

VOCES MEZCLADAS. UNA REFLEXIÓN SOBRE TRADICIÓN Y MODERNIDAD

Juan Bosco Díaz-Urmeneta Muñoz



La oposición entre dos grupos de valores, como nos muestran determinantes casos del mapa geopolítico actual, sugiere los límites de las expectativas modernizadoras tanto del viejo imperialismo como de sus opositores: los nuevos pueblos parecen tan reacios a la administración racional colonial como a la autóctona, y exigen formas de dirección y encuadramiento acordes con la propia cultura. Todo ello parece abrir de nuevo el problema de la tradición, ante el cual, desde la perspectiva de la cultura occidental, parece necesario un proceso reflexivo y crítico sobre la diversidad de valores y lenguajes. Reticentes ante los esquemas de la conciencia moderna, hemos de proceder de manera análoga a la que Geertz advierte en minorías pertenecientes a culturas no occidentales, identificadas con los valores modernos de racionalidad crítica y ética autónoma: atender a las “voces mezcladas” de las tradiciones, demorarnos en esa babel que es el suelo, movedizo pero real, de los valores ilustrados. En el presente trabajo se ofrece, siguiendo algunas ideas de Isaiah Berlin, un acercamiento a la tradición, desde el que examinar dos estrategias cruciales en su constitución: las de De Maistre y Burke.

The opposition between two groups of values, as the geopolitical map shows, suggests the limits of both the old imperialism and its opponents: the new nations are so reluctant to the autochthonous administration as to the colonial one that they reclaim managing forms according to their own culture. This fact seems to open the question of tradition, which from the western point of view requires a critical reflection on the diversity of values and languages. Modernism being challenged, the author follows the example of Geertz as regards those non western minorities who adhere the modern values of critical rationality and autonomous ethics. We should listen to the “mixed voices” of traditions and remain on the babel ground, which is unsteady but real, of Enlightenment values. The article, which develops some ideas of I. Berlin, attempts an approach to tradition making an analysis of the crucial strategies of De Maistre and Burke.

Samuel P. Huntington¹, en una discutida tesis, afirma que de las diferencias entre civilizaciones brotarán los conflictos mundiales del futuro como hasta ahora éstos han surgido, sucesivamente, de los desequilibrios económicos y de las divergencias ideológicas. La tesis

de Huntington vuelve a plantear dos interrogantes de la sociedad moderna: cuál es el alcance de la generalidad que esta sociedad promueve y cuál su capacidad para modelar identidades individuales.

Son dos preocupaciones recurrentes. Constant planteó ya el primer problema en la esfera del Estado, con su crítica de la generalidad tal como la entendía el republicanismo frente a la que exigía un ámbito de independencia para los individuos²; el segundo problema está ya presente en la desconfianza de Tocqueville hacia la capacidad de la democracia para formar ricas identidades individuales. Más tarde, en pleno triunfo del industrialismo y en el entusiasmo del proceso de urbanización que lo acompañaba, se expresaron inquietudes análogas, referidas entonces a la sociedad civil: no sólo se ponía en cuestión la generalidad del libre intercambio y del derecho y la administración racionales sino que se constataban con desazón los fenómenos de anomía y acribia que parecían surgir en aquellos procesos.

En esos momentos, sin embargo, existía una enorme confianza en que la sociedad moderna, moderada cada vez más por la razón, iba a tener recursos idóneos para resolver sus insuficiencias. Liberales y socialistas -apunta Isaiah Berlin- coincidían en dictaminar que fenómenos como el nacionalismo no eran sino reacciones transitorias a la generalidad demasiado dura y abstracta en la que se movía la sociedad moderna y que tales disfunciones desaparecerían con la consolidación racional de la sociedad³. Esta seguridad era compartida aun por pensadores conservadores: Ranke atribuía a la racionalidad moderna eficacia para conformar por sí misma identidades individuales sin necesidad de recurrir a sanción religiosa alguna⁴.

Popper es un heredero notorio de la confianza en que la razón puede llenar los vacíos de la sociedad moderna. Teniendo una elevada conciencia de las limitaciones objetivas y subjetivas de esta sociedad, proclama, sin embargo, su esperanza casi ilustrada en la "unidad racional del género humano"⁵ y aun cuando revaloriza el papel de la tradición para corregir desviaciones institucionales y evitar la anomía de ciertas identidades, termina manteniendo la necesidad de un discernimiento racional de los contenidos tradicionales eliminando todo residuo de arcaísmo⁶.

Lo inquietante de las tesis de Huntington es poner en cuestión, precisamente, esa confianza al constatar determinados fenómenos. Apunta, por ejemplo, que la formación de las concepciones del mundo, la fijación de las relaciones con la familia, la sociedad y el Estado o la estructuración de los universos de valores se constituyen y maduran en el interior de las civilizaciones históricas, de las culturas, y que esas relaciones básicas difieren de unas civilizaciones a otras⁷. La consecuencia obvia es la debilidad de la generalidad de la sociedad moderna que, en tales condiciones, se asemejaría demasiado a una estructura formal que parece deslizarse sobre anclajes más profundos. Otra observación de Huntington, quizá más grave, es que el debilitamiento de las identidades arcaicas producido por la modernización social y económica suele compensarse con radicalismos religiosos, de modo que las actitudes fundamentalistas son sorprendentemente frecuentes entre jóvenes de formación universitaria y especialización técnica elevada que tienen una dedicación profesional o de negocios de rango superior al medio⁸. Si la primera observación sugería una preocupante *superficialidad* de la racionalidad moderna para consolidar relaciones vitales básicas, la segunda muestra la persistencia de la identidad tradicional más allá de las condiciones sociales que la generan.

Podría replicarse abundando en los fenómenos análogos que se constataron en sucesivos momentos del proceso de industrialización⁹, pero no deben ocultarse al menos dos aspectos diferenciales de nuestro presente. Uno de ellos es el deterioro del carácter unitario del proyecto de modernización. Hasta hace poco más de dos décadas, aun cuando hubiera diferencias profundas a la hora de determinar los contenidos del proyecto, éste mantenía el vigor suficiente para trazar una idea común de espacio y tiempo. Se coincidía en la responsabilidad de vivir un tiempo inaugurado por la racionalidad humana que debía culminar en un estado de cosas donde la libertad y un orden racional de satisfacción de necesidades presidieran la convivencia. Este tiempo común era más fuerte que las discrepancias ideológicas, parecía subtenderlas, y estaba además fortalecido por una concepción espacial que esperaba integrar, en una corriente central de la racionalidad, tanto a los modos de vida que la modernización generaba como a los universos arcaicos que iba descubriendo. Estas ideas de espacio y tiempo estimularon al pensamiento político y también al artístico -piénsese en la *Zona* de Apollinaire o en los entusiasmos arcaizantes de algunas vanguardias-, y alimentaba la esperanza en la fértil interacción entre centro y periferia¹⁰. Este diseño de tiempo y espacio hoy se desvanece: aun dentro de Europa empezamos a descubrir, dolorosamente en los Balcanes, que nuestros pasados son demasiado heterogéneos¹¹ y que los programas de futuro resultaron ser - y van a seguir siendo- demasiado costosos o crueles. La modernización deja de aparecer como proyecto y se ofrece como acumulación de lenguajes diferentes -que exigen un esfuerzo de interpretación que no pierda de vista su mutua heterogeneidad- y como conjunto de valores que, al ser con frecuencia discrepantes, reclaman sobre todo la opción. El arte conceptual, con su humildad antitética a las vanguardias, es un síntoma de tal dispersión de lenguajes y valores que quiebra las expectativas modernas¹².

Desde tal perspectiva se comprenderá mejor lo que ciertos antropólogos culturales registraban ya al final de los años sesenta. Países que estaban estrenando independencia se sumieron por entonces en crueles enfrentamientos. Estas crisis se entendieron como consecuencia de la política de bloques. Clifford Geertz los relaciona lúcidamente con la mutua oposición de dos motivaciones por otra parte interdependientes: el deseo de esos pueblos de ser reconocidos como agentes responsables y su afán de construir un estado moderno, eficiente y dinámico¹³. La oposición entre esos dos grupos de valores sugiere los límites de las expectativas modernizadoras tanto del viejo imperialismo como de sus opositores: los nuevos pueblos parecen tan reacios a la administración racional colonial como a la autóctona, y exigen formas de dirección y encuadramiento acordes con la propia cultura; el esfuerzo de autogobierno no puede confiarse a una ideología de progreso ni a un populismo arcaizante, sino que exige una reinterpretación de universos simbólicos que den respuesta satisfactorias a las identidades tradicionales, a veces múltiples, y permitan un proceso de transformación que de otro modo resulta aniquilador¹⁴.

Todo ello parece abrir de nuevo el problema de la tradición. Desde la perspectiva de la cultura occidental, parece necesario un proceso reflexivo y crítico sobre la diversidad de valores y lenguajes conscientes de que no vamos a contar con el tranquilo aposentamiento en los mitos que ofreciera la conciencia moderna. Hemos de proceder de manera análoga a la que Geertz advierte en minorías pertenecientes a culturas no occidentales, identificadas con los valores modernos de racionalidad crítica y ética autónoma: atender a las "voces mezcladas" de las tradiciones, demorarnos en esa babel que es el suelo, movedizo pero real, de

los valores ilustrados¹⁵. En el presente trabajo intento, siguiendo algunas ideas de Isaiah Berlin, un acercamiento a la tradición, desde el que examino dos estrategias de su constitución: las de De Maistre y Burke, que han influido en nuestro tiempo y que pueden tener importancia para el problema que nos ocupa.

HUÉSPED Y ADVERSARIO

Es frecuente llevar la oposición entre tradición y modernidad al Renacimiento. El humanismo renacentista combatió la herencia medieval y la depuró en los textos clásicos -jurídicos, religiosos, filosóficos-. La reflexión ilustrada sobre la historia vio este esfuerzo como primer resplandor de la luz de la razón frente al dogma y del valor de la naturaleza frente a la imposición¹⁶. Pero las cosas son algo más complicadas. El trabajo de los humanistas buscaba, sí, responder a la singularidad radical del presente que vivían, pero lo hacían construyendo un pasado alternativo al cronológico. Calinescu ha señalado que los humanistas más que dejarse admirar por una antigüedad que les sale al paso, toman partido por ella, se comportan como activistas que la buscan para responder a lo nuevo¹⁷. Se vive un tiempo distinto¹⁸ pero se sabe, parece, dónde encontrar las claves de su interpretación. Las nociones de *æmulatio e imitatio* son, para Jauss, índices tanto de aquel activismo humanista como de la seguridad en que la renovación de la vida cuenta con un prototipo en el pasado clásico¹⁹. Ese es el marco de la confrontación renacentista con la tradición: buscan un texto, quizá *el* texto, como señala Foucault²⁰, enterrado bajo los despojos acumulados por el pasado inmediato. Ensayan, sin duda, una visión del mundo construida y anclada en significados inmanentes y están urgidos por la *actualidad* del presente, pero las claves las buscan en otra parte, en los textos clásicos de los que esperan, como Berlin afirma, verdades de validez intemporal²¹. El rechazo humanista de la tradición no es simple supresión de lo recibido para liberar un pensamiento autónomo, sino búsqueda de otro pasado con la esperanza de encontrar en él valores que escapen del tiempo y sus incertidumbres.

La conciencia moderna tiene un sentido de la tradición del todo diferente; su tiempo carece de cualquier pasado privilegiado que pueda ofrecer soluciones: los problemas son radicalmente nuevos. El presente es ahora singular; su actualidad carece de precedentes. Stendhal levanta acta de tal diferencia. Tras la Revolución y las guerras napoleónicas ha cambiado la actitud y el interés respecto a las referencias de la antigüedad. Ésta pierde el valor de modelo ejemplar y no sólo en el terreno artístico: la belleza como las actitudes y valores, extraen su vigencia de ser creación humana en el tiempo; lo *clásico* importa porque en un presente, hoy pasado, tuvo el don de la originalidad y permanece para nosotros como memoria. Los valores de una época pasada, dejan de ser ideales y se alinean en el tiempo de la acción y la memoria humanas de donde alguien puede tomarlos de forma autoconsciente. Al presente moderno no “se le opone ningún pasado que lo preceda y que hubiera podido constituir su modelo o su *fase* previa”²². Desde un ángulo diferente, Marx²³ constata también la ruptura con un pasado ideal: la división estamental del trabajo se disuelve al incorporarse las comunidades históricas a la circulación capitalista y transformar las antiguas jerarquías y la idea misma de éstas; mientras, la desmitologización de la naturaleza, al secularizar y racionalizar las relaciones con ésta, acaba con toda memoria ejemplar de la antigüedad, vaciando de contenido distinciones que habían servido hasta entonces para pensar el pasado, por ejemplo, la que establecieron clasicistas y románticos alemanes entre griegos y egipcios²⁴.

¿Cómo entender esta ruptura de la modernidad con la tradición desde las restricciones que veíamos y aceptábamos al final del anterior epígrafe? Isaiah Berlin propone un modelo de interpretación, fértil en consecuencias. Lo hace desde su perspectiva de historiador de las ideas, apoyándose en los trabajos de Kelley y, sobre todo, desde su propia reflexión sobre la obra de Vico.

Berlin rastrea el proceso en el que las esperanzas humanistas fueron disolviéndose al hilo de sus propias prácticas de indagación que mostraban cada vez más lo inalcanzable de aquellas expectativas. En el s. XVII, la indagación historiográfica está impulsada por las monarquías absolutas y el papado. Cada parte busca legitimar su primacía sobre la otra mediante textos decisivos. Pero la investigación llega justamente a una conclusión que niega la posibilidad de este texto presunto y que, al mismo tiempo termina con las esperanzas humanistas. El estudio de las civilizaciones clásicas revela que éstas no pueden ser modelo del presente. En un primer momento, se comprueba una heterogeneidad tal entre los referentes lingüísticos de ambas épocas que la posibilidad de aplicación de un texto clásico al presente es puramente ilusoria²⁵. La historiografía intenta entonces el camino de los *antiquarii* para compensar las deficiencias de los *philologi*: la erudición de aquéllos -se piensa- podría proporcionar elementos contextuales de referentes lingüísticos tan diversos y suministrar así elementos para un análisis analógico de ambas situaciones. Pero la conclusión de estos intentos es desalentadora: cada época presenta una correspondencia específica entre su formación social, estructura lingüística y ordenación jurídica y ese conjunto es además caduco. Si eso es así, las civilizaciones clásicas dejan de ser pasado referencial: son remotas y ajenas al presente; puede hacerse de ellas historia pero ésta será *su* historia, comprensible desde la especificidad de cada cultura. Desde entonces, las investigaciones, más que buscar un pasado ideal en el que indagar soluciones a preocupaciones generales, se dirigen al estudio de instituciones a veces de ámbito reducido, y defienden su peculiaridad y derechos frente a las ambiciones de poderes generales consolidados. El trabajo de *philologi* y *antiquarii* se centra en instituciones o culturas concretas y rechaza ideas generales que intentan dominarlas e ignoran su especificidad²⁶.

Esto no agota el pensamiento de la época sobre la historia. La filosofía mantuvo un sintomático menosprecio hacia este tipo de investigaciones simbolizado en la cartesiana cocinera de Cicerón. Opta por el pensamiento abstracto frente a una práctica de investigación que les parecía dominada por la anécdota. El pensamiento ilustrado intentó reconstruir el pasado desde dos ideas maestras: la unidad y constancia de la naturaleza y la naturaleza racional de los seres humanos. Desde *L'Histoire de Moeurs* hasta el *Esquisse* condorcetiano se busca una lectura unitaria de la historia: frente a la anécdota, y se impone una selección de relevancias que muestre, aun virtualmente²⁷, las expectativas que abren esas dos ideas frente a la superstición y a las pretensiones de los poderosos. Por debajo de las diversidades históricas y a pesar de los comportamientos crueles, brutales o absurdos, se traza un pasado de las Luces, vislumbre del ser humano como parte de la naturaleza y ser racional en ella. No estamos ante un pasado ingenuamente ejemplar, sino ante un presente con una alta conciencia de su novedad y de su responsabilidad ante el futuro: los ilustrados se sienten en "el umbral de una época nueva a la vista de un final ideal"²⁸ y obsesionados por el juicio que del futuro merecerán sus propuestas²⁹. Doble inquietud que los lleva a desplazar al pasado los conceptos con los que se comprenden a sí mismos y a seleccionar épocas y

culturas afines, ordenándolas de modo que marquen la diacronía de sus posicionamientos. Esto legitima, no con un saber eterno, sino con la fuerza de conceptos, el ámbito de la decisión racional.

El siglo XIX señalará la insuficiencia del procedimiento. La novedad radical de la modernidad hace decir a Marx que los historiadores del XVIII establecen una concepción de individuo humano que pretende ser, como la Naturaleza, eterna, ignorando sin embargo sus raíces históricas. La proyección de aquellos conceptos sobre el pasado, crea una figura de hombre que ha sido generada en la historia pero que pretende ser su punto de partida³⁰. La novedad de la modernidad tal como la plantea Marx -lo tomo como ejemplo- no tiene en cuenta, sin embargo, que hay toda una elaboración de la modernidad como la que lleva a cabo la escuela histórica alemana y que, como ha señalado Berlin, prolonga en un sentido el trabajo historiográfico anterior: defiende a ciertas culturas de su disolución en la generalidad de la economía y el derecho modernos.

Pero volvamos a la etapa anterior. La erudición historiográfica -con su interés por instituciones y formas sociales concretas- y la historia ilustrada -con su insistencia en construir un pasado inteligible según categorías seculares- pueden entrar en un fértil contacto, piensa Berlin, en la obra de Vico. Cuando éste dice que hay que acercarse a la historia como si no existieran libros, Berlin cree que está planteando dos críticas: denuncia, en primer lugar, la defensa retórica que la historiografía hace de las instituciones, es decir, impugna el "orgullo de las naciones", que cerraba cada vez más la perspectiva de la investigación historiográfica. En segundo lugar, impugna la "vanidad" racionalista³¹ por ignorar una consideración reflexiva del acontecer. Quiere retener la especificidad del material erudito de los primeros pero introducir en él una inteligibilidad que, sin embargo, no se alcanza si se somete el acontecer a conceptos abstractos³². La proyección de un concepto abstracto -Vico pone como ejemplo el del contrato- a una época pasada oculta la racionalidad concreta con la que ésta procede. Vico pretende vislumbrar la inteligibilidad de cada época en su lenguaje, monumentos y costumbres pero inscribiéndolos en -lo que hoy llamaríamos- sus categorías expresivas y prácticas³³. Cada una estableció sus instituciones, sus formas artísticas, sus valores a partir de prácticas inteligentes específicas que han de rastrearse en los rasgos diferenciales de sus modos de vida; pero esto ni las aísla entre sí ni las separa de nosotros: al ser formas creadas por seres humanos están abiertas a la comprensión de otros agentes humanos capaces de acción y expresión y pueden compartirse o comunicarse sin necesidad de subsunción en conceptos *a priori*³⁴.

Berlin extrae de aquí dos consecuencias. La primera es que *la actividad racional crece y se desarrolla en y desde el suelo particular de los diversos modos de vida, sin que por ello se haga imposible compartir sus resultados*. La segunda es *el estatuto que adquiere la novedad en los diversos entornos de la historia humana*. El surgimiento de lo nuevo se separa de la causación naturalista y de la teleología y se sitúa, por decirlo así, en un vacío. Vico lo cubre con su noción de Providencia que ni es una causa positiva ni una sacralización del azar, sino una actuación humana -Vico la indaga con el rigor de un empirista- que alcanza una generalidad, una nueva organización de la experiencia. La noción de Providencia entusiasmó, como Ardid de la Razón, a la recepción hegeliana de Vico pero la lectura de Berlin es diferente: la novedad no puede entenderse más que como un acto inventivo en el tiempo, cuya inteligibilidad es patente para todo aquel que tenga experiencia de ser hombre y sin que tal mediación se entregue a un Espíritu Absoluto. Con intención, Berlin acuña en su ensayo

sobre Vico el concepto *fenomenología del espíritu humano*³⁵, que integra las dos consecuencias expuestas. Si las cosas son tal como se acaban de exponer, *la actividad inventiva, lo nuevo, tiene lugar en una tierra de nadie en la que alguien propone una palabra original que sólo alcanza vigencia porque llega a recibirse y compartirse por otros, no mecánicamente, sino en cuanto son también capaces de acción y expresión.*

La primera de las consecuencias señaladas convierte a la actividad racional en inteligible aunque *situada*; la segunda la presenta como *inventiva pero gratuita*. Estos dos elementos son, a mi juicio, componentes decisivos para la reflexión sobre la tradición en la modernidad: nos hace descubrir, en primer lugar, un pasado específico -medio lingüístico, institucional, artístico- en el que llegamos a ser racionales, desde el que ejercitamos la racionalidad y al que podemos transformar con tal ejercicio, pero que es suelo del que no podemos prescindir. Y en segundo lugar, sugiere el cerco de riesgo e incertidumbre que rodea al ejercicio de la autonomía porque el origen de cualquier palabra creadora es gratuito. Ambos elementos cohabitan con la autonomía más radical de la razón. En este contexto, la importancia que Marx da al lenguaje³⁶ parece un síntoma del valor que este lector de Vico otorga al espacio concreto, histórica y socialmente, desde el que llegamos a ejercitar la razón³⁷. Desde otro orden de cosas, debe recordarse que la idea de obra de arte como creación radical, tal y como la hemos visto en Stendhal, se carga de desazón y de culpa en Baudelaire -lo que explica en parte su obsesión por De Maistre³⁸-.

La tradición así concebida es huésped y adversario de la modernidad: es su línea de sombra que pide reconocimiento para evitar tanto el orgullo irresponsable de la racionalidad abstracta con sus pretensiones simplificadoras, como el regreso arcaizante a la búsqueda, hoy otra vez, de arquetipos subconscientes.

EL DISCURSO DE LA PRUDENCIA

El marco teórico diseñado por esas relaciones entre tradición y racionalidad moderna permite desarrollar una reflexión crítica sobre el alcance de la generalidad moderna y sobre su temporalidad. Esta reflexión puede oponerse a las retóricas maniqueas de la modernización y por consiguiente, entrar críticamente en los universos fundamentalistas en vez de limitarse a desautorizarlos. Puede también abordar el análisis de la modernidad como proceso discursivo en el que se decantan actitudes, se forman valores y se articulan estrategias a través de las cuales se han formado las *diversas culturas modernas*, a las que debe acercarse en su variedad³⁹. Con ello, se otorga carne y sangre, concreción y contenido, a lo moderno, siempre tocado fatalmente por la abstracción, porque descubre en su interior diferencias desde las que la comunicación se hace más rica. Una consecuencia de ello, no la menos importante, sería la crítica de los factores de dominación presentes en la generalidad de la sociedad y de la racionalidad modernas: cuando las críticas globales a esta sociedad no parecen posibles y tampoco las propuestas de metas únicas, esta comunicación que parte de la diferencia -de situación y pertenencia cultural, de valores y fines- entre individuos y grupos, sustituye al orgullo utópico, que intentó hacer real lo posible con costes que él mismo ignoraba- por un ejercicio de la prudencia, que lucha por una vida decorosa⁴⁰ para la que no hay modelo ideal único.

Este ejercicio de la prudencia está presente en la reflexión de Kant sobre la historia moderna y la revolución. En 1784 diseña una idea de historia hasta cierto punto ajena a las

ilusiones ilustradas. Está convencido de la discontinuidad de su época, de su *actualidad*, y de que el rumbo de ese tiempo puede discernirse por la razón⁴¹; pero esto dependerá más de conductas humanas que de una visión metafísica de la racionalidad⁴²; la autonomía racional marca un quiasmo en la historia⁴³, pero la aproximación a ésta es reflexiva desde dos puntos de vista: se basa en una teleología subjetiva y se reconstruye gracias a una escritura consciente⁴⁴. Con estos supuestos no extraña que, en 1798⁴⁵, niegue que el progreso sea un concepto empírico y que la evolución histórica dependa de una *disposición* humana hacia el bien: ni tendencias históricas como leyes naturales, ni construcción histórica como razón triunfante⁴⁶. Lo decisivo de la Revolución es que establece una novedad -el afán humano de autonomía- que perdura como *signo* y que *puede ser reconocido como valor moral*⁴⁷. Aunque en 1784 recurriera al señorío de la razón -Herder lo denuncia como dominación-, al trasladar el acontecer a la reflexión y separarlo de automatismos causales y de ideas objetivistas del valor previene de las tentaciones autoritarias de la racionalidad moderna y, sobre todo, descubre el *tiempo* de las nuevas transformaciones. Es un tiempo de riesgos, porque las decisiones no están protegidas por el progreso ni por la naturaleza, y un tiempo que exige una comprensión reflexiva pues sólo en ella aparece su valor moral. Un tiempo, pues, vinculado a la noción de prudencia porque no puede cerrar ni su pasado ni su futuro. Es un presente siempre abierto para el que el pasado no se diluye en fatalismo ni en olvido -pervive como situación o como signo- y cuyo futuro es decisión que no cabe entregar a valores ni a tendencias presuntamente objetivas.

DE MAISTRE: A) LA DÉBIL RACIONALIDAD MODERNA

Este tiempo abierto es, por lo demás, característico de la modernidad, dada la novedad que presenta, aunque frente a él se hayan reiterado los intentos de cierre. Estos conatos no son privativos del pensamiento conservador. Voy a centrarme en él, sin embargo, porque creo que es el que ha generado consideraciones más ricas sobre la tradición que, además, han tenido notable influencia; por pensar, además, que las soluciones que proponen son falsas salidas aunque tentadoras y, sobre todo, porque, pese a su alegato antimoderno, son hijas de este tiempo y algunas de sus consecuencias pasan demasiado inadvertidas.

Me parece que esto puede decirse de Joseph De Maistre en la medida en que percibió con extraña lucidez la novedad de la Revolución: la veía políticamente en precario, pero estaba convencido de que había introducido valores -para él, desorden- morales y culturales que no tenían retorno. Cree vivir, por tanto, tiempos críticos, de renovación: "o se va a formar una nueva religión o el cristianismo será rejuvenecido de un modo extraordinario"⁴⁸. Su solución de futuro es un nuevo Estado de cristiandad pero basado en la autoridad y el liderazgo. La nueva cultura de la libertad individual exige actuaciones autoritarias: la de líderes iluminados, la de un poder absoluto que se levante "entre dos abismos" -el de la arbitrariedad y el del desorden⁴⁹- o la intervención del ejército -que ha perdido su legitimación como estamento de la nobleza⁵⁰ pero se mantiene como instrumento providencial para la defensa de la nación y el mantenimiento del orden⁵¹-. Cree decisiva la nuda actuación coercitiva del Estado: de ahí su canto a la figura del verdugo, "horror y nudo de la asociación humana"⁵², y la necesidad de castigo, pues "partout où il n'y a pas sentence, il y a combat"⁵³.

Su oscuro pronóstico sobre la modernidad brota, en primer lugar, de una peculiar debilidad de la racionalidad moderna. De Maistre fue lector de Vico⁵⁴. Éste habla de la 'barba-

rie de la reflexión⁵⁵, distintivo de las épocas en que la razón formal domina sobre el talento poético, esto es, sobre la capacidad fundacional del lenguaje. Estas épocas valoran la ciencia, el derecho racional, los intercambios igualitarios⁵⁶ pero no promueven una política que aúne voluntades; Vico las ve limitadas al cálculo y a la defensa de intereses particulares y así, los antiguos vínculos sociales se disuelven en enfrentamientos entre individuos, por lo que la vida social se descontrola y autodestruye. En clave de este desastre se escribe el primer capítulo de las "Consideraciones sobre Francia": la Revolución es una ola que nadie puede gobernar y arrastra aun a sus propios dirigentes. La filosofía ilustrada, como la exigua reflexión descrita por Vico, es "potencia esencialmente desorganizadora"⁵⁷ pues *se ha limitado a representar el mundo en lugar de ordenarlo*. De Maistre separa al pensador político del político como tal: Montesquieu -es su ejemplo- es a Licurgo, lo que Batteux -crítico al que debemos la noción de "Bellas Artes"- a Homero⁵⁸. Los ilustrados carecen de capacidad para crear y de la voluntad que hace valer la creación: "dos pequeñas cosas faltan a la filosofía para poder crear palabras: la inteligencia que las inventa y el poder que las hace adoptar"⁵⁹. Significar no es aplicar y pensar no es representar; lo esencial, en ambos casos, es la creación y ésta es claramente poder de la voluntad.

La Ilustración no comprende esto porque *tiene una confusa conciencia de la relación del pensamiento con la voluntad*. De Maistre no duda de qué voluntad alienta en el pensamiento ilustrado: éste no es sólo esfuerzo crítico del entendimiento sino búsqueda del libre ejercicio de la razón, búsqueda de autonomía. Esta idea anima su tediosa crítica a Locke⁶⁰: tras los argumentos escolásticos late la acusación del afán por lograr un conocimiento del que sólo sea responsable el ser humano; toda la obra de Locke, afirma al fin, nace de un espíritu "enemigo de toda autoridad"⁶¹. En las "Consideraciones", con más dureza, señala el compromiso de los ilustrados con la Revolución: mantenían, dice, que "hay que transigir con cien mil crímenes con tal que seamos libres"⁶²; el racionalismo no es una teoría: es práctica y pedagogía contra la autoridad. Pero la Ilustración no es consciente de este impulso de la voluntad. De Maistre critica la confianza ilustrada en el conocimiento como representación -la elevación automática de la evidencia al juicio y de la reiteración de una experiencia psicológica a la predicación- porque tal confianza ignora la fuerza determinativa del concepto (lo que el llama "idea-principio"); así, abandona al conocimiento a la "palabra exterior que niega lo que quiere"⁶³, es decir, a la palabra que surge mecánicamente de un estado psicológico y prescinde del compromiso y el riesgo de la reflexión⁶⁴: "el pensamiento es el discurso que el talento tiene consigo mismo"⁶⁵. Así, la Ilustración oculta el riesgo de conocer y expresar.

Hay algo más: la ignorancia de los componentes volitivos del saber cierra el camino al autoconocimiento. Éste tiene en cuenta al hombre entero -que conoce, sabe que conoce y se arriesga a conocer⁶⁶- en su medio histórico y cultural concreto y por eso, no se satisface con abstracciones⁶⁷. Quienes confunden el conocimiento con una mera indagación de los conceptos de la conciencia, no salen de la abstracción y ésta fracasa no sólo por carecer de densidad ontológica, sino porque suprime las condiciones en las que los hombres piensan y, sobre todo, aquéllas variadas e impredecibles -para bien y para mal- en las que llegan a crear. Por ello contrapone a la noción ilustrada de *hombre*, los *individuos* reales que viven, hablan y se hacen en una cultura. Y por ello, cuando De Maistre dice, respecto a los "límites del conocimiento humano", que "la suma temeridad está en quererlos fijar y que la

misma expresión no tiene sentido propio⁶⁸, no está pensando en una inescrutable providencia sino en un concepto de actividad humana que no puede limitarse de antemano a condiciones establecidas *sólo* por el conocimiento.

El concepto ilustrado de causa es, para De Maistre, un síntoma de la escasez reflexiva y exigüidad de supuestos de tal pensamiento. Aquel concepto fracasa porque pretende explicar la causación con relevancias tomadas de antemano -de acuerdo a un concepto puro- o con correlaciones separadas del dinamismo de lo real. Así no pueden explicarse las acciones humanas: un valor puro, separado de intereses concretos, no da cuenta de los avatares políticos de las coaliciones regias⁶⁹ y no son los resultados empíricamente comprobables los que deciden la suerte de una batalla, sino la opinión que sobre ella tengan los propios contendientes⁷⁰. En ambos casos los supuestos volitivos son decisivos. Por eso aquella noción de causa tampoco puede explicar la novedad en la historia: esclarecerá los nexos de una acción mecánica⁷¹ pero no de una creación. La racionalidad ilustrada fracasa porque no ve más allá de lo que representan sus conceptos: así convierte al objeto del conocimiento en ídolo -al atribuirle una actividad propia de la que carece⁷²- y somete la conciencia del agente humano al fatalismo porque lo enreda en los lazos de una necesidad natural que se le antoja insuperable: es el engaño de "quien se deja dominar por la fría diosa"⁷³.

El fracaso de la racionalidad ilustrada, en conclusión, está en limitarse a un conocimiento como representación que olvida que es hechura humana. Olvido que le impide considerar las dimensiones inventivas del conocimiento, los elementos activos de la reflexión y las potencialidades de la voluntad. Lo peor es que tal racionalidad, aislada de las potencialidades humanas, *se incapacita para sondear críticamente el impulso de la voluntad que la anima y para controlar, por tanto, las situaciones que provoca.*

B) EL INDIVIDUO COMO BLASFEMIA

A este diagnóstico, sin duda brillante, de la razón ilustrada añade De Maistre una restauración de la *philosophia perennis*. Pero la expone con un interesante dislocamiento. El carácter creador que ha venido atribuyendo al conocimiento se presenta, en los supuestos de esta filosofía, como noción ontológica de verdad y una idea de conocer como participación. El pensamiento ontoteológico ordenaba mediante la analogía esta condición creadora del conocimiento a un tiempo humana y divina. Pero De Maistre sabe que eso no es ya posible. En aquel universo no cabían dudas sobre la centralidad del misterio; la analogía ordenaba en torno a él los diversos saberes y garantizaba la diacronía y sincronía del sistema; el estatuto de cristiandad trasladaba este orden a una sociedad jerarquizada. Pero a la centralidad del Dios de la revelación *ha sucedido* la centralidad de la conciencia individual y al estatuto de cristiandad, el orden del individuo. Es un cambio de mentalidad y no una consecuencia de la débil filosofía ilustrada. Cuando en una de las "Veladas", el Barón ruso defiende el iluminismo como religiosidad en la que el sentimiento llega a conectar con el *ordo redemptionis* y a penetrar en la solidaridad mística de los redimidos, el Conde saboyano -doble de De Maistre en la obra- afirma tajantemente que tal religiosidad prescinde del misterio y tiene el mismo odio a la autoridad que la nueva filosofía⁷⁴. El individuo moderno es quien rompe las articulaciones del universo cristiano. De Maistre mantiene la creatividad del conocer: el 'intellectus agens'⁷⁵ sigue siendo chispa divina, acto del alma inmortal que incorpora el hombre al Ser; pero sabe que esa creación se corrompe con la autonomía del individuo: más

que por la nueva filosofía, por las prácticas científicas, sociales y artísticas modernas que consagran tal autonomía.

¿Cómo prevenir esa degradación que introduce la autonomía individual? Sin recurso posible a la analogía, De Maistre resuelve el problema con una brutal alternativa: o se acepta sin más la autoridad de Dios o nos hundiremos en el pozo sin fondo de los violentos instintos de la voluntad. De Maistre revela aquí su temple saturniano pero sobre todo, diseña un discurso acorde a la novedad de la época. Su crítica a la racionalidad ilustrada adquiere nuevo sentido: le ha revelado el atrevimiento implícito en el conocer; mostrándole la voluntad que la anima, la ha llevado al punto cero de la creación, al espacio donde la invención no tiene la coartada de la representación, y en esa tierra de nadie la enfrenta a la alternativa entre violencia y sumisión.

De Maistre no busca restaurar la fe. Cuando dice que “es necesario subordinar todos nuestros conocimientos a la religión”⁷⁶ y que “se estudia orando”, no piensa -como pudo hacerlo Hamann- en el valor cognitivo de la fe: pide simplemente sometimiento. La idea de que vivimos en el misterio porque la verdad nos trasciende, pues antes de conocerla estamos ya en ella, la convirtieron los románticos en clave de la reflexión; la idea de una verdad que no podemos dominar pero sí decir y que sugiere que al ejercitar la capacidad de juicio u ofrecer una obra de arte estemos cruzando -tal vez tendiendo de modo blasfemo- puentes sobre un abismo que la conciencia no puede precisar, es un valor típicamente moderno. Un valor que oscila entre la gratuidad del arte y su satanismo. Es una raíz del halo de culpa que rodea la incertidumbre de cada creación en el arte y de cada opción en la vida. La noción de reflexión romántica y esta convicción de que el habla auténtica carece de suelo propio marcan sucesivamente la dolorosa liberación de la conciencia moderna respecto a la representación. De Maistre muestra este vacío pero para romper de inmediato su ambivalencia invocando la absoluta necesidad de sometimiento.

El discurso se cierra con la noción de voluntad: ésta es el mal y el desorden. Esta convicción, que pervive en los autoritarismos modernos, desborda la antigua noción de pecado y la inquietud romántica por el lado oscuro de la conciencia: el mal de la voluntad está en su condición instintual que brota a su vez de la más pura animalidad; la voluntad está inmersa en la violencia de la vida:

“En el vasto dominio de la naturaleza viviente reina una violencia manifiesta, una rabia prescrita, que arma a todos los seres *in mutua funera*; desde que salís del reino insensible, os encontraréis con el decreto de la muerte violenta escrito sobre las fronteras mismas de la vida”⁷⁷.

Así se pierde la dialéctica entre finitud e infinitud, gozo y culpa de la creación y se disuelve el nexo entre racionalidad y tradición mediante una nueva palabra que llega a compartirse pese a saberse gratuita. Queda sólo la degeneración de la voluntad, apoyada en un discurso sobre el origen, cuyo único remedio es la práctica del castigo⁷⁸ y la conversión del saber a mera aceptación de la autoridad.

C) LA TRADICIÓN COMO DOGMA Y SEGURIDAD

Con ello se rompe también el primer nexo señalado entre tradición y racionalidad moderna. La tradición ya no es la corriente profunda en la que se forma el pensamiento autó-

nomo; se convierte en depósito originario en el que yacen fragmentos de una revelación divina primigenia⁷⁹. Pero esos fragmentos no son las *voci mentali* de Vico⁸⁰ ni la palabra de Dios en la historia -como pensaba Hamann-. Para De Maistre, la primera y única palabra es el dogma, código exclusivo desde el que se puede rastrear, en las diversas culturas, el saber original otorgado a los hombres y perdido por ellos⁸¹. Tal dogmatismo se extiende a la vigencia de las instituciones históricas. De Maistre las celebra cuando su facticidad desafía a toda racionalización: monarquía hereditaria, matrimonio o constitución no escrita⁸² son instituciones que persisten por encima de toda razón y que por ser absurdas son signos del misterio. No es el misterio de la Providencia de Vico: aquí no hay atención a lo empírico ni esfuerzo de la imaginación (*fantasia*) para comprender otras formas de acción inteligente; hay sólo un deleite en la paradoja.

Este recrearse en la paradoja no es mera afirmación de lo irracional sino algo que fortalece psicológicamente la estrategia discursiva de De Maistre. Ésta ha acercado el pensamiento autónomo a la voluntad y enmarcado a ésta última en el mal; se despiertan así los ecos de la incertidumbre y de la culpa, como hemos visto; ahora se les ofrece el bálsamo de la seguridad: la persistencia de lo irracional, el deleite en lo paradójico exige el sacrificio del pensamiento autónomo, pero ofrece a cambio la seguridad de lo dado, de lo incomprensible. La eficacia psicológica de este recurso pervive en el culto al sufrimiento de la religiosidad tradicionalista del XIX, en la moral pública de los fascismos y en las posiciones ideológicas y políticas que piden el sacrificio de fines individuales a la grandeza de un ideal inalcanzable.

En este marco se comprende que, para De Maistre, el Estado se aparte de toda deliberación -“hay una verdad tan cierta en su género como una proposición matemática; es la de que ninguna gran institución resulta de una deliberación”⁸³- y tenga como única base a la dominación, “la soberanía, dice, se *toma*, jamás se *da*”⁸⁴; “el pueblo se hace por el soberano, el soberano se hace por el pueblo, uno y otro se hacen para que haya una soberanía”⁸⁵. Tal Estado autoritario se legitima mediante una sublimación como la que acabamos de ver:

“el gobierno es una auténtica religión [con] sus dogmas, sus misterios, sus sacerdotes. Someterlo a la discusión [...] es destruirlo. Sólo le da vida [...] una fe política de la que es un símbolo”⁸⁶.

Esta dominación contará con el estadista adecuado:

[un] “hombre revestido de un poder indefinible: habla, se hace obedecer [...] opera por instinto y por impulso más que por razonamiento y no tiene otro instrumento de operar que el de una cierta fuerza moral que pliega las voluntades como el viento doblega las mieses”⁸⁷.

No es el héroe de Vico ni sus monarcas para épocas de crisis⁸⁸; es el déspota moderno, el dictador, cuya inspiración providencial lo pone por encima de cualquier debate que se legitima con el lenguaje de los hechos pues “produce obras cuya fuerza y duración asombran a la razón”⁸⁹.

* *

De Maistre es un pensador moderno por su visión del presente y por rechazar el consuelo de una vuelta al pasado. Lo es también por su estrategia discursiva: por su empleo de los conceptos, su capacidad para crear las condiciones de recepción del discurso y para cerrarlo. Modernidad sombría, pero modernidad. Su estrategia interviene la relación entre modernidad y tradición: lo demuestra en su crítica de la noción de representación frente a la voluntad y en la idea de que el tiempo de la autonomía es también tiempo de incertidumbre. De ambas nociones se deriva la convicción de la imposibilidad de descansar en concepciones globales de la realidad. Pero todas esas iniciativas no desembocan sino en brutal cierre de su pensamiento: con la reducción de la autonomía racional del individuo a la degradación de la animalidad, el polo de la modernidad queda invalidado y el de la tradición congelado en dogma. La estrategia es eficaz porque libera de la incertidumbre del ejercicio de la racionalidad y de la amenaza de otras formas de tal ejercicio. Tal estrategia fue la de los fascismos: maldad radical del hombre, miedo al debate, gozo del autosacrificio, líder providencial. Nada dice que no pueda alimentar a los fundamentalismos y a la autoafirmación de culturas que sientan amenazadas sus señas de identidad.

De Maistre nos enseña algo más. Su figura es un hito en el siglo XIX francés al señalar la incertidumbre en la que crece la modernidad. Esta incertidumbre es patente en Baudelaire. Su desconfianza en la naturaleza -simple diccionario o almacén que sólo la imaginación puede transfigurar y recrear⁹⁰- combinada con un sentimiento de terror -la naturaleza humana es también aquí animalidad⁹¹-, su crítica al progreso -falsa ilusión de poder superar a la naturaleza⁹² que al fin no es sino olvido de la propia capacidad de desear⁹³-, su convicción de que no es posible descansar en las grandes visiones románticas o idealistas, sino sólo en la imaginación y la alegoría⁹⁴, son ideas típicamente maistreas. Pero Baudelaire, desde este posicionamiento radical frente a la modernidad ilustrada, proporciona un *lenguaje a la modernidad*. Es un lenguaje, hoy posiblemente agotado, cuyo interés no consiste tanto en haber inspirado varias décadas de la conciencia y el arte del s. XX, sino en hacer ver que sólo un habla que ofrece nuevas síntesis y se arriesga así a la comunicación puede establecer nuevas relevancias que los universos formales niegan⁹⁵. Quizá pudiera verse el XIX francés como elaboración de una tradición de la modernidad hasta alcanzar una secularización que se interioriza con el *affaire Dreyfus*, con la consolidación de un lenguaje científico (Poincaré), con una pintura autorreflexiva (Cézanne) y con un lenguaje poético que también se sabe creación radicalmente precaria, es decir, poco más que una espuma⁹⁶. Esta elaboración proporciona anclajes propios a la modernidad, aunque desde el punto de vista reflexivo que veíamos más arriba. Tal vez quepa hablar de una *tradición moderna* que sería el mejor mentís a De Maistre y a sus reduccionismos. La figura de Baudelaire, sin embargo, sería hoy sólo un índice: la fugacidad de su tiempo hoy se multiplica y a ella ha de añadirse la diversidad de espacios en las que la inventiva humana se manifiesta. Pero la respuesta al fenómeno del mestizaje ha de ser tan audaz como en otro tiempo lo fue la lenta edificación de la identidad moderna.

BURKE: A) PRUDENCIA Y EXISTENCIA PRÁCTICA

Burke, con sus escritos sobre la Revolución, ejerció una poderosa influencia sobre Maistre que vió en ese trabajo una confirmación de sus ideas. Sin embargo no pueden ocultarse las diferencias que separan a nuestros dos autores. Burke es un liberal, empirista con-

vencido y lleno de buen sentido. Su percepción de la novedad de la revolución no es tan clara: la ve desde una historia diferente y cree que la situación en Francia está abocada a la emergencia de un dictador militar⁹⁷. Habla desde una cultura liberal, que tiene sin duda interrogantes, pero también clara conciencia de su práctica política. Quizá por eso, su discurso no recurra, como el de De Maistre, a extremos y se mueva en el ámbito de la prudencia política. En esta prudencia y aquella experiencia práctica liberal radica su interés. El discurso de Maistre se reencuentra en las dictaduras modernas; el de Burke en el liberalismo, que algunos llamaron de guerra fría⁹⁸, como el de Popper o von Hayek, preocupado por aspectos autoritarios de la racionalidad moderna.

Burke también rechaza la representación moderna, al menos en su versión más automática del concepto lockeano de reflexión: “la naturaleza es sabiduría sin reflexión y por encima de ella”⁹⁹. Esta sabiduría tiene ecos del emotivismo de Hutcheson y de la tradición platónica británica. Es una sabiduría exigida por una visión de la realidad análoga a la *natura naturans*, que fluye, crece, se desarrolla y se renueva, por lo que no puede captarse por un entendimiento analítico que pretenda descansar en sus regularidades. Una realidad así requiere -especialmente en lo que concierne a la convivencia humana- una comprensión activa que observa -desde dentro, no como espectador indiferente-, propone y regula. Tal comprensión busca un principio general de interpretación, un “principio director”¹⁰⁰, observa los diversos componentes -algunos en mutua oposición-, reflexiona sobre ellos y modifica puntualmente su equilibrio. Así, “mediante un progreso lento pero sostenido, vigila el efecto de cada paso: el buen o mal éxito del primero nos ilumina para dar el segundo y así de luz en luz, somos guiados con seguridad”¹⁰¹. Sin duda hay supuestos metodológicos finalistas, pero -como también ocurre en Addison- han perdido su valor ontológico y su vigencia es la de un modelo conscientemente prospectivo.

Este conocimiento es una forma de prudencia: prioriza el saber de los riesgos sobre el de nexos o regularidades. Tal prudencia, sin embargo, sabe que los riesgos se suprimen sólo mediante conductas consolidadas que los eviten. Los hitos de seguridad no los ponen dogmas o autoridades ni los fijan conceptos puros o referencias naturalistas: son prácticas sociales, políticas, jurídicas que encauzan el cúmulo de interacciones no previsible de aquel proceso. La reivindicación burkeana de la herencia¹⁰² defiende un modo de vida acuñado por sucesivas generaciones: “quienes no miren por sus antepasados no mirarán por su posteridad”¹⁰³.

Este conjunto de prácticas consolidadas que asegura el funcionamiento del organismo social y garantiza la identidad de sus componentes no lo tiene la Revolución. Ésta se apoya siempre en principios generales pero esto no evita que Francia esté entregada a una “especulación carente de respaldo de experiencia”¹⁰⁴. En Burke no hay crítica epistemológica de la noción de causa; critica el proceder revolucionario desde la propia experiencia política de las prácticas liberales: esto le basta para afirmar que lo que en Francia se está haciendo sólo es un experimento, algo “sometido a prueba”¹⁰⁵. La seguridad de Burke se apoya en una experiencia específica, un conocimiento de las interacciones de la vida política y social, un saber no sólo del objeto sino de las posiciones subjetivas ante el mismo. La *prueba* de la que carece la Revolución y que sí tiene el sistema británico no es sólo la que proporciona la observación frente a la que dan los principios abstractos; es la que se logra en la práctica política desplegada en relaciones interindividuales y que llega a precipitar actitudes a través del hábito; todo un proceso que la reflexión persigue tanto en sus aspectos objetivos como

subjetivos. Burke critica el proyecto republicano de territorialización y representación por no tener ese respaldo. Gobierno, representantes y administradores precisan una preparación específica porque “han de tratar con hombres y están obligados a estudiar la naturaleza humana”, lo que equivale a decir que “han de tratar con ciudadanos y están obligados a estudiar *los efectos de aquellos hábitos que son productos de las circunstancias de la vida civil*”¹⁰⁶. Es una experiencia práctica y reflexiva que si un sistema de gobierno la olvida, al ignorar modos de vida, creencias y costumbres, su eficacia administrativa será demasiado parecida a la de la dominación colonial¹⁰⁷.

El discurso de Burke se mueve en la que he señalado como primera oposición entre tradición y modernidad: que la racionalidad se ejerce en y sobre los modos de vida tradicionales. En Burke hay un discernimiento racional de la tradición en el que la prudencia coloca los límites de la acción posible y la experiencia práctica su valoración reflexiva. La base tradicional se hace valer porque es la que fija emocional y afectivamente los límites que descubre la primera y las actitudes que advierte la segunda. La emoción es quien fija los objetos de la tradición. Los prerrománticos alemanes reaccionaron ante el despotismo ilustrado idealizando las comunidades naturales; la requisitoria de Burke ante la Revolución invoca los contextos sociales en los que la actividad política es posible, porque son posibles relaciones interactivas, de mutuo reconocimiento. El afán jacobino de construir una sociedad desde cero, la “limpieza de lienzos”¹⁰⁸, no se critica sólo epistemológicamente -como hace Popper-: no se rechaza sólo porque no es posible un ejercicio de la racionalidad que parta de la nada, sino porque hay aspectos de la interacción con la realidad, subjetivamente consolidados, que forman la textura simbólica y emocional de la sociedad y que no pueden ignorarse. De ahí la acusación a la Revolución como sistema “hijo de corazones fríos” que abandona cuanto “suscita afecto a la comunidad”¹⁰⁹. La importancia dada a estas dimensiones emocionales no transfigura a la sociedad -en la que se afirma el peso de la Ley que limita derechos que pudieran reconocerse al ‘individuo natural’¹¹⁰-, sólo descubre un medio que facilita la “combinación y oposición de intereses”¹¹¹ porque permite procesarlos por medio de compromisos y no de acuerdos decisorios. La tradición como base emocional de mutuo reconocimiento permite una sociedad liberal plural sin recurso a la democracia. Burke prefiere este liberalismo tradicional y no democrático porque cree que hace “impracticable para siempre todo ejercicio del poder arbitrario por parte de los pocos o de los muchos”¹¹².

B) LA SOCIEDAD CIVIL

Este emotivismo es característico del pensamiento británico del XVIII. Lo encontramos en Hutcheson y en Hume. Burke le da tanto alcance que lo convierte en la base de su teorización de la sociedad. Burke distingue a la sociedad civil de la asociación natural y de cualquier asociación para fines concretos¹¹³. La sociedad civil se diferencia de éstas, porque busca la consecución de “toda ciencia y todo arte, toda virtud y toda perfección”¹¹⁴ y de aquéllas porque no se basa en voluntades aisladas sino en un “juramento inviolable”¹¹⁵ que mantiene las relaciones básicas entre las cosas. La generalidad de sus fines y el carácter básico de esas relaciones ponen a la sociedad civil por encima de decisiones concretas: una sociedad histórica, como Francia, no puede elegir sin atender antes a los lazos que unen a la sociedad global cuya generalidad escapa al análisis racional¹¹⁶; un Estado que ignore que está situado en esta red de relaciones que le es anterior lógica y temporalmente puede ser

combatido en virtud de la ley general de la sociedad que es “anterior a toda deliberación y que no admite discusión ni exige pruebas”¹¹⁷. Ni la generalidad de los fines de la sociedad civil ni las relaciones básicas que preserva pueden aprehenderse por la abstracción sino, respectivamente, por un análisis reflexivo que se esfuerza en la consideración del todo y las partes y por la aceptación de un sentido de pertenencia al todo que es anterior al análisis y a la acción sociales. La sociedad se presenta como un todo articulado que exige más que solidaridad interindividual, una lealtad inicial de los individuos a la corporación y de ésta a la totalidad¹¹⁸. Tanto el análisis reflexivo como aquella aceptación inicial de pertenencia a la sociedad indican cuánto hay de emotivismo en la captación burkeana del objeto sociedad civil. Esto se ratifica con el sentimiento religioso que rodea a este objeto: las ideas de totalidad social y pertenencia recuerdan y rinden homenaje al “Instituidor, Autor y Protector de la sociedad civil”¹¹⁹.

Hay que especificar bien esta sanción religiosa. Burke pide veneración y respeto porque la sociedad es ámbito de realización de fines morales cuyo valor reconocemos pero que no podemos detectar ni precisar de antemano. La sociedad aparece entonces como totalidad que nos trasciende. No es una trascendencia metafísica sino que se deriva a la vez de la apertura de la sociedad y de nuestra ignorancia. Así esa trascendencia se traduce en tolerancia, que no es indiferencia ante cualquier creencia sino convicción de que todas las religiones expresan por diversos caminos¹²⁰ el respeto a lo inabarcable de la convivencia humana. Burke incluye en esa veneración a la superstición¹²¹, por considerarla una percepción análoga aunque en un plano más intuitivo¹²².

Desde ahí podemos comprender también la idea de solidaridad, la lealtad burkeana a la sociedad. Si la totalidad social se resiste a toda definición es porque desde antes de empezar a pensar estamos dentro de la sociedad, en ella pensamos y desde su trama y urdimbre, cuyos hilos no podemos conocer plenamente, esperamos ser entendidos. Es el suelo en y desde el que podemos actuar, objetivar aspectos de la realidad, conexiones entre fines, relaciones interactivas o valores, pero sin que lleguemos conocer el todo en su conjunto porque en él vivimos y desde él conocemos.

Este *concepto incognoscible* de sociedad es cierre del discurso burkeano: despliega un terreno cuya existencia e interés puede valorar la tradición y ante el que la racionalidad moderna debe guardar silencio. Pero este cierre es diferente al propuesto por De Maistre. Porque aquí, la totalidad que exige veneración no se asimila a ninguna realidad positiva -el dogma- ni se descalifica radicalmente a alguna capacidad humana -caso de la voluntad-. Se nos invita a dejar el objeto sociedad más allá del pensamiento analítico y objetivador. Por otra parte, lo que en De Maistre se entregaba al verdugo y a la autoridad, aquí se confía al sentido de pertenencia. Se marcan distancias con la sociedad moderna pero con una noción de prudencia -un negativo de la razón analítica por la peculiaridad del objeto “sociedad”- y una idea de solidaridad -contrapartida, también en negativo, de la voluntad general- que excavan conceptualmente en el escepticismo, algo muy diferente a la sumisión teórica y práctica.

C) INCAPACIDAD ANTE LO NUEVO

Pese a todo, la noción de sociedad es cierre del discurso porque los conceptos negativos de Burke imponen demasiado pronto silencio a la racionalidad moderna. He señalado

que el concepto de totalidad social y la idea de una vida social que precede al concepto están animados por el escepticismo, por la conciencia de que el conocimiento analítico es incompleto y por la convicción de que la relación básica con la realidad es sobre todo emocional y práctica y no se rinde al concepto. Añado, en defensa de Burke, que la noción de globalidad no se vincula necesariamente a un contexto idealista sino que, en el pensamiento británico conecta con las nuevas categorías estéticas -iniciadas con Addison en 1712 y desarrolladas por el propio Burke en su juventud¹²³- que son reflexivas y no ontológicas. La valoración burkeana del prejuicio y su opción por la jurisprudencia frente a toda declaración de derechos muestran este talante escéptico y reflexivo¹²⁴.

Pero en el pensamiento británico, al menos desde Hume, el escepticismo tiene una doble misión crítica: impugna las pretensiones de la racionalidad analítica desde la imaginación, el sentimiento y el hábito, pero también cuestiona desde la racionalidad lo que aquéllos dan por supuesto. Este último aspecto está prácticamente ausente del análisis de Burke, con lo que se interrumpe la fértil relación entre racionalidad y tradición. Sus conceptos negativos son una puerta abierta al futuro, pero Burke no la cruza sino que permanece en el mundo conocido de su cultura y su pasado. Esto es dramáticamente cierto en su concepción del individuo. Es un aspecto en el que parece advertir el cambio de la modernidad. Intuye que la conducta será impredecible cuando se incorpore al anonimato social abandonando los controles corporativos¹²⁵; teme tal anonimato, cuyos efectos advierte en el proceso revolucionario francés; lo critica y afirma que la igualdad, tomada como algo meramente formal, es demasiado abstracta no sólo para definir derechos sino para fijar una identidad social¹²⁶; afirma además que tal igualdad, ante la presión de los factores económicos es “falsa” y “vana”¹²⁷. Pero Burke es incapaz de ofrecer una alternativa. Vuelve casi desesperadamente, a la vieja ordenación estamental tratando de ofrecer al individuo a la identidad del caballero. La solución es desesperada porque Burke sabe que “la época de la caballería ha pasado [y] le ha sucedido la de los sofistas, economistas y calculadores”¹²⁸ y esto no sólo sugiere un anclaje en el pasado, sino que que la buena voluntad *whig* tiene el límite del capitalismo salvaje o, simplemente, el del rigor del mercado. Las tentativas de reivindicación de la autonomía individual que se hacen en la época, incluso desde formas de pensamiento diversas de la modernidad -pensemos en Hamann, por ejemplo- quedan congeladas en Burke porque no llega a cruzar el umbral que, pese a su carácter negativo, marca en realidad un repliegue a su propia cultura.

* *

La importancia de Burke consiste en haber subrayado los límites de la racionalidad moderna a la hora de ordenar la vida social y política. Destacó esta limitación al declarar el carácter incompleto del conocimiento pero sobre todo porque vinculó la sociedad liberal a una sabiduría capaz de percibir contextos sociales cuyos nexos tienen carácter práctico y se refuerzan por el afecto. En este sentido, al sugerir que en el análisis de la sociedad los factores subjetivos son tan importantes como los objetivos, estaba poniendo sobre la mesa de la discusión elementos de extraordinaria complejidad y que exigen las mayores dosis de prudencia. La limitación de Burke es, paradójicamente, no llegar a ser consciente de esa complejidad porque carece de una percepción de la novedad que está apareciendo en su época. La incognoscibilidad del objeto sociedad es para él casi una coartada para mantener su confianza en lo ya conocido. Para nosotros su posición es medida de prudencia pero su huma-

nitario estaba, ya en su tiempo, al borde del ocaso porque carecía de recursos para enfrentar la brutalidad del capitalismo decimonónico o la frialdad de la administración racional.

No voy a entrar, por tanto, en las consecuencias que pueden tener sus planteamientos para la diversidad actual de culturas. Me limitaré a examinar la recepción de sus ideas por autores como Popper y Hayek y a analizar brevemente las consecuencias de esta recepción para el problema de aquella diversidad. En ambos autores las ideas de Burke ayudan a buscar una alternativa a la filosofía de la planificación y a fortalecer el ámbito de la sociedad civil como inasimilable a cualquier forma de dirigismo. En los dos autores, el concepto de tradición -pese a diferencias mutuas- tendrá una doble función: asegurar un contexto de incardinación del individuo en la sociedad moderna defendiéndolo de anomias y acribias¹²⁹ y subrayar la insuficiencia de los conceptos que pretenden determinar de modo completo el conocimiento del acontecer social¹³⁰.

Se constatan en ambos autores distanciamientos de la posición burkeana. Popper, con su noción objetivista de verdad, restringe -quizá suprima- los componentes subjetivos del acontecer social¹³¹. Por otra parte, su talante racionalista, casi ilustrado¹³², apenas le permite reconocer valor a lo que está fijado emocionalmente: es un trasfondo (*background*) que sólo podrá ser plenamente compartido cuando se objetiva como 'mundo 3'¹³³, lo que remite de nuevo a una idea objetivista de verdad. La tradición en Popper es, por una parte, un legado de valores y conductas que en ocasiones se acerca al mito, y por otra, un medio que, como *tradición de la racionalidad occidental*, consolida actitudes de juicio individual y racional¹³⁴, una 'tradición racionalista'. Es una lectura de interés pero que no valora los componentes más sutiles de la tradición para formar identidades ni acepta los aspectos más irriantemente diferentes que se advierten entre culturas. En Hayek encontramos una mayor valoración de la subjetividad, sobre todo por su cercanía a la tradición filosófica alemana de la "Verstehen"¹³⁵. Pero aparte de sus reservas ante las ideas burkeanas por haber influido en el irracionalismo del romanticismo alemán¹³⁶, quiere separarlas de cualquier viso de solidaridad orgánica que, en una civilización no occidental, no provoca sino un retraso en su modernización¹³⁷. La tradición, entonces, queda reducida en Hayek a: 1) un marco negativo de la acción posible que dice lo que *no* conviene hacer -bastante fiel a lo que sugiere Burke-, 2) un medio -dada la diversidad de preferencias en una sociedad y la imposibilidad de fijarlas de antemano- que proporciona cierta información sobre necesidades a aparatos sociales como el mercado y 3) un medio a partir del cual se generan normas consuetudinarias que, con una administración prudente, podrán convertirse en ley sin riesgo de abusos estatales. Los dos últimos elementos tienen graves consecuencias. Como información de necesidades, su idea de tradición está demasiado unida a la conducta y modo de vida occidentales: la tradición como información de necesidades tiene sus fronteras encabalgadas con el mercado de tal forma que si tal vez pueda evitar las desviaciones de la planificación, es mucho más seguro que abra paso a la aleatoriedad del mercado, insensible ante necesidades claras hasta la laceración. Por otra parte, como medio de generación de normas, la tradición se relaciona estrechamente con la propuesta de Hayek que confía la actividad legisladora a un consejo de notables cuya justificación democrática es prácticamente imposible¹³⁸.

No se puede negar que la lectura que de Burke hacen ambos autores alienta la crítica que ambos dedicaron a las pretensiones de saber completo de las ideologías de la modernidad y a interpretaciones simplistas de la doctrina de la soberanía. Esta labor crítica, sin

embargo, es de muy difícil aplicación a los problemas de la diversidad de culturas, precisamente porque nuestros autores permanecen anclados en formas características de la racionalidad y sociedad occidentales. Si hoy Burke puede ofrecer orientación en el *laberinto de las voces mezcladas* -y hay huellas de esa orientación en la reflexión de Berlin- lo será de manera bastante más radical y menos defensiva de la que caracteriza la recepción de Popper o Hayek.

BIBLIOGRAFÍA

- APEL, K. O.: *La transformación de la filosofía*. 2 tomos. Madrid, Taurus, 1985.
- ARKOUN, M.: *El lugar y las funciones de la historia en la cultura árabe*; en *Historia y diversidad de las culturas*. No consta traductor. Serbal/UNESCO, Barcelona, 1984.
- BAUDELAIRE, Ch.: *Oeuvres*. Paris, Lafont., 1992, 5ª reimp.
- BAJTIN, M.: *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*, trad. de Forcat y Conrny. Madrid, Alianza Ed., 1987.
- BERLIN, I.: *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas*. London, Chatto and Windus, 1980.
- Id. *The Crooked Timber of Humanity*, London, John Murray, 1990.
- Id., *Against the Current: Essays in the History of Ideas*. Ed. por H. Hardy. Introducción de R. Hausheer. London, Clarendon Press, 1991. (Versión castellana de Hero Rodríguez Toro. México, FCE, 1983)
- Id., *Hamann, the Magus of the North*, London, John Murray. Ed. H. Hardy, 1993.
- BURKE, E.: *Textos Políticos*, trad. de Vicente Herrero. México, Fondo de Cultura Económica, 1984. 1ª reimpresión.
- Id., *Reflections on the Revolution in France and on the Proceedings in certain Societies in London relative to that Event, in a Letter intended to have been sent to a gentleman in Paris*. London, J. Dodsley, 1790.
- Id., *Indagación filosófica sobre el origen de nuestras ideas acerca de lo sublime y de lo bello*. Estudio y traducción de Gras Balaguer. Madrid, Tecnos, 1987.
- CALINESCU, M.: *Cinco caras de la modernidad*, trad. de M.T. Rodríguez Beguiristain. Madrid, Tecnos, 1991.
- CASSIRER, E.: *La Filosofía de la Ilustración*, trad. E. Imaz. México, Fondo de Cultura Económica, 1981.
- CONDORCET, *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*. Ed. de Torres del Moral y Suárez. Madrid, Ed. Nacional, 1980.
- CONSTANT, B.: *De la libertad de los antiguos comparada con la libertad de los modernos* en *Del espíritu de conquista*, trad. de Truyol Wintrich y M. A. López. Madrid, Tecnos, 1988.
- DARCEL, J.-L.: *Introduction a De Maistre, De la souveraineté du peuple. Un anticontrat social*. Paris, PUF, 1992.
- DE MAISTRE, J.: *Consideraciones sobre Francia*. Presentación de A. Truyol Serra. trad. de Poch Elío. Madrid, Tecnos, 1990.
- Id., *Las veladas de S. Petersburgo o coloquios sobre el gobierno temporal de la providencia*. No consta traductor. Madrid, Espasa-Calpe, 1966.
- Id., *Du Pape*. Paris, Charpentier, 1845.
- Id., *De la souveraineté du peuple. Un anticontrat social*. Paris, PUF, 1992.
- DUNN, John: *Rethinking Modern Political Theory. Essays 1979-1983*. Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1985.
- FOUCAULT, M.: *Las palabras y las cosas*. trad. de E. C. Frost. México, Siglo XXI, 1984.
- Id., *¿Qué es la Ilustración?*. En *Saber y Verdad*. Madrid, Ed. La Piqueta, 1991.
- GAHLIOUN B.: *Liberación de la historia*; en *Historia y diversidad de las culturas*. No consta traductor. Serbal/UNESCO, Barcelona, 1984.
- HABERMAS, J.: *Teoría y Praxis. Estudios de Filosofía Social*, trad. S. Mas y Carlos Moya, rev. por J. Muñoz. Madrid, Tecnos, 1987.
- HAYEK, Fr. A.: *Scientism and Social Sciences*. New York, 1954.
- Id., *Los Fundamentos de la Libertad*, trad. de José Vicente Torrente. Buenos Aires, Centro Estudios, 1982. a.
- Id., *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*. London, Routledge and Kegan Paul, 1982. b.
- HELLER, A.: *Teoría de la Historia*, trad. de Javier Honorato. Barcelona, Fontamara, 1982.
- HERDER, J. G.: *Obra Selecta*, trad. y ed. P. Ribas. Madrid, Alfaguara, 1982.
- HOLDERLIN, F.: *Hiperion. El Eremita en Grecia*, trad. de Jesús Munárriz. Madrid, Hiperion, 1986.
- HOLMES, S.: *Benjamin Constant and the Making of Modern Liberalism*. Yale Univ. Press, New Haven & London, 1984.

- HUNTINGTON, S. P. *The Clash of Civilizations?* Foreign Affairs, Summers, 1993, pp 22-49.
- JAUSS H. R.: *La Literatura como provocación*, trad. de Juan Godó Costa. Barcelona, Península, 1976
- KANT, I.: *Idea de una historia universal en un sentido cosmopolita y Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor* En *Filosofía de la historia*, trad. de E. Imaz. Madrid, F.C.E., 1981
- KELLEY *Fides History en Traditio*, N.Y. 1966, pp 347-402
- ID.: *Legal Humanism and the Sense of History*, en *Studies in the Renaissance*, vol. XIII, N Y 1970.
- MARX, K.: *Contribución a la Crítica de la Economía Política*, trad. de J. Merno. Madrid, A Corazón, 1970
- ID.: *La Ideología Alemana*. trad. W. Rocés. Barcelona, Grjalbo, 1972.
- N'GUYEN, V.. "Maistre, Vico et le retour des Dieux", *Revue des études maistriennes*, 5/6, Paris, 1980, pp. 243-257.
- POPPER, K. R. *The Open Society and Its Enemies* Londres, Routledge & Kegan Paul, 1962
- ID.: *Conjeturas y Refutaciones El desarrollo del Conocimiento Científico*, trad. Grasa. Barcelona, Paidós Ibérica, 1983.
- ID.: *La Miseria del Historicismo*, trad. de Pedro Schwartz. Madrid, Alianza, 1984.
- ID.: *Conocimiento Objetivo Un Enfoque Evolucionista*, trad. de Carlos Solís Santos. Madrid, Tecnos, 1982.
- RANKE, L. von: *Sobre las épocas de la historia moderna*. Madrid, Ed. Nacional, 1984, pp 218-219.
- SARTRE, J. P.: *Baudelaire* Prólogo de Michel Leiris, trad. A. Bernárdez Buenos Aires, Losada, 1968 (3ª edición).
- VEYNE, P.: *Así se escribe la historia* Madrid, Alianza Ed., 1986.
- VICO, G.: *Principios de una Ciencia Nueva* (edición 1744), 4 tomos, trad. M. Fuentes Benot. Buenos Aires, Aguilar, 1981

NOTAS

1. HUNTINGTON, S. P, 1993.
2. CONSTANT, 1988. Debe recordarse también su disputa con Kant, ver HOLMES, 1984, pp. 104 ss).
3. BERLIN, 1983, p. 422.
4. RANKE, 1984, pp. 218-9
5. POPPER, 1962, cap. 10
6. POPPER, 1983, pp. 156-173
7. HUNTINGTON, 1993, p. 25.
8. HUNTINGTON, 1993, p. 26. Hay un interesante paralelismo entre esta afirmación y las observaciones de Arkoun (1984) sobre la persistencia de la comprensión tradicional de la historia entre los estudiosos árabes contemporáneos.
9. El populismo de Herzen, la indagación sociológica de Durkheim sobre las formas de solidaridad y la teorización de Gramsci sobre la heterogeneidad de los procesos de formación de los Estados modernos insisten en la importancia de las culturas históricas para mediar el proceso de modernización. Las discusiones sobre las carencias de legitimación de la sociedad moderna parecen abonar el segundo aspecto.
10. J. F. LYOTARD, *Zona*, en JARAUTA, F. (ed.): *Otra mirada sobre la época*. Valencia, Arquitectura, 1995.
11. La opinión, característica de muchos occidentales, por la que se profesan hombres por naturaleza y franceses, italianos o españoles por accidente, es calificada por L. Dumont de etnocentrista (*El individuo y las culturas* en TODOROV, T. (ed.) *Cruce de culturas y mestizaje cultural*, trad. de A. Desmonts. Barcelona, Júcar, 1988.
12. Puede verse un ejemplo revelador en la conversación entre Buchloh y Richter. *Catálogo de la Exposición Gerhardt Richter*, Ministerio de Cultura, Madrid, 1994, pp. 29 ss.
13. GEERTZ, C.. *La interpretación de las culturas*, trad., Bixio; supervisión C. J. Reynoso. Barcelona, Gedisa, 1996, p. 221.
14. *Ibidem.*, p. 267, p. 268. A la luz de las observaciones de Geertz, trabajos que analizan estas consecuencias destructivas de la modernización (véase, por ejemplo, GHALIOUN, 1984), resultan tan lúcidos como patéticos.
15. *Ibidem.*, p. 284.
16. CONDORCET, 1980, pp. 161-162.
17. CALINESCU, 1991, p. 32.
18. Para algunos autores, esto es más importante que la referencia clásica. Así BAJTIN, 1987, p. 56
19. JAUSS, 1976, p. 35.
20. FOUCAULT, 1984, pp. 35-49
21. BERLIN, 1980, p. 125.
22. STENDHAL, *Racine y Shakespeare*. En *Obras Completas*, trad. de Consuelo Berges, Madrid, Aguilar,

1988. Tomo I, pp. 1111, 1113, 1127-29.
23. MARX, 1970, pp. 82, 274, 282.
24. Esta distinción que se estableció en toda una cultura, puede verse en HÖLDERLIN, 1986, pp. 114 y 116.
25. KELLEY, 1966 y 1970.
26. BERLIN, 1980, pp. 137-8.
27. CASSIRER, 1981, pp. 247 ss.
28. BERLIN, 1991, p. 136.
29. JAUSS, 1976, p. 42.
30. MARX, 1970, p. 248.
31. VICO, 1981, § 330 y 125-129.
32. [...] las doctrinas deben comenzar cuando comienzan las materias de que tratan. VICO, 1981, § 314
33. VICO, 1981, § 331.
34. VICO, 1981, §§ 145-6.
35. BERLIN, 1980, p. 64. Desarrollo el concepto en mi *Individuo y racionalidad moderna. Una lectura de Isaiah Berlin*. Sevilla, Secretaría de Publicaciones de la Universidad, 1994, cap. 10. Una discusión crítica del concepto se puede encontrar en VERENE D. P.: "Vico's Philosophy of Imagination". *Social Research*, 43 (1976), pp. 410-426 a la que responde Berlin en "Comment on Professor Verene's Paper". *ibid.*, pp. 426-429. Reimpreso en TAGLIACOZZO Y OTROS (eds) *Vico and Contemporary Thought*. London, Macmillan, 1980.
36. MARX, 1972, p. 31.
37. Así parece indicarlo el texto de la *Ideología Alemana* ya citado, donde se habla de la noción de *comportamiento*, como distinta de la del animal y parece envolver una idea de mediación en la relación con la naturaleza que se comparte con otros. Es interesante señalar que una frase escrita en ese contexto por Marx, "Mi relación con mi ambiente es mi conciencia", que parece implicar una dura intermediación, fue posteriormente suprimida por el autor. De todos modos Marx no parece haberla a Vico antes de 1862.
38. Sobre la debatida influencia de J. De Maistre en Baudelaire, ver SARTRE, 1968, pp. 55-60; 84 ss.
39. Es paradójico que los procesos de modernización se sigan viendo bajo el prisma de la uniformidad. Los trabajos de Gramsci sobre la formación del Estado italiano siguen siendo el análisis de una excepción. Sin embargo interrogantes parecidos pueden plantearse en otros casos. Este afán de uniformidad se advierte en otras esferas, por ejemplo en el arte, en el que las grandes tipologías se tratan como conceptos y, en muchas ocasiones funcionan como pantallas que ocultan la obra. Sin considerar las variadas formas políticas desde las que se accede a la modernización y los distintos modos de modelar identidades modernas el intercambio con las otras culturas se hace imposible. No es que se rompa la conversación sino que no hay condiciones para ella.
40. Entiendo el concepto tal como se expone en I. BERLIN, *El fuste torcido de la humanidad*, Trad. de Álvarez Flores, Barcelona, Península, 1992, pp. 21-37.
41. KANT, 1981, p. 58.
42. KANT, 1981, p. 51. Ver FOUCAULT, 1991, p. 199.
43. KANT, 1981, p. 57.
44. VEYNE, 1986, pp. 30-31, nota y KANT, 1981, pp. 57-64.
45. KANT, 1981, pp. 95 ss.
46. Aunque la idea de quiasmo y del magisterio de la razón nunca borrará de ésta totalmente un cierto sentido de señorío o dominio. Así leyó, por ejemplo Herder, el "Sexto principio" de *Idea de una historia universal en un sentido cosmopolita*. Ver HELLER, 1982.
47. KANT, 1981, pp. 105-107.
48. DE MAISTRE, 1990, pp. 55.
49. DE MAISTRE, 1845, p. 172. Maistre pensaba que la monarquía, al lograr la centralización propia del Estado absolutista había debilitado a la nobleza y al tercer estado, arruinando toda posibilidad de consenso y condenándose a un juego recurrente de inactividad y represión (Jean Louis DARCEL, 1992, 29), de ahí la arbitrariedad. El desorden va incluido en la misma idea rousseauniana de soberanía (DE MAISTRE, 1992).
50. DE MAISTRE, 1966, p. 170.
51. DE MAISTRE, 1990, pp. 16 ss.
52. DE MAISTRE, 1966, p. 23.
53. DE MAISTRE, 1845, p. 164.
54. BERLIN, 1980, nota 1 a la pág. 42. N'GUYEN, 1980.
55. VICO, 1981, § 1106.
56. Hay un breve esbozo de ello en las DE MAISTRE, 1966, pp. 157-8.

57. DE MAISTRE, 1990, p. 52
58. DE MAISTRE, 1990, p. 65.
59. DE MAISTRE, 1966, p. 52.
60. DE MAISTRE, 1966, pp. 127 ss
61. DE MAISTRE, 1966, p. 143
62. DE MAISTRE, 1990, p. 10
63. DE MAISTRE, 1966, p. 141.
64. DE MAISTRE, 1966, p. 137, p. 129
65. DE MAISTRE, 1966, p. 59. Una expresión análoga puede encontrarse en Herder y es elemento decisivo de la teorización de Herder sobre el lenguaje HERDER, 1982, p. 158
66. DE MAISTRE, 1966, p. 228.
67. DE MAISTRE, 1990, p. 67.
68. DE MAISTRE, 1966, p. 143.
69. DE MAISTRE, 1966, p. 166
70. DE MAISTRE, 1966, p. 167 Esta opinión es dada por Tolstoi en *Guerra y Paz* y parece que la tomó de De Maistre.
71. Un "Vaucanson", DE MAISTRE, 1990, p. 7
72. DE MAISTRE, 1966, p. 228. Alude a Malebranche; el alcance de la causalidad científica es una preocupación reiterada en la época. Pueden verse los comentarios de Berlin a Hamann (ver BERLIN, 1991, 162-188 y 1993) En sentido no ontológico sino epistemológico y práctico, se encuentra la discusión en Schiller sobre el espíritu especulativo y profesional, en la sexta de sus "Cartas sobre la educación estética de la humanidad"
73. DE MAISTRE, 1966, p. 168.
74. DE MAISTRE, 1966, pp. 250-251. Maistre, sin embargo, perteneció en los años inmediatamente anteriores a la Revolución a una secta masónica de corte místico, influida por el esoterismo alemán.
75. DE MAISTRE, 1966, p. 142.
76. DE MAISTRE, 1966, p. 228
77. DE MAISTRE, 1966, p. 162.
78. La obsesión por el sufrimiento gratuito como justificación de la maldad de la voluntad llega hasta el sadismo en DE MAISTRE (1966, pp. 78-79). Por lo demás la guerra es considerada por él como el gran castigo. "el género humano puede ser considerado como un árbol que una mano invisible poda sin cesar y que gana a menudo con esta operación. Verdaderamente si se toca al tronco o se desmocha la copa, el árbol puede perecer ¿pero quién conoce los límites del árbol humano?" (DE MAISTRE, 1990, p. 33).
79. "La época de la intuición". DE MAISTRE, 1966, p. 41
80. VICO, 1981, § 161-2.
81. DE MAISTRE, 1966, p. 236; comparar con las alusiones a Homero, p. 237 y a Virgilio pp. 242-243.
82. DE MAISTRE, 1966, pp. 200-201; y DE MAISTRE, 1990, p. 73.
83. DE MAISTRE, 1990, p. 73.
84. DE MAISTRE, 1966, p. 200. Subrayados de Maistre.
85. DE MAISTRE, 1845, p. 165.
86. Citado por BERLIN, 1990, pp. 125-126
87. DE MAISTRE, 1990, pp. 63 y 65.
88. VICO, 1981, § 1104.
89. DE MAISTRE, 1990, p. 54.
90. BAUDELAIRE, 1992, p. 755, p. 757
91. Carta a Alphonse Toussenel: "¿Qué es eso del hombre *naturalmente* bueno? ¿Dónde se lo ha conocido? El hombre naturalmente bueno sería un *monstruo*, quiero decir, un *Dios*" (BAUDELAIRE, 1992, p. 919). En los textos del artista moderno puede leerse que la naturaleza es un impulso que "*constrañe*" a vivir y a vivir a cualquier precio, que "*empuja*" al ser humano a "matar a su semejante, a devorarlo, secuestrarlo o torturarlo". Es, concluye, la consejera del crimen (BAUDELAIRE, 1992, pp. 809-810) Todos los subrayados son de Baudelaire.
92. *Fusées*, XIV, p. 387 de la edición citada
93. BAUDELAIRE, 1992, p. 725
94. JAUSS, *Las transformaciones de lo moderno*, trad. de Sánchez Ortiz de Urbina. Visor, Madrid, 1995
95. Ver el trabajo de F. HARTOG, *El ojo del historiador y la voz de la historia* (en TODOROV (ed) *Cruce de culturas y mestizaje cultural*, trad. A. Desmonts. Barcelona, Júcar, 1988, pp. 71-90) que examina los sucesivos corsés discursivos en los que se escribe la historia en la Francia del XIX

96. MALLARMÉ, *Obra poética*, trad. de Silva Santisteban. Ed. Bilingüe. Madrid, Hiperión, 1994, 4ª ed., pp. 26-27.

97. Utilizo dos ediciones de las *Reflexiones* de Burke, que se citan en la bibliografía. En muchas ocasiones citaré las dos ediciones, como ahora: BURKE, 1984, p. 232 / 1790, p. 318.

98. DUNN, 1985, capítulo, 9; pp. 164 ss.

99. "... nature which is wisdom without reflection and above it". BURKE, 1984, p. 69 / 1790, p. 47.

100. "presiding principle", "ruling principle". BURKE, 1984, p. 189 / 1790, p. 250.

101. BURKE, 1984, p. 188 / 1790, p. 249.

102. Para Burke, el espíritu que mueve a la Revolución Británica, a la limitación de los derechos del rey y que inspira la codificación del derecho consuetudinario es la idea de una libertad heredada: "vuestros súbditos, dice el Parlamento al rey, han heredado esta libertad, y reclaman sus franquicias no basándose en principios abstractos como 'los Derechos del Hombre', sino como derechos de los ingleses y como patrimonio derivado de sus antepasados" (BURKE, 1984, pp. 66-68).

103. BURKE, 1984, p. 69 / 1790, pp. 47-48.

104. "untried speculation" BURKE, 1984, p. 185 / 1790, p. 244.

105. BURKE, 1984, p. 184 / 1790, p. 242.

106. BURKE, 1984, p. 201 / 1790, p. 273 -subrayado mío.

107. BURKE, 1984, p. 200.

108. BURKE, 1790, p. 254. Una metáfora que es frecuente encontrar en los escritos de Popper.

109. BURKE, 1984, pp. 108-109 / 1790, p. 115.

110. BURKE, 1984, p. 92.

111. BURKE, 1984, p. 70 / 1790, p. 50.

112. BURKE, 1984, p. 71 / 1790, p. 51. Una consideración parecida puede leerse en los discursos sobre las colonias americanas.

113. BURKE, 1984, p. 125.

114. La diferenciación discursiva llega al énfasis retórico: "a partnership in all science, a partnership in all art, a partnership in every virtue and in all perfection" (BURKE, 1790, pp. 143-144).

115. BURKE, 1984, p. 125 / 1790, p. 144.

116. *Ibid.*

117. *Ibid.* "...a necessity that is not chosen, but chooses" (edic. 1790).

118. "corporate fealty" (BURKE, 1984, p. 126 / 1790, p. 144).

119. BURKE, 1984, p. 126 / 1790, p. 145.

120. BURKE, 1984, p. 172 / 1790, p. 222.

121. BURKE, 1984, p. 180 / 1790, pp. 234-235.

122. Hay un criterio parecido en ADDISON, 1991.

123. BURKE, 1987.

124. Cuando dice que el prejuicio es un depósito de sabiduría que no conviene despreciar -"en vez de denunciar los prejuicios empleamos la sagacidad para descubrir la sabiduría latente que hay en ellos" (BURKE, 1984, p. 117 / 1790, p. 129)- no busca ningún talante peculiar británico, sino un saber reflexivo de contextos. Los prejuicios interesan porque condensan un saber práctico fijado emocionalmente y así encierran un "motivo que hace actuar a la razón" y "un afecto que le da permanencia" (BURKE, 1984, p. 117 / 1790, p. 130). Lo que se descubre con ellos es el valor de los contextos sociales relevantes, los contextos de relación con la realidad que no se someten al concepto pero que son decisivos para la acción. La limitación de la Declaración de Derechos está precisamente en su ignorancia del contexto y así, pese a ser los derechos tan claros "como rayos de luz que entran en la vida común", sufren la refracción de "la grande y complicada masa de pasiones humanas" (BURKE, 1984, p. 94 / 1790, pp. 90-91) y se quedan en la abstracción. A eso opone la jurisprudencia que es "orgullo del intelecto humano" porque conecta a "los principios de la justicia original con la infinita variedad de preocupaciones humanas" (BURKE, 1984, p. 124 / 1790, p. 141: "the collected reason of ages combining the principles of original justice with the infinite variety of human concerns"). La "justicia original" no es aquí una noción esencial, sino que es de hecho un principio regulativo que guía el esclarecimiento de valores y situaciones.

125. BURKE, 1984, p. 182 / 1790, p. 239.

126. BURKE, 1984, p. 193 / 1790, pp. 260-261.

127. BURKE, 1984, p. 72 / 1790, p. 53.

128. BURKE, 1984, p. 107 / 1790, p. 113.

129. POPPER, 1983, pp. 168, ss. Ver, además POPPER, 1962, cap. 10, e ID., 1984, pp. 164 ss. HAYEK,

1982 a, pp. 94 ss y 1982 b, caps 6 y 7.

130. HAYEK, 1982, a, cap 4 Ver diversas críticas de teoría social como reduccionismo en POPPER, 1962, cap 14.

131. APEL, 1985, Tomo II, 1985, pp. 215-6

132. HABERMAS, 1987, pp. 308-313

133. POPPER, 1982. Ver la noción de *Background* en la nota 14, p., 157. Es ilustrativa la intervención de Popper en la discusión que siguió a la presentación de la ponencia del Prof. L. A. Rojo en el Simposio de Burgos. Ver *Ensayos de Filosofía de la Ciencia, en torno a la obra de Sir Karl R. Popper*, Madrid, 1970, Tecnos, pp. 110-116

134. POPPER, 1983, pp. 168, ss

135. HAYEK, 1954 passim.

136 HAYEK, 1982 a, p 104, nota 48

137. HAYEK, 1982 b, pp. 188-189

138. HAYEK, 1982 b, cap 10.

* * *

