

---

# PARADIGMA DE LA REDENCION Y PARADIGMA DEMOCRATICO EN LA POLITICA RADICAL

Ferenc Feher

---

*análisis y debate*

---



4

Son necesarias, en principio, dos precisiones metodológicas. En primer lugar, en tanto me ocuparé por extenso del paradigma de la *redención*, por evidentes razones de longitud solamente trataré el paradigma *democrático* desde el punto de vista de las relaciones que mantiene con el paradigma que nos ocupa. Además, bajo el epígrafe de «paradigma de la redención en la política radical», comentaré teorías políticas tanto de izquierda como de derecha. No obstante, hablo de «radicalismo conservador» solamente en tanto los conservadores han adoptado el paradigma de la redención.

La política redentora nació a finales del siglo XVIII. Entra en el *teatro mundi* personificada en el heroe a quien llamó Hegel con toda propiedad *Weltgeist zu Pferde* («el ingenio natural, o instinto, a caballo»), sobre el cual modeló Weber su principio de «legitimación carismática». Es una paradoja histórica, si bien un hecho incontestable, que ese Bonaparte eminentemente prosaico, e incluso áspe-



ramente cínico, que despreciaba a todo *idéologue* y que recelaba en lo más hondo de su corazón de las ideologías incorruptibles, se erigiera en Redentor de su tiempo y de las generaciones venideras.

Son dos los factores que abrieron camino y contribuyeron a sustantivar la repentina ascensión del paradigma redentor. El primero de ambos, que es el de alcance más reducido, fue la circunstancia, tantas veces analizada, en que la burguesía victoriosa, recién liberada de sus enemigos aristócratas y jacobinos, demostró ser incapaz de gobernar durante cinco años de política mortecina, sin garras. Las contradicciones sociales acumuladas clamaban por un Redentor, al que aquella época terminó por encontrar en la persona del legislador paternalista. Quien se había arrogado los privilegios del príncipe absoluto era, a la vez, extremadamente indulgente respecto de la codicia y la ambición propias de la burguesía; asimismo no tardó en convertirse en una especie de mítico dios, en virtud de una deslumbrante serie de triunfos en el campo de batalla. Tal es, desde Napoleón, la esencia del paradigma redentor; en virtud de un consenso tácito entre las fuerzas de la colectividad, dicho paradigma deviene invariablemente *personificado y populista*. Es evidente que, bajo el mandato del emperador, cada cual llevaba debajo del brazo un bastón de mariscal. A la postre, con todo, esa solución personalizadora, aparentemente tan sencilla y en principio tan irresistible y racional, da en ser muestra de una irracionalidad absoluta en todos y cada uno de los casos en que se manifiesta.

El segundo factor, de mayor alcance sociológico, fue *la incompleta secularización de la sociedad moderna*. Esta cuestión, junto con el primer factor, proporciona una ajustada descripción de los principales rasgos que componen el paradigma de la redención, que de esta forma se revela como algo más que una mera aproximación personal a la política, convirtiéndose en un paradigma genuino, una alternativa en liza con los otros dos paradigmas vertebrales de la modernidad: el liberal y el demócrata radical.

Este paradigma de la redención consta, así pues, de tres componentes. El primero, siguiendo a Luhmann, puede considerarse una *hiperreducción de la complejidad inherente de la modernidad*. Las colisiones que se producen dentro de la compleja red de las normas y los subsistemas sociales, colisiones que a la postre surgen prácticamente en toda coyuntura histórica, alcanzan su aparente resolución en una simple mediación —léase, la autoridad del redentor, quien, evidentemente, se arroga una racionalidad suprema. Sin embargo, la autoridad es irracional, ya que, en primer lugar, no descansa sobre la racionalidad de las tradiciones conservadoras, sino que surge de entre los residuos de una autoridad tradicional decrepita y, además, contradice el proyecto de la ilustración al colocar esa autoridad más allá de toda cuestión.

El segundo componente es un intento, renovado constantemente con o sin éxito, de *homogeneizar* la heterogeneidad intrínseca de la complejidad moderna. Durante más de dos siglos, los redentores se han enfrentado con resolución a la existencia particularizada de todos aquellos grupos ajenos a la jerarquía corporativista de la sociedad, a la autonomía individual y al pluralismo político. Condenar a la sociedad civil a un «status» político homogéneo ha sido siempre, en mayor o menor grado, el sello distintivo del paradigma de la redención, tanto en sus versiones triunfantes como en las derrotadas.

La tercera característica del paradigma de la redención estriba en que, al contrario que los paradigmas liberal o demócrata radical, no implica un conjunto de-



terminado de instituciones racionalmente previsibles. Las instituciones de la redención son distintas, según el redentor de que se trata. Tales instituciones, tal cual han sido, se desprenden de la personalidad, de las estrategias o del mero capricho del redentor en cuestión. Esta circunstancia, que nada tiene que ver con la psicología, subraya el carácter *personificador* del paradigma de la redención.

Por último, la habitual valoración del paradigma redentor que considera su faceta religiosa o pseudo-religiosa se da precisamente a partir del factor de más amplia repercusión sociológica, a saber, una modernización entendida como secularización incompleta. En el punto en que el «espíritu científico» del liberalismo fracasa en su función de satisfacer determinadas necesidades que surgen de dicha secularización incompleta, en el punto en que el paradigma demócrata carece de teoría y práctica éticas con las que suplir la fuerza aglutinante de la religión tradicional, el paradigma redentor proporciona un sustituto idóneo de la religión como factor de cohesión dentro de la sociedad.

Mientras el paradigma de la redención muere en Waterloo, su restablecimiento, sea ya de derecha o de izquierda, llegó en vísperas de la primera guerra mundial y, sobre todo, como consecuencia inmediata de la misma. El texto de Weber que lleva por título «La política como vocación» fue la primera y enfática advertencia de un fenómeno en alza y de los riesgos y peligros que traía consigo. Este texto, un verdadero clásico incluso entre estudiantes, ha llegado a ser tan conocido que no requiere una nueva interpretación desde otros puntos de vista. No obstante, debe ser tenido en cuenta en virtud de una razón menos obvia: al elaborar el concepto clave de la «política de fines elementales», Weber tenía muy presente a Gyorgy Lukács, su joven e imprevisible amigo, que por entonces experimentaba con el desarrollo de los «fundamentos metafísicos» del terrorismo revolucionario soviético y con la puesta a punto del regreso al comunismo. Este hecho arroja a la luz, con toda probabilidad, las más profundas implicaciones de las advertencias de Weber. De todos modos, así como Weber percibió el peligro y describió las actitudes pertinentes, por lo visto desconocía la causa determinante de la nueva amenaza. Lo que es más, la solución de Weber tenía su apoyatura en el autoengaño metodológico que le llevara a creer en una ciencia social desprovista de toda valoración, la cual, consiguientemente, ha demostrado su propia inadecuación.

Hemos de volver a otro sociólogo representativo, Karl Mannheim, para encontrar en la persona del muy celebrado «intelectual independiente» el *agente social* que resucita el paradigma de la redención. Allá por el *fin de siècle*, la intelligentsia había adquirido un nuevo «status» social, y una nueva conciencia acorde con él. Esta conciencia predisponía a la intelligentsia a revivir el paradigma redentor y, más aún, a dotarlo de la *formulación teórica* idónea, tarea que nadie llevó a cabo cuando apareció por vez primera el fenómeno. Es en este sentido que cabe decir, sin comprometerse con ninguna demonología de nuevo cuño, que los intelectuales independientes fueron responsables en gran medida de la corrupción de los movimientos sociales por medio del virus de su paradigma redentor.

Lo que hizo de los intelectuales independientes los depositarios naturales del paradigma de la redención fue la naturaleza dual de su emancipación. De una parte, la intelligentsia de vanguardia ya no era de ninguna forma, en los dominios del arte y la política, mero apéndice de la burguesía. De otra, los intelectuales pagaron el precio de su emancipación con la moneda del desarraigo, la miseria y la bohemia —de todo lo cual les compensaba con creces un *esprit de corps* igual-



mente novedoso. Albergaban la orgullosa convicción de ser ellos, y no las clases superiores, los legatarios de un mundo cambiante, de la redención venidera. Lo que aún es más, este desarraigo generó en los miembros de este sustrato una *sensibilidad profesional* y una apertura de miras considerable respecto de los paradigmas nuevos y radicales.

Al unirse estos intelectuales a determinados movimientos y usurpar incluso los puestos de liderazgo, denunciaban el fiasco de un *liberalismo autocomplaciente* al tiempo que expresaban una *aguda conciencia de la secularización truncada* en que se encontraban a finales de aquel «siglo de la ciencia». No puede hacerse el hincapié suficiente en la interpretación de ambas tendencias, el fracaso del liberalismo y la secularización incompleta. El siglo XIX estaba cuajado de ruidos de procedencia liberal en torno a la convicción de que el «progreso» y el «espíritu científico» eliminarían las disfunciones y cacofonías propias de la vida social. Tanta pericia sólo llegó a accionar el disparadero de la primera guerra mundial, aquella hecatombe que produjo miles de bajas. Semejante error de cálculo de proporciones monumentales, imputable por entero a la razón instrumental, arroja por saldo el suicidio de Europa occidental en tanto epicentro de la política universal por derecho propio. Los políticos liberales, que a lo largo del siglo de la ciencia se mostraron una y otra vez condescendientes para con los intelectuales en virtud de su inoperancia, resultaron ser un grupo de diletantes desesperanzados. Ello provocó, en lógica contrapartida, las mofas de los intelectuales independientes. Sin embargo, los fracasos del liberalismo hicieron salir a la palestra lo que habían sospechado y expresado incluso los románticos de la primera generación; a saber, que en tanto se hallase de todo punto incompleta la secularización, las tradicionales panaceas de la religión seguirían siendo de todo punto inadmisibles, por inapropiadas. Por tanto, había llegado el momento de un sustituto, de una religión «mundana» o, por hacer uso del término tan hábilmente acuñado por Lukács que probablemente no requiere explicación, por resultar autosuficiente, del «ateísmo religioso». Tanto con los nazis, que instituyeron el culto teutónico del Führer y que se autodenominaban *Gottesgläubige* (para diferenciarse de los cristianos cargando el acento en su devoción pagana), como con los bolcheviques, que pusieron bajo los pies de aquel seminarista de Georgia el pedestal de un nuevo dios, dotado de prerrogativas no menos divinas que las de los endiosados césares de Roma, los intelectuales o pseudo-intelectuales independientes cumplieron con las exigencias del momento histórico.

Es sumamente revelador echar un vistazo a los dos motivos que compartieron derechistas e izquierdistas en su resurrección del paradigma redentor. Desde ambas instancias se criticaba y se rechazaba a botepronto el paradigma liberal, motejándolo de banal, superficial, tedioso y, sobre todo, inauténtico, términos todos que exudan el oprobio que surge no ya de la ética, sino de una metaética existencialista y, sobre todo, de la estética. Es aquí donde se encuadra el clásico texto de Lukács, titulado «El bolchevismo como problema moral». Fue escrito pocas semanas antes de un dramático giro de los acontecimientos: el autor ingresó en las filas del comunismo en diciembre de 1918. De hecho, y por motivos *genuinamente morales*, Lukács se alineaba en el texto con la socialdemocracia; este panfleto era para él la encarnación del paradigma liberal en abierta oposición al bolchevismo. Mediante una paráfrasis de uno de los héroes de Dostoievski, Lukács afirmaba que el bolchevismo no es otra cosa que la actualización de aquella máxima diabólica según la cual todos hemos de mentirnos para alcanzar la verdad. Esta elección, sin embargo, fue tomada a fuerza de la más absoluta de las resignaciones, ya que este coloso de la intelligentsia no comprometida era plenamente



consciente de haber escogido los sinsabores que llevaba consigo la prosaica tarea de una construcción asistemática, fragmentaria. Esta reconciliación con la tristeza podría en parte explicar ese repentino giro que asombró a tantos de sus contemporáneos. El carácter estético del paradigma de la redención —rasgo, en opinión de Lukács, sumamente frívolo en los restantes aspectos de la vida— adquiere suma relevancia si consideramos la manera en que la intelligentsia valoró la situación. El mundo había de ser «recreado», y además *ex nihilo*, para que se diera el paradigma de la redención. Habían muerto los antiguos dioses, en acertada observación del Nietzsche más profético, y la materia prima de un mundo desencantado estaba corrompida. En otros términos, era preciso crear el cosmos a partir del caos. Por si fuera poco, toda esta terminología tiende a relacionar al dios con el artista endiosado, y a meter ambos en el mismo cajón de sastre. Tal como había apuntado Schlegel de no menos profética forma, el divino egoísmo del artista no difiere del endiosamiento de sí mismo.

Volvamos, pues, al dibujo morfológico de los tipos más representativos de los «creadores» y «legatarios» del paradigma de la redención. En seguida nos viene a la memoria Trotski, en tanto intelectual independiente sumamente representativo, tal vez también el de mayor envergadura. Desde luego, si fue el de personalidad más viva, en abierto contraste con Lenin, el organizador estrictamente utilitarista. Lenin fue exactamente aquello que quiso ser —*primus inter pares* en una dictadura pragmática y colectiva, pero bajo ningún concepto un redentor. Evito deliberadamente el trillado problema según el cual se trata de dilucidar si Trotski fue un «genuino» bolchevique enfrentado contra los «pervertidos», así como la cuestión, históricamente irrelevante, de qué habría podido ocurrir en la Rusia soviética de haber llegado Trotski al poder. (Estoy convencido de que el liderazgo de Trotski estaba condenado a la imposibilidad desde el primer momento, precisamente por ser él el intelectual redentor *par excellence*.) Para el aparato de organización era imposible domesticarlo, y que se le dejaron las manos libres solamente por su calidad de huésped pasajero. Nada expresa este hecho con mayor elocuencia que la escena descrita por Deutsch: *pour épater les bureaucrates*, Trotski se dedicaba a leer ostentosamente novelas francesas en el curso de las últimas sesiones del Politburó en las que tomó parte. Era, sin lugar a dudas, todo aquello que debe ser un intelectual que se considere depositario del paradigma de la redención: periodista excelente, retórico de fuste, historiador popular y brillante —*el populismo hecho carne*—. En su primera y tercera etapas fue un admirador, religioso incluso, de la muchedumbre, de las masas, agentes míticos de una mítica entidad. La Historia, con H mayúscula. Además, en tanto intelectual independiente por antonomasia, perfeccionó la capacidad profesional de su estrato social. Predijo determinados acontecimientos mucho antes de que los políticos profesionales los percibieran y, con audacia suma, *cambió de principios* cada vez que el reloj de la historia marcaba la hora. Previó que la Rusia socialdemócrata sería el nuevo epicentro de la revolución universal cuando todos sus colegas tenían aún respeto y temor de sus «mucho más avanzados camaradas del Oeste». Previó, asimismo, el peligro mortal que suponían para la revolución rusa los jacobinos rusos que merodeaban a su alrededor, de los cuales fue Trotski crítico implacable. Se percató del momento en que llegó la hora de la revolución y saltó al único vehículo desde el que era factible la acción práctica, el carro del bolchevismo. Y lo hizo no tanto por ambición (por ambicioso y teatral que indudablemente fuera), sino, sobre todo, porque había llegado la hora de la redención y porque se *consideraba el depositario del paradigma redentor*. De ahí su habilidad para cambiar de principios del modo más radical. Quien la noche anterior era archi-enemigo del jacobinismo, se despertaba al día siguiente investido de un ja-



cobinismo rabioso. En la polémica que sostuvo con Kautsky, Trotski dio voz a cierto desprecio por las mismas «masas» a que anteriormente había adorado y a las que posteriormente profesaría esa misma adoración; en esa ocasión, sin embargo, las calificó como «un conglomerado informe de animales perezosos». Este comentario le acerca más a Mussolini que a Lenin. Este último, es evidente, optó siempre por la pragmática labor del terror antes que por los excesos verbales.

Luxemburgo, con una sensibilidad punto menos que inverosímil, captó con agudeza suma este aspecto de la personalidad de Trotski. En el último capítulo de una polémica que habría de ocuparle toda la vida, acerca del modo en que los intelectuales rusos expropiaron de sus esencias a la revolución, trató a Lenin con animosidad, si bien con respeto (pues únicamente hizo lo que dijo tener intención de hacer), en tanto trató a Trotski, intelectual advenedizo del terror, con irónico desprecio. El único error de Luxemburgo, tal como se desprende del tono que utiliza, fue simplificar en exceso el carácter de Trotski, atribuyendo su repentino cambio de postura lisa y llanamente a la ambición y al oportunismo. En su última decisión en contra de los maestros que habían «traicionado» y «pervertido» una gran revolución —decisión que, a pesar de su futura irrelevancia política, lo convirtió en monumento político y moral del paradigma de la redención—, Trotski demostró a las claras haber preferido siempre la labor de la redención, en detrimento de la ambición y el poder.

En la derecha encontramos una amplia gama de paladines del paradigma de la redención; de todos ellos, un número no desdeñable proviene de una inteligencia desarraigada, y por tanto independiente. De entre ellos, Mussolini no sólo es el primero, sino también el creador consciente de la teoría del totalitarismo de Estado entendida como principio de redención de un caos vacío de dioses, de ideales, de insignias. La aguda visión de Croce había detectado ya una premonición de ello en aquel joven Mussolini, mucho antes de que un público más generalizado tuviese idea de lo que se avecinaba. Al ser elegido Mussolini líder del Partido Socialista Italiano, Croce comentó que ello suponía un triunfo más bien de Nietzsche que de Marx. No empleo aquí el vocablo «creador», en relación con Mussolini, así como así. Dado que jamás alcanzaría el grado de deificación deseado, Mussolini cogió al vuelo el invento de D'Annunzio y le dio la vuelta como se le da a un calcetín: allí donde el escritor prefascista politizaba la estética de la decadencia, el Duce, abiertamente fascista, daba un barniz esteticista a las tropas de asalto. Ello explica en parte su debilidad por la arquitectura constructivista de vanguardia, cuyo espíritu es descifrable en los magníficos óleos de De Chirico, en su idiosincrática forma de concebir la retórica. Este fue profundamente modernista; tras la fechada de una presentación al estilo hollywoodense siempre brotaba lo grotesco, la bufonada incluso.

El nacionalsocialismo alemán, por otra parte, estaba atiborrado de redentores de segunda y tercera categoría; casi todos ellos eran intelectuales o profesionales fracasados que ansiaban una redención no religiosa en una época de bancarrota total por parte de credos y doctrinas de todo jaez. Ejemplo sobresaliente es Goebbels, quien combina en su persona lo más íntimo del periodismo cínico capitalista y el fanatismo más sincero e implacable por una nueva devoción pagana. En segundo plano se encontraba este fiasco intelectual originario, todo un símbolo intelectual en sí mismo. (Gundolf había terminado por abandonar la pretensión de llegar a ser doctor en filosofía.) Caso análogo es el de Rosenberg, filósofo del nacionalsocialismo algo diletante, pero extremadamente doctrinal,



que nunca obtuvo el reconocimiento de sus colegas académicos, a quienes tanto admiraba, de quienes tanto había aprendido. Ahora bien, ascendamos algunos peldaños en la escala y contemplemos la descripción del carácter de Wagner que traza Adorno, con objeto de comprender lo que él consideraba la música fascista de Wagner. Wagner representaba, de hecho, y por derecho propio, una forma de vida genuinamente desarraigada y bohemia. Jamás estuvo en condiciones de hacer ningún trabajo por medio del cual ganarse la vida, ni tampoco tuvo jamás la más remota familiaridad con las normas más elementales de la decencia burguesa. Sin embargo, estuvo siempre imbuido del espíritu arrogante de su propia predestinación, aunado a un absoluto desprecio respecto del resto del mundo y a una veleidad tiránica de cara a sus semejantes los hombres. Esta descripción podría adecuarse punto por punto al Artista Supremo y admirador de Wagner, al propio Hitler. Después de todo, ¿no había alumbrado *ex nihilo* su propio Reich tras fracasar en calidad de intelectual independiente, y no había aupado a ese Reich suyo a alturas inaccesibles para reducirlo de nuevo a la nada, de forma que ejemplificó un modo operativo cabal a más no poder?

Si bien se da cierta vaciedad de subtipos del paradigma redentor tanto en la derecha como en la izquierda, he de ceñirme a uno que presenta implicaciones teóricas de mayor amplitud y profundidad, a saber, el *intelectual representativo*, sea a la derecha, sea a la izquierda, que en tal o cual momento percibió el advenimiento del Gran Redentor Práctico y quiso a toda costa ser su Consejero. Claro que, al encarnarse el Redentor, este tipo de intelectual se siente amargamente desilusionado por su mezquindad, y no lo oculta. Pienso en este punto, es evidente, en Lukács, en Heidegger y en Gentile, si bien con cierta reservas. En primer lugar, los papeles que desempeñaron en calidad de heraldos de los nuevos redentores no son aplicables a la totalidad de sus carreras; en segundo lugar, sus redentores, autoelegidos, no fueron idénticos respecto de los valores de cada cual; por último, sus obras filosóficas, si bien no son del todo ajenas a sus funciones de heraldos, no admiten una evaluación basada exclusivamente sobre sus apologías teóricas del Redentor.

Cada uno de los tres actualizó su rol de consejero de distinta forma, aunque todas tres fueran igualmente trágicas (o tragicómicas). La filosofía de Lukács preconizaba en primera instancia un Redentor *colectivo*, el proletariado mundial; sólo cuando remitió la pujanza de la revolución social europea decidió personificarlo en Lenin —redentor que, con todo, resultaba ya obsoleto—. Lukács profesó hacia Stalin únicamente las señales de respeto mínimas y elementales. Heidegger, en su bien conocido discurso académico, mostró cierto entusiasmo inicial por Hitler, al cual siguió un desencanto no menos conocido y una crítica impotente que desembocó en el silencio, en la adaptación a lo práctico. Ahora bien, así como Lukács y Heidegger nunca estuvieron próximos a sus redentores en persona, Gentile fue un funcionario leal de Mussolini, por más que a duras penas consiguiera disimular el desprecio que le producían los derramamientos de sangre y las diletantes improvisaciones del Duce; la muerte de Gentile, resultado de una lealtad quijotesca, está tintada sin duda de rasgos trágicos. Sin embargo, más allá de las diferencias, Lucien Goldmann comprendió el significado profundo de la historia común. El intelectual representativo de la época de entreguerras puso irónicamente en escena la sátira de uno de los sueños capitales de la Ilustración, el gobierno del sabio monarca y filósofo alicionado bajo la reposada guía de un consejero profesional.

En 1945 y en 1956, el paradigma de la redención pareció volar definitivamente hecho pedazos. Al desenmascarse la horrenda realidad que se escondía tras la



fachada operativa y los postulados del socialismo humanista, se desmoronaron primero el campo de Hitler y después el de Stalin. Para las mentalidades teóricas de aquel mundo sumido en el asombro, uno y otro campo se presentaban como el resultado directo de sendos redentores mesiánicos, «amateurs». A resultas de ello, los principios de la política pragmática parecían haberse instalado de forma irrevocable en las altas esferas; al menos, por espacio de dos décadas.

El hombre de Estado más conspicuo y más consciente desde el plano teórico de la llamada *pax americana*, Henry Kissinger, era discípulo de Metternich, aquel aristócrata escéptico de la Ilustración que a la postre se revolvió contra la Ilustración. Asimismo, Kissinger era la encarnación del espíritu pragmático y de la honda problemática que entrañaba la «política de la responsabilidad» propugnada por Weber. Un proceso análogo se dio en la vida política soviética bajo el gobierno colectivo de la *nomenklatura* que sucedió a la defenestración de Kruschev. Tal como ha señalado Zaslavsky, aquella máxima tan cargada desde el punto de vista de la ideología, «la construcción del comunismo», con Brezhnev se vio sustituida por la «way of life soviética», nacionalista, pragmática e impoluta desde un punto de vista ideológico.

No obstante, en modo alguno puede decirse que se hayan desvanecido las necesidades sociales latentes que tienden a engendrar el paradigma de la política redentora. Hace bien poco que hemos sido testigos de un avivamiento sumamente problemático de la política de la redención, tanto en la derecha como en la izquierda. En la derecha, la cruzada moralizante y evangelizante de Reagan está produciendo lógica consternación en círculos más amplios que los reductos izquierdistas. Un análisis teórico (por oposición a un análisis directamente político) no debería restringirse a los peligros tangibles o prácticos, reales o potenciales, de este último «revival». Debería, por el contrario, hacer hincapié en sus raíces, firmemente planteadas en la historia ideológica norteamericana, pues a la vez que justifican su génesis trazan los límites de su crecimiento. Lyman y Vidich han mostrado que en el pensamiento sociopolítico americano ha existido tradicionalmente una corriente de fondo religiosa y mesiánica, sólidamente asentada, que en buena parte «colorea» e incluso «determina» el paradigma pragmático dominante. A la luz de esta tradición, la política americana tuvo siempre la obligación de estar por encima de la simple artesanía, o ciencia si se quiere, libre de valores, en que consiste la habilidad de afrontar las exigencias prácticas. Hay ocasiones en las que esta corriente oculta rompe la superficie en forma de liberalismo benevolente (así, con el presidente Wilson); en otros momentos, bajo el disfraz de una moda directamente venenosa (como es el caso del McCartismo). Sin embargo, en ambas instancias es evidente el desplazamiento del paradigma de la redención hasta el primer plano del pensamiento y la acción política. Una vez más, en ambos casos, los resultados fueron catastróficos.

En tanto el celo redentor de la era Reagan parece suponer un nuevo capítulo de esta larga historia, es la propia tradición la que fija las limitaciones con las que se encuentra toda ambición redentora en la actualidad. Siempre y cuando permanezca dentro del ámbito de sus premisas cristianas tradicionales, el fundamentalismo inherente a todo neoconservadurismo evitará que se traslade hacia cualquier clase de mitología neopagana. Y en tanto sea capaz esta tradición de restringir y encorsetar el concepto de liberalismo hasta un peligroso extremo (por ejemplo, uno se pregunta, al borde de la perplejidad, a qué se refiere Jeane Kirkpatrick cuando menciona el término «democracia» y distingue entre gobiernos autoritarios y totalitarios), no podrá, por el contrario, tachar de su léxico el con-



cepto de democracia. Esto es, asimismo, un hecho social y, en la práctica, tampoco podrá eliminar ciertas instituciones fundamentales de los regímenes liberal-conservadores. No es menester decir que estos comentarios tienen por objeto señalar las constricciones de una postura, que no justificarla.

En la izquierda es posible detectar una resurrección similar, aunque no necesariamente fundamentalista, del paradigma redentor. Aquí, el principal ejemplo es la tendencia evangelizante, sintomática de los movimientos ecologistas y anti-nucleares. Sus mensajes políticos pueden caracterizarse como «redención negativa». Por una parte, ese alegato en pro del medio ambiente y de la preservación de la naturaleza implica, sin lugar a dudas, un proyecto de redención. Por otra, su carácter es claramente negativo desde el momento en que viene determinado por el enemigo, por fuerzas amenazantes, personales o impersonales. La prehistoria de esta resurrección izquierdista del paradigma redentor puede rastrearse, como mínimo, hasta la década de los sesenta. Así como los movimientos de aquel entonces no se hallaban por norma general organizados en torno al principio de la redención, e incluso tendían a oponerse a los redentores de este mundo, algunos elementos incipientes del presente «revival» comenzaron a incubarse durante aquel período. La primera oleada notable se dio en el culto que se profesó en Europa hacia la persona de Mao. Sartre, en su famoso e inquietante prefacio al libro de Fanon, en donde se auguraba la redención por medio de la violencia, fue una contribución vertebral a tal tendencia. Peter Weiss, en *Marat-Sade* —indiscutible obra maestra de la literatura—, fue otro de los promotores del paradigma de la redención. Caso de ser posible explotar una gran obra de arte en tanto documento ideológico de peso, *Marat-Sade* supone una indiscutible respuesta a *La muerte de Danton*, obra de Büchner. El drama de Büchner, furibundamente anti-jacobino y verdaderamente revolucionario, representó a mitad del siglo XIX una ruptura radical con el culto de «San Marat» el Redentor. La obra de Weiss, por contraste, en la que se describe con todo lujo de detalles el drama de la pasión y muerte del personaje, regresa al ambiente de Jean-Louis David, en cuyo cuadro aparece Marat como un Cristo exangüe.

Las causas de esta reactivación del paradigma de la redención, tanto en el seno de la derecha como en el de la izquierda, así como la amenaza que lleva implícita, no son particularmente difíciles de entender. Sus elementos constituyentes son la depresión del capitalismo más duradera de cuantas ha sufrido, el fracaso absoluto de la política global, junto con la necesidad objetiva de soluciones globales, la pérdida de una perspectiva socialista auténtica, la subsecuente desintegración de una política de partido, y la aparición de grupos marginados pero dotados de peso específico en la sociedad, tales como la juventud en paro y los intelectuales desplazados. Son estos elementos los que aportan los «medios naturales» que conducen a la reaparición del paradigma redentor en la derecha y en la izquierda; hoy comienzan a notarse las primeras consecuencias políticas. Así como la resurrección derechista del paradigma de la redención consiste en una intensificación propia del ambiente de la guerra fría, la resurrección por parte de la izquierda implica una reestalinización. Dado que ambas instancias dependen de la interacción de diversas condiciones socioeconómicas de notoria importancia, el ineludible problema, de índole cultural por cierto, estriba en los obstáculos interpuestos ante la creciente secularización de la sociedad moderna. Por más que yo defienda dicha secularización, he de hacer notar que las perspectivas de cualquier secularización han experimentado una drástica transformación desde los tiempos de Marx. Hoy por hoy, comprobamos que la muerte de los antiguos dioses no abunda necesariamente en beneficio de la libertad, ni vino tampoco a po-



ner punto final a la alienación. Esta constatación resulta ser particularmente cierta si la emancipación se produce de forma violenta y trae además consigo la deificación de determinadas fuerzas mesiánicas, sean individuales o colectivas. No obstante, la expulsión radical de todos los redentores y los dioses suplentes de este mundo fuera del terreno de la política —en tanto quede reservado cierto lugar a las creencias y la religión, sin transformar la política en algo pseudo-religioso— pertenece todavía a lo que desde mi punto de vista puede calificarse de perspectiva racional y emancipatoria del proceso de secularización progresiva en que se halla inmersa la modernidad.

Dos factores en estrecha relación han conducido a la apreciación del paradigma demócrata-radical por parte de la izquierda occidental. El primero es el entendimiento de la distinción existente entre el modelo liberal y el modelo demócrata, distinción que por fuerza hubo de permanecer oculta en tanto en cuanto la izquierda contemplase la democracia como fenómeno insignificante de corte superestructural. El segundo, además *conditio sine qua non*, llega implícito en esta última cláusula: el desembarco de la izquierda en la democracia, que sigue siendo un proceso lento y desigual. Por desgracia, no nos es posible aducir aquí un análisis detallado de los modelos, problema exacerbado más aún, si se quiere, por las significativas diferencias que se dan entre las concepciones americana y europea del liberalismo. Sin embargo, y aún dentro de nuestras limitaciones, es posible bosquejar *a grosso modo* el perfil de lo que entiendo por paradigma democrático.

El punto de partida del paradigma democrático, en contraste con la dicotomía que se da entre la esfera pública y la esfera privada propia del liberalismo, es el *status tripartito de la persona*, inserta en un nuevo marco social. En el primer «status» se considera a la persona, aunque pueda formar parte de cualesquiera asociaciones, desgajada de ellas. Más aún: la persona disfruta, por encima de un derecho de voto que no se halla restringido por obstáculos legales ni pragmáticos, de un acceso libre a los medios en que puede desarrollar y articular sus opciones políticas. En el segundo «status», en calidad de *persona política*, actúa como miembro de un cuerpo común: elige, sostiene y modifica determinadas instituciones de un *sistema democrático directo*. Los eventuales conflictos que puedan darse entre ambos subsistemas no adquieren la categoría de disfunciones, sino que actúan por fuerza como correlatos de esta concepción, que admite lo inevitable de la conflictividad social como parte constituyente de cualquier sistema político; no se trata, por tanto, de una teoría de la «sociedad garantizada». En el tercer «status», la persona actúa como *miembro del cuerpo social*, dentro del cual funciona como unidad de propiedad colectiva, y es copropietaria.

Estos tres «status» articulan los dominios de lo público y lo privado de forma tal que desaparece cualquier similitud con la dicotomía liberal. El dominio público, entendido en los términos que se dan en el primer y el segundo «status», se divide a su vez en otros dos campos. Comprenden éstos el lugar de la representación y de la democracia directa (instituciones, modos de comportamiento político, canales de expresión). El dominio privado se divide, asimismo, en dos subdominios: en la esfera privada, *sensu stricto*, se encuentra la persona en calidad de copropietario de una propiedad colectiva, es decir, como ente comunitario pero no obligatoriamente político; y en la segunda esfera, la esfera de lo íntimo, se encuentra la persona como sujeto de una serie de deberes, que declara sus predilecciones en calidad de miembro de la familia y partícipe de asociaciones religiosas o sociales (que no necesariamente tienen carácter político). A este modelo subdivi-



dido, pero a la postre perfectamente integrado —que no presupone en sí mismo la terminación del conflicto—, lo llamo paradigma democrático o radical-democrático.

La teoría de la democracia que debemos a Arendt fue probablemente la primera formulación teórica y audaz de este paradigma. Arendt contó con un importante predecesor: Rosa Luxemburgo. Este vínculo revela que el ensayo de Arendt dedicara a Luxemburgo es mucho más que un mero homenaje a una personalidad trágica. Luxemburgo se formó sobre la tradición marxista del agotamiento del Estado y de la dictadura del proletariado. De todos modos, cuando en medio del torbellino de las grandes revoluciones ella ponderó «los objetivos del proletariado», llegó a la conclusión de que el objetivo de la revolución debía combinar formas de democracia parlamentarias y extraparlamentarias, en vez de la clásica confiscación de las libertades propia del jacobismo. Por desgracia, en ningún momento llegó a dotar a esta crucial intuición de una adecuada fundamentación teórica. No obstante, bajo el epígrafe «extraparlamentario» Luxemburgo incluía formas democráticas institucionales y no institucionales (asambleas y movimientos semejantes).

La teoría de la democracia que ha delineado Arendt, inspirada en la tradición americana, parte de este punto. Sus rasgos principales son los siguientes: en primer lugar, Arendt hace hincapié en la *desmitificación de la teoría política*. Es difícil imaginar un enemigo del paradigma de la redención más firme y convencido que Arendt. Aquella famosa intuición suya, según la cual «lo malo es banal», fue concebida precisamente dentro de este espíritu. Era tan vehemente la pasión que le enfrentaba a redentores y antiredentores (y, en definitiva, Cristo y anti-Cristo pertenecen a la misma escuela de pensamiento), que, lisa y llanamente, interpretó mal a Eichmann. Le tomó por colega estúpido en vez del redentor negativo que era «rey» en el Budapest de 1944. El era un «purista» en abierto contraste, e incluso en oposición y sin ambages, a sus superiores, que por entonces negociaban con el enemigo a la desesperada, con el fin de salvar el pellejo y el botín. Sea como fuere, es preciso prestar atención a la advertencia de Arendt: mientras sean necesarios la acción política y los principios de este mundo —es decir, no basta el pragmatismo—, no deben tolerarse bajo ningún concepto las imágenes de los salvadores y los demonios. A la verdadera emancipación sólo servirá una política de la que se hayan expurgado estas imágenes trascendentales. En segundo lugar, Arendt estaba convencida de que la idea marxista según la cual sería preciso abolir la esfera política, no solamente se enfrenta con dificultades técnicas insuperables en la modernidad, sino que incluso es en principio indeseable. Para ella, la actividad política constante es por sí misma un valor; al igual que en Castoriadis, la antigua virtud republicana —actitud hostil y extremadamente cautelosa respecto de todos los «redentores»— retorna a la teoría democrática limpia de despojos, naturalizada. Por último, Arendt emplaza las *formas directas* de la democracia, desde la ciudadanía americana hasta las asambleas francesa, rusa y húngara, en lo más elevado de su concepción, sin dejar de atender a los problemas teóricos del proceso que se da en la política de partido.

Surge ahora una segunda versión del paradigma radical democrático en la cual el capitalismo, la industrialización y el proceso político que conduce a la democracia son concebidos dentro de una *lógica distintiva de la modernidad*. En la actualidad, esta versión es más una promesa que una teoría conclusa. Sin embargo, no cabe duda de que estamos ante una teoría política *decididamente inmanente*, que cuenta con cierta posibilidad de llegar a ser una teoría conclusa. Al no



reconocer ninguna autoridad que no sea la del discurso racional entendido como «el proceso justo de legislación», contiene un explícito rechazo de todas las versiones del paradigma redentor. De acuerdo con esta concepción, los seres humanos serían autores de todas las normas y las leyes que obedecen, y no obedecerían a ninguna autoridad que no hubiese sido creada por ellos. Además, esta teoría implica, al menos a nivel teórico, una solución democrática a la trascendencia del capitalismo. Si bien es heredera de la teoría liberal que mantenía explícita o implícitamente que el hombre no es libre a menos que tenga una propiedad, proyecta una universalización de este postulado. *Todos hemos de llegar a ser propietarios* de las condiciones de la reproducción humana, al menos en ciertos aspectos esenciales. De ahí que siga una concepción del socialismo como democracia participativa, una utopía como puede serlo el principio regulador kantiano, que no tolera redentores ni redención alguna en su territorio.

Son múltiples las dificultades inherentes al rechazo del paradigma de la redención. Sobre todo, este rechazo postula una autocrítica radical por parte de los creadores intelectuales y de los que se erigen por decisión propia en recipendarios del proyecto. Esto es siempre algo doloroso. Sin embargo, la historia política reciente alienta ciertas esperanzas que es preciso adjudicar a la actividad del KOR, la magnífica iniciativa de los intelectuales polacos cuya actividad se desarrolló durante más de un lustro en la década de los sesenta, hasta desembocar en el nacimiento de Solidaridad. Sea cual fuere su actual visión del mundo, los fundadores y los militantes del KOR suscribieron el paradigma radical democrático desde el momento en que ofrecieron a los obreros polacos su capacidad intelectual en calidad de *servicio social*, y no como un gesto mesiánico. Su hazaña, heroica, sí, pero nada pretenciosa, debería servir de fuente de inspiración para toda filosofía política ulterior.

Traducción: Miguel Martínez-Lage

---