¹⁷¹.

Los lenguajes oficiales, los de las Universidades, instituciones fundamentales¹⁷², hasta el periodismo, tienden a hacerse técnicos —neutrales— a medida que la producción técnica condiciona el mundo de la vida, que, a juzgar por los hechos, se habría instalado ya en un nuevo nivel determinado por ella. Eso implica el cambio de los sistemas económicos, políticos, jurídicos, pedagógicos, etc. y, por supuesto, las formas correspondientes; en el caso de la moral y la religión, por lo menos el de sus formas¹⁷³. La cuestión es si debe variar la intensidad con que se sienten, puesto que el hombre es un ser moral que aspira a la inmortalidad. De hecho, prosperan el ocultismo, las sectas, las

¹⁷⁰ *Op. cit.*, 4, 1, 1, pp. 276-277.

¹⁷¹ Vid. Dessauer, *op. loc. cit.*

¹⁷² «El anhelo de encontrar un buen maestro es algo que va adquiriendo primacía a medida que lo que puede sacarse de las Universidades es cada vez menos, aparte del *know how* técnico». Relativamente optimista todavía, añadía Jünger en *La tijera* (218): «a un buen maestro acuden en tropel las gentes, aunque resida en el Himalaya». Su moderado optimismo no tiene ya justificación. La burocratización técnica de la enseñanza —la profesionalización como síntoma de decadencia— destruye la pedagogía, las Universidades y la propaganda utilitaria designa los maestros.

¹⁷³ El caso de la cristiana es distinto, pues «el cristiano sabe que su fe no está ligada a ninguna cosmología determinada». Las religiones anteriores al cristianismo «han desaparecido o no tienen prácticamente ninguna repercusión: sólo ha sobrevivido el cristianismo, únicamente el cristianismo sostiene la pretensión metafísica antigua en este mundo y frente a la imagen de la ciencia moderna: entender y ordenar nuestra existencia definitivamente partiendo del supra-tiempo, de la eternidad». La fe cristiana, que conserva la visión antigua del mundo como algo natural, lo desacraliza, presentándose hoy ante los hombres «sin la muleta de la cosmología, algo accesorio ya para el judío del Antiguo Testamento». H. U. von Balthasar, *Escatología en nuestro tiempo*. Madrid, Encuentro 2008. 2, pp. 27-28.

religiones y las morales “a la carta”. Ahora bien, el mismo impulso técnico sugiere que habría llegado la hora de neutralizar la moral cambiando el *êthos* mediante una nueva religión utilitaria que la adapte a las posibilidades técnicas unificando el mundo mediante un *êthos* artificioso.

Konrad Lorenz definió el espíritu de la civilización morfofotécnica “todo lo que puede ser hecho debe hacerse”. Cabe atribuir a la difusión de ese espíritu la indiferencia creciente ante cosas que parecían anormales, inmorales o inconcebibles, como las postuladas por “la cultura de la muerte”. Eric Zemmour, refiriéndose al gobierno socialista de Hollande, habla del proyecto totalitario de imponer una *religión de la indiferencia* fomentando la neutralidad hacia el aborto ilimitado, libre y gratuito considerándolo un derecho fundamental, la difusión y la enseñanza obligatoria de la destructiva bioideología del género, la subvención de *lobbies* anti-racistas, y en general la cristianofobia, etc., para sustituir, en el caso de Francia, al catolicismo. Los poderes políticos occidentales, salvo casos como el de Hungría, son abiertamente hostiles, sino al cristianismo como religión a la ley moral interpretada por ella. Holanda y Bélgica han aprobado recientemente la eutanasia. En otro aspecto, se podría hablar también de la indiferencia ante el terrorismo organizado, al que habría asimismo que acostumbrarse, etc.

«Ni que decir tiene, que Occidente le dio a la humanidad mucho más que cualquier civilización», escribe Amin Maalouf. La civilización europea era vital, objetiva, generalizable, generosa y humana, lo que facilitó su relativa asimilación por las demás. La desvitalizadora y extraña “justicia antropológica”, que ha rebasado los límites puramente económicos de la “justicia social”, ha devenido empero una potente ideología destinada a cambiar la civilización occidental modificando sustancialmente la religión, que es la clave de las culturas y las civilizaciones (Acton, Belloc, Dawson, etc.), a las que da su forma sustancial. El Derecho ha devenido bestial, decía Jouvenel en *El poder* refiriéndose entonces a los Estados Totalitarios. «La corriente hacia el superhumanismo.., no significa otra cosa, anticipaba Berdiaeff, que la bestialización. El antihumanismo contemporáneo se transforma en bestialismo»¹⁷⁴.

Late en el fondo la vieja herejía de la *apokatástasis* resucitada por la creencia de algunos puritanos de la revolución inglesa de 1640-1649 en que había llegado el momento de controlar la Historia mediante la política para establecer el Reino de Dios en la tierra¹⁷⁵. Esa herencia herética utiliza ahora intensamente de la tecnología para transformar la realidad.

¹⁷⁴ «Nuestro tiempo se caracteriza por su crueldad bestial hacia el hombre...El bestialismo es un fenómeno del mundo humano y de un mundo y civilizado. La moral de la guerra ha pasado a ser la moral de la “vida de paz”, que es en el fondo la continuación de la guerra...». *El destino del hombre contemporáneo*. II, pp. 32-34.

¹⁷⁵ Especialmente el grupo de la Quinta Monarquía rescató esa vieja herejía, mezclada con elementos gnósticos y ebionitas, con ocasión de la guerra civil inglesa de 1640-1649. Escribe J. Ratzinger: «El Reino de Dios no es un concepto

31. EL FIN DE LA NORMALIDAD, SITUACIÓN-LÍMITE

Carl Schmitt escribió hace tiempo sobre la neutralización de la cultura, y el fin de la normalidad significa la neutralización completa de lo normal mediante la indiferencia hacia las costumbres, los usos, las tradiciones, con la condición de que no perturben al poder. Tiene razón Steingart cuando afirma que, considerada retrospectivamente, la revolución culturalista de 1968 no fue una excepción a la regla del fin de la normalidad, sino la prueba fehaciente¹⁷⁶.

Lo que describe en un tono bastante menor en relación con la época actual, se centra en el aspecto político, a pesar de que llama la atención sobre las repercusiones de la economía y la técnica. La política es —debiera ser, hoy no lo es debido a la primacía otorgada a la economía y la técnica— epidérmica, el arte rector de la economía, que ha dejado de ser política, y de la técnica. Pero precisamente porque es superficial, trasparenta el meollo de los cambios sociales en marcha, que pueden devenir históricos. Y parece evidente que nos hallamos en medio de la irreversibilidad del enorme cambio bautizado algo groseramente como “globalización”, la interdependencia planetaria. La cuestión es, si tiene las mismas dimensiones cualitativas y cuantitativas que el tiempo-eje de Jaspers.

Habría que tener en cuenta las condiciones geológicas y geográficas, las biológicas y zoológicas, mas, añade Koselleck, las condiciones metahistóricas de la determinación del espacio humano¹⁷⁷. Condiciones modificadas también por la tecnología.

En lo que concierne al aspecto cuantitativo, por lo pronto abarca todo el globo. En la terminología del filósofo, el fin de la normalidad de Steingart describiría cualitativamente la “situación límite” de una larga época cuyas posibilidades pueden haberse agostado y empezaría a brotar algo nuevo para llenar el vacío¹⁷⁸.

En principio, se trataría de una transición como en cualquier cambio histórico. Mas, aparte de afectar a todo el ecúmene, no se trata de un nuevo modo natural de instalarse *en* la Naturaleza, sino de un modo artificial de instalarse *sobre* ella¹⁷⁹. El hombre no puede prescindir de la Naturaleza, pero sería una Natu-

político y, por consiguiente, tampoco un criterio político, conforme al cual se pueda construir inmediatamente una norma política o realizar la crítica sobre realizaciones políticas». *Escatología*. Barcelona, Herder, 1984. 3, 1, e), p. 66.

¹⁷⁶ *Das Ende...* 24 p. 143.

¹⁷⁷ *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*. Barcelona, Paidós 2001. “Espacio e historia”, II, p. 105.

¹⁷⁸ G. Lipovetsky, *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*. París, Gallimard 1983.

¹⁷⁹ «Para el hombre moderno, la Naturaleza no es ya un poder avasallador. No sólo se ha protegido contra sus peligros o asegurado contra su inestabilidad, sino que ha llegado a independizarse internamente de ella. El alma del hombre moderno no está ya bajo su jurisdicción. Se ha emancipado de ella y se hecho libre, si bien con ello ha caído en lo artificial o inconsistente». R. Guardini, *El mesianismo...* 2, p. 82.

raleza dominada, por lo menos la terráquea, aunque se está intentando dominar el espacio ultraterreno. En tanto provocada por la técnica, la gran crisis actual consistiría en un salto, espacialmente hacia arriba, temporalmente hacia adelante. Por otro lado, el punto de partida sería muy distinto, puesto que el nuevo tiempo-eje presupone el de Jaspers, en el que descansa, y se ignora su destino y su desenvolvimiento, que el filósofo alemán conocía en cambio *a posteriori* en el caso del viejo tiempo-eje, y, no menos obviamente, el punto de llegada.

Como se transcribió más arriba, Luís Díez del Corral, contemplaba la posibilidad de concebir el nivel histórico homogéneo producido por la ciencia y la técnica como un nuevo tiempo-eje, y posteriormente, ensayó completar los datos de Jaspers estudiando visualmente Hispanoamérica en *Viaje del nuevo al viejo mundo* a través del impacto del rapto allí y en Asia, pues, como decía el mismo Jaspers, el tiempo-eje implica una “yuxtaposición” en el tiempo, ya que los pueblos que cita no se relacionaban entre sí, sino que eran constelaciones independientes cultural y políticamente. Realizada la unidad del mundo, sería ahora diferente.

32. LAS POTENCIAS DE LA HISTORIA

Otro aspecto a considerar como un caso particular de consecuencias universales es los avatares y la suerte de la civilización occidental, sobrepuesta hasta ahora como una civilización universal a las demás culturas y civilizaciones existentes a las que condiciona. Y, dentro de ella, la situación de lo que llamaba Jacobo Burckhardt las potencias de la historia en sus famosas *Reflexiones sobre la historia universal* (1905)¹⁸⁰. Esas potencias serían las cinco siguientes: el Estado, la Religión, la Cultura, el Arte y la Literatura, y el Derecho. Burckhardt sólo reconocía a ese rango a las tres primeras. No estaba tan seguro como Dilthey del arte y la literatura como partes de la poesía. Según Bacon, la poesía «da a la humanidad lo que la historia le niega»; «lo que permanece lo fundan los poetas», afirmaba Hölderlin. Pero como decía Raymond Aron, la ciencia política despoetiza la política y los regímenes políticos están sujetos a la *anaciclosis*. Burckhardt se limitó a reconocer, citando a Aristóteles, que «la poesía es algo más filosófico y más profundo que la historia», así como su papel como “órgano de la religión”.

Considerándolo de origen estatal, omite también el Derecho, seguramente bajo la influencia del positivismo dominante en la época. El problema contemporáneo es, con palabras de Jünger, que «las formas estatales cabe introducir las por decreto, pero lo que no cabe introducir por decreto es la sustancia jurídica que opera en ellas»¹⁸¹. El orden social se rige por el Derecho. En la

¹⁸⁰ México, Fondo de Cultura, 2ª de. 1961. Espec. II.

¹⁸¹ *El nudo gordiano. Incluido en La paz*. Barcelona, Tusquets 1996. 17, p. 92. Jünger hablaba en cambio de las potencias del espíritu que, alterando el orden de Hegel, son el arte, la filosofía y la teología. *La emboscadura*. 12, p. 59.

medida en que la conserva en sin duda una potencia; como instrumento, depende del Estado y hoy surge la duda de si el Derecho vigente conserva esa sustancia o la ha perdido.

Lejos del *Zeitgeist* del gran historiador suizo, parece indudable que, siguiendo su misma idea, el Arte y la Literatura y el Derecho son potencias de la historia. Su aparente dependencia empírica de las otras tres, es más bien conexión, como diría Dilthey.

Cabría preguntarse porque no se consideran también potencias de la historia, o una sola potencia, la ciencia y la técnica derivada de su aplicación. La cuestión es muy dudosa, dado su alto grado de dependencia de las cinco mencionadas, en definitiva del *êthos*. Además, “la ciencia no piensa”, decía Heidegger. No le interesa la realidad puesto que, científicamente, nada puede decir sobre su propia esencia; habla únicamente sobre lo objetivable. La ciencia y la técnica no son creativas aunque por sus productos, lo que llamaba Heidegger *das Gestell*, lo útil, lo dis-puesto, parezcan serlo. Su finalidad es lo efectivo, lo fáctico y lo productivo.

La técnica propiamente europea surgió en la Edad Media y, hacia 1500, Europa aventajaba técnicamente a las demás civilizaciones¹⁸². Pero lo que trazó la verdadera línea divisoria entre la Edad Media y la Moderna fueron la nueva ciencia y la nueva técnica del Renacimiento. Ambas promovieron lo que dio en llamarse “el capitalismo” a partir de Werner Sombart, como si fuese un demiurgo o individuo histórico, ejerciendo bajo ese disfraz como potencias aparentes durante algunos siglos. La crítica de su *hybris* o desmesura es ya un lugar común. Por ejemplo en Gebser, o en el sociólogo Pitirim Sorokin¹⁸³, estudiosos de la dialéctica progreso-decadencia, que tiene bastantes coincidencias con Gebser, otros autores citados y muchos más.

Ahora bien, siempre se ha dicho que sobre la ciencia y la técnica pesa la amenaza de que podrían estancarse y desaparecer si cambiasen los presupuestos en que se asientan las actitudes que las han hecho posibles. Esto podría suceder al hacer de ellas una religión, como intentó en cierto modo Augusto Comte. Hay quien opina que en Europa, donde tienen su origen, están ya estancadas¹⁸⁴. Una causa, en la que insiste Ferguson, en términos algo distintos a Fumaroli, es el *Kulturkampf* emprendido por el Estado —por las oli-

¹⁸² Vid. D. F. Noble, *Op. cit.* El libro es una historia de la técnica en relación con el cristianismo.

¹⁸³ Vid. por ejemplo, *Tendencias básicas de nuestro tiempo*. Buenos Aires, La pleyade 1969. I

¹⁸⁴ Niall Ferguson, que está bien informado, cree «sumamente improbable que en los próximos veinticinco años (2010-2038) presenciemos cambios más espectaculares de los que la ciencia y la tecnología han producido en los veinticinco anteriores (1987-2012)». *Op. cit.* Concl. p. 178. Ellul transcribía la opinión de M. Wiener, para quien «los sabios de las jóvenes generaciones en los Estado Unidos son simplemente técnicos que no saben investigar nada si no disponen de enormes cantidades de hombres, de máquinas y de dinero». *El siglo XX y la técnica*. I, p. 14. Es interesante recordar la tesis de Stuart Mill sobre el estado estacionario, que rondaba también la concepción del estado positivo de Comte.

garquías que lo patrimonializan—, para poner la cultura a su servicio o imponer la suya.

Un examen detallado de la situación requeriría considerar el estado de la cultura en las diversas civilizaciones, o por lo menos las posibilidades de las potencias mencionadas en la civilización occidental. Al ser imposible aquí, se limita a la europea, y, dentro de ésta, aunque se hizo ya una breve referencia a la estética, a una consideración, también breve, del estado del Estado, la *forma moderna* de lo Político, aspecto este último desconocido por Burckhardt y su amigo Nietzsche, quien lo había calificado como un “monstruo frío” y, aunque no lo diga expresamente, el principal protagonista del nihilismo en el que se ha disuelto su naturaleza, la neutralidad.

33. ¿ADIÓS TAMBIÉN AL ESTADO?

Stefan Breuer manifestaba sus dudas en 1998 en un párrafo titulado *Abschied vom Staat?*, sobre si el Estado estaba sufriendo una metamorfosis en el sentido de Goethe o una metamorfosis en el hegeliano de degradación. Se preguntaba «si no podría ser que el capitalismo moderno da lugar a un nuevo tipo de orden social, cuya expansión sea *à la longue* a costa de la estatalidad». Concluye que «el Estado no está todavía muerto, sino que, más bien, ha perdido su encanto (*nur erst entzaubert*)»¹⁸⁵. Pérdida debida entre otras cosas a que ha devenido Estado Financiero y a la confusión de la política con la ciencia y la economía. Fascinado por la técnica, dice Esteve Pardo, el Estado introduce incertidumbres que impiden las decisiones propias del Derecho¹⁸⁶. Como en el caso de todos los conceptos políticos y jurídicos, la comprensión del asunto remite a su historia.

Lo Stato de Maquiavelo era todavía una suerte de cuerpo intermedio en el que el mando político era personal¹⁸⁷. Desde que *El príncipe* divulgó la palabra Estado, que significaba para el escritor italiano una cosa muy distinta al aparato mecánico, científico-técnico, que ha dado en llamarse así como concentración de todo el poder político —el Estado Soberano de Bodino-Hobbes—, el Estado es sin duda a partir de entonces, como pensaba Pirenne, el protagonista principal de la época moderna-contemporánea. No obstante, su intensa intromisión técnica en la vida social comenzó con la revolución fran-

¹⁸⁵ *Der Staat. Entstehung, Typen, Organisationsstadien*. Hamburgo, Rowohlt 1998. IX, 4, pp. 289. Vid. también el libro de Alfredo Weber publicado en 1924 *La crisis de la idea moderna del Estado en Europa*. Madrid, Revista de Occidente 1932.

¹⁸⁶ *El desconcierto del Leviatán. Política y derecho ante las incertidumbres de la ciencia*. Madrid, Marcial Pons 2009.

¹⁸⁷ Cuando Michel Bouvier propone en *L'État sans politique. Tradition et modernité* (París, L. G. D. J. 1986) un alternativa al Estado mecanicista, se está refiriendo a algo parecido a *lo Stato* de Maquiavelo.

cesa. Aunque Hobbes había introducido una tensión permanente entre la mente y el mundo, la revolución le dio una figura muy distinta al protector “Estado Mínimo” hobbesiano. La estatalidad evolucionó desde entonces de una manera que constituye en la actualidad un caso ejemplar del posible acabamiento del tiempo-eje descrito por Jaspers y de la época perspectivística de Gebser, en la que se desarrolló lo Político hasta configurarse estatalmente.

Toda forma de orden descansa en una verdad y la verdad del orden estatal es la soberanía. Y si civilizar es introducir un orden en las cosas humanas, el Estado Soberano, un “orden decretado” (Hayek) que impone sus valores —en el extremo, la tiranía de sus valores—¹⁸⁸, distintos a las vigencias en el orden natural, disciplina todas las formas de la civilización a fin de darles seguridad, ciertamente uno de los fines de la civilización, de acuerdo a la definición de Duplessy¹⁸⁹.

En la primera fase de la estatalidad, «el Estado europeo centralizado transformó las concepciones y circunstancias jurídicas de la Edad Media, que estaban entremezcladas con vínculos de lealtad personal, en la unidad de un Estado soberano cuyo espacio estaba delimitado por normalizaciones concretas y calculables»¹⁹⁰. La lealtad siguió polarizándose en torno a los monarcas y las monarquías estatales persiguieron la *seguridad política*. Su objetivo principal consistía en dar protección a las clases medias frente a las aristocracias feudales, para, aliado con ellas, aumentar su poder y su grandeza, al mismo tiempo que el Estado avocaba la cultura. En su momento despótico (siglo XVII), las monarquías unieron a la centralización del poder político la de instancias sociales con el pretexto de procurar la felicidad del pueblo, una consigna de los *philosophes* ilustrados.

Independizado el Estado de la monarquía por la revolución, comenzó a potenciar la búsqueda de la felicidad inspirado por la *Declaración de derechos del hombre y el ciudadano* y la idea de Bentham de la felicidad del mayor número. «Nosotros hemos inventado la felicidad, dicen los últimos hombres, y parpadean», decía Nietzsche al final del siglo. Para socializar el invento, prosiguió la estatalidad la política del despotismo ilustrado y empezó a entremezclarse poco a poco pero abiertamente en la sociedad para establecer la *seguridad social*. Lo público, el ámbito de la soberanía, se amplió así indefinidamente invadiendo el campo de lo privado y, finalmente, emprendió en el siglo XX la tarea de establecer la *seguridad total*.

¹⁸⁸ Vid. la ed. de Monserrat Herrero del ensayo de C. Schmitt *La tiranía de los valores* (Granada, Comares 2010). Comenta Herrero en su Introducción, titulada “Los valores o la posición absoluta de lo no absoluto”: «Los valores son el medio de ejercicio de la voluntad de poder...El nihilismo no adviene fundamentalmente por obra de la destrucción, sino que es consecuencia de la posición y oposición de valores». I, p. 5.

¹⁸⁹ Vid. & 24.

¹⁹⁰ C. Schmitt, *El Nomos de la tierra en el Derecho de Gentes del Jus Publicum Europaeum*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales 1979. III, 4, d), p. 245.

De esta manera, empezaron a crearse en el mismo ámbito de la soberanía una cantidad siempre en aumento de poderes burocráticos directos, al tiempo que penetraban en él poderes sociales indirectos. Debido a la crisis de la razón objetiva, reclaman muchos de ellos la conversión de los deseos en derechos amparándose en la ideología de los derechos humanos que desprecia los deberes. Llegado cierto punto, el orden estatal acabó siendo el orden total de la sociedad en trance de fundirse con ella. Fernández-Carvajal lo atribuye a que «la sociologización de la Ciencia política, sólo podía venir a parar en la disolución del Estado en la sociedad»¹⁹¹. Desconcertada la *ratio status* — desde la revolución *l'ordre publique*—, la soberanía acabará perdiendo su rumbo y su carácter protector en general de la vida colectiva.

Carl Schmitt creía necesario el Estado para contener el derrumbamiento de la civilización europea, puesto que, instituido en el centro de todo, descansaba ahora solamente en él. Pronosticó, no obstante, su desaparición por la fuerza de las cosas. Subsiste formalmente, pero como aparato técnico, una máquina¹⁹² capaz de controlar todo con la técnica de la que, por decirlo así, cuando no es el dueño se adueña de ella, parece sin embargo haber descarriado por su éxito, diría Schumpeter. Giacomo Marramao preocupado por el *kairós*, escribió a propósito del nuevo paradigma que le sugería la actualidad del Estado, sobre el “*sovrano assente*” y “*L'entropia del Leviatano, quadrante meta-político*”¹⁹³. El *Nachruf* de Steingart al modo de vida al que se estaba acostumbrado podría aplicársele a la estatalidad, principal responsable en cierto modo de su propio deceso por suicidio.

34. LA NEUTRALIDAD ARTIFICIOSA

El antitradicionalismo consustancial a la civilización tecnológica constituye un grave problema, pues, «en última instancia, escribe Díez del Corral, la técnica científica constituye el tema central en el destino histórico de Europa y, en general, de la humanidad de nuestros días»¹⁹⁴. Ahora bien, cabe preguntarse si la civilización tecnológica puede ser una civilización liberal como la europea tradicional. ¿Una civilización tecnocrática, es liberal? ¿Es un absoluto necesario a causa de la irrevocabilidad del desarrollo científico? ¿No obedecería a motivos de poder que nada tienen que ver con la ciencia misma?

¹⁹¹ *Op. cit.*, p. 374.

¹⁹² Vid. C. Schmitt, “El Estado como mecanismo en Hobbes y en Descartes” (1937). *Razón Española*, nº 131 (2005)

¹⁹³ *Dopo il Leviatano. Individuo e comunità nella filosofia politica*. Turín, Bollati Boringhieri 2000. En el mismo año apareció el libro de F. M. Nicosia, *Il sovrano assente. Lo “stato di diritto” tra governo dell'uomo e governo della legge*. Milán, Franco Angeli 7ª ed. 2007. Nicosia se pregunta si puede existir un “Estado de Derecho en el que la ley es soberana, cuando les compete algunos poner la ley “*in via esclusiva*” y los hombres del gobierno pueden cambiarla. Pues, ¿como pueden las leyes obligar a obedecer a normas puestas por otros hombres?... Una repuesta es que el Estado excluye por definición el derecho de resistencia.

¹⁹⁴ *El rapto...* IX, p. 306.

Julien Freund sostenía que la existencia del Estado, el artefacto técnico más poderoso, es el origen del *artificialismo*¹⁹⁵ que domina el pensamiento y la vida alentando muchas ficciones —y las tendencias nihilistas—, al haberse instituido en el centro de atracción de la vida y la cultura, igual que en otros tiempos la Iglesia, cuya civilización es en cambio liberal. La civilización tecnocrática, lejos de ser liberal, ¿no representa la forma más extrema de despotismo conservador al eliminar la idea de una autoridad espiritual independiente capaz de limitar al poder o de cuestionar su legitimidad?

Dessauer criticaba la identificación por Jaspers de la técnica con el proceso de producción en serie y a Ortega por identificarla con la máquina y el industrialismo¹⁹⁶. Jacques Ellul era más pesimista que Dessauer, para quien la técnica es un factor de libertad. Influidado tal vez por Huxley y Orwell, era aparentemente enemigo de la técnica, en cuya absolutización veía la clave de la civilización tecnológica. Le asombraba que nadie hubiese subrayado el peligro de la conjunción entre la técnica y el Estado que es, «con mucho, el fenómeno más importante de la historia desde el punto de vista político, social y humano»¹⁹⁷. Denunciaba que el mayor peligro viene del Estado: al desarrollar sus propias técnicas de dominación militares, policíacas, administrativas, políticas, da «coherencia» a las demás máquinas implantando el «sistema técnico»¹⁹⁸. Sistema cerrado que reduce la cultura a la civilización al uniformizarlas e imposibilita la libertad política de la democracia.

Niall Ferguson precisa ahora que, ciertamente, «no es la tecnología, sino el Estado —con su seductora promesa de “seguridad desde la cuna a la sepultura”— el verdadero enemigo de la sociedad civil»¹⁹⁹. Hay quien lo atribuye también, a que el pragmatismo, que está en la base de la civilización tecnológica, al separar el socialismo de los aspectos hegelianos lleva hasta el extremo el antiplatonismo marxista.

El mismo artificialismo, causa de la multiplicación de las ficciones que sustituyen a la realidad, se ha vuelto contra el Estado al despolitizarlo, ha incapacitado al gobierno para decidir. Carl Schmitt, al que hay que acudir siempre en estas cuestiones, escribía en su ensayo *La época de las neutralizaciones y las despolitizaciones*: «Cuando un sector [en este caso la técnica] se convierte en el centro de referencia, los problemas de los demás son resueltos desde su punto de vista y sólo valen en adelante como problemas de segundo rango, cuya solución surge por sí misma no bien han sido resueltos los problemas del sector central»²⁰⁰.

¹⁹⁵ Vid. *L'aventure du politique. Entretiens avec Charles Blanchet*. París, Critérium 1991.

¹⁹⁶ *Op. cit.* 5, 2 y 3,

¹⁹⁷ *El siglo XX y la técnica*. IV, p. 211.

¹⁹⁸ *Le système technicien* (1977). París, Le Cherche midi 2012.

¹⁹⁹ *Op. cit.* 4, p. 152. El concepto sociedad civil es un malentendido al que salió al paso J.L.L. Aranguren entre otros. Pero no invalida la afirmación de Ferguson.

²⁰⁰ Este pequeño ensayo suele publicarse junto con *El concepto de lo Político*. Schmitt, caracterizó la época como una era de despolitizaciones a causa de la neutralidad de la técnica, puesto que la naturaleza del Estado en tanto aparato técnico, es la neutralidad.

El Estado fue concebido como una máquina para concentrar el poder. Inicialmente, el poder político; a la larga, por su propio impulso, toda clase de poder e influencia reduciendo todo al individuo. Auguraba Guardini en 1950: «El problema central en torno al cual va a girar la tarea cultural del futuro, y de cuya solución dependerá todo, no solamente el bienestar y la miseria, sino la vida y la muerte, es el problema del poder. No el de su aumento, que se opera por sí solo; sino el de su sujeción, el de su recto uso»²⁰¹. La acumulación del poder en el Estado ha sido tan colosal gracias a la técnica, que resulta prácticamente imposible su sujeción al Derecho, que por otra parte ha sustituido en gran medida por su propio derecho, la Legislación, fruto de la *ratio* estatal, cuyas reglas técnicas coactivas condicionan la vida²⁰². Con la técnica, neutraliza hasta el lenguaje e impone la corrección política.

La fe en la técnica “depende sólo del hecho”, decía Schmitt en el texto acabado de citar, de que se creía haber encontrado en ella “el terreno absoluto y definitivamente neutral”, precisamente porque neutraliza la cultura. Tal es la causa última de la confianza depositada en el Estado, rayana en la idolización. La neutralidad se ejercita ya intensamente como burocratización y las técnicas burocratizadas se han envarado e hipertrofiado en el ámbito de lo Político. “Esta civilización es la del papelucho”, decía Duplessy. La burocratización de la acción molesta, desanima y aburre, y como «el aburrimiento y el cansancio son grandes fuerzas históricas» (Barzun), se ha generalizado la sensación de que, al ser abrumador lo relacionado con el Estado, éste produce hastío, aburrimiento y cansancio

Mas no es sólo eso. «El ser humano está llegando a una situación, advertía ya Jünger en 1951, en que se le exige que el mismo genere unos documentos que está calculados para provocar su ruina. Y son cosas tan irrelevantes las que hoy en día provocan la ruina...»²⁰³.

Cuando el Estado, haciendo suya la idea paternal de Gunnar Myrdal, entre caritativa y solidaria —a la verdad estúpida—, de «proteger a las personas de sí mismas», abusa de la confianza en lo público, aunque no destruya lo privado, su punto de partida, lo parasita. «El Derecho se ha convertido en un arma»²⁰⁴: la Legislación detallista, profusa, difusa, confusa, abusiva, inextricable,

²⁰¹ *El ocaso...*, p. 120.

²⁰² El Derecho no es coactivo cuando depende de la ley natural que, dice exactamente Elio A. Gallego, «supone la libertad humana, que le permite seguirla o separarse de ella». *Norma, normativismo y Derecho*. Madrid, Dykinson 1999. Pról., p. XVI. No así la Legislación, que trasmite órdenes técnicas de obligado cumplimiento. Vid. G. Dumont, “Les usages de la loi”. *Catholica*, nº 123 (primavera 2014)

²⁰³ *La emboscadura*, p. 22. Para Jünger, la técnica —una de cuyas formas es la burocracia— era en sí misma «algo divino y sin dejar de serlo en ningún momento, se convierte para el hombre que modifica la tierra por su afán de poder y para los demás seres que lo padecen, en algo infernal o demoníaco, que castiga al hombre que así actúa volviéndose contra él». I. J. Palacios, “La quinta figura. Jünger el esperanzado”. H. Wegener (Ed.), *Ernst Jünger y sus pronósticos del Tercer Milenio*. Madrid, Ed. Complutense 2006, p. 117 (nota).

²⁰⁴ *Ibidem*, p. 53.

contradictoria, en definitiva técnica, transforma la protección que se espera del Estado en acosos y castigos a quienes no aceptan ser protegidos y potencia la tendencia a la corrupción. Hasta la violación del Derecho puede hacerse de manera legal²⁰⁵. La famosa fórmula de Mussolini, «Nada contra el Estado, nada fuera del Estado, todo para el Estado, todo a través del Estado», ha acabado por hacerse real en lo *Stato liberale e agnostico*, que, así deformado, ha perdido su forma.

De la filosofía moderna, basada desde Descartes y Hobbes en la desconfianza tras la “Gran Separación” protestante²⁰⁶, se ha dicho que es cautelosa. Y justamente el miedo, Hobbes *dixit*, constituye el fundamento de la obediencia al Estado. En una situación en la que «nadie sabe si mañana no le contarán en un grupo que se encuentra fuera de la ley» (Jünger), no es extraño que sea el miedo combinado con el automatismo técnico, uno de los síntomas de la situación actual. Las ideologías —religiones seculares (Aron y otros), religiones políticas (Voegelin), religiones de la política (E. Gentile), religiones de guerra (M. Revelli)—, un subproducto del pensamiento moderno ligado al Estado Soberano, se alimentan de la sospecha permanente y la desconfianza se extiende en seno de las sociedades²⁰⁷.

La protección pública abusiva ha creado grandes intereses que constriñen al mismo sentido común. Los abusos del poder constituyen la causa principal de que estén en rápido aumento en Europa la inseguridad y la incertidumbre, y no solamente en Europa²⁰⁸. Se da la paradoja, dice Steingart, de que «tenemos a mano la seguridad, pero la seguridad nos atrapa». Según Sloterdijk y bastantes más, la situación se ha hecho insostenible y ha devenido prerrevolucionaria. Un problema es que, en el fondo, las revoluciones no se hacen para ganar libertades, sino para tener la seguridad que las haga reales. Eso produce el incremento del poder observado por Jouvenel. Las revoluciones son monótonas: «La revolución recomienza siempre y es siempre la misma» (Tocqueville).

²⁰⁵ Cf. A. Nieto, *Crítica de la razón jurídica*. Madrid, Trotta 2007. Aunque impera la Legislación, subsiste todavía un punto intermedio entre el Derecho y la Legislación —salvo en lo que concierne a la esfera fiscal, puramente técnica—, que le permite a esta última pasar como Derecho. Según Ellul, la inadaptación del Derecho a la mentalidad técnica constituye una de las causas del creciente desprecio del Derecho, cuyos principios tradicionales se derrumban.

²⁰⁶ Vid. M. Lilla, *El Dios que no nació. Religión, política y el Occidente moderno*. Barcelona, Debate 2919. 1ª, 2.

²⁰⁷ I. Eibl-Eibesfeldt, *La sociedad de la desconfianza*. Barcelona, Herder 1996.

²⁰⁸ Interesante, M. Naím, *El fin del poder. Empresas que se bunden, militares derrotados, papas que renuncian y gobiernos impotentes: como el poder no es ya lo que era*. Barcelona, Debate 2013. El problema es donde se encuentra el poder. Y pasa lo mismo con la autoridad —saber dar respuestas—, más desgastada todavía. La desconfianza hacia el poder y la autoridad es general. Será imposible recuperarlos en su justa medida, mientras no desaparezcan las ideologías, que, por otra parte, son ya retórica apollillada.

35. LA DIALÉCTICA PÚBLICO-PRIVADO

La dialéctica entre lo público y lo privado es una constante que determina el dominio de lo Político, por lo que el conflicto entre ellos no es jurídico o económico sino siempre político²⁰⁹.

Lo público había sido siempre la religión. Desbancado lo público eclesástico en Europa y en otros lugares donde se imita el Estado por lo público estatal²¹⁰, la gente se acostumbra y no deja de ser lógico que, a pesar de todo, tenga el absolutismo de lo público muchos partidarios además de una numerosa clientela. Esto no obsta para que no sea menos lógico que, al ser el Estado un aparato coactivo, hasta sus partidarios sientan que es algo que está ahí, con lo que no hay más remedio que contar con él como si fuese un destino inexorable, pues los menores movimientos tropiezan continuamente con lo estatal y sus apéndices, como si fueran el sol y las estrellas que iluminan la vida.

Por un conjunto de circunstancias, R. Voigt, editor del libro interrogatorio *Abschied vom Staat-Rückkehr zum Staat?* (¿Despedida al Estado-vuelta al Estado?), adelantaba que la estatalidad «se muestra más bien como una figura de múltiples niveles de acción, de unidades de organización y de actores, que no representan intereses iguales sino incluso opuestos»²¹¹; es decir, existe un conflicto intraestatal entre ellos, que difícilmente puede dirimir o armonizar ya la soberanía.

Son tan grandes los intereses creados en torno a la estatalidad o por ella misma, que no es una tarea fácil deconstruir la inmensa masa de lo público estatal, que está ahogando al propio Estado: sería deconstruir la estatalidad. Por otra parte, al no existir nada a que acogerse aunque sea precariamente, fuera del Estado semi-orwelliano, puesto que no se puede contar con las desvincijadas Iglesias, que fueron en otro tiempo la alternativa²¹², podría salir, con todo, fortalecido de la crisis. En realidad, ha ocurrido siempre así desde que existe. El poder político es a la vez revolucionario y reaccionario, puesto que

²⁰⁹ Vid. J. Freund, *La esencia de lo Político*. V.

²¹⁰ La teología política centroeuropea de los años sesenta fue una reacción contra este estado de cosas, aunque tomase luego otros derroteros. Por otra parte, constituye un grave problema, que el poder político en cualquiera de sus formas, desvinculado de su base religiosa «degenera cada vez más en una mera organización de poder y de intereses». Guardini, *El mesianismo...* IV, p 122. La organización es el hecho dominante de la sociedad contemporánea. Lo político reaparece con la organización como politización.

²¹¹ Baden-Baden, Nomos 1993.

²¹² Criticando el concepto “sociedad industrial” —introducido probablemente por Lorenz von Stein—, escribía Julien Freund en 1970: «Las Iglesias y las confesiones religiosas improvisan reformas con entusiasmo y a veces con precipitación, a fin de seguir el movimiento, renegando a menudo con ligereza (*allégresse*) de las tradiciones y las formas a las que debió su fuerza desde hace siglos...». *Le nouvel âge. Éléments pour la théorie de la démocratie et de la paix*. París, Marcel Rivière 1970. Concl. p. 236. La crisis de las Iglesias forma parte de la crisis general de las instituciones, que implica la del principio de autoridad —saber dar respuestas—, sustituida por el poder. En la civilización occidental, la crisis eclesástica es, con todo, mucho más decisiva que la del Estado. La crisis posterior al Vaticano II se inscribe en la de la civilización occidental.

las revoluciones, aunque reivindiquen la libertad, lo que quieren es seguridad, sentimiento que intensifica la misma revolución, favoreciendo el crecimiento del poder político, como mostró Jouvenel.

Esta vez no parece probable, aunque hay que contar siempre con los caprichos de la Fortuna. Sobrepasado cierto límite, la centralización es un síntoma de envejecimiento. Pero una de las marcas de la soberanía es la unidad: la soberanía, tal como la diseñó Bodino, es única. Mas, desgarrada por el pluralismo de los poderes indirectos, que pueden llegar ya fácilmente a ser directos —los mismos partidos políticos—, su debilidad es extrema a pesar de las apariencias. El Estado es tan impotente como ampuloso. Ha llegado a su situación-límite. Sus estructuras se han vuelto rígidas, y la estatalidad, que se mueve por la inercia, es muy frágil. Su figura es caótica y, despolitizado, se encuentra en un callejón sin salida.

Ab integro nascitur ordo, pero la reversión de la división de Hobbes por la cuasifusión entre el Estado y la Sociedad, que ha inundado el orden estatal de toda clase de poderes directos e indirectos que despedazan a Leviatán en su beneficio, obliga a los gobiernos para salvarlo, a imponer cargas de todo tipo a los súbditos, que han de trabajar más de seis meses de promedio para pagar los impuestos (a los que hay que añadir la inflación y otras gabelas). Los Estados son hoy *magna latrocinia*.

36. DESPOTENCIACIÓN DE LA ESTATALIDAD

Comentaba Paul Johnson, que «uno de los aspectos más fascinantes de la historia es el modo en que el poder, cuando se ejerce realmente, pasa de las instituciones formales a las informales»²¹³. Las instituciones formales se ajustan al Derecho. Cuando devienen informales son medios de explotación. Se extiende la servidumbre. «Es verdad», escribe Rainer Rotermundt, que se habla de «la gran libertad o del aparente pluralismo sin límites» de la democracia política existente. «El “pluralismo”, es el gran santo y seña (*Stichwort*) de los postmodernos». Sin embargo, «lo postmoderno empieza allí donde desaparece el todo»²¹⁴. Habiéndose instalado en la estatalidad poderes de toda laya desde 1945, y otros nuevos, casi inesperados, desde 1968, esa situación se ha consolidado finalmente como algo normal, que destruye el resto de la normalidad.

El poder político no es ya el centro. Es una policracia que empieza a parecerse al feudalismo. A éste le disciplinaban la religión y la Iglesia; ahora nadie ni nada le disciplina. Contra su concepto concreto, el Estado deviene así

²¹³ *El nacimiento del mundo moderno*. Buenos Aires, Javier Vergara 1992 11, p. 802.

²¹⁴ *Staat und Politik*, pp. 152-153

el adalid de la disolución y el nihilismo. El feudalismo amparado por el Estado es una inversión radical de la trayectoria europea y podría ser otro anuncio del final de la historia que la ha configurado como una civilización universal.

En efecto, los poderes indirectos que denunciaba Schmitt hace ya mucho tiempo asaltaban al Estado, se han multiplicado y empezado a no ser en absoluto indirectos. Ofrecen el espectáculo de ese nuevo feudalismo al que la posesión del Estado le garantiza que una gran depresión económica no le afectará tan gravemente como en el siglo XIV. Es el motivo del libro, muy insuficiente empero, prologado por Voigt. Se parece al “despotismo de los industriales” entrevisto por Tocqueville, que, como «nada es más peligroso que la riqueza sin poder» (Jünger), no respeta nada y socava todo.

La *Stichwort* postmodernista encubre la existencia de tales poderes, en principio menores que el estatal, que conserva la soberanía legislativa, pero algunos muy grandes y todos juntos mayores que el del Estado. Poderes que no son siquiera indirectos o disimulados. Borchert identifica en el libro citado como el “quinto poder”, quizá el cuarto, puesto que domina a los medios de comunicación, el de las finanzas, que controla la legislación, controlada a su vez por el poder ejecutivo, controlado asimismo por los poderes financieros. La *Demokratie von Oben* de Steingart en la versión *marktkonforme Demokratie* (democracia conforme al mercado) de Angela Merkel. Un mercado y una democracia controlados.

Todos juntos forman parte mediata o inmediatamente de la omnipresencia del Estado, como si representasen la sociedad. Adivinaba Nietzsche: “*Ich, der Staat, bin das Volk*” (Yo, el Estado, soy el pueblo). Pero la gran mayoría que no tiene acceso a los pasillos del poder, queda fuera del magma estatal y en una posición servil.

En suma, aunque el Estado parezca más omnipotente que nunca al estar en todas partes, el acceso directo al poder de los poderes indirectos y las influencias sociales lo despoja de la unidad intrínseca a la soberanía, que constituye su fundamento. La consecuencia inmediata es que el Estado “pluralista” no es ya el concreto dios mortal Leviatán sino un todo abstracto panteísta: sus cenizas han renacido en la forma del nuevo dios mortal Minotauro, un dios panteísta con muchas bocas²¹⁵.

Sorprenden las contradicciones cada vez más numerosas e intensas de la “política estatal”. Y muy peligrosas. El Estado no es sólo fuente de incerti-

²¹⁵ Vid. A. Zerolo Durán, *Génesis del Estado Minotauro. El pensamiento político de Bertrand de Jouvenel*. Madrid, Sequitur 2013. El asalto al Estado comenzó con la revolución francesa, una revolución de la burguesía. La estatalidad se hizo empero más fuerte, cuando la burguesía buscó un amo, Napoleón, que la acomodó a los nuevos tiempos frente a la oposición interior, las demás clases, y frente al exterior.

dumbre e inseguridad sino de destrucción. Y es que, cuando penetran las potencias de la sociedad en el Estado, destruyen, aun sin proponérselo, la unidad capaz de organizar las contradicciones entre los poderes oligárquicos, y estos despedazan lo que queda de Leviatán para satisfacer sus propios intereses en perjuicio, no ya del bien común, que es un concepto ético, sino de los generales. Si «la capacidad de destrucción de un individuo, por perverso que sea, es reducida, la del Estado, por bien intencionada que sea, resulta casi ilimitada», escribe Paul Johnson. Si se expande el Estado, esa capacidad destructiva crece también ilimitadamente *pari passu*.²¹⁶ Expansionarse ilimitadamente hasta acumular cualquier poder, es inherente al Estado Soberano²¹⁷. Si cae en manos extrañas, aumentan los intereses ajenos a los de la maquinaria estatal, cuyo poder se vuelve anárquico y destruye todo a tontas y a locas.

El *hiperpluralism*, dice Brad Gregory en un libro un tanto confuso pero importante²¹⁸, intensificado por la ideología multiculturalista, descompone el Estado. Éste pertenece a una época concreta que, consumido el tiempo que le concediera Clío, se descompone. Miguel Ayuso se pregunta que vendrá después²¹⁹. La diferencia mayor entre el ayer y el hoy no yace, como piensa Steingart, en la interdependencia económica entre los poderes mundiales en ascenso y los descendentes²²⁰, sino en el hecho de que, según la ley cíclica del eterno retorno, vuelven los Imperios, la forma política espacial del tiempo en la época aperspectivística, que, de hacer caso a Jean Gebser, se estaría abriendo paso.

37. EL ESTADO, FORMA POLÍTICA ANTICUADA

La confusión existente entre Estado y Gobierno impide ver que la estatalidad es una excepción en la historia de las formas histórico-políticas. El Gobierno no necesita del Estado. Pueden existir perfectamente gobiernos sin Estado. Era normal antes que se instalase este último, y sigue habiéndolos; por ejemplo, Estados Unidos con la división real, desde abajo de los poderes supremos —el legislativo, el ejecutivo y el judicial—, y el *selfgovernment*. Lo que no puede existir es un Estado sin Gobierno. Una máquina necesita un maquinista que sepa manejarla, y el gobierno es el maquinista de la máquina estatal, a cuyas reglas de funcionamiento tiene que someterse haciendo suya la *ratio status*.²²¹

²¹⁶ *Tiempos modernos. La historia del siglo XX desde 1917 hasta la década de los 80*. Buenos Aires, Javier Vergara 1988. 1, p. 26.

²¹⁷ Cf. B. de Jouvenel, *Sobre el poder. Historia natural de su crecimiento*. Madrid, Unión Editorial 1999.

²¹⁸ *The Unintended Reformation. How a Religious Revolution Secularized Society*. Cambridge (Mass.)/Londres, Harvard U. Press 2012. Vid. el importante comentario a este libro de A. Pereira Menaut “La ética protestante y el espíritu de Brad Gregory” en *Direito*, nº 22 (2013). El estado de la religión, una de las potencias de Burckhardt, podría ser lo que explicase mejor la situación y el agotamiento del tiempo-eje. Es un problema, afirma Gregory, que el *Moralistic Therapeutic Deism* procedente de Norteamérica esté colonizando las religiones tradicionales, proporcionándole un fundamento científico a la religión de la indiferencia de que habla Zemmour.

²¹⁹ *¿Después del Leviatán? Sobre el Estado y su signo*. Madrid, Speiro 1996.

²²⁰ *Das Ende...* 20, p 117.

²²¹ Vid. D. Negro, *Del Gobierno y el Estado*. Madrid, Marcial Pons 2002.

El Estado no es natural ni sobrenatural: es un artificio unificador superpuesto a la Nación articulado por la soberanía. Mientras la Iglesia custodiaba la moral y el Derecho le limitaba políticamente, ha funcionado aceptablemente. Sobre todo ha permitido el auge de las clases medias y el estado democrático de la sociedad. Emancipado de la Iglesia y el Derecho, comenzó a construir sin oposición su propio orden artificioso contrapuesto al natural y al sobrenatural en el siglo XX, como un trasunto de la *Civitas Dei in terram*. Finalmente, impone o trata de imponer su propia moral, su propio Derecho e incluso su propia religión por medio de la técnica, cuyo poder, decía Berdiaeff, es «la última metamorfosis del reino del César».

Sin embargo, apenas quedan restos de la soberanía jurídico política de Bodino, que centralizando artificialmente el poder, unificándolo, lo hacía capaz de decidir en el orden interno de los Estados europeos, y de los que les imitan. Según Lenin, en un Estado todavía no comunista, «el Estado quedaría reducido a hacer el censo, la estadística». Con su óptica inglesa, Michael Oakeshott, discípulo de Laski, lo comparaba a una empresa²²².

Los gobiernos que administran el capitalismo financiero del Estado socialdemócrata, el Estado de Bienestar —el “ogro filantrópico” de Octavio Paz—, lo utilizan como organización ideal para el control total mediante el dinero²²³. Su actividad principal es prácticamente la de recaudador impuestos, cualquiera que sea la forma con que se denominen y el pretexto empleado, para subvencionar los negocios de los poderes indirectos, en los que participa por supuesto la oligarquía política, creando además dinero artificial, al que añade el creado por los otros poderes indirectos mediante la ingeniería financiera. Ahora bien, el Estado como un centro de negocios de los poderes directos e indirectos disminuye la potencia de las respectivas naciones, de manera que exteriormente, sólo pueden ser ya soberanos políticamente grandes espacios del tipo imperial.

En el único tiempo-eje descrito hasta ahora, surgieron grandes imperios y empezaron a incoarse otros nuevos. En Europa y luego en Occidente, evolucionaron hacia formas estatales, aunque en algunos casos -Suiza, dudosamente ya Inglaterra, Estados Unidos-, prevalece el Gobierno sobre los elementos propiamente estatales. Las instituciones fijan o estabilizan el movimiento; y, como institución natural de lo Político, el Gobierno fija o estabiliza el orden social mediante la política del equilibrio. En países no occidentales, se ha imitado la fórmula estatal como medio de modernización o “desarrollo” —la *Stichwort* o santo y seña del ahistoricismo economicista socialdemócrata equivalente a civilizar— con el resultado descrito por ejemplo por el escritor indio Ashis Nandy²²⁴.

²²² *El Estado europeo moderno*. Barcelona, Paidós 2001.

²²³ «El control sobre el destino de otras gentes» es la estupidez de los hombres que tienen poder. G. Livraghi, *Op. cit.* 10, p. 62.

²²⁴ *Imágenes del Estado. Cultura, violencia y desarrollo*. Madrid, Fondo de Cultura 2011.

Reconocía Carl Schmitt en la presentación de 1939 de *El concepto de lo político* de 1932: «La época de la estatalidad está ya arribando a su fin: sobre esto no merece la pena derrochar palabras. Con ella desaparece la estructura íntegra de conceptos relativos al Estado erigida por una ciencia del Derecho del Estado e internacional de carácter eurocéntrico, en el curso de un trabajo conceptual que duró cuatro siglos. El Estado como modelo de la unidad política, el Estado como titular del más extraordinario de todos los monopolios, o sea, del monopolio de la decisión política, esa brillante creación del formalismo europeo y del racionalismo occidental, está por ser destronado. Pero sus conceptos perduran y son ahora vistos como *clásicos*, si bien el término clásico suena hoy al menos equívoco y ambivalente, por no decir irónico».

El declive o la desaparición del Estado como forma de orden por causas históricas —el agotamiento de las posibilidades de la época a la que pertenece—, y causas externas e internas exige otra forma que le sustituya. Entre las externas, el mismo Schmitt anunció la instalación de Grandes Espacios²²⁵, como el sustrato telúrico de formas políticas de tipo imperial, a causa del alcance de las nuevas armas que han elevado el aire a elemento tan fundamental como la tierra y el agua y otras circunstancias, y, en el interior, la ocupación de la estatalidad por los poderes indirectos.

38. UND SOLANGE DAS IMPERIUM DA IST..

Consumada la unidad del mundo, permanecen formalmente los Estados, en visible decadencia. Mas, mientras el Imperio esté ahí, el mundo no perecerá (*solange geht die Welt nicht unter*)²²⁶.

Tras la descolonización, todos los poderes políticos, cualquiera que sea su forma política concreta, pertenecen en pie de igualdad —naturalmente relativa— a una sola constelación política. El norteamericano Huntington, extrapolando la situación de Estados Unidos, nación de inmigrantes, en la que apenas funciona ya el *melting-point* y se han consolidado minorías culturales —la más importante numéricamente es la hispana—, augura un “choque de civilizaciones”. Podría ocurrir en Norteamérica, pero parece improbable mundialmente: dentro de una misma civilización pueden existir y de hecho existen ya varios Espacios como ocurre en la occidental. Una posible lucha se produciría entre los Grandes Espacios, en torno a los cuáles gira la única constelación

²²⁵ «Espacios a la medida del poder de dirección y control propio de los hombres. “La lucha por los Grandes Espacios y la Ilusión Norteamericana”. Ambos en C. Schmitt, *Escritos de política mundial* (Buenos Aires, Herakles 1995). *Diálogos. Diálogo de los nuevos espacios* (Madrid, Instituto de Estudios Políticos 1962). Otros trabajos sobre el tema en *Staat, Grossraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916-1949*. Edición, prólogo y notas de G. Maschke. Berlín, Duncker & Humblot 1995.

²²⁶ “Solange das Imperium da ist”. *Carl Schmitt im Gespräch 1971*. Berlín, Duncker & Humblot 2010. 10, p. 55. Es la versión completa de una entrevista grabada para la radio.

política existente hoy. A la verdad, es más peligrosa que el choque de civilizaciones, la posibilidad indicada de un único Estado Mundial mientras sea la técnica el centro de atracción.

Esta posibilidad tiene poderosos aliados: la radio, el cine, las grandes oligarquías internacionales, los Bancos centrales que monopolizan el papel moneda y las redes electrónicas. La favorece asimismo el hecho, ante el que permanecen indiferentes las idiocráticas clases políticas dominantes, de que las máquinas están reduciendo la necesidad de mano de obra. Esto ha ocurrido varias veces. La revuelta más temprana contra el maquinismo fue la de Colonia a principios del siglo XV, siendo la más célebre la de los ludditas ingleses. Pero ahora contrarresta la técnica la ampliación de la libertad de comunicación y expresión gracias a los ordenadores e Internet, y podría llegar a tener sentido la respuesta de Lenin a Fernández de los Ríos, “libertad ¿para qué?”. Agrava esta perspectiva, la capacidad superior del Estado para controlar los *media* —lo está haciendo ya— e inmiscuirse exhaustivamente en todo para someter a los hombres a la servidumbre voluntaria. Con la colaboración de las oligarquías dirigentes, los Estados y Gobiernos particulares han iniciado ya ese camino. Carlo Gambescia, seguidor de Sorokin, y Alberto Buela apelan a la metapolítica para estudiar las nuevas posibilidades del poder²²⁷.

La idea de Imperio, en correspondencia con la unidad del orden cósmico, es universal como forma política. De ahí la *translatio imperii*, inspirada en Europa por los cinco Imperios o Reinos *del libro de Daniel*. Su sustancia es la visión ancestral de la unidad espacial de la Tierra y la correlativa necesidad lógica de un Rey del mundo²²⁸.

En Europa, la idea imperial procede directamente del Rey de reyes persa, que inspiró a Alejandro la institucionalización de su Imperio. Inspirándose a su vez en el Imperio alejandrino en su versión egipcia, de donde la importó Julio César, el Imperio Romano se consideraba universal, lo mismo que, más tarde, heredando asimismo la idea de Alejandro, por un lado el Imperio Bizantino y después su sucesor, el Imperio Ruso —ambos casos sin separar la *auctoritas* y la *potestas* (*czar*=César)— y, por otro, el Califato de Bagdad (unión de *auctoritas* y *potestas*). El Sacro Imperio (con separación de la *auctoritas* y la *potestas*) fue una restauración papal del Romano, cuya verdadera continuación imperial mientras languidecía aquel fue la Monarquía Católica o Hispánica. Napoleón fracasó en recrear el Sacro Imperio con ideas estatales uniendo la *auctoritas* y la *potestas*, el III *Reich* de Hitler pretendía ser una nueva restauración del Sacro Imperio y vagamente del Imperio mundial, etc.

²²⁷ C. Gambescia, *Che cos'è il politico? Nuove ipotesi e prospettive teoriche* (Roma, Settimo Sigillo 2006) y *Metapolítica. L'altro sguardo sul potere* (Piombino, Il Foglio 2009). A. Buela, *Ensayos de disenso (Sobre Metapolítica)*. Barcelona, Nueva Republica 1999.

²²⁸ Vid. todavía R. Guénon, *Le Roi du monde*. París, Gallimard 1958.

El Imperio tiene en sí mismo su lógica y su razón de ser. Lo interesante es que, en contraste con el Estado, forma política artificial de organización, el Imperio es una forma política natural, que no organiza sino que ordena, igual que el Reino, la Ciudad y la Nación.

Alarmado por el predominio de la técnica como principio unificador, meditaba Jaspers en *La situación espiritual de nuestro tiempo*: la dirección de las cosas «señala el camino de un estado final estable. Mas lo que parece un ideal de orden en la tierra es insoportable para el hombre que conoce a su ser en el empeño de ser libre». Jünger imaginó como podría ser el Estado Mundial²²⁹. Jouvenel pensaba que la libertad sólo sobreviviría si se concentrase el poder al menos en dos Estados mundiales, por la posibilidad de elegir entre ellos.

La técnica al margen del espíritu es el denominador común. Sin embargo, por una parte, la unidad política del mundo y el auge del *aire* como elemento ordenador, apunta a la renovación de la idea imperial. Raymond Aron, siempre perspicaz, escribió en 1973 sobre *La república imperial*²³⁰, pero sin hacer hincapié en el asunto. Por otro lado, la existencia de Grandes Espacios políticos entraña la posibilidad de una pluralidad de formas imperiales incompatibles con el artificioso Estado Mundial, frente a cuya peligrosa posibilidad como el reino del Anticristo, salió al paso Pío IX al proclamar a Cristo Rey del Mundo en la encíclica *Quas primas* (1925).

Sin perjuicio de los elementos estatales que puedan contener, los Grandes Espacios políticos existentes son formalmente, unos más y otros menos, Imperios que combinan vastos territorios unificados políticamente con una población y recursos suficientes. No obstante, requieren también, notaba Carl Schmitt, que su «idea política irradie en un espacio determinado y que excluyan por principio la intervención de otras potencias extrañas al mismo»²³¹. El Imperio no uniformiza. Puede abarcar Ciudades, Reinos y Naciones. Sólo es incompatible con el Estado. Unos Imperios están más centralizados, otros no tanto y existen entre ellos importantes diferencias científicas y tecnológicas, demográficas, económicas, etc.

En este momento, reúnen las condiciones políticas esenciales incluida la capacidad de irradiación, Estados Unidos, Rusia, China, India, Brasil, quizá Indonesia y la Unión Sudafricana. Algunos están gravemente afectados por la corrupción, como en el caso de Argentina, que, reuniendo condiciones para ser un Gran Espacio, es demasiado pueblerina y está muy mal gobernada, igual

²²⁹ Incluido en *La paz*.

²³⁰ Madrid, Alianza 1976.

²³¹ «El concepto de Imperio en el Derecho Internacional». *Revista de Estudios Políticos*, nº 1 (1941), p. 83.

que les ocurre a otros. Un caso parecido es el de México excesivamente dependiente del Gran Espacio norteamericano; a Canadá y a Australia les falta población e “irradiación”. En el dilatado mundo musulmán existe una pugna por revivir el Califato restableciendo la soberanía de Allah. El Califato, que se enseña en las escuelas (*medarsas*), haría del “gran magma” islámico, como decía Spengler, un Gran Espacio²³². Pero es muy dudoso que lo consigan sus partidarios, pues existen rivalidades internas irreconciliables de poder y confesionales, dentro del propio islam.

Es evidente que ninguna nación europea puede ser por sí sola un Gran Espacio, como pensaba Schmitt de Alemania cuando escribió el artículo citado basándose en su capacidad de irradiación. Europa, únicamente podría ser un Gran Espacio imperial uniéndose sus naciones²³³. Pero dada su situación histórico política, es muy dudoso que llegue a ser un Gran Espacio natural. Y todavía más que pueda ser un Imperio, pese a que, como enseña Rémi Brague, la trayectoria de Europa es la historia de sucesivos renacimientos siguiendo “la vía romana”²³⁴, que unía el universalismo inherente a la idea imperial y el del espiritualismo cristiano, de origen semítico, que, movido por el sueño que tuvo en Misia, como recordaba Jacques Ellul, injertó San Pablo en Europa. «Todos somos espiritualmente semitas», decía el papa Pío XX frente al antisemitismo europeo encarnado como idea rectora en el nacionalsocialismo (y en el marxismo soviético). No se vislumbra ningún renacimiento de la vía romana, a la que es ajeno el universalismo del laicismo radical como religión de la política rival del cristianismo, con su voluntad de ahistoricidad para instaurar un mundo completamente nuevo. La vía romana es hoy intransitable.

Al contrario, el ideal concreto de la Unión Europea está anclado en la construcción de un Superestado jacobino, financiero y burocrático, ciertamente a menor escala que un Estado mundial, cuyo modelo serían los decadentes Estados particulares actuales²³⁵.

²³² Vid. P. Antes, *Der Islam als politischer Faktor*. Bonn, Bundeszentrale für politische Bildung 1997. Una introducción a las relaciones entre la Cristiandad y el Islam, L. Hagemann, *Christentum contra Islam. Eine Geschichte gescheiterter Beziehungen*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2005.

²³³ Para Montesquieu, Europa era una nación de naciones. Fue quizá Julien Benda quien relanzó la idea en 1933 con su *Discours à la nation européenne* (reed. París, 1997), que retomaron después de la guerra de 1945 Ortega y otros muchos, entre ellos de Gaulle con la Europa de las patrias. Sobre las posibilidades de Europa, J. Molina, “¿Unión Europea o Gran Espacio?” *Razón Española*, nº 115 (2002).

²³⁴ *Europa, la vía romana*. Madrid, Gredos 1995. Observaba Schmitt en *Tierra y mar*, que «el vasto sentimiento del espacio latente en el primer siglo de nuestra era» citando unos versos de Séneca, fue «el primer paso para llegar al actual concepto espacial de Europa». Ese sentimiento se perdió en la Edad Media, preocupada por el Anticristo.

²³⁵ En un folleto titulado *La Europa imperiosa* (editado por GRECE en Mollet del Vallés en 1999), Louis Powell puso de relieve la actualidad del Imperio y la posibilidad de Europa como un Imperio, frente al “nacionalismo del Estado jacobino, por definición antieuropeo”, a la concepción de Jean Thiriart de “Europa, una sola nación, un sólo Estado”, y a la de Europa como un federalismo de las regiones. En una interesante entrevista en *Wirtschaftswoche* (www.wiwo.de, 4.I.2014), sin aludir al Imperio, Hans Hermann Hoppe, resucitando el modelo de la *Kleinstaateri* en el Imperio alemán decadente, propone dividir Europa en Estados pequeños.

39. QUO VADIS, EUROPA?

Díez del Corral pudo hablar del rapto de Europa, cuando los demás pueblos y civilizaciones se estaban apropiando tantas cosas europeas, sobre todo de la técnica. En el momento actual es como si este otro gran *Raubzug der Geschichte* la hubiese vaciado. Nadie sabe a donde se dirige Europa. La Unión Europea no es más que un dirigismo burocrático de masas paralelo a multitud de particularismos contradictorios entre sí. Si Europa debe su carácter de Continente a que su historia, centrada en torno al Imperio (y la Iglesia), devino universal, puede estar incluso en trance de perder ese rango en la medida que, imitando en todo el particularismo estatal, renuncia a la universalidad al aislarse políticamente al mismo tiempo que descende su capacidad de irradiación.

Geográficamente, se preguntaba Raymond Aron en 1962: «¿Está en camino de perder su significado la perspectiva geográfica proyectada sobre la historia? ¿Se está liberando la Humanidad de la coacción del medio a medida que adquiere el dominio sobre las fuerzas naturales? ¿No se harán más pacíficas las colectividades capaces de prosperar sin conquistas, al dejar de constituir el espacio el objeto privilegiado de la lucha entre los pueblos?»²³⁶. Entre tanto, desde el punto de vista fáctico, la civilización europea ha dejado de ser central por la fuerza de las cosas. De momento la ha sustituido Norteamérica, la única superpotencia, y las demás civilizaciones están en pie de igualdad con ella. Con la agravante de que el centro de la constelación política mundial se está desplazando hacia el océano Pacífico. Según algunos se ha desplazado ya, si bien la voluntad de Rusia de resurgir como superpotencia puede modificar esa tendencia. El reciente conflicto en torno a Ucrania, la “primera Rusia” —provocado por intereses europeos y algunos norteamericanos—, indica que la nueva Rusia quiere recuperar su historia²³⁷.

Materialmente, entregada Europa al estatismo que arruina a las clases medias que han sido la fuerza de su cultura y su economía, sobre la que pesan gravemente el ecologismo ideológico, el retraso tecnológico y el gravísimo retroceso demográfico, si cuenta todavía mucho, es como parte de la civilización occidental, de la que tampoco es ya el centro. Los signos sugieren, que podría vegetar como civilización desgarrada de Occidente.

Espiritualmente, Europa ha dejado asimismo de ser el centro por la voluntad de renunciar a su cultura universalista inspirada por Roma y poten-

²³⁶ *Paz y guerra entre las naciones*. Madrid, Rev. Occidente, 1963. VII, 4, p. 250.

²³⁷ Vid. D. Negro, “Las cinco Rusias”. En A. Rodríguez García-Brazales, J. Turmo Arnal y Ó. Vara Crespo (editores), *Rusia. Inercias y nuevas perspectivas*. Madrid, Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales Francisco de Vitoria/Unión Editorial 2006. La reacción nominal de Norteamérica, apoyada por supuesto por la Unión Europea, puede ser un indicio del declive de su capacidad para liderar el precario orden mundial de la *pax americana*.

ciada por el cristianismo, la única religión universal, pues, el universalismo de la musulmana una religión política es meramente espacial. Uno de los indicios más inquietantes es el auge de las subculturas nacionalistas que empiezan a desgarrarla. Unidas a las subculturas étnicas religiosas, de género, etc, que se están instalando con fuerza en ella, a la innovadora justicia antropológica como un fin, la propagación de la religión de la indiferencia²³⁸, alentada y legitimada por la ideología de los derechos humanos²³⁹, la sume en la impotencia. Según algunos pesimistas tal vez bien informados, Europa ha renunciado a la cultura misma, que pertenece al orden del espíritu.

Hasta las mejores cosas se acaban y la *anaciclosis*, ley temporal de la vida opera en todas partes. Cuando se trata de las instituciones, las actitudes humanas pueden ser un poderoso cooperador. En el Parlamento europeo militan los sobrereros de la política interior de los Estados, dispuesto a acoger y proteger neutralmente las cosas más extravagantes, aberrantes y descivilizadoras, que dividen además a los europeos. Como indicio de la renuncia de Europa a ser ella misma, al menos por parte de las élites dirigentes, es muy elocuente su actitud ante lo que ha dado en llamarse la “crisofobia”. En contraste, el cristianismo se universaliza también espacialmente. Puede ser simbólico que, por primera vez, el Papa no sea europeo.

La técnica responde al “ansia de infinito”, decía Dessauer. Para Whitehead, «Podría definirse el progreso de la humanidad como el proceso de ir transformando la sociedad de manera que se hagan cada vez más practicables para sus individuos las ideas cristianas originales»²⁴⁰. Y recogiendo una sugerencia de Toynbee compatible con la de Jaspers, escribía Díez del Corral al final de *El rapto*: «Es posible que la Providencia haya reservado a la humanidad la ingrata tarea de montar con su inteligencia técnica, tras un período de existencia paradisiaca, la escenificación terrena del Juicio final que le lleva a la definitiva y ultramundana». El teólogo protestante Emil Brunner llamaba al *Génesis* “la Carta Magna de la técnica”; Peter Sloterdijk ha recordado hace poco que el artificialismo estaba ya en ese libro sagrado y, según Dessauer, la técnica muestra que la Creación es más amplia que su apariencia²⁴¹. ¿Habría consistido la misión de Europa en la Historia universal en la creación y universalización de la técnica?

²³⁸ Francia es un buen ejemplo. El fundamento del nacionalismo es la metafísica de la subjetividad. El libro citado de Fumaroli es de hace más de veinte años, pero la antipolítica estatal sigue en la misma línea al tiempo que fomenta el cosmopolitismo abstracto. En ambos casos, es lógico que aumenten las tendencias particularistas alentadas esquizofrénicamente por el propio Estado.

²³⁹ Vid. G. Puppink, “Les droits de l’homme, nouvelle religion”. *Liberté politique*, nº 61 (2013). www.libertépolitique.com. La Unión europea ha institucionalizado esa ideología disolvente —caso único en el mundo—, instituyendo el Tribunal de Derechos Humanos de Estrasburgo.

²⁴⁰ *Aventuras de las ideas*. Barcelona, José Janés 1927. II, 4, p. 26.

²⁴¹ Cf. lo que relata D. F. Noble sobre von Braum y los científicos participantes en los viajes espaciales norteamericanos.

Políticamente, lo que implica una combinación de la cultura y el espíritu en un espacio geográfico, en un momento en el que, precisamente a causa de la técnica y la política ideológica, no resulta fácil distinguir la guerra de la paz —el Papa Francisco acaba de hablar de una tercera guerra mundial “por partes”—, Europa ha transformado la neutralidad inherente a la forma estatal en pacifismo, cuando, en el fondo, decía Díez del Corral, Europa ha sido más acción que sabiduría. Despreciando la sabiduría, que, decía Cervantes, descansa en la humildad, olvida que el mundo político se basa en relaciones de fuerza²⁴² y renuncia a la acción y a la dialéctica amigo-enemigo descubierta por Álamos de Barrientos. Robert Kagan entre otros²⁴³, sostiene que Europa, sin voluntad de defenderse ni estar en condiciones de hacerlo, desea distanciarse de Estados Unidos renunciando a su protección. Occidente contra Occidente²⁴⁴.

En este contexto y vista la marcha de las cosas, recobra interés la antigua sugerencia de Nicolai Berdiaeff, que no era ningún profeta, de que si la cristiandad latina había predominado en la Edad Media y en la Moderna la germánica, le tocaría el turno al cristianismo ortodoxo eslavo después del comunismo soviético. Con todas sus dificultades internas, Rusia está despuntando en el horizonte como el Gran Espacio que podría defender y sostener Europa, a la que pertenece geográfica, política y espiritualmente, como el solar del cristianismo. Unida a Europa con o sin Inglaterra, sería el mayor espacio mundial desde las Azores y Lisboa hasta Vladivostock. Rusia es refractaria al laicismo. Dependerá mucho sin duda, de las relaciones entre la Iglesia ortodoxa, demasiado vinculada el poder político por la inseparación de la *auctoritas* y la *potestas*, y el Papado.

“Nadie quiere ya nada”, decía Jünger. Carl Schmitt citaba una máxima de la Stoa: *ubi nihil vales, ibi nihil velis*. Si Europa no vale nada para los europeos entregados al *carpe diem*, tampoco quiere nada. Actitud impuesta por las élites degeneradas en oligocracias cleptocráticas, traducible en el hedonismo imaginario descriptible con el conocido párrafo de Étienne de la Boétie: «embrutecer a sus súbditos, no se puede conocer más claramente que por lo que hizo Ciro a los lidios cuando, tras haberse apoderado de Sardes, la capital de Lidia... se le dio la noticia de que los sardos se habían sublevado. Pronto los hubo reducido bajo su mano; más, no queriendo saquear ciudad tan bella, ni verse siempre en la dificultad de mantener en ella un ejército para guardarla, se le ocurrió un gran remedio para asegurársela: estableció burdeles, tabernas y juegos públicos, e hizo publicar una disposición según la cual sus habitantes debían frecuentarlos. Esta guarnición resultó tan eficaz, ironiza La Boétie, que

²⁴² J. Freund, *La esencia de lo político*. Madrid, Editora Nacional 1968. 112, p. 620.

²⁴³ *Poder y debilidad. Europa y Estados Unidos en el nuevo orden mundial*. Madrid, Taurus 2003. La presunción de que la *pax* norteamericana es un orden mundial, parece excesiva. De hecho hay mucho desorden, debido en buena medida a la política estadounidense, economicista y puritana.

²⁴⁴ A. Glucksman, *Occidente contra Occidente*. Madrid, Taurus 2004.

desde entonces nunca más fue necesario utilizar la espada contra los lidios: estas pobres y miserables gentes se entretuvieron en inventar toda clase de juegos»²⁴⁵. Hasta las discusiones intelectuales, por no mentar las políticas, han descendido al nivel de entretenimientos.

40. *DUCUNT VOLENTEM FATA, NOLENTEN TRAHUNT*

«La postura optimista de la Ilustración tenía que postular la preeminencia decidida de Europa y el aventajamiento espontáneo y acelerado de su posición sobre los otros pueblos de la tierra»²⁴⁶. Ese optimismo y esa preeminencia se han venido abajo, hasta el punto de ser muy dudoso que pueda mantener siquiera la igualdad con aquellos. El estado positivo de Comte regido por la religión de la Humanidad —“quien dice Humanidad quiere engañar” (Proudhon)—, en el que predominarían la ciencia y la técnica, puede ser ciertamente el definitivo, pero paradójicamente, en la civilización europea, como una especie de atasco, que evoca la estancada cultura *fellab* de que hablaba Spengler.

El tiempo es un *perpetuum mobile*: arrastra; y el culto desmedido a la técnica en la confianza de que legitima y resuelve todo, potencia el arrastramiento. La política exterior prima sobre la interior, pero al mismo tiempo depende de su potencia... y de la potencia interna de los demás poderes en concurrencia. La unidad de Europa no ha progresado sustancialmente desde la advertencia de Julien Freund hace treinta y cinco años, de que, tal como la propugnan sus partidarios, implica «la condición de destruir los Estados europeos clásicos»²⁴⁷, cuyo sustrato que los hizo posibles es la Nación. Aunque sea precaria la resistencia que puedan ofrecerle sus Estados, Europa se quedaría ciertamente indefensa sin ellos. Pero como el poder no se detiene nunca salvo que choque con otro poder —la idea clave de Montesquieu—, lo que han hecho entretanto los Estados es crecer enormemente, aumentar las desigualdades entre las oligarquías dirigentes y los más bien administrados que gobernados, y crear una jaula de hierro administrativa a costa de las Naciones, a las que deben su potencia.

Tocqueville escribió que el pueblo es la gran divinidad en la democracia. En la práctica ya no es así: «El Estado ha jibarizado a sus ciudadanos. No somos un pueblo de súbditos, sino un pueblo de sospechosos permanentes»²⁴⁸.

²⁴⁵ *Op. cit.* [16], p. 44.

²⁴⁶ L. Díez del Corral, *El rapto...* I, p. 15.

²⁴⁷ *El fin del Renacimiento*. 6, p. 145.

²⁴⁸ Steingart, *Das Ende...* 18, p. 105.

Desprenderse del estatismo que ahoga a los individuos, a las familias y a las naciones limitando gravemente su potencia, parece una necesidad. Pero requeriría grandes decisiones y Europa, o sus clases dirigentes, sigue viviendo de la ilusión descrita por el historiador E. H. Carr, «de que hubo una vez un tiempo en el que los países débiles y desarmados jugaron un papel efectivo en la política internacional». Tiempo imaginario añorado nada menos que por Stalin, quien lamentaba *pro domo sua*, que «se hubiese perdido en nuestros días la costumbre de tener en consideración a los débiles»²⁴⁹. «Una concepción seráfica de la paz», decía J Freund, ha hecho creer que el conflicto, el motor de la historia, es pura negatividad.

El pacifismo hedonista, un producto del humanitarismo culturalista, es una de las claves principales de la postración política europea. En realidad, ha desaparecido la política y no es raro que quienes disponen del poder, prefieran al delincuente para que no les moleste a cambio de su benevolencia, que a quien les contradice aunque le sobre la razón. Desde el punto de vista de la relación de fuerzas en la única constelación política existente, la Unión Europea no es más que un auxiliar decorativo, de Estados Unidos a veces molesto, al practicar un imperialismo nostálgico como en Kosovo, Libia, Siria, y ahora Ucrania, y una coartada útil a las oligarquías políticas de los Estados que la forman. Les sobran a los euroescépticos las razones económicas, jurídicas, políticas, morales, religiosas y hasta estéticas para desconfiar de la Unión tal como está configurada y actuando.

Prescindiendo de pormenores sobre la situación política de este Continente, o de la Unión Europea para ser más concreto, parece indiscutible que, si no cambian las cosas, corre el riesgo de verse reducido a la condición física de una gran Península de Asia. Jouvenel demostró, que los problemas estrictamente políticos no tienen solución: exigen decisiones.

Gobernar no es sólo administrar sino decidir. Pero el culto cómodo a la técnica, y la confianza, no menos cómoda, en ella, ha llevado a las adoceadas clases dirigentes a renunciar a las decisiones políticas. Impera la tecnocracia, útil en las empresas económicas y antipolítica en los gobiernos. Igual que un ordenador no puede decidir, el técnico tampoco decide. Reconduce los problemas políticos, que son problemas humanos, a la «única solución» que le parece técnicamente eficaz, «viable» según su saber, siempre parcial, o los elude y los deja sin resolver²⁵⁰. La tecnocracia segrega en la política la ideología técnico-administrativa de la gobernanza, que se traduce en múltiples órdenes abstractas imperativas sin la menor consideración de las circunstancias

²⁴⁹ *La crisis de los veinte años (1919-1939). Una introducción al estudio de las relaciones internacionales.* Madrid, La Catarata 2004. 8, p. 159.

²⁵⁰ Vid. J. Ellul, *Le bluff technologique.* París, Hachette 1988. Espec. Prop. préI. IV, p. 39 ss.

del conjunto y de las concretas²⁵¹. Es frecuente que las órdenes sean además contradictorias cuando se entrecruzan diversas soluciones técnicas²⁵². Los gobiernos, incluido el burocrático de Bruselas, entregados también cómodamente al postmodernismo, al multiculturalismo, a la ideología de género, etc., alientan peligrosos enemigos disolventes interiores y exteriores.

Un cadáver es la materia de la que ha huido el espíritu, decía Schelling. Simone Weil llamó la atención sobre el enraizamiento como una necesidad vital y las naciones son el cuerpo político profano de Europa, las partes laicas de la *universitas christiana*. Las naciones, formas democráticas de convivencia, son, insiste Pierre Manent²⁵³, la forma histórico política de Europa, aunque las propias monarquías que las configuraron les superpusieron el Estado Soberano para neutralizarlas y ponerlas al servicio de sus Casas.

El europeísmo que sustituye el sentimiento natural de pertenencia a una suerte de comunidad política por un vago cosmopolitismo sin arraigo, en lugar de liberarlas del estatismo tecnocrático las está destruyendo, mientras, aprovechando el desconcierto, las oligarquías campan por su respeto, y mafias políticas locales proclaman naciones y Estados donde nunca existieron, sin más justificación intelectual que la subjetivista metafísica sentimental imperante. Fueyo habla de “la leucemia metafísica de Occidente”.

El espíritu que enraíza en la tierra, el espacio, no es neutral. Irenäus Eibl-Eibesfeldt cita en *La sociedad de la desconfianza* esta frase de Joseph Roth: «Sentirse en casa dentro de una nación, es una emoción primaria del hombre europeo civilizado, en modo alguno una “cosmovisión” y jamás un “programa”». «Podemos vivir aquí o allí, pero no en todas partes», dice Safranski. Sin embargo, el internacionalismo socialdemócrata y el cosmopolitismo de las élites, está destruyendo las naciones. La socialdemócrata Unión Europea, que ni siquiera quiere afrontar la crisis actual, o no quiere afrontarla, mediante auténticas decisiones políticas, o que no sabe como afrontarla o la afronta destruyendo con “soluciones” técnicas las naciones, que son su fundamento histórico y geopolítico, no es hoy más que una caricatura tecnoburocrática de Europa. Lo único que le interesa es salvar el papel moneda, y, de acuerdo en esto con Norteamérica, financia la crisis económica con el crédito, lo que hace previsible otra

²⁵¹ «La sustitución del gobierno por la gobernanza en el lenguaje corriente... delata la ambigüedad de nuestras disposiciones con respecto a la democracia». P. Manent, *La razón de las naciones. Reflexiones sobre la democracia en Europa*. Madrid, Escolar y mayo 2009. II, p. 61. Cf. Ph. Moreau Desfarges, *La gouvernance*. París, PUF 2011. Sobre el alcance de la gobernanza en la Unión Europea, G. Hermet, “Soyez démocrates ou je vous bombarde!”. *Catbolica*, nº 123 (primavera 1014).

²⁵² La politización, cuyo efecto es neutralizar, comenzó con el Estado. Intensificada por la revolución francesa, distorsiona la objetividad de la burocracia, un aparato técnico, que justificaba desde el siglo XIX la visión del Estado como un poder objetivo y neutral, el Estado de Derecho del que se habla todavía. Hoy, está al servicio directo de las oligarquías influyentes en el poder político dirigido por la socialdemocracia que administra el capitalismo financiero. Cf. J. A. Schumpeter, *Capitalismo, socialismo y democracia* (Madrid, Aguilar 1961. Espec. 18, II y 27, IV) con J. Á. Fuentetaja Pastor, *Pasado, presente y futuro de la función pública. Entre la politización y la patrimonialización*. Madrid, Civitas 2013.

²⁵³ *Cours familier de philosophie politique* (París, Fayard 2001. IV) y *La razón de las naciones*.

crisis quizá todavía mayor al acumularse a la existente. Transcribiendo palabras de Paul Johnson en otro lugar, todavía en 2005, antes de desencadenarse la crisis con toda su fuerza, «la Unión Europea no es un cuerpo vivo, con mente, espíritu y alma que le dé vida. Y a no ser que encuentre esas dimensiones inmateriales pero esenciales, pronto será un cuerpo muerto, el cadáver simbólico de un continente moribundo»²⁵⁴.

* * *

Resumiendo: la universalización de la historia de Europa ha dado lugar al comienzo de la historia realmente universal de una sola constelación política, igual que lo fuera Europa encerrada en la suya durante mucho tiempo. Ese comienzo es un hecho indiscutible desde hace decenios: «Ya no es posible, que se presente al Occidente la historia universal compartimentada en capítulos con sujetos heterogéneos, sino, afirmaba Díez del Corral en 1954, como un gigantesco espectáculo unitario, con aislamientos temporales, cortes y divisiones tajantes, sin duda, pero dentro siempre de un marco histórico común»²⁵⁵. Pero si está en disolución en Europa lo que la hizo posible y los productos de su civilización no pertenecen ya a su patrimonio particular en la medida en que se han universalizado sus potencias sin perjuicio de adaptarse a las respectivas culturas, ¿no puede significar esto, por una parte, el fin de la civilización europea como el final del tiempo-eje del que trae su origen, y también el de las demás civilizaciones que vivían independientes unas de otras salvo relaciones o fricciones ocasionales, para pasar luego a depender de la europea y la occidental, y, por otra, el comienzo de un tiempo-eje realmente universal cuyas formas culturales se desconocen todavía?

²⁵⁴ «Un continente enfermo». *ABC*. 27 junio 2005

²⁵⁵ *El rapto...* 1, p. 37.