

---

# Más allá de la imagen: el 89 y el tema de los intelectuales

*Beyond the Image: the 89' and the Issue of the thinkers*

RECIBIDO: 2012-02-04 / ACEPTADO: 2012-03-05

---

Alvaro FERRARY

**Resumen:** En este artículo se estudia el cambio de paradigma que en el intelectual moderno produjo la quiebra de fe en la ciencia y en la razón, así como el espectáculo de la movilización de las masas traída por la democratización. Fue a partir de entonces cuando el 'espíritu ilustrado' comenzó a abandonar sus originarias posiciones democráticas, republicanas y patrióticas, y se orientó hacia nuevas formas de sacralización de la política. Esto último haría posible el encuentro del intelectual con las nuevas religiones políticas del fascismo y del nazismo o con la nueva versión internacionalista de sacralización de la política del bolchevismo.

En la parte final y conclusiva del artículo se sostiene que sólo fue a partir del lento aprendizaje que propiciaron los horrores del nazismo o las miserias del llamado socialismo real que el 'espíritu ilustrado' comenzaría a ser objeto de una profunda revisión a partir de la noción de derechos humanos. La consecuencia final fue la divulgación de un nuevo modelo de intelectual, menos volcado hacia la política y más comprometido como una acción de denuncia de los abusos y arbitrariedades del poder.

**Palabras clave:** intelectuales, religiones políticas, Modernidad, Civilización Occidental.

**Abstract:** This article examines the paradigm shift that occurred in the modern intellectual bankruptcy of faith in science and reason, and the spectacle of mass mobilization brought by democratization. It was from then that the 'spirit of enlightenment' began to abandon their positions originating democratic, republican and patriotic, and oriented towards new forms of sacralization of politics. The latter would be the intellectual encounter with the new political religions of fascism and Nazism or the new version of sacred internationalist policy of Bolshevism.

In the final and conclusive article argues that it was only from slow learning that led the horrors of Nazism or the miseries of socialism called the 'spirit of enlightenment' begin to be substantially revised from the notion human rights. The end result was the release of a new model of intellectual, less turned to politics and more committed as an act of exposing abuses of power and arbitrariness.

**Key words:** Intellectuals, Modernity, political religions, Western Civilization.

## INTRODUCCIÓN

A partir del análisis de los acontecimientos que se desencadenaron en la Europa de mitades de los años ochenta de la pasada centuria, este artículo explora el tema de la seducción ejercida por el poder y por la fuerza

en la figura del intelectual contemporáneo durante el siglo XX. La tesis sobre las que se funda el trabajo parte –y en este sentido es deudora– de la noción de *religione della politica* [*religion of politics*] elaborada por Emilio Gentile<sup>1</sup>, como expresión de la comprensión moderna de la política surgida de la pretensión de unas minorías, formada todas ellas en el espíritu ilustrado, de sustituir la religión tradicional por una nueva religión secularizada, a fin de dirigir el instinto humano de lo sagrado hacia la construcción de un nuevo mundo más saludable y feliz<sup>2</sup>.

Siguiendo en parte las explicaciones del citado Gentile, complementadas entre otros autores por las de Roger Griffin, Michel Winock o Karl Dietrich Bracher<sup>3</sup> sobre los hondos efectos mentales, políticos, culturales producidos, durante el tránsito del siglo XIX al XX, por la crisis de fin de siglo, se sostiene en este artículo, a modo de tesis central, que la pérdida de la fe en la ciencia y en la razón como guía segura de avance social y de progreso humano (crisis del positivismo), combinado con la conjunción finisecular del miedo a las masas movilizadas (fruto de la democratización y de la industrialización) y el aprecio de la mística nacional (resultante de los procesos decimonónicos de afirmación del Estado nacional), crearon las condiciones que explican el abandono progresivo por parte del espíritu ilustrado de sus originarias posiciones democráticas, republicanas y patrióticas, así como su redirección hacia nuevas formas de sacralización de la política; lo cual, en último extremo, hizo posible el encuentro del intelectual con las nuevas religiones políticas del fascismo y del nazismo o con la nueva versión internacionalista de sacralización de la política que representó el bolchevismo<sup>4</sup>.

A modo de conclusión se sostiene que fue a partir del lento aprendizaje que propiciaron los horrores del nazismo, así como las miserias del llamado socialismo real, lo que condujo a una revisión del espíritu ilustrado desde la noción de derechos humanos, como fundamento de toda convivencia demo-

<sup>1</sup> Ver del citado autor *Politics and Religions*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2006; y *Le religioni della politica: fra democrazie e totalitarismi*, Laterza, Roma, 2007.

<sup>2</sup> Ver MOSSE, G. L., *La nacionalización de las masas: simbolismo político y movimientos de masas en Alemania desde las Guerras napoleónicas hasta el Tercer Reich*, Marcial Pons, Madrid, 2005.

<sup>3</sup> GRIFFIN, R., *Modernism and Fascism: the Sense of a Beginning under Mussolini and Hitler*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2007; WINOCK, M., *El siglo de los intelectuales*, Edhasa, Barcelona, 2010; BRACHER, K. D., *The Ages of Ideologies: a History of Political Thought in the Twentieth Century*, Methuen, London, 1985.

<sup>4</sup> Ver a este respecto HOLLANDER, P., *Intellectuals, Revolutionaries and Political Morality*, I.R. Dree, Chicago, 2006.

crática. Resultante de ello fue la divulgación de un nuevo modelo de intelectual, distanciado de la política y centrado en la educación, así como en el ejercicio público de una acción de denuncia crítica de las injusticias y de los abusos y arbitrariedades del poder<sup>5</sup>.

#### NOVIEMBRE DE 1989

En las horas finales del jueves 9 de noviembre, de 1989 en la ciudad de Berlín se iba a iniciar la secuencia de los hechos que provocaron la caída del tristemente célebre muro de separación en dos mitades de la ciudad. El suceso enseguida pasaría a incorporarse en un lugar relevante de la lista de hitos estelares de la pasada centuria, e incluso acabaría convirtiéndose en la imagen más utilizada para señalar el final de un largo período y el inicio de un nuevo tiempo histórico. Que ese tiempo histórico que se cerraba incluyera a todo el siglo XX, por lo menos al “corto siglo XX” –según la conceptualización de Eric Hobsbawm–<sup>6</sup>, o que se tratase –de manera más restringida– sólo del final de la “postguerra larga”, marcada por la confrontación entre los bloques socialista y capitalista, fue, y aún sigue siéndolo, objeto de un amplio e intenso debate periodístico y académico<sup>7</sup>. Sin embargo esto último era lo de menos. Con la imagen de Berlín y de su famoso muro, de lo que en realidad se trataba era de dar, entre los muchos acontecimientos desatados desde el inicio de los ochenta en la entonces denominada “la Europa del Este”, con el episodio que, más y mejor, llegase a reflejar la magnitud de lo ocurrido.

Si Berlín y su muro se convirtieron en icono o foto-fija, con fecha y hora, de la transformación y del derrumbe del mundo socialista, esto mismo se pudo deber a que la antigua capital del Tercer Reich había sido el lugar donde durante más de cuatro décadas el Este y el Oeste se habían mirado directa y desafiantemente a la cara; donde se había escenificado, a lo largo de 1946 y durante los primeros meses de 1947, la ruptura de la Gran Alianza contra el

<sup>5</sup> Quizás pocos autores han logrado dar forma a estas ideas de manera más coherente y argumentativa que TODOROV, T., *L'esprit des Lumières*, Robert Laffont, Paris, 2006.

<sup>6</sup> Ver HOBSBAWM, E. J., *Age of the Extremes. The Short Twentieth Century 1914-1991*, Abacus, London, 1994.

<sup>7</sup> Sobre esta cuestión resulta interesante la consulta de DAHRENDORF, R., *El recomienzo de la Historia. De la caída del muro a la guerra de Irak*, Katz Editores, Buenos Aires, 2006.

nazi-fascismo; donde había estallado en junio de 1948 uno de los episodios mas tensos y calientes en las crispadas relaciones entre Washington y Moscú; y en último término, donde, en 1961, se había construido una sólida barrera de demarcación entre dos bloques de intereses y de poder, dos sistemas de valores y de principios, dos proyectos universales de orden político y social.

El muro berlinés señalaba la separación y el desencuentro entre dos mundos. De una parte, su construcción, expresaba con meridiana claridad la mentalidad particular de sus planificadores soviéticos, para quienes la protección y defensa de la estabilidad interna de la República Democrática Alemana parecía justificarlo todo, incluyendo la eliminación drástica de cualquier manifestación interna o cara al exterior de disidencia o de desafección al Estado. De otra parte, la elevación del muro berlinés, ponía de manifiesto hasta qué punto, después de haber transcurrido casi veinte años desde la finalización de la guerra, los dirigentes soviéticos seguían tan renuentes como siempre a aceptar cualquier cambio de situación que significara el debilitamiento del poder de la URSS. Moscú había llegado al corazón de Europa para quedarse, en todo caso para avanzar, pero en ninguno para retroceder.

Si lo anterior era asimismo aplicable al conjunto de los países de la Europa centro-oriental “liberados” entre 1944 y 1945 por el Ejército Rojo, todavía en mayor medida parecía serlo en relación a la RDA. Una particular mezcla de razones políticas, morales y psicológicas, además de ideológicas, proporcionaron a la cuestión alemana un especial valor: su realidad de país dividido en dos proyectos antagónicos (cada uno reclamando exclusivamente para sí la condición de democráticos), su histórica –también geográfica– posición de frontera y cruce de caminos entre el Este y el Oeste; y, desde luego también, el recuerdo de los veinte millones de caídos que provocó la agresión germana.

Sin embargo, meses antes de que los sucesos de Berlín tuvieran lugar, en Polonia –desde agosto– ya no había un gobierno comunista; en Hungría se llevaban once meses viviendo sin “república popular”; mientras que –en cada caso con distintos ritmos– en Checoslovaquia y en Bulgaria se iba resquebrajando el sistema monopartidista vigente durante más de tres décadas. El *otro muro* –el que representaba el “telón de acero”– ciertamente parecía encontrarse ya en proceso de derribo con anterioridad a noviembre de 1989. Pero todavía “quedaba mucha tela que cortar”, y aún resultaba prematuro pensar en un despegue definitivo de la Europa del Este de su pasado comunista.

En aquel proceso en marcha, donde aún no era posible descartar del todo que las aguas acabaran al final regresando a su cauce, la dinámica iniciada durante la tarde-noche del 9 de noviembre, que iba a propiciar la autoliquidación acelerada y pacífica de la RDA, tuvo efectos demoledores entre los dirigentes de todo el bloque del Este, incluida la misma Unión Soviética. En el caso de la Alemania *popular*, tanto o más impresionante que el desenlace final fueron seguramente las formas y los ritmos que tomaron los acontecimientos.

Pues, al fin y al cabo, fue en ese mismo país, donde el experimento socialista había en teoría alcanzado mayores cotas de desarrollo, y teóricamente también de éxitos, donde los niveles de adhesión al partido político oficial, el SED, parecían mayores, y donde esa misma formación política parecía a su vez estar mejor organizada, ser más representativa y contar con mayor adhesión, donde a su vez el pueblo, cuando se había encontrado con la ocasión de pronunciarse libremente, sin presión ni coacción, lo había hecho para expresar su rechazo al sistema y sus sentimientos de unión y de solidaridad con sus compatriotas del Oeste. Es decir, *también en Alemania*, detrás de la llamada a edificar un nuevo orden social, e incluso una nueva humanidad, no parecía haber existido sino un gran secuestro: el secuestro del Estado por una minoría dirigente para perpetuarse en el poder, a costa de los verdaderos intereses del pueblo, subordinados o sacrificados a los designios de una potencia exterior.

#### LA EUROPA DEL ESTE Y LA URSS: DOS CULTURAS POLÍTICAS DIFERENTES

Las protestas de noviembre de 1989 en la RDA, como antes las de Polonia, de Hungría o de Checoslovaquia –y asimismo, más tarde, las producidas en Bulgaria o incluso en Rumanía–, no estallaron para dar rienda suelta a unos sentimientos de frustración ante la precariedad de los niveles de vida de las democracias populares –unos niveles bajos por sí mismos y todavía más en comparación con los de las democracias capitalistas–. No fueron principalmente reivindicaciones de índole material las que vertebraron las denuncias que se dirigieron contra el sistema y sus dirigentes. Como tampoco dichas protestas se vieron estrictamente dictadas por una determinada ideología. El fondo de las reivindicaciones populares contó –eso sí era evidente– con un marcado carácter político, pues se reclamaba la apertura del sistema imperante a la sociedad civil; el cese de las prácticas policiales del Estado; la eliminación del monopolio po-

lítico disfrutado y ejercido por una élite dominante, y también *colaboracionista* con el poder soviético; así como la desaparición de la situación de hegemonía de la que gozaba el partido comunista. De ahí, en suma, que el tema central de las movilizaciones ciudadanas del Este consistiera en la exigencia de hondas transformaciones políticas y de reformas institucionales. Justamente aquellas que pudieran permitir reedificar el Estado sobre un nuevo orden de libertades, en el que los intereses de la nación se encontrasen real y fielmente representados, los derechos de los ciudadanos firmemente protegidos, y el gobierno en manos de unos nuevos dirigentes, independientes y sin otros compromisos políticos o ideológicos que los de servir a la voluntad popular.

La radical transformación política del socialismo real mediante una genuina regeneración democrática fue el objetivo que se plantearon los movimientos reformistas enfrentados a las autoridades comunistas desde comienzos de los años ochenta. En absoluto se apoyó un experimento de cambio político o institucional que conllevara la rendición del Estado a las leyes *todopoderosas* del mercado. El descrédito ideológico y moral del que iba a ser objeto el comunismo no significó necesariamente (al menos, no significó de momento) el abandono de aquella esperanza utópica, típicamente moderna, en lograr un futuro de progreso y de bienestar para todos, en donde el ejercicio de la libertad se asociara a la práctica de la virtud. Curiosamente, esa misma esperanza era la que había servido de inspiración al marxismo-leninismo para sentirse y presentarse en posesión de unas credenciales políticas e ideológicas determinadas, infinitamente superiores a las del liberalismo capitalista y burgués.

La voluntad de cambio y de transformación de las democracias populares del Este de Europa no surgió del vacío. Tampoco repentinamente. Las agitaciones de finales de los años ochenta pusieron en evidencia algo que en Occidente no siempre se había sabido apreciar o valorar ni suficiente ni debidamente. Esto era, la vitalidad de los movimientos internos de disidencia y crítica al sistema que se desarrollaron a lo largo de la década de los setenta, así como la rápida vertebración en torno a esos movimientos de protesta de una nueva conciencia ciudadana constructiva y políticamente responsable<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Ver en relación al caso de la RDA, TORPEY, J. C., *Intellectuals, Socialism and Dissent. The East German Opposition and Its Legacy*, University of Minnesota Press, Minneapolis/London, 1995.

Las revoluciones del Este contaron con un evidente carácter popular. Pero también respondieron a unas agendas pragmáticas o posibilistas, y asimismo tendieron a ajustarse a una suerte de cronograma de ritmos relativamente lentos. De ahí que para algún analista, como fue el caso de Timothy Garlton Ash, debido a su naturaleza de rupturas pactadas, se trataran más de *refoluciones* que de genuinas revoluciones (esto era, de un fenómeno intermedio entre la reforma y la revolución –sin llegar a ser ni una cosas ni la otra–)<sup>9</sup>.

Lo dicho parece estar en relación con la sugerencia de Eric Hobsbawm de establecer la prehistoria de los acontecimientos producidos en la Europa del Este en los años ochenta, no tanto en relación a la llegada de Mijáil Gorbachov al poder, o a los efectos provocados por su programa de *glasnot* y de *perestroika* –como viene siendo lo habitual–, sino en relación al fracaso y agotamiento final de los proyectos de reformar el comunismo desde dentro –que se venían produciendo desde comienzos de los años cincuenta en las Democracias Populares–.

Según esta forma de encarar la cuestión, por lo menos desde el fracaso de la llamada *primavera de Praga*, en febrero de 1968, los sistemas del socialismo real en Europa habrían comenzado a verse erosionados *desde el interior* debido al inmovilismo de los viejos dirigentes y a su sometimiento a las directrices de Moscú. En un contexto de declive económico y penuria social creciente, la proclamación en septiembre de 1968 de la *doctrina Breznev*<sup>10</sup>, no haría sino reforzar entre los sectores más jóvenes y más valiosos de una nueva generación la convicción de que el comunismo era irreformable, de que no era posible distinguir un comunismo bueno de otro malo, de que todo intento de civilizarlo estaba condenado de antemano al fracaso. Los ideales democráticos del socialismo fueron así adquiriendo una connotación antisistema cada vez más explícita. Se trató de un proceso que facilitó que la disidencia política comenzara a expresarse, de manera cada vez más franca y directa, por medio del *lenguaje de la libertad* y de los derechos individuales.

---

<sup>9</sup> ASH, T. G., *The Magic Lantern: the Revolution of '89 witnessed in Warsaw, Budapest, Berlin, and Prague*, Random House, New York, 1990.

<sup>10</sup> Como se sabe, la *Doctrina Breznev* se fundó en la siguiente declaración: “Cuando fuerzas que son hostiles al socialismo intentan dirigir el desarrollo de algún país socialista hacia el capitalismo, entonces el problema no es sólo del país afectado, sino un problema y un asunto de todos los países socialistas”.

Lo que a su vez llevó a la formulación del idealismo democrático popular mediante un nuevo paradigma. De eso iban a convertirse en exponentes no pocos intelectuales.

La crítica intelectual y moral al sistema no consistió ya en la revisión desde el marxismo de los fundamentos de la acción política y social del Estado. El nuevo objetivo consistió en anteponer al marxismo la búsqueda de una salida democrática del comunismo. Si ese objetivo contribuyó a desacreditar al marxismo, el cual dejó de percibirse como guía infalible para construir un orden social democráticamente sublime, sin embargo esto mismo no significó la adopción del modelo capitalista y burgués de democracia como el ejemplo a seguir<sup>11</sup>.

El fracaso del revisionismo y su transformación en disidencia tal vez acabara enterrando la fe en la superioridad moral del comunismo sobre el capitalismo, pero no significó la afirmación de su contrario. Preservar a la sociedad de los efectos perversos y desintegradores del capitalismo desalmado siguió concibiéndose como una prioridad de toda acción política constructiva y responsable. Una cosa era la lucha emprendida para arrebatar el Estado de las manos de los dirigentes comunistas, y otra cosa muy distinta era prescindir de éste. Fue para poner el Estado en otras manos como se produjo el encuentro de la oposición disidente con el lenguaje de la libertad y de los derechos universales, y como acabó elaborándose el lema de reintegración en Europa.

De lo anteriormente dicho se podría aventurar la siguiente conclusión. La movilización contra el comunismo de los años ochenta en el centro y este de Europa no se articuló *sólo*, tal vez ni siquiera principalmente, para salir del túnel del socialismo real, sino *sobre todo* con el propósito de rescatar el Estado nacional del secuestro del que habría sido objeto por los dirigentes comunistas. Fue a partir de ese objetivo como se formuló el idealismo democrático que animó a los movimientos de disidencia y de ruptura con el pasado en los países de la Europa centro y oriental durante los años ochenta.

---

<sup>11</sup> Un testimonio vívido y personal de este proceso de desenganche ideológico ha sido narrado por Bronislaw Gemerek en DAHRENDORF, R., FURET, F. y GEREMEK, B., *La democracia en Europa*, Alianza Editorial, Madrid, 1992, pp. 153-154.

Un análisis más general de la cuestión se puede encontrar en el libro del citado GEREMEK, B., *La rupture: la Pologne du communisme à la démocratie*, Seuil, París, 1991. Ver también JUDT, T., *Postguerra: una historia de Europa desde 1945*, Taurus, Madrid, 2006, pp. 843-910.



Esto explicaría que en los procesos de transición del socialismo hacia las libertades no se cuestionara la centralidad del Estado, una vez liberado éste del lastre de la ortodoxia comunista. Y que éste siguiera percibiéndose como el instrumento corrector de las desviaciones y contradicciones que pudiera derivarse de asentar la convivencia democrática en “los valores postcomunistas” de los derechos individuales y de la libre iniciativa.

A esas alturas del siglo, los europeos del Este, en particular sus grupos más intelectuales, habían llegado a la conclusión por pura –y dolorosa experiencia– de que, para asegurar el progreso y el bienestar colectivo de la nación, sólo había un camino posible, y que éste pasaba por el éxito o el fracaso que se cosechara en la empresa de vincular el ejercicio de las libertades a un nuevo proyecto colectivo de solidaridad nacional.

Que esa decantación por el sentimiento de pertenencia a una comunidad nacional, como fundamento de una comunidad política fundada en el ejercicio de las libertades individuales, contenía el riesgo de desvirtuar los valores y principio liberales, o de incurrir en desviaciones de corte populistas, o hasta autoritarias e incluso xenóforas, fue algo que no pasó desapercibido a muchos analistas y académicos, sobre todo occidentales, durante los años noventa. En la formulación de esos diagnósticos influyeron los dramáticos acontecimientos que siguieron a la desarticulación del Estado yugoslavo; y sin duda ninguna también el recuerdo de los fascismos de los años treinta y de su empresa radical de nacionalización de la democracia.

Sin embargo, los años noventa del siglo XX distaban ya mucho de los años treinta. En el panorama europeo de aquellos años las corrientes intelectuales y culturales que, durante el período de entreguerras, habían servido de justificación al empleo metódico de la violencia y de la fuerza, como instrumento legítimo de restauración o de revitalización del orden social, apenas tenían entonces cabida, unas vez desacreditadas duramente tras el final de la Segunda Guerra Mundial. Las apelaciones de los años noventa a la comunidad nacional, a su resurrección, o a su regeneración democrática, así pues, pudo llevar a que se pensase, o que se temiese, en un regreso en la Europa recién liberada del comunismo de los viejos fantasmas de los tribalismos irracionistas y fanáticos. No obstante, las apelaciones a la colectividad nacional se formulaban por entonces mediante un nuevo código genético, y éste no se correspondía con aquel otro que tanto daño, sufrimiento, y dolor había provocado en Europa durante los años treinta y cuarenta.

En el centro y en el Este de Europa se había tenido que pagar un precio muy elevado para aprender las lecciones de la Historia, y apenas nadie, o muy pocos, con memoria del pasado, o con un mínimo de conciencia cívica, parecían mostrarse dispuestos a caer en la tentación de atribuir al empleo de la fuerza, de la represión, o de la coacción el rango de método necesario, o incluso deseable, de regeneración cívica o de emancipación democrática.

Pero los territorios del bloque del Este no eran los de la Rusia soviética, y en uno y en otro lugar las circunstancias tampoco eran –ni lo habían sido– *exactamente* las mismas. En la URSS el sistema comunista no había sido el resultado de una ocupación militar; y en relación al inmediato pasado de Rusia, a ese sistema, a pesar de sus muchas contradicciones o de su indudable carácter totalitario, cabía la posibilidad real de atribuirle el valor de factor de fortalecimiento, incluso de factor de renovación y de avance de la colectividad nacional. Algo, esto último, que apenas se compadecía con la condición de estados satélites de la URSS de las democracias populares del Este de Europa.

En lo dicho seguramente residió una razón de peso que explica por qué en la Unión Soviética las corrientes internas de crítica y de cambio asumieron otro carácter, y tomaron otra dirección.

En la URSS no se daban las circunstancias, ni existían los mismos condicionamientos políticos, que habían llevado a los revisionistas del Este a romper con las ilusiones ideológicas del socialismo, para dar salida a su frustración frente al sistema imperante. En realidad a este lado del mundo comunista el mecanismo parecía funcionar en sentido contrario. Las insuficiencias del socialismo real, la inoperancia de los dirigentes, la opacidad de la burocracia y la arbitrariedad administrativa, o incluso el peso y la extensión de una gestión fraudulenta fueron el reclamo para vigorizar el poder soviético. La renovación, el impulso, del poder soviético iba a convertirse en el único justificante de todo cambio y transformación.

El poder soviético era duro e inflexible. Durante alguna fase pudo haber incurrido en desviaciones y en excesos –como llegó a denunciarse oficialmente en febrero de 1956 en relación a la época de Stalin–. Pero ese mismo poder soviético era también el responsable del formidable salto adelante que en el terreno económico, político y militar había experimentado la Unión Soviética. Aquel salto que había permitido a Rusia convertirse en una gran superpotencia, que le había permitido dejar definitivamente atrás su pasado de ignorancia, atraso, desigualdad y servidumbre y –tras convertirse en tumba y verdugo

del Fascismo— presentarse una vez finalizada la Segunda Guerra Mundial en la única alternativa de resistencia y desafío a la hegemonía norteamericana<sup>12</sup>.

A la altura de mitades de los años ochenta del siglo XX, el servicio al Estado fundado por Lenin en 1917, la voluntad y el esfuerzo por asegurar su continuidad y su supervivencia, era generalmente visto como el instrumento indispensable para avanzar en el camino de conversión de Rusia en el centro y vanguardia de un nuevo orden internacional, en el cual pudieran hacerse realidad las potencialidades transformadoras del hombre y de la sociedad contenidas en el socialismo.

### MIJÁIL GORBACHOV: LA FUERZA DEL COMPROMISO<sup>13</sup>

Es posible narrar brevemente lo que sucedió a partir de la segunda mitad de los años ochenta del pasado siglo de la siguiente manera: en el país más importante del bloque comunista, la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas, coincidieron dos acontecimientos de diferente naturaleza. En lo económico, Moscú se encontraba sobre-exigida y sobrecargada, debido al gigantesco complejo político-militar que se vio obligada a mantener para seguir alimentando su *status* de superpotencia frente a su oponente norteamericano<sup>14</sup>. Al segundo acontecimiento se le podría dar un nombre propio: el de Mijáil Gorbachov. El que iba ser el último secretario-general del PCUS se convirtió en el primer protagonista de un intento de redirección de la Unión Soviética por un camino supuestamente nuevo —aunque en el fondo no tan nuevo— que habría de producir su relanzamiento. Para lograrlo, no se concibió otra vía que la vigorización del *poder soviético*, para lo cual se consideró imprescindible acabar con el estado

<sup>12</sup> Sobre el contraste entre la URSS y los países socialistas del Este de Europa en cuanto al grado de legitimidad y aceptación social del sistema ver HOBBSAWM, E. J., *Age of the Extremes...*, pp. 478-479.

<sup>13</sup> Como ha escrito Paul Hollander en relación a la fascinación ejercida por determinadas ideologías totalitarias durante el siglo XX, particularmente por el comunismo: “(...) political beliefs increasingly replaced religious ones as sources and determinants of personal morality. Personal morality as well as immorality—the latter expressed in, among other things, mass murder and persecutions—acquired and continue to display political roots. Much new evidence (...) supports the notion that beliefs do influence behavior and that these beliefs need not be anchored in or reflect any discernible material or ‘class’ interests”. [(2006): *The End of Commitment...*, p. 3].

<sup>14</sup> Ver KENNEDY, P., *The Rise and Fall of the Great Powers: Economic Change and Military Conflict from 1500 to 2000*, Vintage Books, New York, 1989.

de parálisis que aquejaba a la estructura político-económica del Estado<sup>15</sup>. De manera algo simplista la causa de dicha parálisis se atribuyó a la atonía de una clase dirigente burocratizada, que sólo parecía mostrarse preocupada por la preservación de su estatus político, por el mantenimiento de su situación de dominio y por el disfrute de los privilegios derivados del monopolio del poder. Los remedios que el nuevo mandatario soviético puso en marcha para darle la vuelta a la situación resultaron ser tan simplistas como lo era el diagnóstico del problema. Uno de esos remedios consistió en el impulso de una política de *glasnot* o de mayor transparencia. Con esa medida el nuevo Secretario General no buscó introducir en la URSS un genuino sistema de libertad de prensa, sino ganarse la voluntad y el entusiasmo de los sectores más críticos con los usos y abusos de la vieja *nomenklatura*. Se trataba de una operación de “alta ingeniería política” dirigida a poner los inmensos medios de acción y de intervención del aparato del Estado en manos de un nuevo contrapoder. La segunda medida consistió en el impulso de un ambicioso programa de reestructuración –o de *perestroika*– del entramado productivo soviético. Se pretendió reducir de manera drástica y progresiva los altos niveles de centralización de la economía y fomentar un nuevo modelo de gestión empresarial, más autónomo e innovador, más competitivo y orientado al fomento de la iniciativa particular, como soluciones de urgencia para lograr la completa regeneración del sistema socialista. En realidad, con su acción reformista, Gorbachov no hacía sino seguir los pasos ya dados, a partir de 1921, por el mismo Lenin a raíz de la puesta

---

<sup>15</sup> Como ha afirmado Geremek, “Gorbachov era uno de los elementos decisivos para comprender el ‘estallido’ del imperio soviético. Un día, hablando con Jakovlev, consejero y amigo de Gorbachov, considerado como el padre espiritual de la *perestroika*, le pregunté: ‘¿Cómo es que, en un momento dado, usted y Gorbachov decidieron empeñarse en una empresa tan peligrosa?’ ‘Se trata de un hecho biográfico’, me respondió, ‘he dicho cosas que no gustaban a mis camaradas, y éstos me exiliaron a Canadá como embajador. Un día Gorbachov vino a visitar Canadá. Fuimos a pasear por el campo para poder hablar libremente, sin ser controlados por los micrófonos de la KGB. Y estuvimos de acuerdo. La crisis de nuestro país era gravísima y el contacto con la realidad de Occidente, con sus actuaciones económicas, nos había convencido de que era necesario reformar profundamente nuestro sistema. ‘Pero hay además, un acontecimiento en particular que nos hizo comprender la necesidad de la *perestroika*. Sabe, en el Comité Central del PCUS había un dirigente particularmente estúpido, que no sabía nada de nada, al que se acudía cuando lo que había que hacer no era importante. Se llamaba Chernienko. A la muerte de Andropov fue precisamente él... elegido como Secretario General del Partido. ¡Era intolerable!... Si un sistema sitúa en su propio vértice a Chernienko, quiere decir que está muy enfermo. Es por lo que Gorbachov y yo, y algunos otros decidimos que había que actuar’. Cualquiera que sea el origen de la *perestroika*, es evidente de que Gorbachov y su equipo no eran conscientes de lo que iban a provocar... Pensaban reformar o civilizar el comunismo, y no se daban cuenta que lo estaban matando” (DAHREDORF, R. *et al.*, *La democracia en...*, 1993, p. 50).

en marcha de la fase transitoria y estratégica de liberalización económica que señaló la época de la NEP. En términos equivalentes a lo planteado a comienzos de los años veinte, con la nueva *perestroika* de mediados de los ochenta se buscaba una reestructuración de urgencia del sistema socialista, para ponerlo más eficazmente al servicio de la lucha emprendida desde noviembre de 1917 en vistas a un triunfo total y definitivo contra el oponente capitalista<sup>16</sup>.

Al secretario general del PCUS le faltó liderazgo. También le faltó capacidad de entender que la cohesión de la URSS descansaba sobre todo en la unidad de su clase dirigente, y que su ruptura sólo podía desembocar en la quiebra del sistema. El líder del Kremlin no pareció advertir que su esfuerzo por garantizar el poderío militar y geopolítico soviético ponía en grave riesgo la continuidad del Estado. No supo percibir que no era posible la reestructuración de la economía soviética y mantener al mismo tiempo vigentes los principios de planificación y de dirección de la sociedad y de la producción por parte del PCUS. Gorbachov no supo ver que sus aspiraciones reformistas y su voluntad de preservación y regeneración del sistema soviético eran dos objetivos que se neutralizaban entre sí; o que, en caso de profundizar más de lo debido en su acción reformista, el resultado no podía ser otro que conducir a ese mismo sistema a un callejón sin salida.

Resulta extraño pensar que Gorbachov no fuese capaz de percibir la existencia de esa contradicción. Quizás se debiera a que, por mentalidad y por formación, al Secretario General de la URSS apenas le era posible evaluar y juzgar la realidad al margen de unos rígidos esquemas ideológicos. Gorbachov ciertamente no era un espíritu simple. Tampoco era precisamente un obtuso, y menos aún era un iletrado. El mandatario soviético contaba con un elevado nivel de educación, disponía de una formación teórica sólida, y contaba con oficio y con un alto nivel de experiencia en puestos de dirección. Sin embargo, esos puntos fuertes de su formación, que había ido acumulando al calor de una larga y fructífera trayectoria política, representaban también su talón de Aquiles. En Gorbachov, como en tantos otros di-

---

<sup>16</sup> Sobre la figura de Mikhaíl Gorbachov ver BUTSON, T. G., *Gorbachev: A Biography*, Stein and Day, New York, 1985; HILL, R. J. (ed.), *Gorbachev and Perestroika: towards a New Socialism?*, Edward Elgar, Aldershot, 1989; LEWIN, M., *The Gorbachev Phenomenon: a Historical Interpretation*, Radius, London, 1989; NAYLOR, T. H.: *The Gorbachev Strategy: Opening the Closed Society*, Lexington Books, Lexington; MEZZETI, F., *Gorbachov: la trama del cambio*, Espasa-Calpe, Madrid, 1990.

rigentes soviéticos, las categorías cerradas, excluyentes y unilaterales de una ideología, con atributos de fe secular y mesiánica, condicionaron seriamente, y acabaron limitando, su capacidad real de comprender los problemas a los que se enfrentaba<sup>17</sup>.

Siguiendo el guión prescrito por la interpretación leninista del marxismo, Gorbachov vio en Marx y en su obra una impresionante construcción racional y teórica, con la que elevar el poder y la violencia revolucionaria a unos niveles de rigor metódico, con categoría de sistema, hasta entonces desconocidos. Como buen marxista-leninista, Gorbachov tenía una confianza absoluta en la superioridad moral, intelectual e histórica del socialismo-marxista sobre el capitalismo. Estaba convencido de que el socialismo, debido a su mayor consistencia racional –que le proporcionaba su condición de verdad histórica única y total–, acabaría predominando sobre su adversario; de que –al margen de las dificultades y contradicciones a los que la Unión Soviética hubiera de hacer frente– era por medio del control de la sociedad y de la planificación de las relaciones sociales y económicas como se lograría edificar un nuevo modelo de relaciones humanas, infinitamente superior al de su oponente burgués y capitalista y necesariamente llamado a prevalecer sobre aquél. Asimismo, no pareció flaquear en su convicción de que ese proyecto dependía de hacer de Moscú un poder hegemónico a escala global, porque a fin de cuentas –como ya había predicho Marx– la “fuerza es la comadrona de la Historia”.

El caso de Gorbachov es un ejemplo paradigmático de un grave problema, el cual lamentablemente ha sido constante y muy habitual en el siglo XX. El de los fuertes condicionantes mentales y morales provocados por el sometimiento, total o parcial, del juicio crítico a la ejecución de unos proyectos excluyentes de configuración de la sociedad, con los que supuestamente resolver los dilemas y contradicciones que impedirían a los hombres y a la sociedad alcanzar un estadio de plenitud.

---

<sup>17</sup> Acerca de la *perestroika* y de la *glasnot* ver MERRIDALE, C. y WARD, C. (ed.), *Perestroika, the Historical Perspective*, Arnold, London, 1991; JONES, A. y MOSKOFF, W., *Perestroika and the Economy: New Thinking in Soviet Economics*, Sharpe, Armonk, 1989; ASLUND, A., *Gorbachev's Struggle for Economic Reform*, Pinter, London, 1991; y MCNAIR, B., “*Glasnost, Perestroika*” and the Soviet Media, Routledge, London, 1991. Sobre este tema resultan muy sugerentes las observaciones de HOBBSBAWM, E. J., *Age of the Extremes...*, pp. 480 y ss.

En el caso de Gorbachov, y en el de otros representantes de las minorías dirigentes soviéticas, el vehículo de transformación y de progreso que había que impulsar, y ante el cual era preciso subordinarse y servir, era el poder soviético. De lograrlo o no dependía la posibilidad de conducir la Historia a un estadio superior de paz, de fraternidad o de libertad. Detrás de las “buenas intenciones” de Gorbachov, detrás de su talante amigable, de sus formas suaves o de su *appeal* personal, no había en realidad más que lo dicho: un dirigente soviético. Y, como tal, lo que en última instancia había no era sino un fanático del poder y del dirigismo estatal; un partidario de la coacción y de la fuerza necesaria para disciplinar a la sociedad, para orientar y regular los comportamientos individuales en la buena dirección o, cuando así lo demandaran las circunstancias, un partidario del uso de la violencia selectiva.

#### UNA NUEVA COMPRENSIÓN DE LA POLÍTICA

Que un miembro tan destacado de la élite soviética, como Mijáil Gorbachov, se manifestase tan bien dispuesto a rendir culto al poder más severo, o a justificar el uso más eficaz de la violencia selectiva, a fin de generar las condiciones objetivas que demandaba la difícil tarea de acompasar el avance de la humanidad con la marcha de la Historia, quizás sea algo que, después de lo dicho, no nos deba sorprender demasiado.

Mucha mayor sorpresa, quizás, nos podría producir la constatación de que fuera un dramaturgo e intelectual “fabiano” de la autoridad y de renombre de George Bernard Shaw, y no Adolf Hitler o cualquiera de sus colaboradores, el autor de la siguiente afirmación:

“si se pudiera demostrar que la humanidad será más feliz que antes si los judíos fuesen exterminados, [en ese caso] no habría ninguna buena razón para no proceder a su exterminio”<sup>18</sup>.

Acabamos de resaltar la pertenencia de Shaw a la Sociedad Fabiana, la cual, como es bien conocido, se convirtió en el polo de atracción de un amplio

---

<sup>18</sup> CONQUEST, R., *Reflections on a Ravaged Century*, Norton, New York, 2000, pp. 6-7.

conjunto de renombrados intelectuales británicos, frustrados y enfrentados a la falsedad democrática de la sociedad burguesa –o que atribuyeron a ésta–<sup>19</sup>. Y también sabemos que el duro precio que en términos de sufrimiento, así como de vidas humanas, se estaba pagando en Rusia para hacer del experimento soviético un instrumento de redención futura de la humanidad, lejos de servir de obstáculo, más bien fue la razón que explica el fuerte encanto y atracción que en no pocos de sus miembros la URSS llegó a suscitar.

La dureza de Lenin no pareció impresionar demasiado a estos y a otros intelectuales, ni pareció ser suficiente para que se empañara ante sus ojos, o se emborronase en sus juicios, la idílica imagen que profesaban del prometedor experimento soviético. Lo que sucedió en buena media fue exactamente lo contrario. Como quedó patente en los años treinta, durante las Grandes Purgas impulsadas por Stalin, cuando la *sovietofilia* de los intelectuales atravesó por una de sus épocas doradas.

Los métodos del poder soviético no impresionaron. O, mejor, sí impresionaron, pero lo hicieron favorablemente; muy en particular el grado de compromiso de los dirigentes del Kremlin con los fines revolucionarios del Estado. E impresionó también la voluntad de hierro, el decisionismo enérgico desplegado por esos dirigentes para concentrar todo el poder político disponible en la tarea de transformación radical de la sociedad. Al poder soviético, más que el beneficio de la duda, se le concedió carta blanca o –si se quiere– un estatuto de impunidad.

No fue una anomalía pasajera lo que llevó a tantos representantes –no pocos de ellos insígnis– de quienes habían forjado su *status*, o su compromiso de intervención pública, en la promoción de los altos valores de la palabra y de la razón a identificarse con un poder total, con ambiciones hegemónicas. La seducción por la fuerza y por las manifestaciones grandilocuentes, y dramáticamente efectivas, del poder representó entre los intelectuales todo un corrimiento de carácter general<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> Ver sobre este asunto RADICE, L., *Beatrice and Sidney Webb: Fabian Socialists*, Macmillan, London, 1984.

<sup>20</sup> Como ha escrito François Furet:

“(...) la experiencia comunista del siglo XX es fundamental para el que quiera comprender la modernidad, como también lo es la fascista. Habrá que digerir, es decir, comprender lo que ha ocurrido. En la medida en que tantas mentes occidentales has sido engañadas por la mitología comunista, se puede saber ya que muchas de ellas preferían no profundizar en el origen de sus ilusiones. Y, sin embargo, hasta que no se realice esa tarea, permaneceremos frente al siglo XX como un misterio (...) la experiencia



Tal vez quepa lamentar que dicho corrimiento se llegara a producir, pero lo que posiblemente no quepa tanto sea sorprenderse de que ocurriera. Pues –como se argumentará a partir de este punto– la causa del fenómeno residió en la misma estructura mental del intelectual moderno, en quien la noción de valores universales sólo adquirió su verdadero sentido a partir de un determinado razonamiento de carácter político. Éste, en buena medida, se derivó de la creencia –como ha escrito Oakeshott– de que “la actividad gubernamental consiste en controlar y en organizar las actividades del hombre a fin de lograr su perfección”<sup>21</sup>.

Dicha creencia, convertida en una convicción firme y *dura* –también persistente– llevó implícita la idea, de hondo calado antropológico y –por tanto también– de profundísimas implicaciones morales, de que la perfección de la Humanidad, no sólo era una aspiración noble, sino que sobre todo era una posibilidad plenamente realizable; de que la condición para lograr ese ideal humano de perfección dependía de modelar adecuadamente el entorno donde el individuo desarrolla su existencia. En esa idea se iba a fundar la relación del intelectual moderno con el poder político. Se trató de una idea que obviamente no surgió del vacío. Halló su base teórica, y de paso se encontró con su justificación racional y científica, en la obra de un conjunto amplio, y en

---

comunista es más interesante que la fascista, ya que es más larga y más universal, pero también porque es más misteriosa. Es un universalismo que ha caído en la tiranía, sin duda alguna la peor expresión de la civilización democrática, pero se ha tratado, precisamente, de un universalismo ilusorio que, antes o después, nos ha afectado a todos” (DAHREDORF, R. *et al.*, *La democracia en...*, pp. 64-65).

Un análisis más en profundidad del mismo autor se puede encontrar en *El pasado de una ilusión. Ensayo sobre la idea comunista en el siglo XX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.

Sobre este mismo asunto escribe Judt lo siguiente:

“[Nunca han faltado] intelectuales críticos con el comunismo aunque, durante muchas décadas su impacto en Europa Occidental se había visto atemperado por el deseo generalizado de encontrar algún aspecto positivo, por débil que fuera, en la tormenta del socialismo de Estado que había recorrido gran parte del continente desde su estallido inicial en Rusia de 1917. El anticomunismo, cualquiera que fueran sus motivaciones reales o supuestas, sufrió el gravoso inconveniente de parecer que cuestionaba la historia y el progreso, de no tener una panorámica general, de negar el vínculo esencial que conectaba el Estado de bienestar democrático con el proyecto comunista”

(JUDT, T., *Postwar: A History of Europe since 1945*, William Heinemann, London, 2005, p. 811)

<sup>21</sup> Ver OAKESHOTT, M., *La política de la fe y la política del escepticismo* (compilación de Timothy Fuller), Fondo de Cultura Económica, México, 1998, 75.

Del mismo autor son de gran interés para este tema *El Estado europeo moderno*, Ediciones Paidós /I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 2001; *Lectures in the History of Political Thought* (edited by Terry Nardin and Luke O’Sullivan), Imprint Academic, Exeter, 2006; y *Rationalism in Politics and other Essays*, Liberty Fund, Indianapolis, 1991.

cierto modo también heterogéneo, de filósofos y pensadores sociales empiristas; como Francis Bacon, cuando sostenía, con toda la autoridad y poder de persuasión que le proporcionaba el lenguaje de la ciencia y de la razón, que, en caso de que los hombres dedicasen todo su empeño en explotar metódicamente todos los recursos de la naturaleza, no sólo conseguirían su propio confort y bienestar, sino que además contribuirían con su acción a llevar a la Humanidad hacia nueva Edad Dorada<sup>22</sup>.

De todas las especulaciones teóricas, la que iba a procurar una mayor garantía científica a la creencia en una perfección social y humana realizable –siempre y cuando se llegaran a imponer las condiciones de orden y de dirección adecuados– fue la idea de un ser humano carente de ideas innatas, así como la afirmación, a modo de corolario, de que éstas eran la forma que adquirirían en la mente humana las impresiones sensoriales. El autor de esas afirmaciones tan categóricas, apenas hace falta decirlo, fue John Locke<sup>23</sup>.

El autor de *The Essay on Human Understanding* proporcionó la justificación racional a la fantasía de un hombre y de una sociedad en movimiento, en búsqueda de una nueva Edad Dorada. Pues, como ha escrito Richard Pipes, una vez reconducida al terreno de la acción política la compleja proposición epistemológica de Locke, empezó a ser posible pensar en que, una vez modelado adecuadamente el clima moral e intelectual de la sociedad, los hombres serían capaces de dirigir sus acciones hacia la perfección de la Humanidad; en que, para lograr esa meta, sólo era necesario que se contase con el orden político adecuado, o con la suficiente clarividencia, rectitud y constancia de parte de sus minorías dirigentes<sup>24</sup>.

---

<sup>22</sup> Acerca de esta cuestión se pueden consultar las siguientes obras y autores: VENTURI, F., *El populismo ruso*, Alianza, Madrid, 1981; FEST, J., *Il sogno distrutto: la fine dell'età delle utopie*, Garzanti, Milano, 1992; PIPES, R., *Propiedad y libertad: dos conceptos inseparables a lo largo de la historia*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, Turner/México, D.F., 2002; o bien CONQUEST, R., *Reflections on...* y el citado OAHESHOTT, en *La política de la fe...*

<sup>23</sup> Como argumenta Conquest “(...) [the] origin of the modern era's ideologies lay in John Locke's scholastic generalities from traditional English understandings of liberty (...) this and the success of the physical and other sciences in England in the seventeenth Century, gave the French intelligentsia the idea that everything could now be determined by Reason –in whose name the Revolution was made– with the 'Romantic' input from Rousseau as part of the meld. The often 'contradiction' between them may appear valid in formal way, but in practice they went well together the perfection sought being both intellectual and emotional” (*Reflections on...*, p. 4).

<sup>24</sup> PIPES, R., *Propiedad y...*, pp. 64 y ss.

La convicción moderna en las grandes potencialidades de la acción política cabe así interpretarse como la consecuencia de la redirección de que fue objeto la imaginación y la mente humana a causa de un conjunto de corrientes de pensamiento presentes, cuando menos, desde el siglo XVI. A partir de estas, y al calor de su divulgación y desarrollo, sería como en el panorama intelectual de Occidente se fue instalando un clima ideológico nuevo<sup>25</sup>.

Además de resultado de unas ideas o de unas corrientes, este nuevo clima espiritual y moral también puede ser interpretado como un término de llegada de las reacciones de entusiasmo y de seguridad en sí mismas que, entre las minorías occidentales, despertó la realidad del Estado moderno.

El magnífico espectáculo de poder y de capacidad de intervención y de transformación social que brindaba el Estado moderno contribuyó a reforzar, así como a proporcionar certeza, a la aspiración de construir un mundo perfecto o tendencialmente perfecto. Ésta, además de una aspiración posible en cuanto que era pensable, asimismo se percibió como un proyecto completamente realizable, en cuanto que parecía que se contaban con los medios e instrumentos adecuados para su ejecución.

Así pues, un conjunto de ideas y unas determinadas circunstancias de carácter contingente acabaron convergiendo entre sí y reforzándose mutuamente. El cruce entre convicciones racionales y expectativas acabó propiciando la afloración de *un nuevo entendimiento de la política*; según el cual, las instituciones gubernamentales, o incluso el poder mismo, dejaba de percibirse como el instrumento necesario para evitar el desorden y garantizar la seguridad, y empezaba a valorarse como el instrumento, o incluso como el medio providencial, para construir una nueva sociedad, en la cual la virtud se impusiera sobre el vicio; en la que la genuina verdad del hombre y de la historia humana prevaleciera sobre la superstición, la ignorancia o sobre el error.

Este nuevo entendimiento de la política acabaría dotando al humanismo moderno de un nuevo perfil. Particularmente se trató de un perfil de oposición y de rechazo de los principios y valores sobre los cuales descansaba la tradicional confesionalidad religiosa del Estado, o la legitimidad histórica de las antiguas dinastías reinantes. Consecuentemente, con ese nuevo

---

<sup>25</sup> En este punto es obligada la referencia de los clásicos e imprescindibles HAZARD, P., *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, Alianza, Madrid, 1988; y HUGHES, H. S., *Conciencia y sociedad: La reorientación del pensamiento social europeo 1890-1930*, Aguilar, Madrid, 1972.

entendimiento de la política adquirió una relevancia creciente la voluntad de ruptura con el pasado, de instauración de un poder y de un orden nuevo, desvinculado de la influencia espiritual y moral tradicionalmente ejercida por la Iglesia<sup>26</sup>.

Si hubiera que relacionar ese nuevo entendimiento de la política con una figura histórica determinada, ésta, en orden cronológico, correspondería a la del *philosophe*; personificación del espíritu ilustrado. Fue a partir de su figura cuando comenzaría a cobrar carta de naturaleza la relación moderna entre poder y progreso; entre individuo y colectividad; también entre libertad y orden.

En las obras de este influyente grupo de escritores, escribe Oakeshott, “(...) se aclara lo que había permanecido oscuro, se volvía cierto lo que hasta entonces había sido tentativo, surgía lo que estaba latente”. Los materiales con los que trabajaron, añade el citado autor, no eran sólo los escritos de sus antecesores, sino también las directrices del gobierno que habían sido elaboradas durante el siglo XVII<sup>27</sup>.

Los *philosophes* iban a modificar sustancialmente la imagen hasta entonces prevaleciente del Estado y de la sociedad; del hombre y de la Humanidad. Asimismo iban a establecer una nueva relación entre estas ideas. Inaugurándose lo que denominó François Furet el gran relato acerca del Estado predominante en Occidente a partir de 1789.

A esta reorientación moderna del pensamiento europeo se llegaba por medio de una síntesis entre la versión productivista de progreso de un Bacon (*la explotación metódica de los recursos materiales es la actividad apropiada para construir una nueva Humanidad regenerada*) y la versión culturalista del hombre derivada de Locke (*la función de las minorías ilustrada consiste en orientar y en regular la libertad humana en línea con la marcha de la Historia*).

Sobre estas dos ideas claves se logró generar una comprensión nueva del poder y del gobierno, la cual llevaba aparejada la denuncia de los “perniciosos” efectos morales e intelectuales supuestamente provocados por la moral trascendente de las religiones establecidas, particularmente de la fe cristiana.

<sup>26</sup> Acerca de este tema ver la citada obra de GENTILE, *Politics as Religions*.

<sup>27</sup> OAKESHOTT, M., *La política de la fe...*, pp. 95-96. Más sobre este tema, con un enfoque y planteamiento muy sugerente, en VENTURI, F., *Europe des lumières: Recherches sur le 18e siècle*, Mouton, París, 1971; y, del mismo autor *Los orígenes de la enciclopedia*, Crítica, Barcelona, 1980.

Para los *philosophes*, la condición capital para conducir al hombre y a la sociedad por aquel camino de perfección imaginado por Bacon pasaba por erradicar de la sociedad la noción cristiana de pecado; pasaba por acabar con la imagen de una individualidad dependiente de la autoridad y de la voluntad de un Dios providente; o en fin, pasaba por borrar de la mente y de la imaginación humana la consoladora idea de un destino de salvación instalado en el más allá.

De acuerdo con este planteamiento, la función del poder y del gobierno debía consistir en la emancipación del pueblo del yugo de los viejos miedos, prejuicios e inseguridades que en el pasado se habían instalado en la mente humana. Para lograrlo, el camino no pareció ser otro que el de la difusión de una nueva moral y de una nueva fe; de una nueva *religión secular substituta*<sup>28</sup>.

Común al nuevo entendimiento de la política fue la necesidad de contar con nuevos apóstoles y con nuevos clérigos. Pues era mediante la participación más plena de los individuos en un proyecto colectivo de redención completa y total de la humanidad como cabía elevar moral y espiritualmente el sentido y el fin de la existencia humana. Además de un inequívoco transfondo racional e individual, esa nueva comprensión de la política se edificó sobre un transfondo mesiánico y sobre una ambición severamente ordenancista y tendencialmente totalitaria<sup>29</sup>.

Fue en atención a esa empresa de promoción de una nueva conciencia moral ciudadana como el intelectual moderno acabó forjándose una identidad propia y asumiendo una función social específica. Ésta, más que a variables de tipo socio-profesionales, o a la lucha de los agentes culturales por hacerse con un espacio social propio ante y frente a otros grupos sociales, respondió a unas convicciones fuertes, las cuales, además de materializarse en un compromiso de tipo moral con la sociedad de su tiempo, determinaron las relaciones cambiantes del intelectual con el poder y con el individuo.

<sup>28</sup> SIRINELLI, J. F.; ORY, P. (2007): *Los intelectuales en Francia: del caso Dreyfus a nuestros días*, Valencia, Universitat de València, pp. 5-12.

<sup>29</sup> Sobre la orientación totalitaria del pensamiento político moderno y de su ambición, y pasión por el progreso, es imprescindible la lectura del, en muchos aspectos controvertido, libro de TALMON, J., *The Origins of Totalitarian Democracy*, Secker & Warburg, London, 1952; y, del mismo autor, *Myth of the Nation and Vision of Revolution: Ideological Polarization in the Twentieth Century*, Transactions Books, New Brunswick, 1991.

## EL INTELLECTUAL DEL SIGLO XX

Cuando comparamos al intelectual del siglo XIX con el intelectual del siglo XX resulta forzoso llegar a la conclusión de que, entre una centuria y la siguiente, se produjeron considerables mutaciones<sup>30</sup>. Ciertamente, durante el siglo XX, el intelectual siguió identificándose con la ejecución de una labor de educación moral y de promoción de una nueva cultura secular, y asimismo siguió percibiendo dicha empresa como una obra de emancipación del pueblo, sin embargo las certezas que hasta entonces habían alimentado su fe en el futuro comenzaron a tambalearse. De modo que, a partir de entonces, ya no todo siguió siendo igual. La raíz de ese “cambio” tuvo mucho que ver con la constatación, dramática en no pocos casos, de que el nuevo hombre resultante de la supresión de las trabas materiales y espirituales del pasado no parecía comportarse como se había esperado.

El optimismo mesiánico liberal-ilustrado no pudo sobrevivir –o lo hizo de manera muy maltrecha– a la entrada de la nueva centuria. Aunque en realidad dicho optimismo había saltado por los aires en las décadas finales del siglo XIX.

Con aquel hundimiento también se vino abajo la idea en un progreso indefinido y necesario; o la convicción de que el régimen de libertades, construido con tanto esfuerzo, representase el imaginado avance de la Historia hacia su meta sublime. Como ha dicho Karl Dietrich Bracher, las seguridades decimonónicas del liberalismo comenzaban a difuminarse<sup>31</sup>.

Si hasta entonces había sido dominante la idea de que los problemas políticos o sociales que pudiera generar en su desarrollo el régimen de libertades acabarían resolviéndose por su propia inercia, de manera casi automática, dan-

---

<sup>30</sup> Alguna relación con ese contraste entre el intelectual del XIX y el del XX tiene la siguiente observación de François Furet:

“[es notable] el hecho de que las ideas que han conducido a las catástrofes del siglo XX, como el nacionalismo y el socialismo, sean además del siglo pasado. Pero los hombres del siglo XIX habían logrado tenerlas bajo control o domesticarlas de alguna forma, mientras que los del siglo XX las han deificado por encima de todo límite razonable (...) ¿Cómo ha podido suceder que la herencia de Rousseau, de Marx o de Nietzsche haya escapado completamente en nuestro siglo al control de la inteligencia e incluso del buen sentido? Esto es una discusión que todavía no se ha producido verdaderamente” (DAHRENDORF, R., *La democracia en...*, p. 143).

<sup>31</sup> Ver BRACHER, K. D., *The Ages of Ideologies...* y BURLEIGH, M., *Poder terrenal: religión y política en Europa: de la Revolución Francesa a la Primera guerra mundial*, Santillana Ediciones Generales, Madrid, 2005.

do lugar a estadios superiores de libertad, de bienestar general y de convivencia, a partir de ahora las perspectivas se volvieron mucho más sombrías y el futuro incomparablemente más inquietante.

No resulta extraño, pues, que en los estudios sobre esta época final del XIX abunden las expresiones *pesimismo*, *malestar*, *angustia*, *aprehensión* o *miedo* y –particularmente– *frustración*, para describir o valorar el clima moral y psicológico, también el clima mental, que se fue instalando sobre las minorías políticas e intelectuales<sup>32</sup>.

Un conjunto de factores y de circunstancias fueron las que se conjuraron en las dos últimas décadas del XIX para provocar un cambio tan drástico del paisaje. Estas, una vez interaccionaron entre sí, fueron capaces de asestar un golpe devastador contra la clave del arco sobre el cual se habían apoyado las seguridades o *certezas liberales*. En este sentido, la crisis finisecular cabe ser evaluada como una *crisis de fe*: en la capacidad del individuo secularizado –el nuevo hombre emancipado– de vivir adecuadamente su libertad en relación al destino de la Humanidad y al sentido unívoco de la Historia.

Esta crisis de fe en las libertades individuales contó con una reconocida dimensión intelectual, una de cuyas manifestaciones consistió en lo que comúnmente ha sido denominada en la historiografía la crisis del positivismo, producida a resultas de la nueva visión del hombre, de la sociedad, o del sentido de la Historia, que proyectaba una nueva ciencia social, psicológica y del comportamiento humano. Empapada de una fuerte carga social-darwinista, en esos nuevos pronunciamientos científicos se inspiraron, o bien encontraron estímulo, así como su legitimación científica, un conjunto heterogéneo de doctrinas y de corrientes; algunas nuevas, otras enunciadas con anterioridad, las cuales ponían el acento en lo irracional y en lo instintivo para describir y explicar el fundamento último del comportamiento individual humano o del comportamiento colectivo de la sociedad.

En el contexto de unas sociedades occidentales cada vez más movilizadas, más masificadas, y más conflictivas, como consecuencia del doble

---

<sup>32</sup> Como ha expuesto WEBER, E., *Francia, fin de siglo*, Debate, Madrid, 1986; la expresión *fin-de siècle* fue acuñada en Francia como sinónimo de crisis, decadencia y malestar cultural.

Un breve estudio sobre este tema, y una breve relación bibliográfica se puede encontrar en FERRARY, A., “Crisis de la civilización moderna y colapso cultural”, en DE LA RICA, Á., *Estudios sobre Claudio Magris*, Eunsa, Pamplona, 2000, pp. 79-112.

efecto de la democratización social y política, o del impacto de la Segunda Revolución Industrial, aquellas nuevas explicaciones científicas del hombre y de la sociedad fueron adquiriendo una autoridad y una verosimilitud crecientes, contribuyendo a que se experimentase un verdadero ‘vuelco antropológico’.

Pero los factores intelectuales no fueron los únicos que contribuyeron a desatar la crisis de fe de fin de siglo. Cabe también ponerla en relación con el incremento de medios de intervención y de control social que proporcionó al Estado una segunda revolución: la revolución tecnológica de las décadas finales del XIX, la cual incidió con particular fuerza en el ámbito de la comunicación y de los *mass media*. Como consecuencia de esas novedades, el Estado vio como se incrementaban exponencialmente sus posibilidades de control y de influencia en el plano de las creencias y de los hábitos más íntimos de sus ciudadanos.

Si la situación descrita (que, con el tiempo, había de hacer posible la experiencia totalitaria), no fue estrictamente un factor desencadenante de la crisis; sin duda, sí que acabó siendo un condicionante decisivo para que ésta se saldara con unas determinadas consecuencias.

Pero dónde la crisis de fin de siglo adquirió sin duda su incidencia mayor fue en la mente y en el ánimo de los intelectuales. Y es que, a ojos del intelectual moderno, el espectáculo de la sociedad traída por la “modernización liberal-burguesa” no podía ser más deprimente, más frustrante. Lo que debía ser la realidad, apenas resultaba reconocible en lo que la realidad era. La democracia liberal había alumbrado a una criatura deforme. Ésta, muy lejos de la proyección de futuro que los intelectuales habían atribuido al régimen de libertades, no hacía sino contradecir todas sus previsiones. En vez de un pueblo nuevo y emancipado, capaz de hacer un uso ordenado y constructivo de su libertad, su lugar se había visto ocupado por una figura social inesperada: las masas o el hombre-masa. Y esta figura daba continuas muestras de no atender a otro guión que no fuera la satisfacción de un yo insolidario y egoísta.

Pero no sólo estaban las masas. También estaban los políticos. Únicamente preocupados en hacer del gobierno una maquinaria de captar voluntades, azuzando y manipulando para ese fin los instintos más bajos de la plebe; sin otro objetivo que el propio disfrute, sin otra meta que el beneficio propio. O, en todo caso, con el afán de perpetuarse en el poder. Para seguir haciendo



de ese gobierno la plataforma de un gran negocio privado fundado en el fraude y en la corrupción<sup>33</sup>.

Del desorden y de la confusión reinantes en aquella moderna *sociedad invertibrada*, tan sólo parecía poderse esperar la degeneración, la decadencia, o el colapso de la civilización y de la cultura. Ante ese espectáculo, el intelectual sintió una profundísima frustración, que iba a ser algo mucho más profundo, y también algo mucho más noble, que una reacción de odio y de hostilidad ante un medio social abigarrado, complejo y confuso, y por ello también poco dado a reconocerle su anterior prestigio, status y función pública. Pero, siendo malo lo dicho, aún era peor que, con esos valores –o falsos valores– imperantes, lo que se estaba poniendo en riesgo era el futuro de la Humanidad o, mejor aún, que la Humanidad bajo esas condiciones pudiera llegar a tener algún futuro<sup>34</sup>.

La frustración de los intelectuales, por lo que se acaba de comentar, no fue sinónimo de resignación. Sino de búsqueda de soluciones de urgencia. Y en esa búsqueda, tal vez de manera paradójica, los mismos materiales que ocasionaron la crisis de fe de fines de siglo contribuyeron a proporcionar la vía de escape o solución al desastre.

Esa salida se encontró en las ideologías radicales de la época, a su vez, en buena medida, un producto de esa misma crisis. Las cuales, mediante la manipulación y la organización del instinto agresivo del ser humano, y mediante la destrucción de las estructuras socio-económicas –que servían a capitalistas y a burgueses para afirmar su dominio sobre el espacio y sobre las almas–, prometían la configuración de una nueva Humanidad a la medida del nuevo hombre colectivo que ambicionaban construir.

### FASCISMO, NAZISMO Y BOLCHEVISMO

Las ideologías colectivistas ofrecieron al intelectual una esperanza. También le proporcionaron un diagnóstico del problema y una solución. Pero sobre todo lo que proporcionaban era una posibilidad, por pequeña que fuera, de

---

<sup>33</sup> Ver CAREY, J., *The Intellectuals and the Masses*, Faber and Faber, London-Boston, 1992.

<sup>34</sup> Más sobre estas cuestiones en WOHL, R., *The Generation of 1914*, Weidenfeld and Nicolson, London, 1980.

seguir creyendo en sí mismos y en sus propios ideales, de mantener la fe en otro mundo posible. Y éstos no parecieron dudar en aferrarse, con entusiasmo o sin él, con convicción más o menos sólida, a esa esperanza.

La búsqueda de un poder nuevo y formidable, con el cual transformar la realidad, para que ésta se acoplase de nuevo *a lo que debía ser*, produjo el encuentro de los intelectuales con el marxismo-leninismo, y con su fe en un poder firme y total, con el que proceder a una reconfiguración colectiva del hombre por medio del control total del espacio y de la experimentación social. Se trató de una huída hacia adelante, en la cual las convicciones se entremezclaron con la voluntad de seguir alimentando un deseo y unas esperanzas; de seguir disfrutando de un sueño. Pero no sólo se trató del marxismo-leninismo, los sentimientos de frustración y de rechazo del capitalismo-burgués, también llevaron al intelectual a prestar su atención a otros cantos de sirenas<sup>35</sup>.

Aunque en la historiografía se tienda a pasar de puntillas por este asunto, conviene no olvidar que, además del comunismo, hubo intelectuales que se dejaron deslumbrar por el fascismo mussoliniano, e incluso por el totalitarismo mucho más explícito y salvaje del nacionalsocialismo alemán<sup>36</sup>.

De entre estas dos versiones no marxistas de totalitarismo radical, de culto al poder, a la fuerza y a la violencia, centremos nuestra atención en la variante nacionalsocialista. A causa de su mayor radicalismo, precisamente es ésta la que también nos puede ilustrar con mayor nitidez el tipo de razonamiento que lanzó a tantos intelectuales por el camino equivocado.

¿Qué vieron de bueno, o de prometedor, en Hitler y en el nacionalsocialismo un conjunto de intelectuales? Se puede adelantar la respuesta. Vieron abierta la posibilidad de un futuro prometedor. Más concretamente, concedieron al Führer al menos el beneficio de la duda; pues si bien no dejaron de lamentar algunos excesos, o de manifestar algunas reservas o inquietudes, atribuyeron a su política una necesaria labor de enderezamiento de la sociedad alemana, que la podría sacar del caos y de la falsedad del liberalismo. Lo dicho ya nos dice algo significativo de estos intelectuales filonazis. Todos pensaban que, en el momento histórico en el que se hallaban instalados, era imprescin-

<sup>35</sup> En relación a este punto, las páginas del libro ya citado de FURET, *El pasado de una ilusión*, son extraordinariamente ilustrativas

<sup>36</sup> Ver sobre este tema DAHRENDORF, R., *La libertad a prueba: los intelectuales frente a la tentación totalitaria*, Trotta, Madrid, 2009.

dible contar con un Estado nuevo, dispuesto a actuar con firmeza y a imponer el orden y la disciplina.

El célebre “Discurso del rectorado” de Martin Heidegger en Friburgo, el 27 de mayo de 1933 (que llevaba el título de “La autoafirmación de la Universidad alemana” y que se pronunció apenas cuatro meses después de la llegada a la Cancillería de Hitler, y algo menos de dos meses después de la aprobación por el Parlamento de la Ley de Habilitación) “constituye un ejemplo que hace pensar”, ha escrito Ralf Dahrendorf. El filósofo alemán señalaba la “eclosión” producida en la Historia por el hombre anónimo, el nuevo hombre-masa. Un nuevo actor social que Heidegger, sin desmarcarse demasiado de otros intelectuales, despreciaba olímpicamente. Lo que en el discurso rectoral sonaba a demasiado filosófico, y por ello dificultaba la comprensión inmediata de lo que el rector había querido decir, acabó –nos recuerda el citado Dahrendorf– por aclararse de forma inequívoca en otras conversaciones o entrevistas y en otros documentos. Así, en la “Hoja de Combate de los nacionalsocialistas del Alto Baden”, Martín Heidegger se expresaba en términos mucho más claros y contundentes:

“Toda la realidad alemana se ha sido transformada por el Estado nacional-socialista, con el resultado de que también ha de cambiar igualmente el modo que teníamos en el pasado de entender y de pensar.

El Führer mismo y sólo el Führer es la realidad, actual y futura, de Alemania y su ley. Aprended a saber con mayor profundidad: a partir de ahora, cada cosa exige una decisión y cada acción una responsabilidad”<sup>37</sup>.

Era un texto elocuente, considerablemente explícito, que finalizada con el consiguiente saludo del *¡Heil Hitler!* y que aparecía rubricado con la firma de “Martin Heidegger, rector”.

---

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 18.

Las relaciones de Martin Heidegger con el nacional-socialismo han sido estudiadas por FARIAS, V., *Heidegger et le nazisme*, Verdier, Lagrasse, 1987. Sobre esta cuestión ver también, FAYE, E., *Heidegger: l'introduction du nazisme dans la philosophie: autour des séminaires inédits de 1933-1935*, Albin Michel, París, 2005; YOUNG, J., *Heidegger, Philosophy, Nazism*, Cambridge University Press, Cambridge, U.K., 1997; NOLTE, E., *Heidegger: política e historia en su vida y pensamiento*, Tecnos, Madrid, 1998; COLLINS, J., *Heidegger y los nazis*, Gedisa, Barcelona, 2004; SLUGA, H., *Heidegger's Crisis: Philosophy and Politics in Nazi Germany*, Harvard University Press, Cambridge [Mass.], 1993. Muy ilustrativo sobre las reacciones en el mundo académico alemán ante el ascenso de Hitler al poder son los apuntes autobiográficos de LÖWITZ, K., *Mi vida en Alemania antes y después de 1933: un testimonio*, Visor, Madrid, 1993.

Quizás menos explícita, si bien muy relevante en su fondo, fueron las palabras de Theodor Adorno al referirse a la selección de los poemas de Herbert Münster realizados por Baldur von Schirach, el futuro dirigente de la *Reichsjugend*, con ocasión de celebrarse en 1934 un ciclo coral (para entonces, si no antes, ya nadie mínimamente informado podía albergar alguna duda de quién era Hitler o de hacia donde se dirigía su régimen). Adorno alababa la selección de Schirach “(...) no solamente porque [dicha selección] porta, conscientemente, la marca nacionalsocialista, sino por su extraordinaria voluntad de creación”<sup>38</sup>.

Todavía más sorprendentes fueron las manifestaciones de Karl Mannheim. Aunque, tal vez, más que sorpresa sea perplejidad lo que sus palabras todavía hoy producen; sobre todo cuando se cae en la cuenta de que el profesor de Sociología se había visto obligado a abandonar Alemania por su condición de judío, y que las palabras que a continuación vamos a reproducir fueron expresadas en el verano de 1934, ya por entonces en su exilio protector de Londres. *We like him*. Fue la respuesta de Mannheim y de su mujer a la pregunta acerca de su opinión sobre Hitler que le hizo el joven sociólogo americano Edward Earle Eubank. La argumentación de aquella sorprendente declaración sobre la persona de Hitler no contribuyó a disipar la sorpresa de Eubank:

“Nos gusta. No, naturalmente, por su política, que nos parece muy falsa. Pero sí por el hecho de que es un hombre serio y honrado, que no busca nada para sí mismo, sino que se preocupa de todo corazón por construir un nuevo gobierno. Es profundamente sincero, de una sola pieza, y admiramos su integridad y su entrega”<sup>39</sup>.

El fascismo (empleamos ahora la noción en su sentido genérico, incluyendo a todas sus versiones históricas) sedujo a los intelectuales, sobre todo, por su énfasis total en el principio del caudillaje, por su capacidad de vincular la sociedad en una pétreo unidad colectiva, por su afirmación de los valores de la obediencia y de la disciplina, por su voluntad de establecer mediante lazos

---

<sup>38</sup> DAHRENDORF, R., *La libertad a...*, p. 18.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 19

emocionales una unidad sin fisuras con el Estado. En este sentido los nazis, al igual que los fascistas italianos, prometían una salida al desorden introducido en la sociedad por el liberalismo. O dicho de manera más adecuada: una alternativa al desorden, al caos y a la decadencia que muchos por entonces, entre ellos muchos intelectuales, pensaron que el liberalismo y sus valores y principios –de autonomía individual y de libre iniciativa, de igualdad de derechos, de representación de todas las opiniones e intereses de los ciudadanos– habían provocado en la sociedad.

Pero el fascismo tenía un problema insuperable para los intelectuales: no hablaba el lenguaje de la Ilustración sino el de su contrario –lo que David Caute y otros han denominado la *anti-ilustración finisecular*<sup>40</sup>–. Hitler o Mussolini empleaban con denuedo el lenguaje irracional de la fuerza y de la ausencia de fines universales. El Fascismo no creía en la Historia. En ésta no se ocultaba ningún plan de salvación humana, ninguna posibilidad de edificación de una nueva sociedad perfecta e inmaculadamente democrática, sino que la historia no era más que la expresión de un estado de guerra permanente, en la que dominaba el instinto de supervivencia o el ansia de dominio a través de la destrucción del más débil por el más fuerte. Por eso, para los fascistas el único fin al que los hombres, de manera realista, podían dirigir su voluntad de triunfo y de dominio residía en el aquí y en el ahora. Y, más concretamente, en la voluntad y en la vitalidad necesarias para responder a la ley de hierro que dominaba la existencia<sup>41</sup>.

En aquello mismo que no proporcionaba el Fascismo, sin embargo se detenía y se explayaba el comunismo. En donde el Fascismo llamaba a la creación de vínculos y a la obediencia al jefe, en el comunismo aparecía la fuerza más abstracta y más duradera de la Historia, y sobre todo la de la esperanza. El fascismo era una ideología sólo del presente, mientras que el comunismo lo era del futuro. El socialismo real no era la tierra prometida, sino el campo de experimentación o el campo de entrenamiento para hacer realidad una nueva Humanidad: la de la felicidad y la de la autosatisfacción individual, la de la

---

<sup>40</sup> Ver CAUTE, D., *Compañeros de viaje: Una posdata a la ilustración*, Grijalbo, Barcelona, 1975, pp. 345-366.

<sup>41</sup> En relación a los contrastes entre fascismo y comunismo resulta muy recomendable la lectura de FURET, F.; NOLTE, E., *Fascismo y comunismo*, Alianza, Barcelona, 1999.

armonía del hombre con la naturaleza, la de la paz y de la libertad. En una palabra, la nueva Humanidad de la democracia perfecta.

A diferencia de lo ocurrido con el Fascismo, el comunismo profesaba la misma visión de la historia de los intelectuales: un camino de progreso hacia la construcción humana de un ideal de perfección colectiva. El comunismo además proporcionaba una explicación sencilla, fácil de comprender, de dónde radicaba el mal en la Historia, de en dónde se situaban las barreras que impedían al hombre vivir una vida nueva, de plena realización, y de plena satisfacción de todas sus demandas, de todos sus deseos y de todas sus necesidades. Y además, dicha explicación, se apoyaba en una teoría científica imponente, formulada a través de un bagaje de erudición impresionante, sostenida en una argumentación sistemática y expresada mediante un lenguaje coherente, además de fácilmente adaptable a todas las circunstancias.

#### UNA RELIGIÓN POLÍTICA DOMINANTE Y SU QUIEBRA

El deslumbramiento que ejerció el comunismo sobre los intelectuales durante el siglo XX tuvo sus consecuencias. Éstas se iban a demostrar duraderas y aún hoy, después del hundimiento del socialismo real, se resisten a salir de la escena, como acertadamente ha señalado, entre otros, Paul Hollander en su ya citada obra *The End of Commitment*<sup>42</sup>. Dicho deslumbramiento implicó de entrada un cambio de prioridades. El combate de la inteligencia ya no se centró –como antes lo había estado– en la lucha contra la ignorancia o la superstición provocada por la pervivencia de la moralidad tradicional. Tampoco se siguió manteniendo el paradigma de la educación universal en valores racionales como el instrumento de avance de la historia hacia su desenlace democrático. El nuevo tema consistió en la denuncia de la ignorancia y superstición (la alienación y la amoralidad) provocada por la sociedad capitalista, o la condena y la lucha contra la realidad de injusticia y de opresión consustancial con el orden burgués. El paradigma ya no consistió en emancipar al pueblo mediante una nueva educación moral, sino en reconfigurar al

---

<sup>42</sup> También resulta muy recomendable la lectura de su obra anterior, *Los peregrinos políticos*, Playor, Madrid, 1987.

hombre mediante una labor planificada y total de experimentación colectiva y de ingeniería social.

Los efectos de este deslumbramiento por la Revolución y por el poder soviético fueron múltiples, además de no poco desconcertantes. Se concretaron en un conjunto de comportamientos y de posicionamientos sorprendentes, con frecuencia faltos de coherencia y muy contradictorios.

Un efecto del deslumbramiento por la idea comunista se manifestó en la sorprendente capacidad de autoengaño que exhibieron los intelectuales adeptos cuando hablaron de la URSS, a pesar de disponer de elementos suficientes para contrastar y poner en duda la imagen de Rusia que ellos mismos, con sus palabras y posiciones, estaban proyectando. El tema del autoengaño contumaz de los intelectuales ante la realidad soviética ha sido ampliamente tratado. David Caute nos cuenta, con gran profusión de detalles, cómo los visitantes occidentales que viajaron a Rusia durante los años duros de la colectivización, no sólo resaltaron en sus escritos aquellos aspectos de la realidad soviética que pensaban eran de utilidad para alimentar la imagen de una sociedad nueva en proceso de construcción –más orgánica y solidaria, más feliz y menos alienada–. También centraron su atención en los aspectos más siniestros de la URSS –el terror policial; las purgas políticas...–. Aspectos que no dudaron en justificar, y que presentaron como una muestra ejemplar del compromiso de los dirigentes soviéticos con la regeneración democrática del pueblo, con su emancipación en nombre de la libertad, la igualdad y el bienestar colectivo<sup>43</sup>.

Un caso paradigmático, pero no demasiado excepcional, fue el del viaje a Rusia en 1930 de Beatrice y Sidney Webb, que coincidió con la fase más virulenta del programa de colectivización impulsado por Stalin. Para estos intelectuales británicos, el exilio y la liquidación de un millón de *kulaks* se debió a una cuestión de *force majeure*, pues “difícilmente el gobierno Soviético podía haber actuado de otra manera”. A través de una suerte de asombrosa cabriola mental, los Webb acabaron tomando aquella terrible demostración de fuerza bruta por toda una brillante exhibición de virtud y de resolución heroica: la de unos dirigentes soviéticos dispuestos a pulverizar cualquier asomo de escrúpulo moral con tal de construir un mundo mejor y más saludable para todos.

---

<sup>43</sup> Ver, CAUTE, D., *Compañeros de viaje...*, pp. 102 y ss. y CONQUEST, R., *Reflections on...*, pp. 124-126.

Los Webb, como otros antes, y como otros muchos después, demostraron tener muy poco interés en denunciar los “daños colaterales” que estaba produciendo el experimento soviético. Sin embargo, por lo que sí demostraron gran interés fue por hacer uso de aquellos terribles episodios de cruda violencia para sostener el dogma de la superioridad del socialismo sobre el capitalismo. Pues, en último término, la dureza exhibida por los dirigentes soviéticos –Stalin a la cabeza– también se podía presentar como una manifestación de la probidad y resolución, de unos hombres dispuestos a todo con el fin de hacer avanzar la Historia hacia su camino de perfección, incluso a costa de ahogar sus propios escrúpulos morales<sup>44</sup>.

Echar mano de las purgas estalinistas, o de los rigores policiales del Estado soviético, para presentar a los dirigentes soviéticos como unos líderes moralmente ejemplares, o para referirse a la superioridad moral del socialismo sobre el capitalismo, suena a algo peor que a credulidad o a ignorancia. Dicho ejercicio mayúsculo y vergonzante de negación de la evidencia no parecía poder fundarse más que en una gran hipocresía o en una asombrosa mala fe. Pero, al margen de que en algunos casos tal vez se pudiera dar lo uno o lo otro, lo que llevó a los Webb, y a tantos otros intelectuales a lo largo del siglo XX, a dar carta de naturaleza a ese gran fraude fue otra cosa: un razonamiento lógico y una exigencia moral, derivadas de profundas convicciones y de una voluntad decidida a ofrecer una salida democrática al “perverso orden liberal-capitalista”. Que fueran generalmente unas aspiraciones nobles las que llevasen al intelectual moderno a incurrir en un ejercicio irresponsable de justificación de lo injustificable, puede resultar quizás sorprendente. Y desde luego es también algo de lo que lamentarse. Pero esto en buena medida fue lo que durante décadas sucedió.

El colapso del socialismo iba a contribuir a que se redujera la esperanza moderna en poder construir alguna vez en la Historia un mundo nuevo, acorde con las fantasías de perfección de unos soñadores en el fondo más crédulos que románticos. Pero el fin del sueño ideológico no fue total. Tampoco quizás

---

<sup>44</sup> Como relata Dahrendorf, “...las ‘fealdades y hasta las cosas injustas e inhumanas’ del régimen bolchevique no eran, en absoluto, desconocidas (...) Manes Spèrber, el importante psicólogo, ensayista y novelista (...) escribía (...) [‘el terror rojo’] a nuestros ojos, propiamente, ni existía, pues –de eso no dudábamos– no era sino la legítima defensa que lo nuevo y lo bueno se ve obligado a oponer a lo viejo y lo malo” (*La libertad a prueba...*, p. 20).



definitivo. En parte porque no pocos intelectuales seguirían vinculando la perfección y avance de la Historia con un mundo postburgués y postcapitalista, aunque de momento no se viese con claridad por medio de qué vía se podría operar esa transformación. De hecho, como ha señalado Paul Hollander en su citado *The End of Commitment*, la resistencia de un buen número de intelectuales occidentales a romper con las ilusiones del marxismo es un fenómeno de la suficiente importancia como para dedicarle más que cierta atención. Un caso paradigmático de esta *resistencia a la desilusión* la representaría el célebre historiador británico Eric J. Hobsbawm<sup>45</sup>. Sin duda, por méritos propios, también cabría incluir en esta lista el nombre de Noam Chomsky. La posición prevalente en estas figuras podría muy bien sintetizarse en el siguiente axioma: “el comunismo nunca fracasó pues jamás fue ensayado de veras”.

En otros casos, el postcomunismo se identificó con el cultivo de las virtudes de un nuevo realismo, con el que combatir toda desmedida aspiración a ligar el futuro de la democracia con un proyecto de redención humana. A partir de dicho planteamiento, la función del intelectual comenzaría a percibirse desde otras perspectivas, en cuanto que crítico del poder y defensor de los derechos ciudadanos y de las libertades públicas, o como pedagogo discreto de los valores de una racionalidad abierta al diálogo y a la convivencia, o como expresión de una racionalidad flexible y compasiva, aunque también normativa e intransigente contra las amenazas presentes y futuras contra las libertades y valores en los que se expresa y se sostiene la dignidad del ser humano.

Quienes, tal vez, mejor han encarnado ese modelo de función pública del intelectual han sido el conjunto de figuras que, desde el final de la Segunda Guerra Mundial, con su testimonio personal y con su obra, y en unos momentos de dominio moral e intelectual del marxismo en Occidente, dieron un resuelto paso adelante en nombre de las libertades y de la Verdad. Estos, a quienes Ralf Dahrendorf ha denominado los “erasmistas”, estuvieron sobre todo representados por la tripleta formada por los nombres de Isaiah Berlin, Karl Popper y Raymond Aron. Tres intelectuales que, dotados de una gran proyección pública, han ejercido una influencia duradera, de enorme impor-

---

<sup>45</sup> Para profundizar en las razones y argumentos esgrimidos por Hobsbawm para justificar su posición es de gran interés la lectura de sus memorias [*Años interesantes. Una vida en el siglo XX*, Crítica, Barcelona, 2003], así como el texto publicada de la larga entrevista que le dedicó Antonio Polito [*Entrevista sobre el siglo XXI: al cuidado de Antonio Polito*, Crítica, Barcelona, 2000].

tancia para precaver a la sociedad de las nuevas tentaciones esclavizantes y de renuncia de la libertad que puedan surgir tras el colapso del comunismo.

A modo de conclusión final de este artículo reproducimos las palabras elegidas por Dahrendorf para cerrar su libro *La libertad a prueba*; palabras que también hacemos nuestras:

“La actual no es una época de grandes pruebas, como fueron aquellas décadas de totalitarismo (...) [pero el] terrorismo que se va extendiendo, con frecuencia de tinte islamista, y el autoritarismo que se va introduciendo en muchos países desarrollados (...) es posible que obliguen a replantear [viejas cuestiones] (...) Puede que las virtudes de los erasmistas suenen a algunos un poco anticuadas, pero el hecho de que sigan siendo cultivadas en el futuro es algo que no puede dañar a todos aquellos que aman la libertad”<sup>46</sup>.

---

<sup>46</sup> DAHRENDORF, R., *La libertad a prueba...*, p. 210.