

LO RAZONABLE DE LA TRADICIÓN UNA REVISIÓN CRÍTICA DE ALGUNOS PRINCIPIOS PREMODERNOS

Por H. C. F. MANSILLA

SUMARIO

I. EL PUNTO DE PARTIDA: EL DESENCANTO CON LA MODERNIDAD.—II. LA RELIGIÓN EN CUANTO FUENTE DE SENTIDO.—III. LA MONARQUÍA Y LA ARISTOCRACIA HEREDITARIAS COMO CONTRAPESOS A LA PLUTOCRACIA PLEBEYA.—IV. LA NECESIDAD DE UNA ESTÉTICA EDIFICADA SOBRE LA BELLEZA.—V. LA NECESIDAD DE UNA SÍNTESIS ENTRE LO TRADICIONAL Y LO MODERNO.

I. EL PUNTO DE PARTIDA: EL DESENCANTO CON LA MODERNIDAD

La eliminación de instituciones, normas y concepciones premodernas fue considerada por marxistas y liberales, tecnócratas y empresarios como imprescindible y, por ende, como altamente positiva y promisoría para acelerar la evolución histórica de todas las sociedades y alcanzar aceleradamente el anhelado objetivo del progreso material. La tradicionalidad, en cuanto noción global opuesta a la modernidad, ha sido desde entonces percibida como algo fundamentalmente negativo o, dicho de modo más benevolente, como algo anacrónico y digno de desaparecer lo más pronto posible. Este proceso, celebrado por los padres del marxismo y los apologistas del capitalismo, engloba, sin embargo, factores destructivos, que recién ahora empiezan a ser percibidos en toda su magnitud e intensidad. Numerosos aspectos de la tradicionalidad, por el mero hecho de pertenecer al mundo premoderno y preindustrial, no pueden ser calificados de retrógrados, perniciosos e inhumanos, sobre todo a la vista de la profunda desilusión que ha causado la modernidad en varios campos.

Como se sabe, las exhaustivas incursiones de la razón meramente instrumental en la praxis cotidiana del hombre y la expansión de mecanismos burocráticos en las relaciones sociales («la colonización del mundo de la vida por los sistemas técni-

cos») (1) han conllevado el empobrecimiento de las estructuras de comunicación interhumanas y el aumento de los fenómenos clásicos de alienación hasta alturas insospechadas para los clásicos del pensamiento social progresista. Y esta patología social puede ser analizada adecuadamente si se toman en consideración puntos de vista comparativos, por ejemplo los que brinda la confrontación con los elementos positivos que *también* ha poseído el orden premoderno y preburgués.

Los progresos de las ciencias modernas (2), los triunfos de la tecnología y hasta los adelantos de la filosofía, las artes y la literatura han producido un mundo donde el hombre experimenta un desamparo existencial, profundo e inescapable que no sintió en las comunidades premodernas que le brindaban, a pesar de todos sus innumerables inconvenientes, la solidaridad inmediata de la familia extendida y del círculo de allegados, un sentimiento generalizado de pertenencia a un hogar y una experiencia de consuelo y comprensión —es decir: algo que daba sentido a su vida. En la segunda mitad del siglo xx esta situación se agravó a causa de un sistema civilizatorio centrado en el crecimiento y el desarrollo materiales a ultranza, sistema que, por un lado, fomenta la soledad del individuo en medio de una actividad frenética, y, por otro, tiende a diluir las diferencias entre lo privado y lo público, entre el saber objetivo y la convicción pasajera, entre el arte genuino y la impostura de moda, entre el amor verdadero y el libertinaje hedonista. No es de extrañar que dilatados fenómenos de anomia desintegradora surjan cada vez más frecuentemente en estas sociedades de impecable desenvolvimiento tecnológico: se incrementa notoriamente el número de personas y grupos autistas, que ya no pueden distinguir entre agresión a otros y autodestrucción (y que no poseen justificativo alguno para cometerlas) (3).

El hombre no se reduce, empero, a una racionalidad práctico-pragmática, que puede ser explicada suficientemente por medio de los conflictos de intereses materiales. Como todos los seres vivientes, los humanos tienen que vivir en medio del mundo material y en confrontación con éste, pero lo hacen de acuerdo a creencias, instituciones, normas y convenciones que dan sentido y significación a sus esfuer-

(1) JÜRGEN HABERMAS: *Theorie des kommunikativen Handelns* (Teoría de la actuación comunicativa), vol. I, Suhrkamp, Frankfurt, 1981, pág. 107 sq.; vol. II, pág. 171 sqq., 229 sqq.; sobre esta temática cf. WILLEM VAN REIJEN: «Die Aushöhlung der abendländischen Kultur. Jürgen Habermas' magnum opus» (La socavación de la cultura occidental. La obra magna de Jürgen Habermas), en DETLEF HORSTER: *Habermas zur Einführung* (Introducción a Habermas), Junius, Hamburgo, 1990, págs. 75-81.

(2) Cf. la espléndida y breve obra de KARL LÖWTH: *Wissen, Glaube und Skepsis* (Saber, creer y escepticismo), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1962, pág. 76 sg. Ya a partir del siglo xvii se expande en Europa Occidental la convicción de que el mundo pierde su acostumbrada coherencia, descomponiéndose en fragmentos ininteligibles, y para subsanar lo cual no se encuentra una brújula adecuada.

(3) Sobre esta temática cf. PETER WALDMANN: *Anomie. Versuch, ein in Verruf geratenes Konzept zu rehabilitieren* (Anomia. Intento de rehabilitar un concepto desprestigiado), Universidad de Augsburgo, Augsburgo, 1995 (con amplia bibliografía); sobre la anomia asociada al terrorismo irracional cf. HANS MAGNUS ENZENSBERGER: *Aussichten auf den Bürgerkrieg* (Perspectivas de la guerra civil), Suhrkamp, Frankfurt, 1996, págs. 20, 29, 48.

zos. Como afirmó Marshall Sahlins, lo decisivo no estriba en que los modelos civilizatorios obedezcan a coerciones materiales —todas las especies animales hacen lo mismo—, sino en que el hombre se doblega ante estas presiones del entorno natural siguiendo las reglas de sistemas simbólicos y normativos, que no están predeterminados exhaustivamente por el sustrato material y entre los cuales reina, por consiguiente, una cierta variabilidad. La utilidad es algo ya interpretado culturalmente (4). En este campo es donde mantienen su relevancia fenómenos como la religión, las jerarquías no económicas y la esfera de la estética, que la modernidad y, más aún, sus últimos apéndices posmodernistas, tratan de disipar. La decadencia de la dimensión simbólica ha conllevado un empobrecimiento inocultable de la civilización actual, y éste tiene que ver directamente con el decaimiento de las tradiciones aristocráticas. La ruina de las convenciones en el trato social, la abolición de ritos y ceremonias, la dilución del tacto y la cortesía, la transformación del arte en una técnica de publicidad y la declinación de la estética y el ornato públicos han conducido a estabilizar un mundo regido exclusivamente por principios técnicos, dominado por la uniformidad cultural y caracterizado por la pobreza emotiva, la difusión de un narcisismo tan cínico como obvio y la pérdida del sentido de responsabilidad. Las personas se saben intercambiables entre sí: al no recibir el reconocimiento de los otros, despliegan una baja autoestima, muy proclive a la destrucción del entorno y a la autoutilización, sin que esta violencia anómica esté basada o, por lo menos, acompañada de justificaciones ideológicas. La situación es agravada por factores estrictamente modernos, como ser el surgimiento de enormes aglomeraciones urbanas, el incremento poblacional (debido paradójicamente a modestas pero continuas mejoras de la salud e higiene públicas) y la intensificación de la presión demográfica (en un mundo finito e inelástico), lo que aumenta el desamparo existencial, el autodesprecio y la sensación de la escasa valía de cada persona (5). Hasta en sociedades bien administradas, como en la Suecia socialdemocrática del presente, se advierten el hastío de la vida despersonalizada, la mezquindad burocrática y el centralismo asfixiante causados por la tutela omnipotente del Estado benefactor y la ruina de la esfera simbólico-cultural (6).

(4) Cf. el interesante estudio de MARSHALL SAHLINS: *Culture and Practical Reason*. Chicago U.P., Chicago/Londres, 1976, *passim*, en la cual SAHLINS criticó el potencial explicativo de conocidas teorías de la evolución histórica centradas en el interés y la utilidad materiales, como el marxismo.

(5) Cf. la espléndida obra de HANNAH ARENDT: *The Origins of Totalitarianism* [1951], Harcourt Brace, New York/Londres, 1973, págs. 323, 330, 475, 477. Cf. también STEFAN BREUER: *Die Gesellschaft des Verschwindens. Von der Selbsterstörung der technischen Zivilisation* (La sociedad de la disipación. Sobre la autodestrucción de la civilización técnica), Junius, Hamburgo, 1993, pág. 14; NEIL POSTMAN: *Das Verschwinden der Kindheit* (La desaparición de la infancia), Frankfurt, 1983, pág. 151; RICHARD SENNETT: *Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität* (Decadencia y fin de la vida pública. La tiranía de la intimidad), Suhrkamp, Frankfurt, 1983, pág. 299.

(6) Cf. HANS MAGNUS ENZENSBERGER: *Ach Europa! (Ah Europa)*, Suhrkamp, Frankfurt, 1987, págs. 9-49.

La modernidad y el orden burgués-capitalista han significado, sin duda alguna, el triunfo del individualismo y del racionalismo, pero, al mismo tiempo, han minado desde adentro al individuo y a la razón. Cuanto más racional funciona la sociedad, cuanto más justicia social brinda a sus miembros, tanto más reemplazable resulta cada individuo y tanto menos es éste diferenciable de sus congéneres. La lógica de la evolución histórica conlleva la disolución de las odiosas formas exteriores de las jerarquías y diferencias sociales, pero también significa la nivelización de los individuos por obra de los grandes colectivos y las necesidades tecnológicas del presente (7). Parece que la dialéctica entre libertad e igualdad puede llevar a una antítesis insalvable entre ambas. El florecimiento de la tecnología, en cuanto la manifestación más patente de la razón instrumental, y la exacerbación del narcisismo asocial, como la culminación del neoliberalismo, han terminado por hacer superfluos el espíritu crítico y la conciencia personal. El endiosamiento de la evolución técnica ha conducido a que la máquina pueda prescindir del maquinista. El perfeccionamiento de los instrumentos técnicos hace superflua la reflexión en torno a las metas para las cuales aquéllos fueron creados: los medios desplazan a los fines (8). Comportamientos basados en la solidaridad y la espontaneidad, la capacidad de reflexión crítica y los elementos lúdicos asociados a la fantasía creativa han sido reemplazados paulatinamente por otras destrezas que gobiernan el mundo actual; las pericias técnicas, la capacidad de adaptación al entorno, la mimetización con la mayoría de turno y la astucia en las cosas pequeñas de la vida constituyen las virtudes indispensables de nuestra era. «Hoy se ha hecho realidad el sueño de que las máquinas desplieguen habilidades humanas, pero los hombres actúan cada vez más como si fuesen máquinas» (9).

El funcionamiento específico de las grandes organizaciones en los campos de la economía, la administración y la política nos hacen ver los límites históricos a los que ha llegado el individuo: como lo entrevió Max Weber de manera clarividente, la burocracia ha sido la gran triunfadora en las lides del siglo XX, con independencia del régimen político concreto. La burocratización ha equiparado distintas clases de trabajo, ha «parcelado el alma», ha conllevado la pérdida de la libertad, ha compelido al hombre a ser un engranaje bien aceitado de una maquinaria difícil de controlar, ha creado la «jaula de hierro de la servidumbre» y ha separado la moral de la razón instrumental —una evolución que Weber, pese a su anhelada abstención de juicios de valor, criticó acerbamente: un pueblo sin valores éticos se vuelve servil, y una administración pública altamente burocratizada produce indefectiblemente políticos corruptos y oportunistas (10).

(7) MAX HORKHEIMER: «Pessimismus heute» (Pesimismo hoy), en HORKHEIMER: *Sozialphilosophische Studien* (Estudios social-filosóficos), Athenäum-Fischer, Frankfurt, 1972, pág. 142.

(8) MAX HORKHEIMER: *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* (Crítica de la razón instrumental), Fischer, Frankfurt, 1967, págs. 124, 144.

(9) MAX HORKHEIMER: *Gesellschaft im Übergang* (Sociedad en transición), Athenäum-Fischer, Frankfurt, 1972, pág. 101.

(10) MAX WEBER: *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik* (Trabajos compilados so-

La modernidad ha engendrado formas contemporáneas y menos visibles de prejuicios, discriminación y dogmatismo, que, debido a su envoltorio técnico y módico, no pueden ser constatadas fácilmente. Mediante una gran encuesta empírica a mitad del siglo xx, Theodor W. Adorno y sus colaboradores encontraron que en los Estados Unidos una porción relevante de la población, que había recibido una adecuada instrucción especializada y estaba dotada de considerables destrezas laborales, compartía prejuicios irracionales, anticuados e insostenibles sobre otros grupos humanos y acerca de poblaciones enteras a nivel mundial. Estas personas disponían de una buena base de conocimientos científicos y exhibían simultáneamente supersticiones curiosas; estaban orgullosas de ser «individualistas» y, al mismo tiempo, vivían en el temor constante de no ser exactamente como los otros; se jactaban de su «independencia», pero se sometían dócilmente a aquellos que detentaban poder y autoridad. Se segregaban rápidamente en grupos antagónicos: los propios (*ingroups*), que congregaban todas las virtudes positivas, y los otros (*outgroups*), donde parecía acumularse todo lo negativo (11). Las cosas no han cambiado fundamentalmente desde entonces. Después de un largo proceso histórico, en el cual la Ilustración, el racionalismo en todas las esferas y la democracia liberal han jugado los roles determinantes, nos enfrentamos hoy en día con dilatados sectores sociales que alimentan comportamientos atávicos, rígidos y autoritarios: son incapaces de acercarse en cuanto *individuos* a las personas de los otros grupos y siguen percibiendo en éstos al otro por excelencia, es decir al extraño, al adversario y al inferior. En medio del progreso actual persiste una personalidad autoritaria que se la creía superada hacia muchísimo tiempo; los individuos alienados y desorientados de las sociedades modernas —que conforman probablemente una sólida mayoría y que se destacan por una remarkable ignorancia acerca de todo aquello que no cae dentro de su inmediata esfera laboral— buscan y encuentran chivos expiatorios en las minorías de todo tipo, amignorando así a largo plazo la validez de los derechos humanos y del Estado de Derecho (12).

El designio de crecer y desarrollarse sin restricciones en un mundo finito no deja de exhibir aspectos irracionales. Ya en 1966, en su crítica del programa «The Great Society» del entonces presidente norteamericano Lyndon Johnson, Herbert Marcuse señaló que la dinámica representada por una economía que crece sin fin y por una productividad que se incrementa sin límites es esencialmente irracional, pues los

bre sociología y política social), Mohr-Siebeck, Tübingen, 1924, pág. 414; WEBER: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (Ensayos reunidos sobre sociología de la religión), t. I, Mohr-Siebeck, Tübingen, 1920/1921, págs. 204, 521, 552, 569; t. III, pág. 120; WEBER: *Gesammelte politische Schriften* (Escritos políticos reunidos; compilación de Johannes Winkelmann), Mohr-Siebeck, Tübingen, 1980, págs. 308, 330-332, 556-558. Testimonios de esta crítica weberiana altamente emotiva, basada en la necesidad de solidaridad y fraternidad, en el excelente trabajo de ARTHUR MITZMAN: *La jaula de hierro. Una interpretación histórica de Max Weber* [1969], Alianza, Madrid, 1976, págs. 161-163.

(11) THEODOR W. ADORNO et al.: *The Authoritarian Personality* [1950], t. I, Wiley, New York, 1967, págs. IX, 104, 147-150.

(12) *Ibid.*, t. II, págs. 618 sq., 653, 658-663.

factores de esta dinámica se transforman en objetivos en sí mismos, en metas normativas autónomas, desligadas de necesidades y dimensiones humanas. Una sociedad de despliegue económico inexorable e imparable es asimismo un sistema de inmenso derroche y pésima asignación de recursos y no podría, por ende, constituir nunca un «puerto seguro», un «lugar de paz», donde el hombre se encuentre consigo mismo, liberado de los incesantes imperativos de las maquinarias productiva y administrativa, imperativos que van siempre ligados a procesos de manipulación masiva. Además: un modelo económico de crecimiento infinito perpetúa paradójicamente la escasez, puesto que hace brotar incesantemente nuevas necesidades artificiales de bienes y servicios; se vuelve perenne la lucha de los individuos por sobrevivir en medio de una competencia despiadada y para tratar —infructuosamente— de elevar permanentemente el propio nivel de consumo (13). Erich Fromm, siguiendo un argumento de John Stuart Mill, afirmó acertadamente que una suspensión del incremento del sector productivo y del aumento demográfico no significaría de ninguna manera una paralización del progreso civilizatorio. Una congelación de los índices de crecimiento abriría unas perspectivas bastante aceptables para el progreso en otras áreas, incluyendo las culturales y ecológicas (14). Aunque estrictamente razonable en términos científicos, el llamado crecimiento cero se perfila como muy impopular en el Tercer Mundo, donde la religión contemporánea del desarrollo continuo se ha transformado en un dogma incontrovertible.

Los costes de la modernización van subiendo tanto en los países del Tercer Mundo —contaminación ambiental, pérdida de tiempo por congestiones de tráfico, aire irrespirable, acumulación impresionante de basura en los mejores barrios, destrucción de todo lo verde, horario cotidiano dictado hasta en sus más mínimos detalles por imposiciones de una burocracia despersonalizada, criminalidad alarmante, pérdida de la identidad de las ciudades, los barrios y hasta los ciudadanos, donde los aburridos centros comerciales de estilo provinciano norteamericano se transforman en los templos y coliseos contemporáneos— que mucha gente ya se pregunta si vale la pena «subirse *en estos términos* al carro de la modernidad. Al punto que los términos de *modernización y calidad de la vida* aparecen cada vez más, en las evaluaciones silenciosas que hacemos todos, como términos en conflicto» (15). O dicho en una perspectiva más amplia: ¿vale la pena —ya a mediano plazo— acabar con los últimos bosques y poner en peligro los ecosistemas naturales por conseguir un desarrollo material según el modelo norteamericano?

(13) HERBERT MARCUSE: «Das Individuum in der "Great Society"» (El individuo en la «Gran Sociedad») [1966], en MARCUSE: *Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft* (Ideas sobre una teoría crítica de la sociedad), Suhrkamp, Frankfurt, 1969, pág. 158 sq.

(14) ERICH FROMM: *Die Revolution der Hoffnung. Für eine humanisierte Technik* (La revolución de la esperanza. Para una técnica humanizada) [1968], Rowohlt, Reinbek, 1974, pág. 108 sq.

(15) MARTIN HOPENHAYN: «Respirar Santiago», en *Nueva Sociedad*, núm. 136, Caracas, marzo/abril de 1985, pág. 51.

Finalmente, y por razones de equidad, hay que mencionar los aspectos negativos del orden premoderno. Como la crítica racionalista se ha consagrado a ello de manera exhaustiva desde el siglo xviii, podemos resumirla en pocas palabras. La tradicionalidad ha sido el mundo del colectivismo y el conformismo, en el cual la variabilidad de roles era muy restringida; el hombre estaba habitualmente condenado a asumir una sola función durante toda su vida, que era simultáneamente su identidad. Las estructuras político-institucionales premodernas eran débiles, improductivas e inconfiables; su capacidad de actuación era tan limitada como su penetración geográfica y espacial era fragmentaria. Los sistemas premodernos se destacaban por ser estáticos y altamente jerárquicos, en los cuales la autonomía del individuo estaba, como se sabe, sometida a los avatares más diversos, como los caprichos del gobernante de turno y la tución asfixiante de las confesiones religiosas (16).

Pero, como ya se mencionó, son los aspectos negativos de la modernidad los que nos hacen volver la vista a la tradicionalidad. Últimamente las ciencias sociales y la etnografía han subrayado la enorme relevancia social de valores normativos preindustriales y preburgueses, como la heterogeneidad estructural, la familia extendida, los sistemas de solidaridad y reciprocidad inmediatas, la estabilidad emotiva brindada por lazos primarios sólidos —que luego resultan tan indispensables para producir individualidades bien conformadas—, el tener campo para entregarse a la imaginación y la fantasía, un espacio para el ocio y la existencia de jerarquías sociales transparentes y más o menos razonables. Todo esto nos exige de examinar estos factores una vez más en este ensayo.

Por otra parte: muchas de las normativas y las pautas de comportamiento tradicionales, y precisamente algunas de las más difundidas, no merecen francamente ser rescatadas. Los elementos *populares* de la tradicionalidad han sido los más ligados al irracionalismo y colectivismo, los más próximos a las supersticiones y a los cultos groseros, política y culturalmente los más proclives al servilismo y, ante todo, los que estaban más atados al espíritu de su época; en una palabra: los ingredientes populares de la tradicionalidad resultan ser los más anacrónicos y obsoletos, los más representativos de una cultura plebeya de mal gusto y enteramente propensa a caer bajo los dictados de modas efímeras de consumo masivo y alienante. Los principios premodernos de carácter *aristocrático* se manifiestan, por lo contrario, como dignos de ser preservados hoy en día. Su religiosidad es notablemente más intelectual y, por consiguiente, menos extrovertida, santurrón y farisaica. Su estética es más depurada y sensual, menos mojigata y atada a asuntos circunstanciales, y, por lo tanto, menos pasajera y transitoria. Su distancia frente a los gustos y inclinaciones del momento les confiere a los principios aristocráticos una relevancia cosmopolita y de largo aliento, favorable, por ejemplo, a planteamientos ecológicos y conservacionistas y, por ende, propicia a una ética de la responsabilidad. Para este ensayo se han

(16) Entre la enorme literatura existente sobre esta temática cf. el brillante compendio de PATRICIA CRONE: *Pre-Industrial Societies*. Blackwell, Oxford, 1989.

elegido *precisamente* los aspectos más vilipendiados del orden premoderno, para mostrar, en base a estos casos de trabajosa comprensión, lo rescatable de la tradicionalidad:

- la religión en cuanto fuente de sentido y consuelo;
- la monarquía y la aristocracia hereditarias como modelos institucionales que nos unen con la historia y que encarnan lealtad, dignidad, valores no cuantificables financieramente y estrategias de largo aliento y responsabilidad; y
- la concepción del arte y la literatura como una estética fundamentada en lo bello.

II. LA RELIGIÓN EN CUANTO FUENTE DE SENTIDO

El mundo del hombre es el mundo de la cultura, creado a lo largo de milenios y consagrado a moldear estructuras sociales y normas de conducta que suplen los defectos de nuestros instintos desarrollados sólo parcialmente. La cultura tiene por tarea esencial brindar un entorno de estabilidad a esta especie de índole precaria, entorno que le ha permitido desplegar un notable potencial civilizatorio. Pero estas estructuras y normas constituidas por los mortales —su «segunda naturaleza»— no exhiben la solidez y la permanencia de los instintos que son característicos del reino animal: continuamente tienen que ser afianzadas y reformadas, recreadas y justificadas. Son intrínsecamente inseguras y transitorias y por ello sujetas a cambios permanentes. El hombre es consciente del carácter tornadizo de sus productos, y, por consiguiente, uno de sus mayores esfuerzos reside en tratar de otorgar estabilidad a sus obras. Las leyes y las instituciones tienen también por objetivo el reducir el temor que los mortales sienten hacia lo inestable, el caos, el desorden y el sinsentido, pues estos fenómenos le recuerdan atávicamente el peligro en el que se halla su especie desprovista de fuertes instintos frente a las amenazas de una naturaleza y una vida siempre inciertas. Puesto que no se puede vivir en una incertidumbre total y perenne, el hombre debe dar sentido a su existencia individual y colectiva dentro del misterioso cosmos; la religión ha sido hasta ahora el proyecto más amplio y efectivo para reducir ese temor básico, precisamente porque es algo más que una ilusión y un autoengaño: además de limitar el terror primigenio, la fe religiosa representa un ensayo más o menos consistente de dar sentido a los designios humanos (17). A este concepto de religión se refiere este ensayo, y no a la moderna *religión del progreso*, conformada, según Erich Fromm, por la nueva trinidad de la producción económica

(17) Cf. PETER L. BERGER: *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie* (Sobre la dialéctica entre religión y sociedad. Elementos de una teoría sociológica), Fischer, Frankfurt, 1988, pág. 7, 23 sq., 87. Cf. también EMILE DURKHEIM: *Les formes élémentaires de la vie religieuse* [1912], París, 1990; PETER L. BERGER: *The Precarious Vision*, Doubleday, New York, 1961; los notables compendios: FRIEDRICH FÜRSTENBERG: *Religionssoziologie* (Sociología de la religión), Luchterhand, Neuwied/Berlin, 1964; N. BIRNBAUM/G. LENZER (comps.): *Religionssoziologie*, Kiepenheuer & Witsch, Colonia/Berlin, 1967.

irrestricada, la libertad individual absoluta y la felicidad personal ilimitada (18), credo que llena a sus adeptos de energía y vitalidad, pero que no les transmite ni sentido de la vida ni felicidad duradera. La «industria de la cultura» ofrece ciertamente a sus muchos y fanáticos creyentes un pequeño paraíso tangible, que es, en el fondo, una imagen reproductora de la misma vida cotidiana ligeramente aderezada y que contiene, sobre todo, la suave pero efectiva sugerencia de regresar a esa existencia diaria con un discreto contentamiento. «El placer fomenta la resignación, la que pretende olvidarse en aquél» (19).

Puesto que las estructuras humanas, y más aún aquellas del campo sociopolítico, requieren de un fuerte mecanismo consolidatorio, la religión ha jugado evidentemente el rol de factor legitimador de los regímenes más diversos a lo largo del desenvolvimiento histórico. Ritos religiosos y fragmentos dogmáticos han servido indudablemente para justificar y estabilizar gobiernos y sistemas, dinastías y castas sacerdotales. Pero desde un comienzo la religiosidad trascendió ese papel instrumental: el credo aceptado por una comunidad ha contribuido a mediar entre los intereses egoístas y las necesidades colectivas, evitando de este modo serias perturbaciones de la evolución socio-cultural. Y esto ha sido posible precisamente porque la religión, en la mayoría de los casos, engloba creencias, normativas, prácticas y visiones del mundo compartidas por los más variados estratos sociales. El fenómeno religioso trasciende la característica de un mero encadilamiento, una ideología justificatoria o un instrumento manipulativo de consciencias porque representa la necesidad y el anhelo de los mortales de comunicarse con lo infinito, de acercarse a lo absoluto, anhelo constitutivo de la naturaleza humana, que emerge desde lo más íntimo del hombre y fuera de sus múltiples estrategias para mejorar su existencia terrenal, las que permanecen mayoritariamente dentro de la dimensión de una racionalidad sólo instrumental. Como ya lo vio de modo clarividente Michel de Montaigne, la porción central de la religiosidad es un intento de comunicación con la esfera numinosa, que tiene que suceder ineludiblemente por medio de la lengua humana y con ayuda de las imágenes, las metáforas y las alegorías de nuestra limitada inteligencia (20). De todas maneras no hay duda de que la cultura humana, incluyendo la

(18) ERICH FROMM: *Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen der neuen Gesellschaft* (Tener o ser. Las bases anímicas de la nueva sociedad) [1976], DTV, Múnich, 1981, pág. 13 sq.

(19) MAX HORKHEIMER/THEODOR W. ADORNO: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos), Querido, Amsterdam, 1947, pág. 169; cf. la importante obra de ROLF WIGGERSHAUS: *Die Frankfurter Schule. Geschichte, theoretische Entwicklung, politische Bedeutung* (La Escuela de Frankfurt. Historia, desarrollo teórico, significación política), Hanser, Múnich, 1986, pág. 376.

(20) MICHEL DE MONTAIGNE: *Die Essais* (Los ensayos), Leipzig, 1953, pág. 201; sobre esta temática y el indispensable vínculo de una lengua humana, cf. PETER L. BERGER/THOMAS LUCKMANN: «Sociology of Religion and Sociology of Knowledge», en *Sociology and Social Research*, vol. 47, núm. 4, julio de 1963. Cf. asimismo JOACHIM MATTHES: *Einführung in die Religionssoziologie* (Introducción a la sociología de la religión), vol. I, *Religion und Gesellschaft* (Religión y sociedad), Rowohlt, Reinbek, 1967, pág. 21 sq., 45, 58.

más «evolucionada», proviene del *culto* religioso: las manifestaciones culturales son «religión hecha carne» (T. S. Eliot), derivadas de ceremonias, normas, ritos y preceptos dedicados primordialmente a lo sagrado. Se trata de un quehacer que combina la disciplina racional con la fantasía intuitiva y a veces creadora, quehacer que debe ser cultivado, cuidado, practicado y hasta repetido con emoción, amor y, si es posible, con talento (21). Al contrario de la casi totalidad de los actos adscritos a la razón instrumental, en la religión como en el arte nuestros esfuerzos se dirigen a una meta y no a un medio para alcanzar otro objetivo: la contemplación y meditación teológicas, la admiración por la belleza de una obra de arte, el entusiasmo por una acción social desinteresada, la satisfacción por haber ayudado a una persona o hasta la mera preparación de un jardín —antiguamente consagrados a los dioses tutelares—, dejan vislumbrar tenues pero inextinguibles hilos con la esfera de lo numinoso, y es por ello que estas prácticas, plenas de sentido suficiente, están compenetradas de un sentimiento inefable de silenciosa dicha.

La dotación de sentido y la función integradora de los credos en casi todas las sociedades han sido los grandes fenómenos estudiados por la filosofía y la sociología de la religión. Hoy en día es un lugar común recordar que fenómenos de anomia y desintegración sociales, como el suicidio, exhiben una prevalencia significativamente mayor en sociedades secularizadas, donde las doctrinas y las prácticas religiosas se hallan en un proceso de franca decadencia (22). Hasta pensadores nada afectos a conjeturas teológicas han admitido que las visiones religiosas son necesarias para sobrellevar la vasta contingencia del desarrollo humano, el carácter básicamente aleatorio del mundo social (23). Frente a la confusión atroz que son la esfera del mundo natural y la crónica de la historia humana, los hombres han buscado siempre un fundamento interpretativo que brinde un mínimo de unidad y sentido al río de los sucesos: el reconocimiento de lo sagrado fue el modelo primigenio de toda búsqueda de la verdad. El camino para el pensamiento racional sistemático fue desbrozado en primer término por la experiencia de lo sagrado y el ensayo concomitante de hallar verdad y sentido en medio del caos aterrador de un cosmos desconocido. Aunque la ciencia moderna parece habernos liberado definitivamente de estos temores y pese a que las modas contemporáneas de pensamiento se complazcan en celebrar como positivos el desorden, la confusión y lo asistemático, no podemos pres-

(21) Cf. JÜRGEN HABERMAS: «Notizen zum Missverhältnis von Kultur und Konsum» (Notas sobre la desproporción entre cultura y consumo), en *Merkur. Zeitschrift für Europäisches Denken*, vol. X, München, marzo de 1956, pág. 213.

(22) Cf. JOACHIM MATTES: *Einführung in die Religionssoziologie* (Introducción a la filosofía de la religión), vol. II: *Kirche und Gesellschaft* (Iglesia y sociedad), Rowohlt, Reinbek, 1969, pág. 43. Éste fue uno de los teoremas centrales de EMILE DURKHEIM: *Der Selbstmord* (El suicidio) [1897], Luchterhand, Neuwied/Berlin, 1969, pág. 181, 229.

(23) Cf. NIKLAS LUHMANN: *Funktion der Religion* (La función de la religión), Suhrkamp, Frankfurt, 1977, *passim*; TRAUGOTT SCHÖPFLHALER: «The Social Foundations of Morality», en *Social Compass*, vol. XXXI, núms. 2/3, 1984, págs. 185-197; THOMAS LUCKMANN: *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft*, Rombach, Freiburg, 1963.

cindir totalmente de este impulso primordial protorracional de ordenamiento, reflexión y conocimiento, que está ligado íntima e inextricablemente a la religión y sus prácticas. Por ejemplo: la búsqueda de los orígenes —la investigación en torno al comienzo del universo, de la materia y de la vida, la indagación por las raíces más remotas del cosmos, el intento de penetrar todos los secretos del tiempo y el espacio— sigue ejerciendo una fascinación perdurable e intensa, cuyo impulso es de procedencia teológico-religiosa (24). Por otra parte, Max Weber señaló en un pasaje famoso que la experiencia de la irracionalidad del mundo ha sido el motor de la evolución religiosa: todos los credos tratan de descifrar cómo ha sido posible que la fuente de omnipotencia y bondad haya creado el universo nuestro, que es el del sufrimiento inmerecido, de la injusticia no castigada y de la estulticia irremediable (25). La religión y la teología se presentan, desde un comienzo, como fenómenos ambivalentes y problemáticos: el problema de la teodicea, por ejemplo, la legitimación de Dios en medio de la maldad generalizada, ha sido ciertamente un estímulo considerable y perdurable para el raciocinio humano.

La actual desconfianza frente a las pretensiones universalistas de la razón y el renacimiento del interés intelectual por lo fragmentario y lo precario comparten, paradójicamente, afinidades teológicas. El interés por las grietas de la continuidad histórica, la afición por la ensayística asistemática, la comunicación y comunión con otras esferas de la actividad cultural y la concepción del arte en cuanto acceso privilegiado a la verdad conforman el impulso antimonista y estímulos sustanciales de la Escuela de Frankfurt (26) y de otras corrientes importantes del pensamiento contemporáneo, estímulos que denotan un notable trasfondo religioso. Se puede afirmar que precisamente en el siglo xx la vida intelectual y la creación filosófica serían mucho más pobres sin el enriquecimiento —a veces decisivo— que han experimentado mediante el contacto con utopías, temas, dudas y postulados de origen teológico-religioso.

Max Weber afirmó que sólo la religión brindaba «los últimos motivos reales» para la actuación humana y, por consiguiente, el fundamento para sistematizar el comportamiento de la vida cotidiana (27). Es muy probable que la religiosidad haya

(24) Cf. MIRCEA ELIADE: *Die Sehnsucht nach dem Ursprung. Von den Quellen der Humanität* (La nostalgia por el origen. Sobre las fuentes de la humanidad), Suhrkamp, Frankfurt, 1989, pág. 11 sq., 60. Cf. también FRANÇOISE CHAMPION/DANIÈLE HERVIEU-LÉGER: *De l'émotion en religion: nouveaux et traditions*, Le Centurion, Paris, 1990.

(25) MAX WEBER: *Politik als Beruf* (Política como profesión) [1919], Duncker & Humblot, Berlin, 1958, pág. 60.

(26) Sobre la influencia de la Cábala judía sobre *Walter Benjamin* y otros pensadores de la Escuela de Frankfurt cf. JÜRGEN HABERMAS: «Die verkleidete Tora. Rede zum 80. Geburtstag von Gershom Scholem» (La tora disfrazada. Discurso para el octogésimo cumpleaños de Gershom Scholem), en HABERMAS: *Politik, Kunst, Religion* (Política, arte, religión), Reclam, Stuttgart, 1978, pág. 128.

(27) MAX WEBER: *Gesammelte Aufsätze zur Wirtschaftslehre* (Ensayos reunidos sobre economía), compilación de Johannes Winckelmann, Mohr-Siebeck, Tübingen, 1985, pág. 503; cf. WILHELM HENNIS: *Max Webers Fragestellung* (Las preguntas suscitadas por Max Weber), Tübingen, 1987; R.

conformado el fundamento para toda reflexión ética y para la construcción de nuestros códigos morales. Y para ello se requiere de algo más que meros cálculos estratégicos para sobrevivir y para prevalecer sobre el prójimo (como muchas teorías «realistas» conciben la ética de modo reduccionista e instrumentalista). Todo sistema ético requiere de una confianza liminar que predomine entre la mayoría de los miembros de la sociedad, como aquella que brindan los nexos primarios entre padres e hijos, que son semejantes a los que se dan entre Dios y sus criaturas.

Por otra parte, es deplorable que se haya diluido la nostalgia por el más allá, como anotó Max Horkheimer (28), porque las sociedades modernas —en sus versiones capitalista y socialista—, que florecen sin creencias religiosas y que construyen fáciles paraísos materialistas para todos, se alejan, en el fondo, del designio de hacer más llevadera la vida en la Tierra. El genuino placer, y no el grosero de esta época, preserva el recuerdo del paraíso cantado en los textos sagrados. La verdadera felicidad y sus correlatos, las nociones de desamparo, aflicción y soledad, están, de alguna manera, vinculadas a la idea de una verdad enfática, y ésta, a su vez, a la concepción de Dios. Toda concepción y actividad políticas razonables contienen, así sea indirectamente, principios teológicos fundamentales, como ser el amor al prójimo, el respeto a los derechos del otro y la solidaridad de todo lo viviente frente a la muerte y la desgracia. De acuerdo a Horkheimer, toda política que no preserve estos elementos de genuina religiosidad se convierte en una mera administración de negocios, por más éxitos y astucia que exhiba (29).

La nostalgia por el más allá podría fundamentar una solidaridad exenta de dogmatismo, que no proclame un saber absoluto ni una solución científicamente irrefutable, pero que pueda señalar, con una buena dosis de pesimismo, lo que hay que conservar y lo que se debe modificar en la praxis humana y en medio del arrollador progreso material. El genuino sentimiento religioso nos lleva a pensar que los horrores del pasado no pueden quedar para siempre sin expiación y que hay aspectos negativos y turbios en el presente más brillante. El anhelo de que el mundo real con todas sus crueldades no constituya lo definitivo, une a todos los seres humanos que no quieren ni pueden conformarse con las injusticias de la realidad. En todo hombre sensible seguirá subsistiendo un profundo dolor existencial a causa de todas las cosas espantosas que han pasado sobre la Tierra y por todos los sufrimientos infligidos al hombre y a la naturaleza; una forma de consuelo sería saber que esos sufrimientos

BRUBAKER: *The Limits of Rationality. An Essay on the Social and the Moral Thought of Max Weber*, Londres, 1984.

(28) MAX HORKHEIMER: *Notizen 1950 bis 1969* (Notas de 1950 a 1969), Fischer, Frankfurt, 1974, pág. 191.

(29) MAX HORKHEIMER: «Religion und Philosophie» (Religión y filosofía), en HORKHEIMER: *Zur Kritik...*, *op. cit.*, nota 8, pág. 229; HORKHEIMER: «Die Aktualität Schopenhauers» (La actualidad de Schopenhauer), en MAX HORKHEIMER/THEODOR W. ADORNO: *Sociologica*, II, EVA, Frankfurt, 1962, pág. 138. Sobre esta temática cf. WERNER POST: *Kritische Theorie und metaphysischer Pessimismus. Zum Spätwerk Max Horkheimers* (La Teoría Crítica y el pesimismo metafísico. Sobre la obra tardía de Max Horkheimer), Kösel, Múnich, 1971, págs. 111-153.

podrían encontrar una compensación en aquello que las religiones llaman eternidad. Dios se convierte así, según Max Horkheimer, en la meta de la nostalgia y el homenaje humanos y deja de ser un objeto de posesión y saber (30). Hay que insuflar nuevo ímpetu al designio de no olvidar las iniquidades pasadas: el verdugo no debe tener la última palabra, la maldad no debe quedar sin castigo. Para ello es indispensable la añoranza por un ser trascendente que encarne la posibilidad de justicia inexorable, aunada a una bondad ilimitada. Sin una base teológica no puede fundamentarse el postulado de que el amor es mejor que el odio. En una sociedad donde lo único que cuenta es la obtención de ganancias materiales y en la que florecen únicamente nociones positivistas y empiricistas del saber científico, es imposible aseverar que la rectitud y el amor son más convenientes que la iniquidad y el odio, máxime si estos últimos nos brindan claras ventajas materiales, como suele ocurrir habitualmente (31). Hay que considerar que la racionalidad instrumental, alimentada precisamente por sus éxitos en la dominación del mundo objetivo y exenta de un espíritu de modestia ante la naturaleza y la esfera íntima del hombre, puede transformarse en una convicción dogmática y soberbia que no se deja irritar ni conmover por Auschwitz o Hiroshima.

Es vano salvar un sentido del mundo y de la historia si se asevera, al mismo tiempo, que Dios no existe (32). El mundo contemporáneo, de una actividad enfermiza y de éxitos materiales sin precedentes, es simultáneamente un mundo tedioso, donde la reflexión crítica es calificada de vana especulación y donde el individuo no

(30) MAX HORKHEIMER: «Bemerkungen zur Liberalisierung der Religion» (Anotaciones sobre la liberalización de la religión), en HORKHEIMER: *Sozialphilosophische...*, op. cit., nota 7, pág. 135 sq.; cf. también ALFRED SCHMIDT: *Drei Studien über Materialismus* (Tres estudios sobre el materialismo), Hanser, München, 1977, pág. 108 sq., 116.

(31) MAX HORKHEIMER: *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen* (La nostalgia por lo totalmente otro), Furche, Hamburgo, 1970, pág. 60, 81.

(32) MAX HORKHEIMER: «Theismus-Atheismus» (Teísmo-atéismo), en HORKHEIMER: *Zur Kritik...*, op. cit., nota 8, pág. 227. Cf. la crítica exhaustiva de JÜRGEN HABERMAS: «Zu Max Horkheimers Satz: "Einen unbedingten Sinn zu retten ohne Gott ist eitel"» (Sobre la sentencia de Max Horkheimer: «Es vano salvar un sentido incondicional sin Dios»), en HABERMAS: *Texte und Kontexte* (Textos y contextos), Suhrkamp, Frankfurt, 1991, pág. 124 sq. Según HABERMAS todo enunciado con pretensión de universalidad y comprensibilidad estaría basado en un «sentido incondicional» de verdad; este se daría en la situación ideal de comunicación libre entre todos los participantes e intérpretes, sin necesidad de acudir a postulados trascendentes, es decir a Dios y lo absoluto. El «momento ideal de lo absoluto» residiría en los procesos fácticos de la actuación comunicativa y, obviamente, no podría brindar aquellos ingredientes típicos de la religión, como ser el consuelo existencial y la compensación por las iniquidades del mundo, ni tendría nada que ver con ellos (*ibid.*, pág. 125). Aquí Habermas reproduce un lugar común de su obra tardía, confundiendo la posible *verdad* inmersa en enunciados surgidos de la actuación comunicativa, aplicable en mayor grado a problemas de constatación científica (relación entre enunciado y realidad), con el concepto enfático de *sentido*, aplicable en mayor grado a la vida individual y social y que conlleva un juicio valorativo. Mucho antes, MAX HORKHEIMER había ya señalado que cada frase del habla intentaba dar forma a una intención de sentido verdadero y no necesariamente a un designio de éxito y dominio, y que esto se debía al trasfondo de la metafísica teológica. Cf. HORKHEIMER: *Die Aktualität...*, op. cit., nota 29, pág. 138.

halla sentido a sus múltiples esfuerzos y se refugia en las drogas, en el hedonismo vulgar, en el consumo irracional y en todas las supersticiones modernas, que van desde la astrología hasta el renacimiento de idolatrías. Para la científicidad moderna, que es, en el fondo, meramente tecnocrática, se ha convertido en un algo pueril y hasta necio debatir sobre el sentido de la historia y la existencia del hombre, las metas últimas del desarrollo social, la valoración humanista de los regímenes políticos, los derechos propios de la naturaleza y, obviamente, sobre las relaciones entre lo relativo y lo trascendente. Así, en medio de un progreso material y un nivel de vida nunca vistos antes, termina la filosofía realmente seria. Como escribió George Steiner, la concepción enfática de *sentido* presupone la transcendencia: comprender y criticar las obras de reflexión y creación, exponerse a la magia de la música y del arte, encontrarse con el otro en estado de libertad y percatarse de las notables facultades del habla constituyen momentos donde se vislumbra la presencia de Dios —y en los que siempre queda un resto misterioso, un sentido inefable, que en cada nueva generación exige una renovada interpretación, la que, a su vez, estimula un nuevo acto creativo (33). Hay verdadera creación artística porque le precedió la Creación divina; en las obras verdaderamente grandes del arte y la literatura flota un hálito divino —su inexplicable calidad estética: su diálogo con Dios—, que es precisamente el elemento que garantiza su vigencia y esplendor allende la existencia de su autor. La creación artística reproduce e imita la primera creación, como lo han reconocido los grandes artistas. Y la creación divina permanece la única realmente necesaria, porque ésta fue la que transformó la nada en algo (34).

La concepción de religiosidad aquí postulada posee notables antecedentes históricos. Erich Fromm mostró que el Antiguo Testamento contiene elementos de un humanismo radical que no ha envejecido: la obligación de respetar el derecho a la vida de todas las criaturas, el liberarse de idolatrías supersticiosas, la unidad de la raza humana, el postulado de la paz universal, la existencia de una armonía interior basada en el amor al prójimo, la independencia de las decisiones éticas tomadas en libertad y el alcanzar una consciencia plena de la realidad atravesando el manto de ficciones e ilusiones. La obediencia a las leyes divinas representaría la negación de la sumisión total a los poderes temporales que haya podido edificar el hombre. Según Fromm Dios es una de las «diferentes expresiones poéticas del valor más alto del humanismo, pero no una realidad en sí mismo» (35). Pero aun bajo esta reserva, Fromm reconoció que el credo hebreo y las grandes religiones orientales han puesto el cimiento más duradero para una convivencia razonable entre los mortales: lo realmente importante no es el dogma correcto, sino el actuar adecuadamente en la praxis (36). El Antiguo Testamento y los exégetas judíos inauguraron no sólo la teolo-

(33) GEORGE STEINER: *Von realer Gegenwart. Hat unser Sprechen Inhalt?* (Presencias reales. ¿Tiene contenido el hablar?), Hanser, Múnich, 1990, págs. 13 sq., 279-283.

(34) *Ibid.*, págs. 263-295.

(35) ERICH FROMM: *Y seréis como dioses*, Paidós, Buenos Aires, 1967, pág. 13, 19, 23, 29, 70, 72.

(36) ERICH FROMM: *Die Kunst des Liebens* (El arte de amar), Ullstein, Frankfurt, 1973, pág. 106; cf.

gía —es decir: el pensamiento prefilosófico—, sino también la introspección moral, la emancipación de la razón humana con respecto al mito y el animismo y, sobre todo, la caracterización de Dios como la quintaesencia de la justicia (37).

En los primeros testimonios de reflexión religioso-filosófica, ante todo en los himnos y las leyendas de la antigua Mesopotamia, se hallan ya los grandes temas existenciales de la humanidad: la protesta contra la muerte individual, la soledad y el desamparo del individuo en el mundo, el sufrimiento de aquel que actúa con justicia, el sinsentido de la rectitud en la mayoría de los casos y la consciencia de la desolación en medio de la vida social. En estos fragmentos se trasluce un claro espíritu escéptico y hasta pesimista, que, sin renegar de Dios, se niega a justificar la muerte y el dolor en función de metas superiores (38).

Esta ausencia de reconciliación con algo que brinde legitimidad al padecimiento del hombre y la presencia simultánea de un pensamiento protocritico en las manifestaciones religiosas más antiguas contradice la muy difundida opinión de que la religión ha sido y es una mera ideología (el mecanismo de la casta sacerdotal para mantener a la humanidad en la indigencia espiritual), la racionalización de los resentimientos de los débiles y otros lugares comunes recurrentes desde la Ilustración hasta Friedrich Nietzsche o, mejor dicho, desde Francis Bacon hasta marxistas y posmodernistas. Teorías contemporáneas, que se complacen en mezclar todos los enfoques posibles en un sólo análisis, no perciben en las religiones, los mitos, las visiones del mundo y las costumbres de los pueblos extraeuropeos una sustancia de derecho propio y de valor en sí mismo, sino únicamente etapas preparatorias para un desenvolvimiento similar al de la razón occidental, a la que se le atribuye una función paradigmática. Los representantes de estas teorías son antropólogos e investigadores del pensamiento «primitivo», imbuidos de una fuerte inclinación eurocéntrica, que mediante su curiosa *ars combinatoria* terminan por postular la uniformidad de la evolución teológica, cognitiva e histórica de todas las sociedades y, por ende, un desarrollo lógico estructurado jerárquicamente y de carácter universal (39). Estos ejercicios

WOLFGANG SLIM FREUND: «Der Hebräer Erich Fromm-Mutmassungen eines Sympathisanten» (El hebreo Erich Fromm-conjeturas de un simpatizante), en *Die Dritte Welt*, vol. 8, núms. 3/4, Neustadt, 1980, págs. 409-416.

(37) Cf. también la obra clásica sobre esta temática: WILLIAM A. IRWIN/H. FRANKFORT/H. A. FRANKFORT: «El pensamiento prefilosófico», *Los hebreos*, vol. II, FCE, México, 1958, pág. 97, 138. Como se sabe, la religión judía inauguró asimismo la era de los credos antropocéntricos que conllevan una degradación del cosmos: la especificidad y la gloria del Hombre residirían en su participación en la esencia y sabiduría divinas y en su distancia con respecto a la naturaleza y los animales.

(38) H. FRANKFORT/H. A. FRANKFORT/JOHN A. WILSON/THORKILD JACOBSEN: «El pensamiento prefilosófico», *Egipto y Mesopotamia*, vol. I, FCE, México, 1958, pág. 167-284.

(39) Sobre la teoría sistémico-evolucionista de la religión y la cultura, enriquecida por fragmentos del marxismo, la Escuela de Frankfurt y cuanta doctrina esté de moda, cf. RAINER DÖBERT: *Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme* (La teoría sistémica y el desarrollo de los sistemas interpretativos religiosos), Suhrkamp, Frankfurt, 1973; DÖBERT: «Zur Logik des Übergangs von archaischen zu hochkulturellen Religionssystemen» (Sobre la lógica de la transición de sistemas religiosos arcaicos a sistemas de cultura avanzada), en KLAUS EDER (comp.): *Seminar: Die Entstehung von Klassenge-*

de exégesis etnográfica confunden los esfuerzos *racionalizadores* y legitimizadores de muchos credos e imágenes cosmológicas con la *racionalidad* intrínseca de las grandes confesiones. Todas las manifestaciones religiosas —los rituales, las doctrinas, las prácticas— tienen una índole histórica por ser humanas; la historicidad de estos fenómenos y los análisis crítico-genéticos, por más justificados que estén, no nos pueden dar luces sobre el meollo de una experiencia mística, la esencia de la religión, la sustancia de lo sagrado (40).

La religión en cuanto la alienación del hombre de sí mismo (Ludwig Feuerbach), el suspiro de la criatura oprimida por la sociedad y la naturaleza (Voltaire y Condorcet), la enfermedad proveniente del miedo y otras teorías más refinadas (como las elaboradas a partir del psicoanálisis de Sigmund Freud), representan una visión demasiado estrecha del fenómeno religioso (41), visión condicionada por el optimismo científico-técnico de los últimos siglos y afín a inclinaciones tecnocráticas (como en el caso del Marqués de Condorcet y sus múltiples sucesores liberales y socialistas). Nietzsche se complació en exageraciones y extremismos que precisamente por ser tales resultan ahora tan populares y que resumen los intentos más serios de impugnar la religión. Toda filosofía y religión serían mera ideología, es decir una consciencia necesariamente falsa consagrada a justificar lo injustificable; la individuación —a la cual tanto contribuyó el cristianismo— representaría la raíz de todo mal por desbaratar la unidad primigenia del mundo (42). La ética constituiría una mentira necesaria para un ser como el hombre que quiere ser engañado, y la esperanza sería el peor de los males, porque prolongaría el sufrimiento humano (43). El cristianismo es percibido por Nietzsche exclusivamente como el agente corruptor de un hipotético gran desarrollo histórico, como la automutilación del espíritu y la renuncia a toda libertad y todo orgullo y en cuanto el resentimiento del enfermo y el

sellschaften (Seminario: el surgimiento de sociedades clasistas), Suhrkamp, Frankfurt, 1973, págs. 330-363; ROBERT N. BELLAH: «Religiöse Evolution» (Evolución religiosa), en CONSTANS SEYFAHRTH/WALTER M. SPRONDEL (comps.): *Seminar: Religion und gesellschaftliche Entwicklung* (Seminario: la religión y el desarrollo social), Suhrkamp, Frankfurt, 1973, págs. 267-302. JÜRGEN HABERMAS se adhirió en lo fundamental a esta posición: Habermas, *Kultur und Kritik. Verstreute Aufsätze* (Cultura y crítica. Ensayos dispersos), Suhrkamp, Frankfurt, 1973, pág. 396 sq.

(40) MIRCEA ELIADE: *Die Sehnsucht...*, *op. cit.*, nota 24, pág. 79.

(41) Para un buen compendio de la crítica racionalista de la religiosidad cf. JOACHIM MATTHES: *Religion und Gesellschaft*, *op. cit.*, nota 20, pág. 69-71; para un análisis de la religión como fenómeno social ampliamente difundido y sometido a reglas, rutinas y estatutos, sin compartir credos religiosos, cf. *ibid.*, pág. 15 sqq. Cf. también LORD BERTRAND RUSSELL: *Why I am not a Christian*, Allen & Unwin, Londres, 1957, *passim*; en la misma línea JOACHIM KAHL: *Das Elend des Christentums oder Plädoyer für eine Humanität ohne Gott* (La miseria del cristianismo o argumento por una humanidad sin Dios), Rowohlt, Reinbek, 1968 (con amplia bibliografía).

(42) FRIEDRICH NIETZSCHE: «Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik» (El nacimiento de la tragedia del espíritu de la música) [1872], en NIETZSCHE: *Studienausgabe* (Edición de estudio; compilación de HANS HEINZ HOLZ), t. I, Fischer, Frankfurt, 1968, pág. 65.

(43) NIETZSCHE: «Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister» (Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres), en NIETZSCHE: *op. cit.*, t. II, pág. 58, 70.

débil contra el sano y fuerte (44). Nietzsche partió característicamente de la «verdad» que él atribuyó sin más a su «psicología del cristianismo»: el haberse originado en el «espíritu del rencor» (45). Así la conciencia de culpabilidad se limitaría a ser el agravio que el hombre experimenta cuando la «estrechez sofocante» de la organización social y de la paz le obligan a domeñar sus instintos, es decir cuando ocurrió «la separación violenta de su pasado animal», hacia el cual el hombre preservaría una añoranza inextinguible (46). Gran parte de estos argumentos provienen de una persona a quien no le fue muy bien en la vida emotiva y cotidiana y que tiende a exhibir un desencanto excesivo disfrazado de saber mundano, categórico y desenvuelto; también dimanar de los lugares comunes (y de las ilusiones) de la Ilustración y del racionalismo, como ser la posibilidad de un pensamiento absolutamente objetivo, irrestrictamente crítico, libre de todo prejuicio «demasiado humano» —una creencia no exenta de una buena porción de autoengaño y una arrogancia luciferiana.

Por lo demás, el avance de las mismas ciencias, especialmente la antropología, la epistemología y la reflexión genuinamente innovadora de los grandes descubridores en ciencias naturales, han diluido la frontera entre los mitos y la religión, por un lado, y la crítica filosófico-ideológica (como la mencionada) y los procedimientos estrictamente científicos, por otro. La agudeza del filósofo como Nietzsche, la «objetividad» del investigador y de los resultados obtenidos en sofisticados laboratorios ya no se diferencian en forma clara ni menos definitiva de la «subjetividad» atribuida a los saberes influidos por tradiciones culturales premodernas. La sobrevaloración de un tipo de quehacer científico basado en la expansión del dominio científico-tecnológico del hombre sobre la naturaleza y la subestimación concomitante de la teología, los mitos y las intuiciones artísticas y personales representan un producto histórico, es decir transitorio, de una determinada etapa de la evolución humana; épocas posteriores bien pueden llegar a otras conclusiones. Y el actual endiosamiento de la razón científica —especialmente en su versión instrumentalista— no puede ocultar fuertes sesgos y prejuicios eurocéntricos, irracionales como cualesquiera otros. El más grave de ellos es pensar que existe una solución técnica para todos los inmensos desarreglos ecológicos causados exclusivamente por el hombre y que, siendo ésto así, podemos proseguir con la conciencia limpia y despreocupada en nuestra labor de explotar la naturaleza sin restricciones, si ello parece ser positivo y provechoso para la futura humanidad. Un ser finito —como es el hombre— se arroga la facultad de disponer infinitamente sobre el presente y el futuro de todo el uni-

(44) NIETZSCHE: «Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft» (Allende lo bueno y lo malo. Preludio de una filosofía del futuro), en NIETZSCHE: *op. cit.*, t. III, pág. 61; NIETZSCHE: «Der Antichrist» (El Anticristo), en *ibid.*, pág. 224, 234, 239.

(45) NIETZSCHE: «Ecce homo. Wie man wird, was man ist» (Ecce homo. Como uno llega a ser lo que es), en NIETZSCHE: *op. cit.*, t. IV, pág. 204 sq.

(46) NIETZSCHE: «Zur Genealogie der Moral» (Sobre la genealogía de la moral), en NIETZSCHE: *op. cit.*, t. IV, pág. 79 sq.

verso, colocándose en el centro del mismo y comportándose como si él fuese el único *telos* de la Creación (47): toma el lugar de Dios, se transforma en un ídolo soberbio y sanguinario, que exige cada vez mayores sacrificios (los recursos de la Tierra), hasta que se llegue a la total extenuación de recursos y seres vivientes. La religión, y sobre todo los grandes credos orientales, nos pueden enseñar aquí la indispensable humildad para tratar a nuestro entorno, para utilizar modesta y razonablemente sus recursos finitos y también para encontrar en el cosmos motivos de admiración y gratitud.

La mayoría de las críticas eruditas de la esfera de lo sagrado no diferencian entre la religión y sus múltiples instituciones —como la Iglesia católica— y tampoco entre el núcleo filosófico de la religiosidad y los dogmas para consumo popular. Las instituciones y los dogmas son obras humanas, demasiado humanas casi todas ellas, y, por consiguiente, fenómenos deplorables en sumo grado. Han sido y son proclives a ser manipuladas para los fines más innobles, como las pasiones nacionalistas, las luchas étnicas, las guerras civiles y la defensa de privilegios insostenibles, como es el caso contemporáneo del fundamentalismo islámico y de fenómenos similares (48). En general las iglesias en cuanto instituciones han perdido hoy en día su atractivo para los fieles, su capacidad de brindar ayuda, consuelo y solidaridad y su facultad de contestar las grandes preguntas existenciales y metafísicas de los mortales; con pocas excepciones, defraudan las necesidades genuinamente religiosas de sus adherentes. La modernización exhaustiva de la vida social y la secularización de las sociedades altamente desarrolladas hacen aparecer como obsoletas las funciones convencionales de las iglesias; a ello han contribuido también las propias iglesias (sobre todo las protestantes) mediante las doctrinas teológicas de la liberalización, la desmistificación y la dilución de los contenidos dogmáticos. Por ello las sectas de las más variada especie y constitución van tomando su lugar, ofreciendo una amalgama posmoderna de fragmentos de una fe antigua, astrología en todas sus variantes, folclore al gusto del día, prácticas esotéricas, éxtasis y comercio. Las nuevas confesiones tan populares en los Estados Unidos y el Tercer Mundo están ciertamente muy al día: tratan a los fieles como consumidores, jamás ofrecen «productos» que conlleven esfuerzos intelectuales y privilegian las emociones (cuanto más corpóreas, mejor) en detrimento de las legítimas creencias. Los dogmas se han transformado en productos de consumo simbólico privado. Por ello lo recuperable de la religión se encuentra en su impulso filosófico-humanista y no en los credos y las prácti-

(47) MAX HORKHEIMER: *Die Aktualität...*, *op. cit.*, nota 29, pág. 138. Sobre la contribución del cristianismo y de la Iglesia Católica a un desarrollo pro-ecológico y conservacionista, cf. la obra colectiva: *Cultura, ética y religión frente al desafío ecológico*, CIPFE, Montevideo, 1989.

(48) Sobre los fundamentalismos en numerosas sociedades y religiones cf. el número monográfico de *Der Überblick*, vol. 33, núm. 1, Hamburgo, marzo de 1997. Cf. por ejemplo sobre la instrumentalización política del fundamentalismo islámico: DIETER SENGHAAS: «Droht ein internationaler Kulturkampf?» (¿Nos amenaza una lucha internacional cultural?), en *Universitas*, vol. 49, núm. 9 (= 579), Stuttgart, septiembre de 1994, págs. 817-830.

cas populares de las iglesias y sectas, que en la inmensa mayoría de todos los casos han fomentado normativas totalitarias, colectivistas e irracionales (49).

III. LA MONARQUÍA Y LA ARISTOCRACIA HEREDITARIAS COMO CONTRAPESOS A LA PLUTOCRACIA PLEBEYA

Desde Tucídides conocemos los excesos y las necesidades a las cuales puede llegar un régimen democrático y un gobierno electo legalmente. Los peligros de la olocracia, así como la estulticia de la democracia de masas y los riesgos inherentes a los modelos plutocráticos actuales —legitimizados por elecciones de participación ampliamente popular— motivan reflexiones en torno de mecanismos para refrenarles. La monarquía y la aristocracia hereditarias pueden aportar elementos para una convivencia razonable, sin que ésto sea necesariamente interpretado como un retorno al pasado. En este sentido el conocido argumento de Edmund Burke es digno de ser tomado en cuenta: la forma estatal de una nación no puede reducirse a ser la elección popular de un día, que puede ser influida por las bajas pasiones de las masas; la monarquía y las instituciones conformadas por el derecho hereditario son el resultado de la elección de las edades y los tiempos; cuanto más tiempo dura una institución, más sólida es y mejor ha funcionado a lo largo del tiempo (50).

Lo aparente anticuado, como la monarquía, puede preservar valiosos elementos del mundo no racionalizado instrumentalmente y contribuir a dar un sentido de continuidad e identidad a la comunidad respectiva, precisamente porque contiene valores estéticos superiores y porque simboliza la continuidad con el pasado histórico de toda la humanidad: renegar de ese pasado (en el cual los regímenes monárquicos han sido la aplastante mayoría) apunta al designio patológico de no querer reconocerse en su propia génesis. La estética pública de los regímenes monárquicos, desde sus normativas arquitectónicas hasta sus ritos de coronación, ha sido infinitamente superior al gusto pequeño burgués de las repúblicas y a las modas triviales de las plutocracias; sus ceremonias, que incluyen elementos religiosos y casi mágicos, nos unen y, a veces, nos reconcilian con nuestra propia evolución histórica. La monarquía evoca un rasgo indeleble de la condición humana, que es la contingencia. El he-

(49) Cf. el brillante ensayo de IMELDA VEGA-CENTENO: «Sistemas de creencia. Entre la oferta y la demanda simbólicas», en *Nueva Sociedad*, núm. 136, Caracas, marzo/abril de 1995, pág. 57. Sobre el rol actual de iglesias y sectas en América Latina cf. este mismo número monográfico de *Nueva Sociedad*, dedicado al tema «Religión y cambio social». Sobre la religiosidad popular latinoamericana cf. una opinión totalmente divergente de la aquí expuesta: PEDRO MORANDÉ: *Cultura y modernización en América Latina*. Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, 1984.

(50) Sobre la concepción de EDMUND BURKE, cf. GEORGE H. SABINE: *A History of Political Thought* [1937], Harrap, Londres, 1966, págs. 608-618. Cf. una curiosa opinión divergente: MARIO VARGAS LLOSA: «Diana o la caja de los truenos», en *La Razón*, La Paz, 7 de septiembre de 1997, pág. A 7: Hoy en día habría que mantener a los monarcas como se preserva a las momias en los museos: en la penumbra y la distancia.

cho de que la dignidad más alta del Estado pertenezca a alguien por la mera casualidad de su nacimiento nos recuerda que no todo lo pre-racional es irracional; las elecciones democráticas para el Jefe de Estado no han dotado al cargo supremo de personajes más talentosos, inteligentes, preparados, virtuosos, innovadores o simplemente más aptos que el sistema de la sucesión hereditaria. Y con ello se desvanece uno de los argumentos más vigorosos de la racionalidad democrática en contra de cargos hereditarios.

La monarquía tiene una ventaja práctico-pragmática invaluable en esta era de la corrupción masiva, la tecnoburocracia y la manipulación de la sociedad por los medios de comunicación: el símbolo supremo del Estado y la colectividad permanece fuera de la codicia y los afanes de la casta política. Por más que los aparatos partidarios se esfuercen en la desorientación del público y por más campañas millonarias que distraigan la opinión pública, la plutocracia y la élite del poder no podrán acceder al cargo más elevado de la nación.

En las monarquías prerrevolucionarias el rey era la representación de la estructura familiar, con todos sus factores positivos y negativos; entre él y los súbditos existió un vínculo personal, problemático es verdad, como toda relación entre padres e hijos, pero también llena de familiaridad y hasta de cierta confianza (51), tan diferente de los fríos vínculos que existen hoy entre los ciudadanos y su Jefe de Estado, quien rara vez sale de un anonimato burocrático. Precisamente hoy la legitimidad del poder supremo debería estar ligada a un aura que pueda sobrepasar el tedioso formulismo de la tecnoburocracia y la atmósfera de indiferencia y desafecto que caracteriza toda la esfera política, impregnada por la vulgaridad de los estratos medios dominantes del presente. Los modelos sociales que han sobrevivido más tiempo son aquellos que han sabido combinar testimonios de su pasado histórico y de la esfera simbólica con un funcionamiento adecuado de sus aparatos administrativos, consagrados exclusivamente al casi olvidado *bien común*. Hoy en día sobre todo las monarquías disponen de esa legitimidad derivada de la esfera simbólica y de una larga historia propia, aunada a un mínimo de ceremonial que recuerda la anterior vigencia de la religión en asuntos mundanos. Por lo demás, la casi totalidad de las monarquías que han sobrevivido hasta hoy son regímenes donde el rey no tiene otros poderes que los atribuidos de manera formal-general por la constitución y los específico-particulares otorgados por las leyes, también de acuerdo a preceptos constitucionales. Y es bueno que así sea. Si la monarquía es posible hoy en día, entonces sólo bajo la forma de parlamentaria-constitucional; aquí se documenta la larga lucha de las sociedades europeas por la democracia pluralista y por el Estado de Derecho (52).

(51) Cf. NORBERT ELLIAS: *Die höfische Gesellschaft. Untersuchungen zur Soziologie des Königtums und der höfischen Aristokratie* (La sociedad cortesana. Investigaciones sobre la monarquía y la aristocracia cortesana), Luchterhand, Neuwied/Berlin, 1969, pág. 68 sq.

(52) Cf. WALTHER R. BERNECKER: «El papel político del rey Juan Carlos en la transición», en *Revista de Estudios Políticos* núm. 92, Madrid, abril/junio de 1996, págs. 113-135; JOSÉ MARÍA TOQUERO:

La vocación monárquica de América Latina se manifiesta en nuestro siglo, según J. M. Briceño Guerrero, de forma perversa, oblicua, indirecta y «travestida». «A falta de un rey verdadero, reyezuelos de caricatura»: dictadores que utilizan de modo exorbitante el látigo, séquitos de torvos secuaces, charreteras y sables porque buscan «llenar el vacío creado por la ausencia del manto y la corona, que no de la silla regia y del incienso» (53). Es precisamente en el Tercer Mundo donde se puede constatar *ex negativo* la positividad de anteriores regímenes monárquicos —que mantenían a raya trabajosamente los ímpetus de la cultura política del autoritarismo y de la corrupción masiva—, comparándolos con la calidad de vida y de la administración pública que vino después de la eliminación de la corona respectiva. Basta recordar algunos ejemplos recientes. Allí donde la monarquía fue abolida por fuerzas «progresistas» y con presunto apoyo popular, como en Aden (1967), Afganistán (1973), Burundi (1966), Etiopía (1974), Libia (1969), Irak (1958), Irán (1979), Laos (1975), Ruanda (1961), Uganda (1966), Vietnam (1955) y Yemen (1962), se establecieron regímenes casi totalitarios que han acarreado un claro desmedro de los derechos humanos, un inocultable retroceso en la cultura cívica y una degradación de la esfera educacional y cultural; en muchos de estos países se suscitaron, además, guerras civiles de extraordinaria duración y severidad. Pese a defectos notorios y a evidentes errores en las políticas de desarrollo, varias monarquías del Tercer Mundo han sabido mantener una porción de la antigua identidad nacional, un mínimo de orden público y un desenvolvimiento económico nada desdeñable, como lo testimonian los casos de Bután, Brunei, Jordania, Lesotho, Malasia, Marruecos, Nepal, Tailandia y Tonga.

La discusión acerca de la aristocracia hereditaria no es tan extravagante y absurda como parece a primera vista. Todas las sociedades han conocido jerarquías sociales, grupos altamente privilegiados y desigualdades en los ingresos, la educación y el acceso al poder. Estas diferencias y prerrogativas se han dado de modo particularmente agudo en aquellos experimentos sociales que han propugnado la abolición de los privilegios como uno de los elementos centrales de su identidad y programa.

Franco y Don Juan: la oposición monárquica al franquismo, Barcelona, 1989; LAUREANO LÓPEZ RODÓ: *La larga marcha hacia la monarquía*, Noguer, Barcelona, 1976; CHARLES T. POWELL: *El piloto del cambio. El Rey, la monarquía y la transición a la democracia*, Barcelona, 1991; JUAN FERRANDO BADÍA: *Teoría de la instauración monárquica en España*, Madrid, 1975; desde el punto de vista del derecho constitucional cf. JUAN FERRANDO BADÍA: «La monarquía parlamentaria española actual», en *Revista de Estudios Políticos*, núm. 13, enero/febrero de 1980; RAMÓN COTARELO: «La jefatura del Estado en el sistema político español», en *Debate abierto. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 2, Madrid, primavera/verano de 1990, págs. 23-39; MANUEL FERNÁNDEZ-FONTECHA TORRES/ALFREDO PÉREZ DE ARMIÑÁN y DE LA SERNA: *La monarquía y la constitución*, Civitas, Madrid, 1987; PABLO LUCAS VERDÚ (comp.): *La corona y la monarquía parlamentaria en la Constitución de 1978*, Universidad Complutense, Madrid, 1986; MARIANO GARCÍA CANALES: «La forma monárquica en el artículo 1.3 de la Constitución española», en *Debate abierto*, núm. 3, otoño/invierno de 1990, págs. 9-40.

(53) J. M. BRICEÑO GUERRERO: *El laberinto de los tres minotauros*, Monte Ávila, Caracas, 1994, pág. 184 sq.

Desde los anabaptistas de Münster en 1534 hasta los regimenes del siglo xx inspirados en el marxismo, todos ellos han producido élites alejadas del pueblo llano, estratos sociales diferenciados y jerarquías difíciles de escalar. De modo realista hay que analizar, entonces, cuáles clases altas son mejores que otras.

En contra de prejuicios muy extendidos, sobre todo en el estrato intelectual, hay que recordar el rol histórico progresista que le cupo jugar a la aristocracia hereditaria. En la era de su máximo esplendor, la mal llamada época feudal, aparecieron los cimientos para la moderna democracia representativa. Según Barrington Moore en la denigrada Edad Media de Europa Occidental se dio el fenómeno, casi único a escala mundial, de la existencia continuada e institucionalmente afianzada de estamentos más o menos autónomos con respecto al poder real; relevante fue también la concepción de la inmunidad de determinadas personas frente a un poder despótico o, por lo menos, arbitrario, quienes conformaron órganos casi independientes y duraderos de representación de sus intereses corporativos. La nobleza fue el más importante de estos estratos, precisamente a causa de su carácter hereditario, su riqueza y sus privilegios sólidamente reconocidos. Sólo en Europa Occidental se dio un cierto equilibrio entre el poder real y una representación casi parlamentaria de los intereses corporativos de la nobleza; luego, a lo largo de siglos, sus privilegios e inmunidades fueron traspasados paulatina pero seguramente a otros grupos y estamentos sociales más amplios. Este parlamentarismo incipiente, la institución del llamado convenio feudal entre señores y siervos (con derechos y deberes claramente establecidos), la idea de inmunidades frente a los máximos órganos estatales y el derecho de resistencia frente a malos gobiernos, configuraron la base del moderno Estado de Derecho y la democracia parlamentaria (54).

En innumerables sociedades del mundo entero han existido grupos sociales altamente privilegiados, munidos de riquezas quiméricas, pero no supieron constituir ni un estamento hereditario a lo largo de generaciones, ni una clase alta independiente en el campo económico, político y hasta cultural. Durante siglos sólo la nobleza europea occidental ha conformado un estrato señorial organizado jurídicamente como instancia de derecho propio, con una ética y una estética diferentes del resto de la sociedad. No hay duda de que los privilegios de la nobleza nos parecen ahora odiosos, pero eran manifiestamente visibles; la transparencia ha sido una de las ventajas más serias del orden premoderno, tan alejada de la falsa igualdad que hoy encubre discretamente las prerrogativas de las élites contemporáneas. La nobleza fue el fundamento de los llamados *poderes intermedios* (tan apreciados por Montesquieu y Tocqueville), cuya relevancia fue esencial para evitar las amenazas siempre existentes de un gobierno absolutista. La aristocracia hereditaria debe ser distinguida claramente de una mera *élite del poder*, que depende de los favores y las dádivas del so-

(54) BARRINGTON MOORE: *Soziale Ursprünge von Diktatur und Demokratie. Die Rolle der Grundbesitzer und Bauern bei der Entstehung der modernen Welt* (Los orígenes sociales de la dictadura y la democracia. El rol de los terratenientes y los campesinos en el surgimiento del mundo moderno), Suhrkamp, Frankfurt, 1974, pág. 477 sq.

berano o del gobierno de turno y que por ello no puede desarrollar continuidad institucional, una ética propia y una estética diferenciable (55). Esta élite del poder y las plutocracias contemporáneas son las fuentes actuales de un mal gusto digno de toda crítica, por un lado, y de inclinaciones autoritarias, por otro. Tres peculiaridades de la antigua élite del poder han mantenido y acentuado la alta burocracia y la plutocracia en los países del Tercer Mundo: el saqueo del tesoro público como fuente de su bienestar y opulencia, la estulticia en el manejo de los asuntos de Estado y la carencia de preocupaciones por el destino de la sociedad en el largo plazo, incluida la suerte de sus propios descendientes.

Uno de los factores del éxito y perdurabilidad del régimen aristocrático en Gran Bretaña no ha sido sólo la sabia combinación de monarquía, aristocracia y democracia —como lo postularon Aristóteles, Polibio y Cicerón—, sino también la flexibilidad operativa, aunada a la firmeza de principios, que ha exhibido su nobleza durante largos siglos. El gran estadista conservador Benjamin Disraeli (Earl of Beaconsfield) (1804-1881), un intruso dentro de su estrato social y su partido, logró edificar una coalición entre el pueblo llano y la clase alta conservadora contra las capas medias ascendentes, utilitarias, groseras y materialistas, enemigas de la verdadera distinción y del buen gusto. Esta burguesía exitosa no era partidaria de suprimir jerarquías sociales y menos aun de mejorar la suerte de proletarios y campesinos, aunque usara una dilatada retórica populista, pero era muy hábil en urdir estrategias y fraguar intrigas de cierta complejidad. Disraeli, enemigo de la mediocridad y la falsa igualdad, gozó durante bastante tiempo de una notable preeminencia política porque se percató de que los valores tradicionales, la intuición y la fantasía podían, en determinadas circunstancias, ser superiores a la razón instrumental (56).

Una de las curiosas ventajas de la nobleza en Europa Central y Occidental consistió en elaborar estrategias para mantener la posición y la fortuna incólumbes durante siglos. Las primogenitur, los fideicomisos, los mayorazgos y otros mecanismos conllevaban sacrificios para las líneas laterales, pero han permitido un destino bastante diferente al de las grandes fortunas en el Tercer Mundo y al de los nuevos ricos burgueses, fortunas que tienden a evaporarse después de dos generaciones. En contra de prejuicios muy difundidos, las grandes propiedades nobiliarias han sido administradas con remarcable eficiencia y con un amplio sentido social (57). Pensar

(55) Sobre la existencia de una élite del poder a lo largo de la historia española (y la debilidad concomitante de la aristocracia hereditaria), cf. JOSÉ ANTONIO MARAVALL: *Poder, honor y élites en el siglo XVII*. Siglo XXI, Madrid, 1979, pág. 8, 160, 192, 199 y *passim*. Sobre élites funcionales y políticas contemporáneas cf. el instructivo artículo de PETER WALDMANN: «Élite / Elitetheorie» (Élite/teorías sobre élites), en DIETER NOHLEN (comp.): *Pipers Wörterbuch zur Politik* (Léxico Piper de política), vol. I, t. 1, Piper, Múnich, 1985, págs. 181-183.

(56) SIR ISAIAH BERLIN: «Benjamin Disraeli, Karl Marx and the Search for Identity», en BERLIN: *Against the Current. Essays in the History of Ideas*, Hogarth, Londres, 1980, págs. 252-286; cf. «Introduction», en *ibid.*, pág. XXXVIII.

(57) GEORGES RUDE: *Europa en el siglo XVIII. La aristocracia y el desafío burgués*, Alianza, Madrid, 1980; OTTO BRUNNER: *Adeliges Landleben und europäischer Geist* (Vida de campo de los nobles y

en largos períodos temporales es el arquetipo del *principio de responsabilidad*: es la obligación más relevante y digna, puesto que esta concepción de totalidad, que abraza la dimensión del futuro, está dirigida hacia la naturaleza y nuestros descendientes (58).

Precisamente la sociedad moderna que tiende a especializar cada actividad laboral hasta límites insospechados —y, por ende, a enfatizar los fenómenos de alienación— requiere de aspectos anticipados por los modelos aristocráticos premodernos, que daban preferencia a ocupaciones que fueran inmediatamente gratificantes, un fin en sí mismas y no meros instrumentos para otros medios: el culto del ocio (que no debe ser confundido con la holgazanería), que se consagra a la autodeterminación de cada uno en el marco de una actividad no lucrativa, y que generalmente combina la política con el culto religioso y los placeres estéticos, lúdicos y eróticos (59). Max Weber reconoció que el juego, una de las actividades centrales de la aristocracia feudal, representa el polo opuesto de la racionalidad formal técnica y, simultáneamente, una barrera para evitar los excesos de ésta, así como el lujo ostentoso es una de las mejores impugnaciones del utilitarismo plebeyo. El juego aristocrático tendría como meta la perfección individual y estaría estrechamente ligado al sentimiento caballeresco de la dignidad (60). Por otra parte, el «ser» —gracia y dignidad— constituiría el alma del código caballeresco, así como la «función» lo es del burocrático: el aristócrata que se dedica a la política vive *para* ella y no *de* ella (61). De ahí se deriva manifiestamente una defensa de la auténtica aristocracia, contrapuesta a la mera élite del poder. Además, como afirmaron Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, el brillante despliegue de la cultura en Europa Occidental hasta el siglo XIX tuvo también que ver con la protección que los príncipes y los señores feudales concedieron al arte y la literatura, protección que significó libertad creativa para los artistas y los preservó de las coerciones del mercado y del «control democrático» (62).

Las élites actuales, como observó Erich Fromm, se comportan como las clases medias en su versión subalterna: ven los mismos programas de televisión, leen —si es que leen— los mismos periódicos, tienen apego por las mismas normativas, por

espíritu europeo), Salzburgo, 1949. Cf. la crónica de HAJO SCHUMACHER sobre la actual nobleza en la República Checa: «Willkommen, Herr Graf» («Bienvenido, señor conde»), en *Der Spiegel*, núm. 35, Hamburgo, 1994, págs. 140-147.

(58) HANS JONAS: *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation* (El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica) [1979], Suhrkamp, Frankfurt, 1984, pág. 85, 189 sq., 197.

(59) Cf. JÜRGEN HABERMAS: «Die Dialektik der Rationalisierung» (La dialéctica de la racionalización), en *Merkur. Zeitschrift für Europäisches Denken*, vol. VIII, Múnich, agosto de 1954, pág. 721 sq.

(60) MAX WEBER: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie* (Economía y sociedad. Compendio de la sociología comprensiva) [1922], Colonia/Berlin, 1964, págs. 813, 826-828. Cf. ARTHUR MITZMAN: *op. cit.*, nota 10, págs. 212, 215-217, 220 sq., 268.

(61) MAX WEBER: *Politik als Beruf. op. cit.*, nota 25, pág. 15 sq.

(62) HORKHEIMER/ADORNO: *Dialektik der Aufklärung. op. cit.*, nota 14, pág. 158.

los mismos gustos estéticos: la diferencia es cosa de cantidad y no de calidad (63). La élite política alemana, aseveró Hans Magnus Enzensberger, estaría exenta de aspectos como placer, opulencia, generosidad, fantasía, sensualidad, magnificencia, pompas y galas; su máximo lujo es el lujo plástico de las tarjetas de crédito. Es un poder frío, burocrático y tedioso. Los empresarios más poderosos no poseen conciencia de clase, no tienen un estilo propio y diferenciable de otros estratos sociales, no imponen criterios relevantes para la conformación de la esfera pública, no disponen ni de ideología ni prestigio fuera de su pequeño círculo. Los títulos y los rangos se han esfumado: un buen cocinero vale tanto como un ministro. En lugar del genio hoy es celebrada la estrella de televisión; la cultura se ha transformado en un aderezo ligero para amenizar los programas de los medios masivos de comunicación (64).

Por otra parte, el ascetismo exagerado y la exigencia de una igualdad liminar son ideologías justificatorias que tratan de disimular y compensar un profundo y fuerte sentimiento de envidia. La mayoría de los afectos y las teorías antiaristocráticas se nutren de esa experiencia de envidia, que es una de las características más profundas y duraderas de la psique humana. Se puede afirmar que la envidia es algo más vigoroso y resistente que el anhelo de libertad y resulta, bajo el ropaje de la igualdad, mucho más peligrosa para una sociedad razonable que jerarquías basadas en principios hereditarios. En el fondo, los igualitaristas desarrollan un apetito incontrolable por diversiones baratas e indignas, por honores circunstanciales y, sobre todo, por bienes materiales; estos designios culminan en el régimen menos igualitario que uno puede imaginarse, en la plutocracia. Su peligrosidad se deriva de su carácter engañoso y larvado: el millonario que ve los mismos programas de televisión que sus empleados o el primer secretario del partido comunista que se viste como el obrero modesto disimulan la inmensa concentración de poder que tienen en sus manos y encubren la colosal distancia que existe entre élite y masa. Por otra parte, la genuina aristocracia, cuyo paradigma es la nobleza hereditaria, representa un contrapeso al mundo gris de la tecnoburocracia, demasiado uniformado y racionalizado (en sentido instrumental), precisamente debido a la característica contingente de ser miembro de la misma, a sus ritos curiosos y a sus costumbres anacrónicas: un contrapeso adecuado tiene que proceder de un principio constituyente distinto y alternativo. Finalmente hay que recordar que las aristocracias tradicionales resultaron más humanas y menos peligrosas para el destino del mundo que las nuevas élites que han emergido por «esfuerzo propio» en la segunda mitad del siglo xx: los nuevos ricos en América Latina y África, las mafias en Rusia, las direcciones partidarias en países socialistas y las élites funcionales en las democracias occidentales. La existencia de una aristocracia hereditaria absorbería el primer lugar del prestigio social-histórico y del reconocimiento público, y así se podría mitigar, aunque sea parcialmente, las ansias de prestigio de estos grupos y desviar su energía realmente asombrosa (in-

(63) ERICH FROMM: *Die Revolution...*, *op. cit.*, nota 3, pág. 33.

(64) HANS MAGNUS ENZENSBERGER: *Mittelmass und Wahn. Gesammelte Zerstreuungen* (Mediocridad y locura. Distracciones reunidas), Suhrkamp, Frankfurt, 1991, pág. 128 sq., 263, 271.

cluida su capacidad de corromper a la sociedad y sus inclinaciones autoritarias) hacia otras metas más inofensivas.

En un ensayo poco conocido, Lord Ralf Dahrendorf se preguntó por qué la modernidad conlleva la posibilidad de una terrible barbarie y por qué países como Gran Bretaña han desplegado durante el siglo xx una afinidad muy reducida hacia fenómenos como el fascismo, el nacionalismo y el comunismo. Según su teorema, esto se debería a una modernización incompleta: Gran Bretaña habría sido la primera sociedad en introducir el Estado de Derecho y una amplia vigencia de los derechos humanos, pero habría conservado instituciones contrapuestas a la usual legitimación moderna democrática, como la Cámara de los Lores, la *High Church* anglicana, el *Civil Service*, el sistema universitario y, sobre todo, la presencia de la antigua aristocracia en el campo cultural. Esta influencia habría sido decisiva a la hora de crear y consolidar valores de orientación: las normativas aristocráticas constituirían un dique contra la posibilidad de regresión y barbarie que está contenida en la modernidad democrática (65).

IV. LA NECESIDAD DE UNA ESTÉTICA EDIFICADA SOBRE LA BELLEZA

En un interesante estudio Wolfgang Welsch señaló que un comportamiento adecuado y hasta la noción de una vida lograda sólo pueden ser concebidos adecuadamente en el marco de una totalidad, la que, a su vez, debe ser determinada por analogía a la reflexión estética (66). La representación de toda totalidad precisa de un acto de fantasía y de la facultad de discernir entre bienes. Este acto selectivo implica inexorablemente la realización de juicios valorativos. Ahora bien: imaginarse una totalidad social implica pensar una posible concertación de las partes integrantes —una convivencia siempre frágil de pluralidades dispares, no una uniformidad coercitiva—, por más precaria y fugaz que resulte esa concertación, y esto presupone figurarse una proporcionalidad conveniente de los ingredientes de acuerdo a una normatividad que trascienda lo cotidiano y ordinario, lo cual es la actividad estética por excelencia. La conformación de una vida bien lograda es un acto de estilización permanente, como cuando un artista modela y transforma su material. Nuestros esfuerzos cognitivos y éticos están inextricablemente ligados a parámetros estéticos.

La belleza es, por consiguiente, el criterio que determina el arte auténtico: lo bello constituye el lenguaje que nos libera de la servidumbre y lo subalterno, nos con-

(65) LORD RALF DAHRENDORF: «Widersprüche der Modernität» (Contradicciones de la modernidad), en MAX MILLER/HANS-GEORG SOEFFNER (comps.): *Modernität und Barbarei. Soziologische Zeitdiagnose am Ende des 20. Jahrhunderts* (Modernidad y barbarie. Diagnóstico sociológico hacia fines del siglo XX), Suhrkamp, Frankfurt, 1996, pág. 197 sq.

(66) WOLFGANG WELSCH: *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft* (La razón. La crítica contemporánea de la razón y el concepto de la razón transversal), Suhrkamp, Frankfurt, 1996, págs. 516-519, 522 sq., 527.

duce con inteligencia y mesura a la dimensión lúdica y traslada lo infinito a formas finitas (67). El gran arte es como una representación de la totalidad de la vida humana: es la expresión de lo misterioso y profundo, elaborada mediante medios que traslucen belleza (o, por lo menos, apuntan a ella) y en la cual toman parte las intuiciones, las obsesiones, las fantasías y hasta las locuras del artista, controladas, eso sí, por el talento de éste, su sentido de armonía, su conocimiento de lo ya experimentado y logrado en su campo. El arte vive de las cuestiones eternas que atañen al género humano, como son la felicidad, el infortunio, el encuentro decisivo, los golpes del destino ciego, lo inconfundible de la individualidad, cuestiones que están por encima de categorías ideológicas y económicas.

La dimensión creativa del arte lo hace más perdurable, más apreciado y más importante que los productos del frío intelecto. El arte contiene una verdad mayor que la filosofía, la ciencia y hasta la razón (68), porque no está amenazado por el carácter abstracto y reduccionista de los conceptos y porque prefigura una comunicación liberada: en toda objetivación artística hay un sujeto colectivo. La racionalidad estética nos manifiesta la idea de una razón sustantiva, basada en la solidaridad y donde se conjugan lo universal y lo particular, lo empírico y lo conceptual, la identidad y la alteridad. Por otra parte, el arte mantiene viva la memoria de una racionalidad orientada hacia fines; el comportamiento estético es la facultad de percibir más aspectos de los que habitualmente nos muestran las cosas (69). Como tal cumple una función semejante a la religión.

El gran arte es aquel que expresa lo que la ideología encubre, aquel que transciende la falsa consciencia; arte genuino es aquel que está libre del principio de utilidad, que está exento del esfuerzo por sobrevivir, libre de las coerciones de la praxis social. La inutilidad del arte es su verdad enfática en un mundo donde el principio de utilidad, exacerbado a la calidad de norma rectora absoluta, ha desvirtuado toda

(67) No existe obviamente un criterio absoluto, seguro y generalmente aceptado para definir lo que es la belleza estética, pero se puede afirmar que lo bello se sedimenta en aquellas obras que, además de la perfección técnica, dejan entrever el peso de la experiencia humana, el talento innovador del artista y la energía de la emoción concentrada. Objetos que se limitan a ser pura forma o mera ocurrencia pertenecen al campo del diseño industrial o publicitario. El arte genuino no aplanas las diferencias entre realidad e imaginación, sólo las hace más visibles. Las concepciones clásica e idealista concibieron lo bello como la transparencia de lo divino, lo que reunía los criterios de unidad, perfección, proporción y claridad, o lo que causa satisfacción exenta de interés. Cf. ERIC NEWTON: *The Meaning of Beauty* [1959], Penguin, Harmondsworth, 1962, págs. 207-211; SIR HERBERT READ: «Rational Society and Irrational Art», en KURT H. WOLFF/BARRINGTON MOORE (comps.): *The Critical Spirit. Essays in Honour of Herbert Marcuse*, Beacon, Boston, 1967, págs. 205-215.

(68) De acuerdo a THEODOR W. ADORNO, las grandes obras de arte irradian manifestaciones de esperanza más vigorosas que los textos teológicos. ADORNO: *Negative Dialektik* (Dialéctica negativa), Suhrkamp, Frankfurt, 1966, pág. 387.

(69) THEODOR W. ADORNO: *Ästhetische Theorie* (Teoría estética), Suhrkamp, Frankfurt, 1973, pág. 160 sqq., *passim*; cf. JAY BERNSTEIN: «Art against Enlightenment: Adorno's Critique of Habermas», en ANDREW BENJAMIN (comp.): *The Problems of Modernity. Adorno and Benjamin*, Routledge, Londres, 1989, pág. 58 sq., 61, 65.

posible humanidad. La autonomía del arte se refleja en su protesta permanente contra toda realidad; sus ficciones son más verdaderas que la vida cotidiana. La esencia del arte reside en su fidelidad a la idea de la felicidad; por ello es «incondicionalmente subjetivo e intraducible a la dimensión de la praxis radical» (70).

Lo que distingue y define al arte auténtico es justamente su facultad de trascender la realidad existente: sobrepasa la «normalidad» creada por instituciones y normas, proponiendo una razón y una sensualidad diferentes (71). Personifica por ello la protesta contra una sociedad fría, inhumana, alienante, opresiva: la distancia del arte con respecto a ella es la cifra de lo falso del orden social. El arte autónomo en cuanto la «memoria del sufrimiento acumulado» (72) es, en el fondo, un movimiento subversivo contra las coerciones sociales; su independencia es la garantía de su rebeldía y simultáneamente de su grandeza. El arte auténtico es aquél que se opone a ser clasificado y encasillado y que exige simultáneamente una interpretación siempre nueva y distinta. Es aquel que encarna la verdad reprimida por el orden social y trabajosamente descifrada por la filosofía y hasta la sobrepasa. El arte verdadero brinda sentido a nuestro mundo, cuando éste se trasciende a sí mismo (73). Además el arte y sobre todo la literatura se consagran a tematizar fenómenos individuales, particulares, y por ello la ilusión es su característica sustantiva; se hallan contrapuestos al actual *mundo administrado*, que es el orden de lo siempre igual, uniformado, nivelizado (74). La dimensión artística es el único lugar que hoy en día permite aún el despliegue de la individualidad.

La preservación de principios aristocráticos —y esto quiere decir: progresistas— en la esfera estética obliga a impugnar el nuevo dogma: todo es arte y todos somos artistas (75). Esta posición, inmensamente popular hoy en día y legitimizada por las corrientes posmodernistas, postula que no hay diferencias substanciales entre la salud y la enfermedad, entre la lucidez y la locura, entre la maestría y la cursilería,

(70) HERBERT MARCUSE en su hermoso panfleto: *Die Permanenz der Kunst. Wider eine bestimmte marxistische Ästhetik* (La permanencia del arte. Contra una determinada estética marxista), Hanser, Múnich, 1978, pág. 18, 26, 29, 61. Según MARCUSE (siguiendo a STENDHAL), el arte auténtico sería la *promesse de bonheur*: MARCUSE: *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft* (El hombre unidimensional. Estudios sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada) [1964], Luchterhand, Neuwied/Berlin, 1967, pág. 222.

(71) *Ibid.*, págs. 7 sq., 17, 25, 34, 54.

(72) THEODOR W. ADORNO: *Noten zur Literatur* (Notas sobre literatura), vol. I, Suhrkamp, Frankfurt, 1965, págs. 77 sq., 183.

(73) THEODOR W. ADORNO: *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft* (Prismas. Crítica cultural y sociedad), Suhrkamp, Frankfurt, 1976, pág. 226, 302 sq.

(74) ADORNO: *Noten...*, *op. cit.*, nota 72, pág. 63.

(75) Ya FRIEDRICH NIETZSCHE había prevenido sobre el error que sería identificar artista y obra, como lo hace ahora el postmodernismo y que deviene un endiosamiento absolutamente inmerecido del artista: todo lo que éste roza o todo capricho suyo se transforman mágicamente en una obra de arte... NIETZSCHE comparó adecuadamente al artista con el suelo, el abono y el estiércol sobre los cuales brotan las manifestaciones artísticas, fenómenos ciertamente importantes, pero que uno hace bien en olvidar durante la contemplación estética. NIETZSCHE: *Zur Genealogie...*, *op. cit.*, nota 46, pág. 93.

entre lo santo y lo profano, entre lo festivo y lo cotidiano, y, obviamente, entre lo artístico y lo prosaico. Estas deliberadas simplificaciones, que caracterizan sobre todo las artes plásticas contemporáneas (76), conllevan una traición a la función transcendente de la belleza, el talento y la fantasía inmersas en las genuinas obras de arte y literatura. Bajo la excusa del experimento y amparándose en una presunta búsqueda de nuevos medios de expresión, las artes contemporáneas documentan «la terrible orfandad de ideas, de cultura artística, de destreza artesanal (...) del quehacer plástico en nuestros días» (77). Pese a su apariencia revolucionaria y desenfadada, espontánea y turbulenta, estas doctrinas denotan una índole profundamente conservadora y rígida, ortodoxa y prescriptiva, pues significan, en el fondo, una coonestación de la masiva fealdad de la civilización industrial en su etapa actual, una justificación de lo momentáneo (por ser lo existente), una condenación de las tendencias estéticas disidentes y una apología de los gustos convencionales y banales difundidos por los medios masivos de comunicación. La lucha contra lo bello —que parece ser el contenido del arte en la época postmodernista— representa, de acuerdo con Herbert Marcuse, un movimiento represivo y reaccionario, que tiene profundas raíces en la historia del ascetismo fanático, pequeño burgués y antiintelectual (78).

V. LA NECESIDAD DE UNA SÍNTESIS ENTRE LO TRADICIONAL Y LO MODERNO

No podemos retornar al mundo preindustrial, pero sí podemos intentar una simbiosis entre los elementos positivos de lo premoderno y de la modernidad: podemos, por ejemplo, tratar de no destruir ni desvirtuar nuestras tradiciones *razonables*, y combinarlas con lo rescatable de la modernidad. Estos esfuerzos sincretistas no son ni tan raros ni condenados *a priori* al fracaso: en gran parte la historia universal está construida por ellos. Max Horkheimer señaló que una de las tareas primordiales de la teoría crítica en la actualidad era discernir lo que había que preservar del pasado —sobre todo normativas y logros culturales— y lo que era necesario combatir del presente (79). Cada progreso conlleva la eliminación de algo que ha sido positivo:

(76) Cf. el importante ensayo de JÜRGEN HABERMAS: «Herbert Marcuse über Kunst und Revolution» (Herbert Marcuse sobre el arte y la revolución), en HABERMAS: *Kultur und Kritik...* *op. cit.*, nota 39, pág. 349 sq.

(77) MARIO VARGAS LLOSA: «Caca de elefante», en *La Razón*, La Paz, 21 de septiembre de 1997, p. A 7: La pretendida espontaneidad de los artistas contemporáneos es, en el fondo, el criterio impuesto «por un mercado intervenido y manipulado por mafias de galeristas y *marchands* y que de ninguna manera revela gustos y sensibilidades artísticas, sólo operaciones publicitarias, de relaciones públicas y en muchos casos simples atracos».

(78) HERBERT MARCUSE: *Die Permanenz...* *op. cit.*, nota 70, pág. 69 sq., 72. Sobre la estética de MARCUSE cf. HEINZ JANSOHN: *Herbert Marcuse. Philosophische Grundlagen seiner Gesellschaftskritik* (Herbert Marcuse. Fundamentos filosóficos de su crítica social), Bouvier, Bonn, 1974, págs. 51-54, 140, 187 sq., 190, 194.

(79) MAX HORKHEIMER: «Kritische Theorie gestern und heute» (La teoría crítica ayer y hoy), en HORKHEIMER: *Gesellschaft...* *op. cit.*, nota 9, pág. 166. Sobre lo razonable del espíritu conservador en la

es conveniente tener consciencia y dejar constancia de ello. El dolor y el duelo por estas pérdidas sirven para relativizar el progreso material, no siempre tan razonable: lo irracional sería aceptar todo progreso por el mero hecho de serlo. Es sintomático que un gran pensador como Max Weber, quien consagró una notable porción de su obra teórica a fundamentar la necesidad de la abstención de juicios valorativos en la actividad científica, sintiese una enorme nostalgia reprimida por sentimientos y valores: la «modernidad» de su enfoque fue horadada por su añoranza de elementos premodernos, como la fraternidad, la religiosidad, la espontaneidad y la búsqueda de sentido (80).

En la actual sociedad compleja y sobredesarrollada la solidaridad humana sólo se puede dar como la consciencia de un desamparo existencial que atañe a todos; lo que puede unir a los hombres es la sensación de soledad colectiva, el percatarse de la precariedad de la vida a largo plazo en un mundo finito y amenazado por la propia evolución humana y el reconocer la serie interminable de horrores e injusticias que jalonan la historia. Y este abandono liminar sólo puede ser compensado por la creencia en lo trascendente y por la preservación de modelos de convivencia humana que conservan los cimientos de una sociedad genuinamente humana: amor y solidaridad inmediatas (no mediatizadas por estructuras burocráticas, por más eficientes que éstas sean), y una creencia racional que otorgue sentido a nuestra existencia individual y colectiva.

La síntesis postulada puede ser explicitada brevemente mediante la mención del rol que la religiosidad (y aspectos afines) puede aun jugar en el mundo moderno. Las diferencias entre religión y mitos, por un lado, y saberes objetivos y conocimientos derivados de experimentos científicos, por otro, son importantes. Sobre esa diferencia —su especificidad, cultivo e intensificación— se basan la civilización occidental y los logros de la modernidad. Sería una absoluta necesidad negar esta distinción palpable y simplemente fundamental. Pero hay también semejanzas entre ambas formas del quehacer humano, similitudes que ahora comienzan a ser reconocidas en cuanto tales y que impiden la desvalorización y el desprecio sistemáticos del mito, la religión y, en general, de los valores y las instituciones premodernas. Las ciencias naturales parecen gozar de injustificados privilegios respecto de las sociales y espirituales, privilegios que se derivan de una curiosa convicción en la mayor objetividad y exactitud de las primeras. Las ciencias naturales han resultado ser, empero, tan tributarias como las otras del entorno personal, cultural e histórico de los científicos, y sus practicantes tan proclives a prejuicios e influencias de todo tipo, incluidas las políticas, como aquéllos que investigan leyendas y costumbres de otros pueblos. Insistiendo en esta posibilidad, ya Emile Durkheim llegó a la conclusión de

actualidad cf. HERMANN LÜBBE: *Fortschritt als Orientierungsproblem. Aufklärung in der Gegenwart* (El progreso como problema de orientación. Esclarecimiento en el presente), Rombach, Freiburg, 1975, pág. 62 sq.

(80) A este respecto cf. ARTHUR MITZMAN: *op. cit.*, nota 10, pág. 163, 170, 179, 203, 256, 263, 271.

que el proceso de constitución de las ciencias no difiere sustancialmente del de las religiones (81).

Las actuales inclinaciones a deconstruir y desmistificar todo fenómeno relacionado con lo religioso y lo mítico conllevan a menudo la imposición del propio criterio del investigador, para quien la grandeza y la lógica interna de los asuntos estudiados no son fácilmente comprensibles (82). Los mitos y las doctrinas religiosas tienen la función de recordar a los hombres su indole pasajera y lo efímero de todos sus actos. La religión puede ayudar al hombre a que éste evite el acto máximo de soberbia, que es colocarse en lugar de Dios en la esfera de lo absoluto. Las versiones más plausibles de la teología, que en este punto se asemejan a los rasgos centrales del misticismo, abandonan la pretensión de conocer inequívocamente a Dios y, por lo tanto, a penetrar la esencia de todo el universo, reconociendo así los límites de nuestras facultades cognoscitivas, pero postulando la idea de que si bien no podemos comprender exhaustivamente el mundo, sí podemos amarlo y conservarlo. Concepciones metafísicas pueden tener una remarcable función antidogmática. Paul K. Feyerabend, uno de los padres del postmodernismo, escribió: «Una ciencia, que se cree exenta de toda metafísica, está en el mejor camino de convertirse en un sistema metafísico dogmático» (83). Es sintomático que la oposición vehemente a toda forma de fundamentación metafísica proviene de aquellos que, de manera subrepticia, intentan descubrir valores sólidos y verdades incontrovertibles, como lo han demostrado los marxistas a lo largo de ciento cincuenta años. La necesidad de la metafísica se hace patente en el momento de su caída (84), que coincide con la modernidad: liberándola de sus aspiraciones objetivistas y apologéticas, que había heredado de la teología y la ideología, la metafísica permanece indispensable para la constitución de una consciencia crítica (85). La verdad de la *metafísica* reside en un impulso que trasciende la pretensión de lo absoluto que tiene todo *status quo*, que posee todo sistema social o moda teórica por el mero hecho de prevalecer en un momento

(81) Cf. EMILE DURKHEIM: *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, 1912. La idea del progreso material e histórico y la concepción de los costes sociales del mismo pueden poseer un fundamento teológico: el avance hacia la redención mesiánica que pasa ineluctablemente por el valle de lágrimas de los sacrificios colectivos. Cf. sobre esta temática KARL LÖWITZ: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Kohlhammer, Stuttgart, 1957, *passim*; FERNANDO MIREs: *El discurso de la naturaleza. Ecología y política en América Latina*, DEI, San José, 1990, pág. 21, 70 sq.

(82) Cf. MIRCEA ELIADE: *Le sacré et le profane*, Gallimard, Paris, 1965, pág. 9.

(83) PAUL K. FEYERBAND: «How to Be a Good Empiricist-A Plea for Tolerance in Matters Epistemological», en P. H. NIDDITCH (comp.): *The Philosophy of Science*, Londres, 1968, pág. 15; JOACHIM ISRAEL: *Der Begriff Dialektik* (El concepto de dialéctica), Rowohlt, Reinbek, 1979, pág. 18. Sobre el carácter metafísico de los conceptos filosóficos decisivos, que no pueden ser verificados empíricamente, cf. HERBERT MARCUSE: *Der eindimensionale...*, *op. cit.*, nota 70, pág. 241.

(84) La expresión es de THEODOR W. ADORNO: *Negative Dialektik*, *op. cit.*, nota 68, pág. 398.

(85) Como afirmó THEODOR W. ADORNO, la metafísica no es un estadio posterior y secularizado de la teología. La genuina metafísica preserva lo teológico en su crítica de la teología. ADORNO: *ibid.*, pág. 387.

dato. Sin este impetu que sobrepasa y pone en cuestionamiento lo existente, que, como su propio nombre indica, va más allá de lo tangible, no se daría la verdad en sentido enfático. «La experiencia subjetiva liberada y la metafísica convergen en humanidad» (86). El genuino saber es impensable sin un motivo que hoy, en la era del predominio total del principio de rendimiento y eficacia, puede ser calificado de platónico y, obviamente, de premoderno: el entusiasmo. Se añora aquello que no es y no puede ser una posesión segura: la auténtica sabiduría ama lo que no puede ser utilizado estratégica o instrumentalmente, y cuyo modelo último es el amor de Dios (87).

No hay que apoyar, obviamente, la módica confusión entre opinar, saber y creer, como si todos estos factores tuviesen exactamente la misma validez. Pero no hay duda de que la investigación comparada en sociología, lingüística, etnografía y estudios religiosos ha conmovido la antigua certidumbre de que la religión se ocupaba de cuestiones meramente especulativas y la ciencia de fenómenos estrictamente verificables. Como ya afirmó Georg Wilhelm Friedrich Hegel en sus primeros escritos fragmentarios, la contraposición que se manifiesta a menudo entre la razón y el acto de creer puede ser considerada como una oposición aparente, puesto que ambas esferas se mueven dentro del mismo elemento y están influidas por un mismo designio humano, que es el de percibir lo absoluto. Su oposición es fructífera, y es conveniente que ambas no se diluyan, sino que más bien se mantengan diferenciables en sus modos de proceder (88). El peligro actual consiste en que a la filosofía contemporánea y al pensamiento postmodernista les es indiferente esta compleja, pero diferenciada relación entre saber y creer, entre la comprensión del mundo de los fenómenos relativos y el vislumbrar lo absoluto. Hoy en día se da preferencia a una amalgama mal aderezada de todo un poco, para la cual no existen distinciones —y, por lo tanto, vínculos discernibles— entre la mera opinión (*doxa*), el saber genuino (*episteme*) y el credo auténtico (*pistis*). Por ello se ha disuelto asimismo la base de toda moralidad auténtica, que no se puede demostrar empíricamente, pero que ha constituido siempre la base para nuestra razón práctica, es decir para aquella que rige las interacciones con nuestros semejantes (89).

(86) THEODOR W. ADORNO: *ibid.*, pág. 387; cf. también págs. 383, 394-398. Cf. la brillante exposición y crítica de esta posición por ALBRECHT WELLMER: *Endspiele: Die unversöhnliche Moderne* (Juegos finales: la modernidad irreconciliable), Suhrkamp, Frankfurt, 1993, págs. 207-214.

(87) Cf. el magnífico texto de THEODOR W. ADORNO: *Philosophische Terminologie* (Terminología filosófica), t. I, Suhrkamp, Frankfurt, 1973, págs. 80-84, 131 sq., 118 sq., 171, 210 sq.

(88) G. W. F. HEGEL: «Fragmente über Volksreligion und Christentum» (Fragmentos sobre la religión popular y el cristianismo) [1793/1794], en HEGEL: *Werke in 20 Bänden* (Obras en 20 tomos; compilación de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel), t. I, Suhrkamp, Frankfurt, 1971; *Frühe Schriften* (Escritos tempranos), págs. 11, 15 sq., 89 sqq. 101-103; HEGEL: «Entwürfe über Religion und Liebe» (Esbozos sobre religión y amor) [1797/1798], en *ibid.*, págs. 250-254. Cf. también HEGEL: «Phänomenologie des Geistes» (Fenomenología del espíritu), en HEGEL: *Werke...*, *ibid.*, t. III, págs. 495-498, 502, 558.

(89) Cf. KARL LÖWITZ: *Wissen...*, *op. cit.*, nota 2, págs. 5-9 (sobre la compleja relación entre estos factores en la filosofía de IMMANUEL KANT y cómo esta vinculación fue concebida de otra manera por G.

Los nuevos conocimientos de la sociogenética (90) —que se destacan por un total desinterés por la temática religiosa— han brindado nuevas luces al nexo entre saber y creer. Cada paso en la evolución de las especies en general y de la humana en particular sirve al objetivo de optimizar las oportunidades de supervivencia del organismo y sólo secundariamente de brindarle informaciones objetivas sobre su entorno. Una percepción absolutamente fiel del mundo exterior no se puede dar mediante órganos a medio construir, por más que éstos hayan surgido precisamente para aprehender el medio ambiente, ya que todos ellos denotan marcadas debilidades «subjetivas» como los nuestros. Esto nos lleva a la conclusión de que la razón, tal como la conciben los científicos, representa una de las formas de comunicarse con el mundo: una manera de gran relevancia y éxito, sin duda alguna, pero no la única, lo que rehabilita la esfera de la teología y la poesía. Además: la evolución humana es una entre muchos otros procesos similares. Su duración excepcionalmente breve en el gran libro de la historia natural no nos permite la aseveración de que con ella se alcanza la culminación del despliegue del universo. Ni siquiera la posesión de la razón nos distingue de modo radical de la evolución de otros seres vivientes. Esto confirma las viejas convicciones de las grandes confesiones orientales y de los credos animistas. Y justamente esa duración tan corta de la especie humana no le da ningún derecho para destruir los ecosistemas en un lapso temporal reducidísimo y para conseguir ventajas materiales en el fondo mezquinas, tal como gozar de más juguetes técnicos y consumo ostentoso por espacio de pocas décadas y para el solaz de pocas naciones, ventajas que resultan ridículas y autodestructivas desde la perspectiva de largo aliento de la naturaleza.

Por otro lado nuestro cerebro, que se halla aún en pleno desarrollo, contiene porciones muy antiguas, las que retienen emociones y son probablemente responsables por reacciones irracionales. Esta parte de nuestro cerebro no puede ser eliminada. Los intentos de modificar nuestro mundo de acuerdo a principios estrictamente racionales —como lo trató de hacer el marxismo en todas sus variantes y lo intenta la razón instrumental del presente— están condenados al fracaso. Requerimos de instancias, como la sabiduría ancestral contenida en los mitos y en las creencias religiosas, que refrenen esos designios demoniacos y nos inspiren algo de modestia con respecto a la Tierra y el cosmos. Principios aristocráticos tradicionales pueden, paradójicamente, aportar impulsos a este anhelo.

Hoy en día es imprescindible un cuestionamiento radical del mito moderno (y postmoderno) por excelencia: la razón predominante es aquella de la conformidad

W. F. HEGEL). Cf. IMMANUEL KANT: «Kritik der reinen Vernunft» (Crítica de la razón pura) [1781], segunda parte, en KANT: *Werke* (Obras; compilación de Wilhelm Weischedel), t. 4, WBG, Darmstadt, 1968, págs. 687-695.

(90) Cf. HOIMAR VON DITFURTH: *Der Geist fiel nicht vom Himmel. Die Evolution unseres Bewusstseins* (El espíritu no cayó del cielo. La evolución de nuestra consciencia), DTV, Múnich, 1980, págs. 263, 316.

con lo que existe en un momento dado (91). La filosofía y el impulso crítico, esas ocupaciones de origen premoderno, no nos pueden brindar con seguridad respuestas correctas a todas nuestras preguntas, pero, al inducirnos a la reflexión, nos abren posibilidades de conocimiento y asombro, de las cuales no nos habíamos percatado a causa de nuestros hábitos. Al ensanchar nuestras perspectivas, relativizan la arrogante certidumbre de la racionalidad instrumental hoy prevaeciente, nos liberan de falsas firmezas y de la tiranía de lo acostumbrado, y nos conducen así a nuevas formas de nuestra propia dignidad. La *tradición rescatable* se revela como la *herencia razonable*: se halla al final y no al comienzo de nuestros esfuerzos interpretativos y presupone el tamizado del espíritu crítico (92).

(91) Sobre esta temática cf. LORD BERTRAND RUSSELL: *Probleme der Philosophie* (Problemas de la filosofía) [1912], Suhrkamp, Frankfurt, 1967, págs. 138-140.

(92) Cf. ZYGMUNT BAUMAN: *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit* (Modernidad y ambivalencia. El fin de la univocidad) [1991], Fischer, Frankfurt, 1996, pág. 305 (siguiendo un argumento de OCTAVIO PAZ).