

Revolución y secularización

Revolution and Secularization

JULIÁN SAUQUILLO

Universidad Autónoma de Madrid

RESUMEN. Esta sección monográfica de *Isegoria* sobre «Revolución y secularización» surge de la perplejidad que, durante el siglo XIX y el inicio del siglo XX, algunos clásicos de la teoría política contemporánea mostraron ante las revoluciones burguesas y la supuesta consecución del mundo moderno exento de elementos mágicos y religiosos. El tema de reflexión se propone bajo la suposición de la pervivencia plurisecular de estos elementos irracionales más allá de todas las revoluciones científicas y materializaciones ilustradas. Cabe que la especialización y mecanización del mundo moderno no hayan supuesto, como en un principio temieron de Max Weber a Theodor Adorno y Max Horkheimer, la desaparición de todos los elementos arcaicos, mágicos e inexplicables. En los últimos años, se produjo otra revisión de los presupuestos modernos de las dos grandes revoluciones a partir de autores clásicos que repensaron la revolución moderna. No sólo el pensamiento conservador representado por Carl Schmitt, o el reaccionario personificado por Joseph de Maistre y Louis-Ambroise de Bonald, sino también autores identificados con la modernidad, como Hans Blumenberg o Jacob Taubes, han planteado qué supone de continuidad o de ruptura la Modernidad respecto del Antiguo Régimen.

Palabras clave: Revolución, secularización, modernidad, teoría política

ABSTRACT. During the 19th century and the beginning of 20th, some classical authors of contemporary political theory wondered if the modern world was going to be exempt from magic and religious ways such the bourgeois revolutions were supposed to get. This paper about «Revolution and Secularization» deals with that kind of perplexity and assumes the plurisecular survival of these irrational aspects beyond every scientific revolution and materialist products of Enlightenment. Neither specialized nor mechanized world implied the extinction of mystery or magical and inexplicable phenomena, as Max Weber, Theodor Adorno and Max Horkheimer had suggested. In recent years, another review of modern assumptions was carried out by some classic authors who rethought the modern revolution. Not only the conservative work of Carl Schmitt, or reactionary thinking of Joseph de Maistre and Louis-Ambroise de Bonald, but also those authors which support Modernity, as Hans Blumenberg or Jacob Taubes, have raised the continuity or break of Modernity from Old Regime.

Key words: Revolution, Secularization, modernity, political theory.

A Jorge Leboreiro Amaro, *in memoriam*.

El pasado siglo se cerró con dudas acerca de si la modernidad se había ultimado y se abría una época diversa apenas alumbrada y marcada por el predominio

absoluto de la tecnología y la ciencia, una comunidad de hablantes versátil y rápida sostenida por soportes virtuales y el fin de todos los metarrelatos que habían articulado el proyecto ilustrado. O, por el contrario, la modernidad era un proyecto pendiente a la espera de ser profundizado hasta su consiguiente realización. Tales debates mostraban la perplejidad más reciente por saber dónde nos encontramos, qué caracteriza a nuestro tiempo ante el acontecimiento de una Revolución que señaló el comienzo de una época marcada por el impulso de la emancipación, no sólo respecto del poder de la religión, sino, incluso, de una antropología construida por las ciencias humanas como científica, a expensas de obviar su matriz política e institucional.

En los últimos años, se produjo otra revisión de los presupuestos modernos de las dos grandes revoluciones a partir de autores clásicos que repensaron la revolución moderna. No sólo el pensamiento conservador representado por Carl Schmitt o el reaccionario personificado por Joseph de Maistre y Louis-Ambroise de Bonald, sino autores identificados con la modernidad como Hans Blumenberg o Jacob Taubes han planteado qué supone de continuidad o de ruptura la Modernidad respecto del Antiguo Régimen. Carl Schmitt señaló que la ruptura subrayada por el liberalismo formaba parte de una estrategia retórica donde se resaltan los rasgos más patéticos de la sociedad premoderna (estamentos, oscurantismo, absolutismo...) en beneficio de la ilustración moderna (desarrollo, libertades, ciencia, técnica, progreso infinito...). Pero tal estrategia forma parte, en su opinión, de la dialéctica amigo/enemigo como destino político en vez de ser la afirmación de una tesis contrastada histórica y filosóficamente. Su pensamiento supone un confesado retorno a teologías políticas que subrayan la pervivencia de categorías religiosas de nuestras instituciones modernas. En cambio, Blumenberg sostiene la ilegitimidad del concepto de secularización cuando es utilizado para comprender la Edad Moderna. La crítica de Blumenberg a Carl Schmitt se basa en que adolece de falta de criterio histórico cuando afirma una Edad Moderna secularizada. Para Blumenberg no existe relación causal de dependencia de la Edad Moderna respecto a la Edad Media. Ya en el nominalismo se manifiestan elementos de carácter religioso —el absolutismo teológico incognoscible— que van a empujar al hombre a tener que asumir que se encuentra solo en el mundo. La discontinuidad se produce cuando el hombre se repliega sobre sí mismo y sabe que dispone únicamente de sus fuerzas. La Edad Moderna es la época de la autoafimación humana. El hombre comprende por fin que depende sólo de sí mismo. No hay realidad ontológica o metafísica sobre la que el hombre moderno deba fundamentar su existencia. El hombre evoluciona siempre en una vida histórica y ésta es su única «sustancia».

Esta sección monográfica de *Isegoría* sobre «Revolución y secularización» surge de la perplejidad que algunos clásicos de la teoría política contemporánea, durante el siglo XIX y el inicio del siglo XX, mostraron ante las revoluciones burguesas y la supuesta consecución del mundo moderno exen-

to de elementos mágicos y religiosos. El tema de reflexión se propone bajo la suposición de la pervivencia plurisecular de estos elementos irracionales más allá de todas las revoluciones científicas y materializaciones ilustradas. Cabe que la especialización y mecanización del mundo moderno no hayan supuesto, como en un principio temieron de Max Weber a Theodor Adorno y Max Horkheimer, la desaparición de todos los elementos arcanos, mágicos e inexplicables. La República de Weimar, todavía bajo la influencia del contrailustrado E.T.A. Hoffmann, muestra la pervivencia de un mundo mágico auspiciado por el hambre, la irrupción de las fuerzas políticas más deletéreas y la inflación en la Alemania que vivieron.

Referirse hoy a la secularización no supone partir de la desaparición de los rasgos y creencias religiosas de la sociedad antiguo-medieval, sino considerar que aquellas manifestaciones religiosas perviven mutadas en otros ritos, instituciones y actos sociales. La teoría política clásica es causa y efecto de esta supervivencia de creencias y convicciones que no encuentran explicación en la razón. Muy pronto, Baruch Spinoza se opone a la visión superpuesta del gobierno del pueblo judío como reino de Dios. Es necesario el Estado, como se requiere de la Biblia, porque pocos son los hombres que se rigen por la razón. A la autoridad suprema del Estado están igualmente obligados los hombres racionales y los que se dejan llevar por la imaginación y los afectos negativos. Si hay discrepancia entre los mandatos racionales del hombre y la autoridad estatal, el hombre racional debe obedecer y se ve compensado por la obtención de seguridad. Pero la defensa de la obligación de todos de someterse a la suprema autoridad democrática no le impidió a Spinoza prevenirnos de los profetas democráticos. Supuso que la renuncia de los hombres a todo su derecho natural en el gobierno del pueblo judío convertía a la palabra del legislador en una palabra profética y previno de la conversión de esta concepción teológico-política en una teocracia. El carácter liberal del spinozismo radica en suponer que, por muy absoluta que sea la obediencia debida al Estado surgido del pacto, nunca los individuos realizan una transmisión total de sus derechos individuales al Estado. En esta fisura, inexistente en el Estado hebreo o en la visión secularizada de la democracia, surge la libertad de pensamiento como gran motivo del *Tratado teológico-político*. Sin embargo, Jean Jacques Rousseau, su gran admirador, no dudó en concebir al legislador democrático como un profeta secular.

Hay una concepción del *demos*, desde Hobbes, que se forma a la manera de un «cuerpo místico» que permite la diversidad de doctrinas en su seno pero que responde a una unidad de llamada o convocatoria incuestionable. Al poder que constituye al *demos* se le ha comparado con un Pantocrátor, omnipotente divinidad enmarcada en el primer triángulo de la gran potencia que todo lo escruta. Su vástago divino —el pueblo soberano— tuvo diversos caracteres y protagonismos. De la apertura de la República en Maquiavelo, defensor de las denuncias y querellas como elemento de revitalización del cuer-

po político, a Hobbes y Rousseau, hubo un repliegue de la doctrina política hacia una cada vez mayor unidad de la voluntad política, también de la democrática. Se dio un firme deseo de cumplimiento de un monismo en el mundo político moderno que no es sino una inversión o cambio de sentido del soberanismo real de Jean Bodin. Las ideas rousseaunianas pervivieron en los debates políticos de la Asamblea Nacional francesa y reprodujeron una indivisibilidad teológica del poder. No es extraño que Alexis de Tocqueville se refiriera a la Unión de Estados norteamericana como una «ficción» en la que es necesario creer para que guarde su función constitucional cohesionadora. Quizás quepa entender en este contexto la tesis fuerte —incluso provocativa— de Michel Foucault expuesta en la «gubernamentalidad»: de la razón de Estado al liberalismo hubo siempre una administración de intensidad del mismo «poder pastoral». El mundo literario y político de Quevedo guarda la imagen más excepcional de la pastoral barroca al alabar al Gobierno de Cristo como el fundamental ejemplo de gobierno de los reyes en *Política de Dios, Gobierno de Cristo*.

Si observamos la tesis de Foucault históricamente, es necesario subrayar que las luchas por la intensidad de esta dirección del cuerpo político no fueron irrelevantes y quizás en su concreción se jugaron nada menos que las posibilidades reales del liberalismo y del nacionalsocialismo. La sofística católica de Carl Schmitt se ocupó de desacreditar al pluralismo de la Asamblea Nacional francesa y de esconder una firme metafísica politeísta tras la viva tradición parlamentaria inglesa. No es lo mismo defender la identidad absoluta de toda opinión política en la unidad de opuestos de la Iglesia, como quiso Carl Schmitt, que reconocer el carácter ejemplar de la tradición parlamentaria inglesa por haber propiciado históricamente el debate de contrarios políticos democráticos, como postuló Max Weber con escasa fortuna en la política real. Carl Schmitt defendió la representación auténtica del Papa (y del Führer) para desacreditar la representación grisácea del parlamentarismo revolucionario francés.

Sería engañoso suponer que la defensa del traslado de contenidos religiosos a la modernidad se sustenta en posiciones estrictamente conservadoras. Émile Durkheim, en la III República francesa, no sólo defendió la reposición de las corporaciones profesionales, sino la actividad de un *Estado imperium* que ejerciera la fuerza sin atadura de las leyes de los hombres dentro de una concepción estatal animista. Todo estaba justificado en aras de remontar el fraccionamiento de la sociedad como comunidad unida por el *re-ligare* social. Su teología política se funda en una restitución de las formas primitivas de la vida religiosa en las sociedades desarrolladas por desintegradas. Los propios derechos humanos son concebidos como formas de conciencia colectiva que eliminan la disolución propia de las conciencias individuales. La secularización afecta a este progresista paradigmático.

Por otra parte, el carácter irracional y la necesidad de «fe» secular que requieren instituciones tan centrales, para nosotros, como la representación po-

lítica, parecen obvios. La representación política diseñada en las dos grandes revoluciones se basa en una confianza política en nuestros representantes que solicita alguna suerte de creencia más o menos fuerte. Desde luego, suponer que la base de la representación es la «ficción» de vínculo estable entre representantes y representados no implica dejar de ser demócrata, ya que una ficción no es un engaño —así lo afirma Hans Kelsen— como instigan los enemigos de la democracia de todos los tiempos. Que la representación sea una ficción útil significa, en cambio, ser consciente de que la audiencia y adhesión políticas a nuestros representantes requiere de carisma y no sólo de la consecución de unos objetivos específicos. De nuevo la secularización aparece ante nosotros: el carisma es una propiedad que languidece y cuyo mantenimiento requiere hacer constantes *milagros*, ya sea ganar elecciones, obtener victorias o curar enfermos graves o desahuciados.

No hay razón para pensar en una discontinuidad fuerte entre el mundo anterior y posterior a las grandes revoluciones modernas, sino más bien líneas de continuidad. La aparición inédita de los ciudadanos, imposibilitada por el predominio premoderno de los cuerpos intermedios, requirió de una revolución contra los poderes personales, fueran los gremios o el rey. La eliminación de las estructuras feudales que permitió la aparición de la individualidad es la gran aportación de la revolución en el mundo europeo. Alexis de Tocqueville y Max Weber, grandes nostálgicos de los elementos mágicos y antiguos, vueltos hacia la modernidad con fascinación y temor característicos de la mirada del modernismo, no auspiciaron una visión de la Revolución como discontinuidad entre dos mundos. Tocqueville supuso que la centralización administrativa era la obra premoderna que hereda la revolución. La administración unificada es creación emprendida por Luis XIV y el Tercer Estado su albacea moderno. Los elementos personales que la revolución quiso eliminar del poder reaparecen con el bonapartismo —¿fin o culminación de la revolución?— y la restauración monárquica como una corriente personalista soterrada nunca desaparecida. En una línea semejante, la tesis de Max Weber es que hubo golpes de mano en la revolución y no transformaciones decisivas.

A hombros de gigantes, con más dudas que certezas, en este número se cuenta con excelentes conocedores de este tema monográfico que no pretendieron nunca ofrecer certidumbres sino abrir preguntas y seguir la polémica. Deben destacarse aquí sus nombres y reconocerlos como compañeros muy queridos: Fernando Savater, Yves Charles Zarka, Gaetano Rametta, Antonio Rivera García, Juan Manuel Ros, José Bellido, Antonio Rincón Núñez, Alfonso Galindo Hervás, Fernando Bayón, Óscar Guardiola-Rivera, Rocío Orsi, Ricardo Gutiérrez Aguilar, Isabel García Adánez, José Luis López de Lizaga y Rafael Herranz. Algunos realizaron magníficos comentarios de libros con gran gentileza. Interrumpieron así quehaceres de gran madurez para leer al otro y darles más a conocer y sacarles de la vorágine bibliográfica. En esta parte monográfica hay tanto penetrantes estudios como magistrales rese-

ñas. Valga decir que Walter Benjamín, nada menos, no dejó nunca de comentar los libros de sus contemporáneos en los periódicos. A todos ellos hay que agradecer su colaboración con este número de *Isegoría* dedicado al tema que les propuse hace tiempo sobre «Revolución y secularización». Algunos son viejos amigos con los que me crucé en circunstancias tan ricas como ésta que, creo, no hemos desaprovechado nada. Con otros, comienzo una travesía que espero sea larga.

No puedo olvidar un momento a quien nos dejó en esta navegación. A Jorge Leboreiro Amaro, siempre en mi recuerdo, le llegué a proponer los laberintos bíblicos que Melville recorrió con su Ahab en *Moby Dick* como motivo para este monográfico. *Moby Dick* es tanto una aventura marina con la perseverancia fatal del mal blanco —subrayado por Borges— como un tratado erudito sobre el Leviatán, obsesión también de Hobbes y Schmitt. Además, Melville ideó un «Benito Cereno», personaje en el que Carl Schmitt se sintió transfigurado. El escritor norteamericano era también consciente de los hombres, soldados, que la revolución norteamericana había olvidado. Jorge deja excelentes páginas inéditas sobre Joseph Conrad y Herman Melville, pero no pudo ser. Jorge, nosotros no hicimos la revolución pero no te voy a olvidar. Le vamos a echar de menos. Tras tan grave pérdida, sólo nos queda la lectura.