

SOBRE LA SITUACION ACTUAL DEL EUROPEO

Lo que distingue la situación en que se halla colocado el europeo de hoy de todas las situaciones habidas es la conciencia que tiene de su propio fracaso. Conciencia de fracaso radical e irremediable. Le atosiga, sin duda, la quiebra alucinante de pueblos e ideas, valores e instituciones, normas establecidas y formas de vida milenarias. ¿Mas, por ventura, la experiencia es nueva? Si no lo es, ¿por qué resuenan con tan grave alboroto las lamentaciones sobre la inutilidad del esfuerzo humano? «Ser a muerte», dice del hombre Heidegger; «la última palabra de su vida, el fracaso», proclama Jaspers; «pasión inútil y vana, el hombre», anuncia Sartre.

¿A qué vienen tan graves impropiedades y acusaciones? Quien no se alimente de las luces falaces y optimistas del idealismo de hace unos decenios, sabe sobradamente que el hombre es un gran colector de fracasos a lo largo de su andadura. Pero a veces le es dado olvidarlos fácilmente. 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 inevitablemente lleva a recomenzar la andadura. Todo cae; mas todo renace y reflorece. Así la

mente del hombre antiguo, griego o romano. Así vieron Tucídides y Polibio, con dolor, pero con la certidumbre del renacimiento, la ruina de su patria. En cerrado y regular ciclo transcurre la historia de los pueblos. Sólo la Tyche, el hado, interrumpe esa regularidad con su inconsistencia y sus golpes imprevistos. Es paradójica y paralógica. Junto a la Tyche, para sosiego del hombre, la lógica del acontecer en círculo. Cuando se malogran sus empresas, el héroe antiguo tiene conciencia trágica de vencimiento, no de fracaso.

Ya no le ocurre lo mismo al que siente el camino temporal como una peregrinación única e irrepetible, con un mojón a la salida y otro a la llegada, distensión a lo largo, más que vuelta en redondo. Entonces la caída parece algo más que un bajo en el camino: puede no tener remedio, ser más que estadio pasajero, definitivo. Tal fué la vivencia que el cristiano genuino tuvo de la caída del Imperio Romano. La de Ammiano Marcelino la de Salviano, la de San Agustín y Orosio. Lo que cae, cae para no levantarse: «El cielo y la tierra pasarán; ¿qué hay, pues, de asombroso si también a la Ciudad le llega su fin?» (San Agustín, *Civ. Dei*, IV, 33). Aquí no hay conciencia trágica de triunfo o vencimiento, sino de «decadencia». Lo que «decae» y degenera suscita, por lo pronto, un sentimiento, el temor: «El pueblo romano muere y ríe (*moritur, et ridet*) pero en casi todas las partes del mundo siguen a nuestra risa las lágrimas, y sobre nosotros vendrá la palabra del Señor: ¡ay de vosotros que os reís, porque lloraréis!» (Salviano, *De gubernatione Dei*). Pero suscita al mismo tiempo la esperanza, como la agustiniana de que un día el Imperio Romano, renacido, renovado y transformado por el espíritu cristiano, se afirmará como parte del Rei-

no de Dios, con Roma a la cabeza, como *mater ecclesiae*. La caída no es tránsito en el camino de vuelta hacia lo que fué, sino episodio de una marcha en progresión infinita hacia la plenitud. Temor y esperanza, los dos elementos esenciales de la vivencia cristiana del acontecer. La caída del Imperio significa el caos: «Quando cadet Roma, cadet et mundus». Pero la Roma reprimada y renacida por aguas lustrales entra en el Reino de Dios, y como último representante del orden temporal salva al mundo del caos amenazante. Aquí, renacer no es volver a nacer (Orosio); es más bien resucitar. Esperanza de resurrección, he ahí una de las raíces esenciales de la actitud cristiana. Las caídas a lo largo del camino son tomadas en toda su gravedad, temerosamente. Pero el hombre no tiene conciencia de vencimiento, ni menos aún conciencia de fracaso. Aunque todo amenaza hundirse, aunque lo que aparece ya postrado en tierra sea una fábrica tan hermosa, férrea e insigne como lo fué el Romano Imperio; aunque se vislumbre el caos al final de su caída, siempre refulge la estrella de la esperanza. La caída suscita la vivencia de la propia flaqueza, pero de una flaqueza remediable. Dentro del horizonte cristiano no hay temor sin esperanza.

Cuando esa estrella pierde su fulgencia queda sólo el primer elemento de la vivencia: el temor. Al quedarse aislado, escindido del polo dialéctico de la esperanza, sufre una transformación radical. Quiero pedirlos vuestra benevolencia para que me sigáis en el análisis de esa transformación y de sus consecuencias fundamentales. En ellas está prendido el destino del hombre europeo.

La transformación puede cifrarse en un vocablo cargado de sobrecogedoras significaciones: *terror*. Es la forma radical que adopta el temor cuando del horizonte

se ha raído la esperanza. Es precisamente el horizonte del hombre moderno, y por esta razón, yo no vacilaría en considerar el terror como una de sus más hondas e insoslayables vivencias. Ninguna de sus grandes hazañas, ninguno de sus magnos testimonios está libre de esta grave carga en la conciencia. Inicia el europeo moderno sus primeros pasos bajo el terror; hoy los cierra bajo el mismo signo. Desde el primero al último paso, el terror ha ido adensándose hasta afectar al hombre no sólo en su existencia individual, sino en su existencia social. No es casual que la parte más voluminosa del pensamiento contemporáneo se ampare en la rúbrica de la «angustia». Tampoco es un azar que desde hace algunos años haya empezado sus primeros balbuceos una nueva rama de la sociología: la sociología del terror. El terror aparece, en efecto, como ingrediente constitutivo de la situación social del hombre contemporáneo.

¿Cómo ha llegado a ese punto? ¿Con qué instrumentos ha intentado el hombre señorearlo? ¿Qué saldo arroja su hazañoso esfuerzo?

* * *

¿Cómo ha llegado a ese punto? ¿Cómo ha intentado el hombre señorearlo? La primera vez que el europeo se ve acometido de terror genuino es en los umbrales del Renacimiento. Parece presentirlo el propio Dante en su alegato contra la plebeyez y la soberbia de los príncipes italianos. Recordad conmigo las vívidas páginas con que Burckhardt abre su maravillosa colección de estampas renacentes. Entre el Emperador —que ya no es considerado como señor feudal, sino, a lo sumo;

como cabeza de los poderes existentes— y el Papa —fuerte para impedir cualquier unidad, pero débil para imponerla él mismo— pululan una serie de configuraciones políticas, ciudades y tiranos, cuya existencia es puramente facticia. Entregados libremente a sus propios impulsos, muestran el egoísmo desencadenado en sus más terribles rasgos, violando todo derecho y ahogando en germen toda constitución saludable. Por primera vez en la historia se levantan tronos fundados descaradamente sobre el asesinato en masa y atrocidades infinitas, conquistados por toda clase de medios, sin más preocupación que la meta a lograr. Oleadas crecientes de terror sacuden la vida de estas ciudades y tiranías, como la que describe el propio Burckhardt del gobierno de Juan María Visconti en 1409: hambriento por la guerra permanente, el pueblo grita en la calle: «¡Pace! ¡Pace!». Visconti pone pena capital a los que pronuncien las palabras paz o guerra, y obliga a los sacerdotes a tachar de la Misa el *dona nobis pacem*, que es sustituido por el *dona nobis tranquillitatem*.

La primera forma del terror moderno, el terror renaciente, es el terror que sigue a la secularización. Con sonrisa irónica y despreocupada se va alejando el hombre del orden medieval, un orden jerárquico y estático que parece cohibir a un sér que se ve a sí mismo como pura energía, eternamente inquieto, como una maravilla dinámica, siempre en tensión, siempre en movimiento, capaz de jugar todos los papeles y adoptar todas las formas, cuyo valor estriba no en lo que es en cada instante, sino en su devenir, en sus anhelos. Este hombre no siente ya su andadura tempórea como una marcha singular y única de la tierra al cielo. El cielo está ya en la tierra, en la vida misma, en su actividad, en su incesante

afán. Pero esta retracción del allende al aquende se paga al precio del desorden. Confiado a su propia vida, se le antoja esa vida sin sentido, azarosa y casual, a merced de poderes extraños, sujeta a leyes ajenas a ella misma. El desorden por doquier. El hombre, un manojo de pasiones, cuyo movimiento se produce en el sentido metafísico del descenso. Los instintos le llevan por tendencia natural hacia el desorden. La inteligencia propende también, naturalmente, al error. Todo corre hacia el desorden, y *del desorden sin esperanza brota el primer terror.*

¿Cómo va a responder a esta situación el hombre del Renacimiento?

Si el terror le viene al hombre de lo irregular, lo sorprendente, lo imprevisto y lo imprevisible de su propia vida, hacen falta dos condiciones principales para salir de tal situación: primero, que el hombre sepa lo que ha de hacer en cada uno de esos imprevistos momentos y circunstancias. Segundo, que esté en condiciones de imponer a esa realidad desordenada sus propios proyectos de orden, por arte de razón o por arte de encantamiento. El resultado de esta doble actitud, que podríamos simbolizar en Maquiavelo y en Leonardo de Vinci, es la creación de un orden con pretensiones totalizadoras: el Estado moderno. Ese orden se apoya en un nuevo saber con ribetes de ciencia: la Ciencia Política. El poseedor de ese saber, el nuevo sabio, es, precisamente, el «político». Veamos cómo se constituye ese orden destinado a señorear el terror.

El Estado empieza por postular un orden unitario. Un orden que hace tabla rasa de la poliarquía medieval, con su copiosísima pluralidad de unidades minúsculas de poder, universidades, colegios, corporaciones. esta-

mentos, ciudades, territorios, para dar paso a una unidad efectiva y autónoma de señorío, unidad soberana con medios propios de poder y capacidad de ejercerlo con perfecta continuidad, sin intermitencia. Un poder capaz de poner fin al desorden, que aparece bajo especie de guerra permanente. Este poder se asienta sobre tres creaciones específicamente modernas: el ejército permanente, un aparato burocrático único altamente eficaz y un orden jurídico unitario, omnicompreensivo y cerrado. El primero entraña el monopolio del poder militar. El segundo permite unificar al máximo el poder político en forma consciente. El tercero convierte al Estado en una unidad de decisión jurídica de carácter universal.

Los tres, sumados, crean la posibilidad de un orden único y relativamente estático, capaz de unificar y planear a larga distancia la acción política. Así, la segunda nota que define este orden es el planeamiento o planificación. Será un orden altamente racional, donde todo se halla racionalmente previsto y calculado. Desde aquí descubrimos en seguida la tercera nota: el orden del Estado será, por necesidad, un orden total, un modo entero de estar en forma y en unidad, que condiciona todo un sistema de formas de vida, procedimientos y maneras de pensar y de obrar.

Armado de estos tres postulados de unidad, planeamiento y totalidad, el Estado va a empezar a absorber y reducir a orden y figura toda esa inmensa esfera de lo secular, que, desordenada y revuelta, había suscitado en el hombre renaciente el primer terror. Un publicista temerario de la Edad Media moribunda —Marsilio de Padua— había denominado a ese ámbito secular, en contraposición al religioso, con el término «civil». Todo el convulso de realidades que se han separado de lo reli-

gioso por los golpes de la secularización constituye la «esfera civil», un conglomerado de «sociatates civiles» o «civilitates». Éste será el dominio que el Estado va a intentar racionalizar y someter a su orden propio. El orden «político» será propiamente la unificación, el planeamiento y la totalización de esa esfera secular «civil», la reducción a unidad de las «civilitates» o «sociedades civiles». Lo civil —que en principio significa lo no religioso— puesto en orden, es precisamente el orden político, o sea, el Estado. En Maquiavelo, por ejemplo, orden político y orden civil son una y la misma cosa.

Para sostener este orden prodigioso y artificioso, milagro mágico y obra de arte de la razón, único capaz de poner término al terror, el europeo renaciente inventa un nuevo modo de sabiduría: la Política como Ciencia. Es un extraño y difícil saber de muy complicada textura. Por lo pronto, tiene que servir para «predecir» lo que va a pasar, prever lo que las cosas llegan a ser por necesidad. Pero no paran aquí las cosas; ese predecir o prever se propone algo diferente de la pura predicción o previsión. Lo que se pretende realmente con la predicción es dominar el curso de las cosas, crear fórmulas que permitan manejar la realidad con la mayor sencillez posible. Se trata de un saber positivo y, a la vez, pragmático.

El orden político se crea y se mantiene desde la nada del desorden «sabiendo mandar», es decir, haciendo previsible la conducta de los que obedecen para poder manejarla después. Extraño y complejísimo saber que presupone en su titular las más contrapuestas y excepcionales dotes. Accesible a pocos, no será saber «vulgar», al alcance de los muchos (el vulgo), sino «arcano», misterioso y objeto de celoso misterio. El político mo-

El moderno tiene así algo de profeta y de mago, pues ha de predecir lo por venir y ha de sujetar, con la fuerza de su virtud obradora, a las potestades desconocidas que planean sobre el mundo humano e introducen en su seno el desorden y la arbitrariedad. (V. mi libro *El saber político en Maquiavelo*, Madrid, 1948.) Viene, en cierta medida, a asumir la función del teólogo secularizado. En el arranque de esta sustitución de funciones está aquella hostil conminación del político Alberto Gentilis dirigida al teólogo: «Silete, theologi, in munere alieno!» ¡Callad, teólogos, en lo que no os concierne! El político se siente muy superior al teólogo. Se cree más capaz de educar, de corregir y de castigar; más idóneo para atinar con la forma que mejor conviene al material humano que en sus manos tiene; más valeroso y diestro para señorear la sorpresa de cada día. Es, bien lo veis, hijo de padres muy ilustres. Su padre es el Derecho romano renacido; su madre, la Iglesia de Roma. Está apegado al padre, pero ha renegado de la madre. Al abandonar la casa materna buscó otra nueva en el Estado. La morada es ahora principesca: un palacio del Renacimiento o del Barroco. La salida de la Iglesia fué el éxodo de una colina sagrada hacia el campo de lo secular. Al marcharse, se lleva consigo, abierta o secretamente, muchas cosas santas. El Estado se adorna con no pocos simulacros de origen eclesiástico. Su poder se ve acrecido y sublimado con los atributos y las argumentaciones de origen eclesiástico. El político ocupa ahora las posiciones que ocupara el teólogo, y hereda buena parte de la *potestas spiritualis* de la Iglesia medieval (C. Schmitt).

La Ciencia Política ha nacido, pues, claramente lo vemos ya, como un «saber de salvación» frente a la primera forma del terror moderno, el terror que sigue a la

secularización renacentista. ¡Sorprendente y significativa paradoja! Al alcanzar el Estado moderno su punto culminante, como Estado absoluto, cuando parece haberse alzado como castillo roquero y ciudadela inexpugnable, el orden por él creado con pretensiones de unidad y de totalidad se quiebra desde su propio centro. Con la quiebra se inicia el segundo acto del terror. Si del primer acto decíamos que era el terror consiguiente a la «secularización», del segundo podemos afirmar que es el terror que sigue a la «profanación». Por «profanación» entendemos un grado más hondo y más grave de secularización. El escenario de ese segundo acto comprende toda Europa, aunque aparece eminentemente localizando en tres focos de desorden que van sucesivamente entrando en conflagración: Inglaterra, Francia, Alemania. Frente a este nuevo tipo de desorden, el europeo intentará construir, a lo largo de los siglos XVII, XVIII y XIX, un orden nuevo, valiéndose de un nuevo saber de salvación.

Veamos ahora cómo se abre el segundo acto del terror.

* * *

Un par de centurias han bastado para que la nueva forma de organización política se consolide y alcance la plenitud de concentración que aparece simbolizada en el *Leviathan* de Hobbes. Es la más radical acumulación de poder que pueda soñarse. «Non est potestas super terram quae comparetur ei»: El *Leviathan*, es, a la vez, Dios, hombre, animal, máquina. Es también la fuente exclusiva y excluyente del orden. Lo que en la realidad hay de orden es creación suya. Creación ex-

nihilum, desde la nada del desorden. Todo lo que haya fuera del *Leviathan* es caos, desorden absoluto. Al margen del Estado, fuera de la «sociedad civil», los hombres no son miembros de corporaciones o estamentos, son «individuos» a secas, y su agregación, «multitud» desordenada, muchedumbre. Al orden político, al estado civil, se opone, como contrapunto, el desorden radical del «estado de naturaleza». El «estado de naturaleza» es, precisamente, un estado de terror. Cada uno puede matar a quien quiera, y todos pueden llegar a ese extremo. De ahí que cada cual sea enemigo y contrincante de los demás. Para que el reinado del terror acabe hace falta que el Estado lleve a colmo y perfección su inicial vocación de totalidad. Que no se limite a señorear el dominio de lo secular, que antaño se desgajara de lo eclesiástico; tiene que señorear también lo religioso. He ahí la «profanación». Lo político no se contrae ya a lo «civil», como el ámbito de las cosas seculares «que se miden por el tiempo», abarca también la religión. Con la consolidación del Estado absoluto se abre el segundo acto del drama del terror. *Del seno mismo del orden político empiezan a desprenderse en forma turbulenta una serie de elementos dispersos que tratarán de constituirse como una realidad autónoma frente al Leviathan*: primero, la esfera de la intimidad religiosa; luego, la esfera del pensamiento; en seguida, la economía; por último, el reino entero del espíritu objetivo: la Cultura. El nombre que sirve de bandera a estos elementos rebeldes, alzados contra el Estado, es el vocablo que sirviera para calificar el orden político creado por él: la *sociedad civil*.

La dialéctica entre el Estado y la Sociedad nos desvela cuáles son los grandes protagonistas del acontecer: a

partir del siglo xvii. Es una contienda con nuevas armas y nuevos métodos, que da nacimiento a un nuevo y más complejo tipo de terror: el terror «revolucionario». Como el Estado constituye un orden cerrado y absoluto, carece de fisuras. No consiste ningún «derecho de resistencia», autorizado por normas positivas o de derecho natural. Dentro del Estado moderno, el derecho de resistencia es una *contradictio in terminis*. Inevitablemente, por la fuerza misma de las cosas, los jirones de la realidad humana que pugnan por escaparse del *Leviathan* para constituirse como nueva potencia bajo especie de «Sociedad», no tienen más remedio que negar violentamente el orden que combaten. En esa negación radical y violenta consiste, precisamente, el carácter «revolucionario» de la lucha. Comienza en Europa la era de la revolución y del terror revolucionario. Se deshace el sueño de los constructores del *Leviathan*. La Ciencia Política se demuestra incapaz de sojuzgar el terror.

Los verdaderamente grandes y lúcidos, como Bodino o Hobbes, tienen clara conciencia de su fracaso, del suyo personal como políticos y del fracaso real de la prodigiosa y falaz fábrica que ayudaron a erigir. Se adivina entre las líneas de sus escritos, en los pliegues de su azarosa vida. Ninguno de los dos se engañó sobre la suerte que le esperaba al *Leviathan*, ni sobre el destino que aguardaba a los políticos y les acechaba a ellos mismos. Habían renegado de los teólogos y se habían separado de las instituciones eclesiásticas. Quedaron así en una situación intermedia altamente difícil y peligrosa. Cuando trasegaron de la Iglesia al Estado las cosas sagradas no tenían intención de profanarlas o destruirlas. Querían poner a salvo del terror de las luchas confesionales un bien precioso. Su intención era mejor que las consecuen-

cias históricas que produjeron. Eran racionalistas, pero no en el sentido de los siglos siguientes. Ni Bodino ni Hobbes se habían pasado al bando del Estado por soberbia, sino para poner remedio al terror que siguió a la secularización. Tampoco se les ocurrió fundar una nueva religión. Se hallaban entre lo nuevo y lo viejo, y fueron difamados por uno y otro bando. Los teólogos de antaño les consideraban ateos, y los «revolucionarios» de hoy, oportunistas hipócritas (C. Schmitt). Hobbes fué, en realidad, el último «político» de gran estilo, contradictor a ultranza de los nuevos poderes indirectos de la «Sociedad», que no esperaron siquiera su muerte para despanzurrar al *Leviathan*.

* * *

La empresa de destrucción del *Leviathan* se desarrolla a lo largo de un movimiento revolucionario único de ámbito europeo, aunque aparezca entrecortado por luengos períodos de calma aparente y mar de fondo. Vale para él lo que Tocqueville aplicara certeramente para caracterizar una de esas fases: «la revolución recomienza siempre y es siempre la misma». En este proceso centenario se emancipa la Sociedad del Estado en pos de su propia ley histórica. Colaboran en la empresa fuerzas espirituales y reales de muy variado origen y significación, singularmente ese complicado mundo de ideas y potencias históricas, al que suele darse el nombre de Derecho Natural, en sus tres expresiones más eminentes: la calvinista —no la luterana—, la católica y la racionalista. Aunque con propósitos diferentes, las tres se conjuran en el sentido de la resistencia. Su gran argumento es el principio de la soberanía del pueblo. El De-

recho Natural racionalista se pronuncia resueltamente en el sentido de la Revolución. Comienza, decimos, en Europa el gran drama revolucionario. La primera fase se abre en el mismo siglo XVII, en plena vigencia del absolutismo. El fenómeno es totalmente nuevo y no valen para él las viejas denominaciones, aunque se adorne con una de ellas, siquiera sea en aumentativo: la Gran Rebelión. No se trata de una simple revuelta, rebelión o *putsch*. Más le cuadra, tomado en su sentido prístino y riguroso, el término que la astronomía del Renacimiento introdujo para significar el giro y paso de un sistema existente a una nueva coyuntura (R. König). A diferencia de la «revuelta», que a lo sumo llega a negar la obediencia a los poderes constituídos, la «revolución» se opone a ellos por la violencia y siempre en virtud de un nuevo principio de orden. En la Revolución de 1640 a 1688, la Sociedad civil inglesa se alza violentamente contra el orden fabricado por el *Leviathan*, en nombre de otro orden, que no es «político», sino «social». Parte del supuesto de que esos jirones de la realidad humana que empiezan a separarse del Estado poseen un orden propio, que no es artificioso, ni creado de la nada por arte de encantamiento o de razón, sino espontáneo, nacido de la misma naturaleza del hombre; en una palabra: «natural». Esa realidad que quiere escaparse del Estado, la intimidad religiosa, el pensamiento, la economía, no es una realidad desordenada, como pretende el *Leviathan*, sino ordenada, con un principio de orden fundado en la misma naturaleza. La hipótesis del «estado de naturaleza», que dentro de la dialéctica del Estado absoluto es concebida como caos y desorden y cumple la función de justificar el poder absoluto del *Leviathan*, crea-

dor del orden desde la nada, va a jugar ahora como argumento supremo contra el Estado. Así, en Althusio, en Buchaman, Sidney, Milton y Locke. El «estado de naturaleza» no será, como pretende el absolutismo, radical desorden, sino realidad ordenada y sujeta a leyes propias. No ya guerra de todos contra todos y, por tanto, estado de terror, sino de idilio y dulce concordia. A sus ojos, el terror es más bien el orden del *Leviathan*, producto suyo. Este giro decisivo del pensamiento se produce en el seno de la Gran Rebelión. Los rebeldes ingleses se alzan contra el Estado en nombre de un orden, el orden natural de la Sociedad, un orden «social» contrapuesto al orden «político», estimado como desorden, cuyo principio es preciso descubrir. Una serie muy compleja de razones que no es menester desentrañar aquí, hace que ese principio de orden se busque en el restablecimiento del orden antiguo que el mismo *Leviathan* destruyó: el orden de las viejas comunidades, corporaciones, ciudades y estamentos medievales. La Revolución se abre en 1840 con la alianza de los Barones y el pueblo, la nobleza campesina y la burguesía (el *Regnum* de la Constitución estamental) para entrar en posesión de sus antiguos derechos. El 7 de enero de 1689, fecha de clausura de la Revolución, Guillermo III de Orange promete el restablecimiento de la Magna Carta. En realidad, lo que se establece no es el viejo orden medieval, sino el orden de la sociedad civil inglesa, que se constituye como unidad de acción frente al *Leviathan* mediante la implantación del régimen constitucional. Un orden social que pronto transpondrá la fronteras de la vieja Inglaterra para señorear y colonizar el nuevo mundo transatlántico y la India. Todo ello so capa de «restauración» (R. König).

La primera experiencia que el europeo hace del terror revolucionario, la guerra civil apenas interrumpida de 1640 a 1688, deja en él muy leve mella, como si se hubiese tratado de un dulce y suave despertar a la razón y al buen sentido. Se cree tener en la mano la clave de un orden seguro e invariable, tan constante como el orden mismo de la naturaleza. Nos lo revela este candoroso pasaje de Ferguson: «... en los Estados en que la política interior es buena, hasta la misma furia, después de conmociones violentas, puede transformarse en cordura, y, curado de sus locuras y movido por la evolución de las cosas, puede un pueblo volver a su manera de sentir habitual, o bien, perfeccionándose, seguir el mismo juego, que comenzó en torpeza, y ahora puede resultar capaz de resolver la vida de los pueblos. Como las Repúblicas de la Antigüedad, inmediatamente después de una sedición, o como Gran Bretaña, que al acabar su guerra civil conservó el espíritu de los negocios, recién despertado, y es capaz ahora de desarrollar en todas sus aspiraciones, en la política como en la ciencia o el arte, la misma fuerza audaz. Aparentemente al borde del abismo, se alzan al mayor bienestar».

* * *

La segunda fase del movimiento cala mucho más adentro. Su fecha crucial es el año 1789. El nuevo escenario es Francia. Aquí, el *Leviathan* es mucho más fuerte y sólido que lo fuera el inglés, y la constitución de la Sociedad como potencia autónoma requiere mucho más acopio de esfuerzo y de violencia. Roto el Estado del *Ancien Régimen*, la gigantesca fuerza acumu-

lada por el protagonista vencedor se expandirá también eruptivamente, sin reconocer trabas ni fronteras. En la Revolución de 1789 no se constituye sólo la sociedad francesa; se constituye simultáneamente la sociedad «total» y «universal». Su portavoz adelantado es Rousseau, realmente el polo opuesto de Hobbes. Es la sociedad absoluta frente al Estado absoluto. No hay más orden que el «natural», que emerge del «estado de naturaleza». Es propiamente el «orden social», resultante del acto creador del «contrato social». Por virtud de este acto generador no se pasa del caos al orden, sino de un orden a otro orden, del orden natural al orden «social» o «civil», del orden de la naturaleza al de la Sociedad absoluta. No de un estado de terror a uno de seguridad, sino de un estado de concordia a otro de paz y civilidad. Es, rigurosamente, la inversión de los términos hobbessianos: la sustitución del Estado absoluto, anarquía y desorden, por la sociedad absoluta, orden permanente y seguro.

Pero he aquí que este orden de la sociedad absoluta va a sufrir súbitamente una sacudida terrible, esto es, terrorífica. Un estremecimiento de pavor, que parte de París y contagiosamente inunda la bella campiña francesa, desvela de pronto las fuerzas abismales que ha desatado el principio de la sociedad absoluta con su retórica robesperriana de la «virtud» y del «Ser Supremo». Es la «Grande Peur», el «gran miedo» de 1789. «Los diputados de las asambleas primarias —dirá Danton unos años después (*Monitor*, tomo XVII)— acaban de ejercitar la iniciativa del terror contra los enemigos del interior. Respondamos a sus deseos. ¡No, nada de amnistía para los traidores!». El que ha hecho esta experiencia no puede hablar de «restauración». Está claro

que lo que la rotura del Estado desencadenó no puede ser retrotraído al antiguo cauce del orden anterior al *Leviathan*. Será menester anudarlo en un orden nuevo, en su orden propio, el orden de la economía, el del pensamiento; en una palabra: el orden de la sociedad. Es el único orden verdadero, pues lo demás, lo «político», es sólo la superficie, y, como superficie, expuesto al viento y a la turbulencia: «Concedemos a las formas de gobierno demasiada importancia... —dice Saint Simon, el ciudadano Bonhomme—; la ley que determina las facultades y la forma del gobierno no es tan importante ni tiene tanta influencia en la felicidad de los pueblos como la que determina los derechos de propiedad y regula su ejercicio. La forma del gobierno parlamentario... es sólo una forma, y la propiedad es el meollo (*le fond*). Su fundamento es, pues, el cimiento del «orden social». Los nuevos elementos que han venido a constituir la sociedad son la razón de su orden inmanente. La economía, también el pensamiento y la religión secularizada en moral: «No hay sociedad posible sin ideas morales comunes. En cuanto la moral hace conocer al hombre los medios de felicidad que le proporcionan las relaciones con sus semejantes, es el vínculo necesario de la sociedad» (Augusto Comte).

* * *

Las dos primeras vivencias del terror revolucionario parecen haber puesto, al fin, en manos del hombre el ansiado secreto del orden. Movidó por la fuerza de la realidad que se está constituyendo ante sus ojos como Sociedad, el hombre de los siglos XVII y XVIII se ha visto

obligado a hacerse cuestión teórica y especulativa de esa realidad, para dar razón de ella y de su orden peculiar. El esfuerzo por encontrar esa razón es precisamente un nuevo saber, que se alza retadoramente sobre las ruinas de la Ciencia Política fracasada: la Sociología. Lo que el saber político no logró desde el Renacimiento al Barroco, poner orden en las cosas humanas, sorprendentes, imprevistas, tornadizas, inapresables, parece ofrecerse ahora sin veladuras a la mirada del poseedor de este nuevo saber de salvación. Es así la Sociología, por vocación, desde la cuna, heredera directa de los propósitos que dieron nacimiento a la Ciencia Política. Tendrá que dar razón del movimiento de las cosas humanas. Nunca es más necesaria la predicción que en los tiempos de turbulencia. La predicción le servirá para dominar el curso de las cosas y manejarlas. El saber sociológico nace, en cierto modo, como un saber de urgencia, para prevenir y gobernar la revolución. La tarea resulta más sencilla que lo fuera para el hombre renaciente. En un universo simplemente secularizado, el que se proponga señorear el curso del acontecer tiene que habérselas con un principio de arbitrariedad extraordinariamente desconcertante e incalculable para un saber racional: esa potencia trascendente, incierta y misteriosa, indiferente a la inquietud y a los dolores humanos. Hay que adivinar sus giros y acomodarse a ellos. Por eso el saber político requiere altísimas prendas, virtud maquiavélica o sublimes primores graciosos de ingenio. Es ciencia de pocos y arcana, que no vulgar. Por el contrario, dentro de un horizonte «profano» no hay hueco para la sorpresa por venir. Bastará apartar la mirada de la superficie, barrida por el huracán, para llevarla resueltamente al hondón de la naturaleza humana. En este aspecto, la Socio-

logía es como la «profanación» de la Ciencia Política. Se presenta como una nueva religión: el «nuevo cristianismo» de Saint Simon o la «religión de la humanidad absoluta» de Comte.

El orden que se busca no es un orden «secular»; es un orden «profano», constituido por la economía, el pensamiento y la moral. Por el otro costado, la Sociología es la «vulgarización» del saber político. Deja de ser ciencia excelentísima y arcana, predio de pocos. El saber sociológico tiene que habérselas con realidades más fácilmente ponderables: la naturaleza humana tomada a lo profano. Es un saber que se dirige no ya a un Príncipe, a un gobernante, sino a la Sociedad, al pueblo. Un saber «vulgar» por el que la Sociedad puede predecir su propio movimiento, el de la economía, el de las ideas, el de la moral, y mediante tal previsión, autogobernarse, proveer para sí misma. Un saber radicalmente positivo y pragmático, sin mezcla de magia, virtud o encantamiento. Un saber que ha de poner al hombre en condiciones de sustituir el fermentado orden «político» por un verdadero «orden social». Un saber de salvación, que el hombre no espera le venga de fuera, sino por obra de sus manos. En la vocación con que la Sociología viene al mundo se encuentran claramente perfiladas las líneas maestras de su programa futuro: dar razón de las mudanzas humanas desde su naturaleza profana, hacer al hombre capaz de salvarse por sí mismo, enderezando su movimiento hacia un orden social que sea como el trasunto y la perfección del orden natural. La Sociología nacida de las dos primeras experiencias del terror revolucionario va a tratar de cumplir este programa enfrentándose con la nueva realidad de lo «social» desde la mentalidad y con el sentido general de la realidad.

que encuentra vigentes en el momento en que las experiencias se producen. Son los de la Ciencia Natural, más precisamente, los de la nueva Física de Newton. La naturaleza del hombre es parte de la naturaleza general. No es oscura y misteriosa, impenetrable al entendimiento; se compone de principios que le son del todo accesibles. Tampoco la ley que preside su movimiento es inescrutable; es la ley natural de la evolución que atraviesa todos los estratos de la realidad. La evolución es la versión a lo profano de la vieja visión agustiniana del acontecer histórico como distensión a lo largo de las edades y las generaciones. Ha variado la meta: en vez de peregrinar hacia el Reino de Dios, se evoluciona hacia el reino profano de la Cultura; en lugar del Adán bíblico, transeúnte del aquende al allende, el hombre natural, máquina que se mueve por el interés hacia la consecución de un orden positivo, trasunto del orden natural.

* * *

El sueño virginal de la Sociología positiva, nacida del terror de la «restauración» inglesa y de la «grande peur» de 1789, dura todo el tiempo que el hombre es capaz de olvidarse de su propia experiencia. El «gran miedo» de 1789 fué pronto olvidado. Olvidado, hasta que advino la tercera experiencia, la más inesperada y la más terrorífica: la experiencia volcánica de 1848.

El período comprendido entre 1688 y 1848 fué realmente la Edad de Oro de la nueva Ciencia, a la que Comte, desde el alto balcón de su madurez, bautizó con el nombre de Sociología. Hobbes fué, efectivamente, el último «político» de gran estilo. En medio de la

ofensiva que se abre contra él poco después de su muerte, habría que ir a buscar una conminación muy similar a la que el político Alberto Gentilis dirigiera al teólogo: «Silete, politici, in munere alieno» ¡Callad, políticos, en lo que no os concierne! Pero el sociólogo ni siquiera se molesta ya en gritar. El que conmina al silencio tiene tras de sí el supuesto del diálogo, aunque para no oír al adversario, le mande callar. Los políticos como Bodino o Hobbes aún siguieron personalmente fieles a la fe de sus padres y de sus pueblos respectivos. Fueron racionalistas, pero no radicales en su racionalismo. El sociólogo no grita al que sustituyó al teólogo, se limita a despreciarle. Saint Simon, que aún se adorna con el nombre de «político» y llama a éste «legista», más despectivamente, «abogado» (*Obras de Saint Simon*, París, 1865-1878, tomo 21), le tiene por literato y escritorzuelo, bueno para el pasado. Cumplió su función al reducir el desorden feudal al orden del Estado. Pero pertenece a una ralea despreciable, «que se ocupa más de las formas que del fondo, más de los principios que de los hechos». Estos fraseólogos y escritorcillos dominaron en una situación social bastarda. Nada tienen que hacer en el nuevo orden descubierto por la Sociología. El sociólogo vive mucho más cómodamente que el político. No tiene que defender su vida del mismo *Leviathan*. No tiene que huir por una ventana, como Bodino en la Noche de San Bartolomé, para salvar el pellejo, o mantenerse constantemente en exilio y cambiar permanentemente de morada, como Hobbes, para escapar a las zarpas del *Leviathan*. Vive menos suntuosamente, pero con mayor lujo. Ha dejado el palacio renaciente o barroco por un hotel confortable. No vive en el Estado, pero sí en la sociedad, entre la abundancia de los pode-

res económicos, a los que sirve, y el regalo amable de los poderes intelectuales, a los que pertenece. Su saber de la sociedad le sirve para orientarse certeramente en su curso ordinario y en los avatares de la revolución. Su saber de la economía le permite especular. Saint Simon, por ejemplo, fué un especulador de gran formato. Negoció en tierras, como intermediario en la compra de los bienes del clero y de los emigrantes, declarados propiedad nacional, y en la venta de parcelas a los campesinos y pequeños empresarios. Las posibilidades del éxito de sus especulaciones dependían del éxito de la revolución. Su fracaso podía costarle la cabeza. Si triunfaba, su propia actividad, al transformar el régimen de la propiedad, habría contribuído a consolidar la revolución. El político legista —teólogo secularizado— tenía algo de mago y de profeta. El sociólogo positivo —teólogo profano— es una curiosa mescolanza de economista, especulador y técnico.

Como el político, también el sociólogo fracasa en su intento de fundar una nueva religión y un orden social perfecto. Todas las sabias composiciones y maquinaciones para articular ese orden son cortadas súbitamente por una densa oleada de terror. Algunas mentes claras, aunque con la lucidez que es propia de toda posición unilateral, lo habían presentado y aun pronosticado acremente: «Abro la historia de la Europa cristiana —dice Bonald en su *Teoría del Poder*, tomo I, libro IV—; veo en ella grandes crímenes; pero veo también, y con frecuencia, remordimientos violentos, acciones expiatorias, grandes virtudes sociales, es decir, virtudes religiosas y políticas; veo el heroísmo en las faltas, el heroísmo en el arrepentimiento. He aquí el hombre, me digo, el hombre de la religión... No está todo perdido, pues si

está arrebatado por su pasión natural, la pasión de dominar, el hombre público obedece también al freno de la religión. Recorro los fastos de la Europa filosofante: a través del velo transparente de los acontecimientos, descubro horrores calculados, atrocidades razonadas, sombrías y espantosas venganzas, maquinaciones infernales..., crímenes tal vez desconocidos en los infiernos. He ahí el hombre de la filosofía, me digo... Las atrocidades que veo me hacen temblar por las que sólo puedo sospechar. El amor del hombre no está ya en su corazón, donde la religión le había puesto; se fué con ella. Todo acabó: la felicidad de la sociedad, la conservación de la especie humana no son más que una operación del espíritu..., un problema».

Con el año 1848 se inicia una tercera y más honda experiencia del terror revolucionario. Si despojamos las palabras de Bonald de su atuendo contrarrevolucionario, nos desvelan en qué consiste esta nueva experiencia. Es un nuevo tipo de terror calculado y dirigido, donde la acción aterrizante viene previamente planeada y enderezada a producirlo y a mantenerlo. Esta nueva experiencia obliga al hombre a sacar consecuencias infinitamente más radicales que las de las dos anteriores: la realidad que ha venido constituyéndose violentamente, en lucha contra el Estado absoluto —la Sociedad— no obedece, ni mucho menos, a leyes de orden, es un averno de confusión. Dejada a sí misma, conduce al reino, no de la armonía, sino del terror. No basta para sujetar a figura ese infierno hirviente con perfeccionar el «orden natural». Ni restaurar, ni perfeccionar, hay que fundar, o mejor «crear» desde la nada. El hombre que vive el terror del 48 se encuentra retrotraído a una situación enteramente análoga a la del hombre renacien-

te: hay que crear un orden a cualquier precio, desde el desorden absoluto. Pero con esta diferencia: el hombre del Renacimiento fabrica un orden fuerte y seguro, cerrado y radicalmente unificado. El hombre del 48 encuentra destruido ese orden. No le sirve ni volver al pasado, ni echar mano de lo que ya no encuentra en el presente. Aquí ya no hay salida. La pugna entre el Estado y la Sociedad ha llegado a un punto que no consiente posiciones equívocas. O se apoya resueltamente a uno o a otro. Apoyar hasta el límite, es decir, hasta la negación del término contrario.

Cabe también no apoyar a ninguno de los dos y propugnar la vuelta a un orden anterior a la contienda. Esta fué la respuesta de *Donoso* al terror del 48. La vivencia del terror le convence que el hombre no es un compendio de paz y de armonía, como pretende la religión de la humanidad absoluta, sino un ser cargado de enemistad y de voluntad de aniquilamiento. Frente a ese abismo de inhumanidad en el hombre de nada valen los «saberes de salvación». La salvación no se logrará por el saber, sino por el sacrificio. Por el sacrificio cristiano. Sólo el retorno a la Iglesia Católica salvará a Europa de un terror total e irremediable.

Nadie escuchó la voz de *Donoso*. Su nombre, sus palabras, entraron en el inmenso reino de los olvidados. Otras voces sí fueron escuchadas, sobre todo las que apoyaban resuelta y definitivamente a la Sociedad contra el Estado, proclamaban al Estado como instrumento de explotación de un grupo social por otro, condenaban el orden social nacido de las dos primeras revoluciones y preconizaban apocalípticamente el reinado definitivo de la libertad en una sociedad absoluta. Es el coro de voces que se oyen resonar a través de los párra-

fos de bronce del *Manifiesto Comunista*: Straus, Bruno Baiier, Engels, Carlos Marx. La tercera experiencia revolucionaria obliga a cambiar el sencillo esquema de que partiera la sociología en 1688 y 1789 para dar razón del movimiento y de la revolución. El acontecer histórico no transcurre a lo largo de una línea plácida y continua de evolución, sino en forma de antagonismos que se disuelven uno tras otro en síntesis superiores. La marcha de la realidad entera y de las cosas humanas es «dialéctica». El marxismo se encara con el orden social constituido a lo largo del proceso revolucionario que destruyó al *Leviathan* y subraya en él su dimensión negativa: el proletariado. Sólo cuando se niegue esta dimensión negativa, cuando se elimine de la sociedad el proletariado, surgirá el verdadero orden social que afanosa e inútilmente busca la sociología. Sólo entonces se habrá llegado a un orden verdadero y estático, sin dialéctica ni movimiento. La sociedad absoluta es el reino quiliástico de la libertad absoluta, donde no hay siquiera movimiento y donde la misma Historia queda aniquilada en la visión escatológica de un futuro que no es ya propiamente tiempo. El sociólogo marxista tiene, como el político de antaño, algo de mago y de profeta, y como el sociólogo burgués, mucho de economista y de técnico. Es el teólogo de la religión que advendrá cuando el Eon cristiano toque a su fin.

Hubo también una propuesta inteligente que pocos entendieron, acaso porque las mentes no estaban maduras para comprender su alcance: el programa de una monarquía social,alzada sobre la pugna entre el Estado y la Sociedad y capaz de enfrenar la revolución. Sólo algunas monarquías europeas lo siguieron, aunque im-

perfectamente. Fué la fórmula virginal que lanzó Lorenz von Stein en su *Historia del movimiento social en Francia*:

«He aquí el principio, que es ley de vida de la monarquía y enlaza los tronos a lo largo de los siglos en los que existió la monarquía y de los que siga existiendo, un principio que dispone del amor, del poder, de la felicidad y de la tranquilidad de los tronos: la monarquía verdadera, la más poderosa, la más duradera y amada es la monarquía de la reforma social... La monarquía como soporte de la idea pura del Estado está sobre las clases de la sociedad y sus antagonismos. Como representación personal de la personalidad del Estado trata necesariamente de intervenir activamente en el movimiento del Estado. La clase social dominante le sale al paso y trata de dirigir al Estado por cuenta propia. En esta lucha la monarquía siempre es vencida al final y, o se la expulsa, o se la reduce a la pura representación inactiva del Estado... En esta pugna la monarquía tiene una sola salida segura para mantener su prerrogativa y su alta posición; consiste en ponerse a la cabeza de la reforma social, en nombre del bienestar y de la libertad, con toda la serenidad, dignidad y brío que cumple al supremo poder del Estado. En el futuro, la monarquía llegará a ser sombra, huera o despotismo, o acabará en república, si no tiene el alto arrojo moral de convertirse en monarquía de la reforma social.» (Tomo II, 40 y s.)

Los marxistas, tal vez porque intuyeron su peligrosidad, arremetieron en seguida contra la ocurrencia de Stein, diciendo que serviría de pretexto al dominio de una clase sobre las demás, y la fórmula de la mo-

arquía social, como la noble propuesta de Donoso, pasó al cajón infinito de los arbitrios que no se ensayan y rápidamente se olvidan.

* * *

He ahí los tres esquemas fundamentales de orden y los nuevos saberes de salvación con que el europeo ha respondido a las tres sucesivas experiencias revolucionarias en cuyo proceso se ha constituido la sociedad moderna, primero «sociedad civil», luego «sociedad burguesa» y, por último, «sociedad absoluta». Los relámpagos del terror iluminan de trecho en trecho un panorama esplendente de bienestar, de técnica rayana en el milagro, de hazañas prodigiosas del pensamiento y del arte, de formas de vida refinadas y muelles. Todo invita a olvidar el terror. También el de 1848 fué pronto olvidado. Aquí y allá reflorece levemente el recuerdo como conciencia de «crisis». Han tenido que venir nuevas sacudidas sísmicas de ámbito planetario para que el europeo entre en sí mismo y se haga cargo de su situación. *Llegamos con ésto a nuestro propio presente europeo, que es como la totalización y definitiva implicación de las diferentes líneas del acontecer incoadas en 1848.* La pugna Estado-Sociedad ha llegado a la actualización de sus posibilidades extremas: a un lado, el Estado totalitario, negador de la sociedad, que vuelve a absorber en un grado de concentración que el hombre del Renacimiento o del Barroco no pudo soñar, todo el inmenso dominio de lo secular y de lo profano, el riquísimo reino del espíritu objetivo constituido a lo largo de una dialéctica centenaria, cuya historia hemos dibujado sucintamente. A

otro lado, la sociedad total, alumbrada entre los terrores de una revolución total, que se proclama a sí misma permanente, negadora del Estado, y que por la extrema tensión de sus impulsos internos desemboca en la dictadura del proletariado. Estado totalitario y revolución total, he ahí los principales puertos de arribada.

* * *

Sería absurdo pensar que el europeo ha recorrido este largo camino sin hacer acopio alguno de experiencia. El hombre no se limita a transitar por las formas políticas que él mismo va creando. Pasa por ellas, pero, a medida que pasa, cada una deja en él decantado un poso de experiencia. La historia de la realidad política no es la simple sucesión de unas cuantas formas, es también un proceso en el que paralelamente a la constitución de la realidad se constituye una cierta experiencia de esa realidad. Entre las vivencias graves y hondas que han tenido que dejar en el europeo un precipitado de experiencia está, sin duda, el terror. Acabamos de señalar el sentido singular de esas vivencias: el terror del europeo es el terror específico que brota de la secularización y de la profanación del viejo orden europeo. A lo largo de ese proceso, el terror se ha ido agigantando y adensando hasta convertirse en «total». Totales han sido las dos incalculables catástrofes de 1914 y 1939, totales y globales sus consecuencias, total también, en el sentido plenario de la palabra, la experiencia del terror que tras de sí han dejado en Europa. Tengo ante la vista un documento impresionante. Es el testimonio inédito de un gran escritor contemporáneo, por cuya carne ha pasado el terror de las

dos contiendas y que sabe muy bien lo que significó el del 48. Permitidme que os lo lea: «Conozco todas las clases de terror: el terror de arriba y el de abajo, el que viene de la tierra y el que viene del aire, el terror legal y el ilegal, el caqui, el rojo y, el peor de todos, que nadie osa nombrar. Todos los conozco y sé de su zarpa». Terror total. Terror omnircundante, que rodea al europeo por todas partes. Mas no como al primitivo, prendido su ser en un mundo religioso y fantasmático, sino como a sacrílego y profanador. ¿De dónde viene? Nadie acierta a localizarlo. Terror «planeado», ya lo predijera Bonald, donde se cultivan cuidadosamente los instintos del miedo y se organizan las oleadas terroríficas, como metafóricamente, en lenguaje reverberante de misterio nos lo hace entrever con el personaje simbólico del guardabosque y sus jaurías de perros feroces la novela *En las escolleras de mármol*, de Ernst Jünger. Terror racionalizado y tecnificado, donde se mantiene una apariencia de seguridad para que el artificio terrorífico sorprenda siempre repentinamente. Terror anónimo, que se oculta tras el sin nombre, para que nadie sepa de quién viene. Con estos tres caracteres se asegura la nota fenomenológica más típica del terror: su presentación subitánea. En medio de la seguridad aparente, fementida, adviene súbitamente el terror. *Ha llegado así el europeo a una singular y estremecedora situación: a hacer de algo que por su misma esencia repugna la continuidad, un hábito, una habitud.* Un viejo refrán europeo dice que a todo se ocostumbra uno. hasta al infierno. Habría que añadir: a todo, menos al terror, que es por su propia naturaleza subitáneo, y como tal, se opone a la costumbre. *Hacer del terror una habitud y, como su co-*

rrelato objetivo, una costumbre, constituir el terror en fenómeno social permanente, he ahí la hazaña social europea por excelencia. He ahí también la nota que diferencia el actual terror europeo de cualquier otra forma de terror. Ha hecho falta toda la dosis cuasi demoníaca de racionalización de que es capaz el europeo para producir un fenómeno de tal intensidad y constancia. Algunos de vosotros, familiarizados con la pintura, acaso recordaréis un famoso cuadro de Böcklin. Un pastor ha subido a los quebrados peñascales del monte en un día de sol abrasador; súbitamente, por entre la quebraza, sin distinguirse apenas de otros trozos roqueros, divisa un rostro burlón y gesticulante: es la cabeza del dios Pan. Un terror súbito, irracional se apodera de él; en desalada y salvaje huída baja del monte, seguido por sus cabras. Es la imagen del «pánico», en el viejo símbolo del terror que emana del dios Pan. Un terror repentino y sin sentido que se traduce en huída irrefrenable, irresistible. Es la imagen clásica que simboliza el terror como fenómeno individual. No hay, que yo sepa, en la pintura, ningún cuadro que haya acertado a figurar plásticamente este insólito y paradójico modo de terror que es el terror convertido en habitud, el terror como una forma del «nosotros» en que lo social consiste. Tal vez, sin proponérselo temáticamente, la obra de Goya. Esos ojos goyescos, que se encuentran inevitablemente en sus cuadros, ojos inconfundibles, de desolación, de desamparo extremo, de tinieblas, que traicionan como un deseo de huir irrealizable porque la voluntad está paralizada, ojos sin brillo de razón, deslumbrados por la invasión de un caos de sentimientos, que parecen ver monstruos más que seres normales, ¿son, por ventura,

los ojos de un ser poseído por la habitud del terror? Los grandes pintores tienen la pupila fina y siempre calan más adentro que sus contemporáneos. Tal vez quiso sugerir con la presencia permanente y obsesiva de esos ojos el sentido último de un mundo, que presentía próximo, del que la razón huyó para dejar paso a las fuerzas abisales. Cuando la razón duerme por el terror, reptan hacia la tierra las alimañas del profundo: el sueño de la razón produce monstruos.

El terror constituído en habitud y, por tanto, en fenómeno social, grave tema de meditación política y sociológica. ¿Cómo podemos imaginar una relación social configurada por el terror? Consiste lo social en que el hombre afecta al hombre bajo especie de «nosotros». Resulta casi una contradicción pensar que la afección recíproca de terror pueda constituir un «nosotros» propiamente dicho. El primer efecto del terror es suscitar en el que lo sufre un impulso a aislarse, a retraerse en sí mismo. El instinto de conservación, súbitamente sacudido, incita a huir. Como las sombras desnudas de los falsarios Myrra y Schicchi, que Dante describe en *El Infierno*: «Che mordendo correvan di quel modo, che il porco, quando del porcil si chiude». La afección recíproca por el terror produce en los sujetos que la reciben su aislamiento recíproco, vehemente impulsión a huir el uno del otro. Es una curiosa y paradójica relación social en la que los términos están unidos centrifugalmente. No cabe una mayor degradación del «nosotros». Es un «nosotros» determinado realmente por el aislamiento recíproco, un «nosotros» en permanente atomización y disolución. Es negación y, a la vez, un modo de constitución de lo social. Se diría que lo social, el «nosotros», es simultáneamente suje-

to y objeto de la huída. Un «nosotros» en el que la habitud recíproca consiste en el aislamiento es un modo de relación en permanente descomposición. Es el grado extremo de degeneración de lo social. Si la relación se mantiene es por estar equívocamente fundada sobre la apariencia de seguridad. Radical inseguridad en medio de una seguridad fingida. Las explosiones continuas del terror mantienen la habitud. Lo más grave es que anudado por el hombre por este tipo de habitud se anonadan todos los demás «nosotros» de los que simultáneamente forma parte. Es una forma tan radical del «nosotros», que no sólo antecede a las demás y las subordina, sino que las deshace, desarrolla un gigantesco despliegue de energía, aunque sea para el aislamiento. Arrolla las demás formas sociales. En un instante la sociedad más organizada queda disuelta en un conglomerado de átomos. Toda la rica gama de formas sociales que resultan de las habitudes éticas se aniquilan. El terror hace tabla rasa hasta de las costumbres más firmes. Elimina el pudor y hasta la vanidad, una de las habitudes a las que más caramente solemos aferrarnos (Gothein).

Sobre la habitud del terror se levanta también un modo específico de mandar y señorear: el dominio por el terror. Dominadores y dominados se temen y aterrorizan mutuamente. En una carta a Marx, de 4 de septiembre de 1870, dice Engels: «Por dominio del terror entendemos la dominación de gentes que están también aterrorizadas. La Terreur son, en su mayor parte, crueldades inútiles cometidas por gentes medrosas por su propia tranquilidad». Habitud recíproca del terror en el que manda y en el que obedece. Es, naturalmente, la negación del mando y de la obediencia.

cia. Pero es un modo de dominación ultravioleta y ultradisolvente. Lo que Engels no dice es que sus propios secuaces eran los llamados a llevar este modo de dominación a su extremo más riguroso y perfecto. En lo que acierta es en reconocer la «inutilidad» absoluta de este modo de dominación. Hasta la muerte, ese acto supremo del hombre que nadie se atreve a profanar, se queda en pura inutilidad. Recuerdo un juicio de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, de un Hegel maduro y desilusionado, que es como la anticipación y la reducción metafísica al absurdo del terror reinante en la sociedad absoluta: «La única acción, la obra única de la libertad general es... la muerte, una muerte que no tiene ni alcance íntimo, ni plenitud; porque lo que viene a negar es el punto incumplido del yo libre y absoluto; es, pues, la muerte más fría y más vulgar, sin más significación que masticar una cáscara vacía o un trago de agua».

* * *

La reflexión sobre la muerte inútil bajo el régimen del terror europeo contemporáneo dispone la mente a plantearse una última y grave cuestión: ¿puede el europeo salir de esta situación? ¿Cómo? Lo primero que cumple para poder salir de una situación y entrar en otra es hacerse cabalmente cargo de ella. Yo os invito a que, ayudándome con vuestra memoria a guardar cierta fidelidad a la línea de pensamiento que he mantenido ante vosotros, tratéis conmigo de haceros honradamente cargo de la raíz última de esta situación. No faltan por ahí diagnósticos y pronósticos. El hombre suele ser muy aficionado a agorerías. Ni nos tiantan,

ni nos compete aquí el oficio de auspiciador. No creemos poseer ningún saber arcano, ni viene en nuestra ayuda una cómoda filosofía de la Historia como evolución positiva o como dialéctica. Tratamos, sencilla, pero gravemente, de hacernos cargo de la situación.

Corre por buena moneda un pronóstico nacido de resignación escéptica sumada a la indolencia: la situación actual de Europa es «patológica». El europeo está «enfermo»... necesita de una buena higiene. Se reproduce en esta actitud, con sorprendente analogía, la misma que hace más de dos milenios tomó Platón frente a la arbitrariedad y la corrupción de la vida política ateniense. Los griegos estaban enfermos, había que sanarlos. Para curarlos, Platón emprendió entonces su heroica navegación en pos del ser y de las ideas. Ningún europeo, que yo sepa, ha emprendido hoy navegación alguna. Habla de higiene, de higiene del terror, de la disciplina como remedio, de la vuelta al Estado de derecho y sus instituciones, de controles democráticos eficaces, de desplegar una actividad incesante del más noble humanismo, de fomentar el espíritu socialista de libertad. ¡Menguadas fórmulas, si se las quiere medir con la hazaña platónica! Lo más grave, como le ocurrió a Platón, es que el europeo no está «enfermo», como tampoco lo estaba el heleno de antaño. El europeo no está enfermo, ni se va a morir como europeo, sino que sigue siendo europeo. Como vamos a ver, esto es lo realmente grave.

Dos de las potencias intelectuales más fuertes del tiempo presente, el marxismo y el existencialismo, disparan su diagnóstico de consuno, aunque desde supuestos últimos muy diferentes y, por cierto, muy a lo hondo. No se dirige sólo al europeo, sino al hombre

contemporáneo, en general. Naturalmente, el marxismo excluye a los que pertenecen al mundo comunista. El hombre, dicen ambos, está extrañado de sí mismo, enajenado de su propio ser. Enajenado de sí mismo, dice Luckacs, glosando canónicamente los viejos textos marxistas, en su libro *Historia y conciencia de clase*, porque la forma de trabajo en la sociedad moderna lleva al hombre a enajenarlo como mercancía, y como el trabajo es mucho más para el hombre que un simple medio de mantener su vida, más que una actividad económica es una actividad existencial que le afecta por entero, al enajenar el trabajo lo que realmente enajena es su propio ser. Los productos del trabajo se enajenan de su productor, y su productor se enajena también de sí mismo. La enajenación afecta así al hombre entero y verdadero. El hombre se torna mercancía, se reifica, se hace cosa. Grave objeción crítica al capitalismo, cuya fuerza no puede desdeñarse.

Enajenado está el hombre actual de sí mismo, dice Heidegger en su *Carta sobre el Humanismo*, porque «se ha olvidado del ser», y, al olvidarse, ha perdido su patria, su morada, porque la morada verdadera del hombre es el ser. Ha dejado el ser por lo más inmediato, los entes, las cosas, los hechos, las cosas de la vida. Así, en vez de dejarse afectar por el ser, el hombre contemporáneo se deja afectar por las cosas y se olvida del ser. Al ocuparse sólo de las cosas, éstas se le aparecen exclusivamente como instrumentos para su manejo y ocultan el ser. En eso, no en otras determinaciones triviales, estriba la esencia del materialismo. Todo lo que es, aparece como material de trabajo. He ahí, perfectamente circunscrita, la esencia de la

técnica. La técnica oculta así en su seno la almendra del materialismo.

¡Buena estocada al corazón del marxismo! Va también directamente disparada contra este mundo materialista de la técnica con sus *bunkers* y sus feas barracas.

Extrañamiento del hombre de sí mismo equivale a inhumanización. El diagnóstico parece claro: hay que rehumanizar al hombre. El humanismo se ha convertido en el tema de moda. Para los marxistas, rehumanizar significa anegar al hombre en lo social, porque sólo anegándole en lo social se apropia el hombre de sí mismo: «es —dice Marx, en su jerga dialéctica— una apropiación real de la esencia del hombre por y para el hombre, por cuanto descansa sobre la plena conciencia del hombre, que puede de esta suerte retornar a sí mismo como un ser social, es decir, como un ser humano». Para Heidegger y algunos existencialistas, rehumanizar supone volver al hombre a su verdadera morada, acercándole al ser, llevándole a vivir en su proximidad. Cobran entonces las cosas para el hombre su dimensión de ser, dejan de ser puros instrumentos, para hablarle del ser. Afectado por el ser, iluminándolo en su verdad, haciendo que las cosas sirvan al hombre de pretexto para iluminar el ser, el hombre es plenamente humano y se le hace accesible el horizonte de la deidad. Rehumanizar es volver a hacer al hombre pastor del ser, custodio suyo.

Tocamos en estos ejemplos los dos extremos, coordinados, pero opuestos, de la mentalidad contemporánea. Dejemos a un lado las soluciones que proponen —supermaterialista y bestialista la una, superespiritualista e incorpórea la otra— y enfrentémonos re-

sueltamente con el fenómeno, verdadero en sí mismo, aunque mal interpretado, del extrañamiento del hombre de sí mismo.

El europeo actual está extrañado de sí mismo, enajenado de su propio ser. Ciertamente. Sabemos las razones que le han llevado a tan desmañada situación. El europeo está hoy viviendo en formas que son extrañas a su ser. ¿Quiere esto decir que esté enfermo? ¿Que haya dejado o que vaya a dejar de ser europeo? Sería una solución muy cómoda. Bastaría con dejar de ser. Europa se curaría dejando de ser... Desgraciadamente, el hombre no tiene en su mano dejar de ser. Viene a mi memoria un precioso pensamiento de Xavier Zubiri. El miedo a la muerte, la famosa angustia en que tanto insiste el pensamiento de nuestro tiempo, no es el miedo a la nada, el miedo a no ser, a dejar de ser. Es algo infinitamente más grave y verdadero: el miedo a «tener que ser». El problema radical del hombre no consiste en «ser o no ser», sino en «tener que ser», en tener que definir constantemente su propio ser dentro del ser en general. Esta suspensión en el ser hace que el hombre sea por su propia naturaleza radicalmente inquieto. La inquietud le viene de que constitutivamente está vertido al ser. Lo que le inquieta no es ser de una manera o de otra, sino ser, a secas.

Y aquí es donde yo buscaría la raíz metafísica de la situación del europeo actual. Está sumido en una situación de terror, y el terror le viene, no de que presienta el peligro de dejar de ser europeo, sino de algo infinitamente más terrorífico: le viene de que adivina el peligro, ya seguro, de tener que seguir siendo europeo en una forma extraña a su genuina europeidad, enajenado de sí mismo. Porque lo que se le ofrece como

posibilidades de opción son sus propios engendros, formas degeneradas, las formas profanas y depravadas de su propia europeidad. He ahí la raíz del terror. El terror contemporáneo es la forma histórica que adopta la vivencia de la inquietud, como raíz metafísica del hombre, cuando el hombre se encuentra forzado a tener que ser en una forma degenerada de sí mismo, enajenado y perdido de sí mismo.

Si se encontrase realmente forzado, la situación sería irremediable. Pero el hombre sólo está forzado a ser, no a ser de una manera o de otra. En eso estriba precisamente su libertad. El europeo de hoy no está forzado a seguir siendo un europeo degenerado y a insertar su vida en formas que son los engendros de su propia europeidad depravada. Puede volver sobre sí, meterse en sí mismo, verterse hacia sí mismo, convertirse en sentido paulino. No es un enfermo. Puede alzarse sobre su propia vida para definirla en el ser y desde el ser en la forma que le exige lo que antaño fué y pudo ser. No un europeo depravado a lo profano, sino revertido a su propia y más entrañable europeidad. Puede y debe salir de su actual situación. Es un llamamiento a la fortaleza del europeo, para que salga del terror, tome su vida en su mano y entre en el sosiego, inscribiéndose resueltamente, allende el terror, en el horizonte del temor de Dios y de la esperanza.

FRANCISCO JAVIER CONDE

(Conferencia pronunciada en el Ateneo de Madrid el 26 de abril de 1949.)

