

Javier CIGÜELA SOLA

NIHILISMO POLÍTICO. FUNDAMENTOS Y
MANIFESTACIONES

Treball Fi de Carrera
dirigit per
Javier BARRAYCOA MARTÍNEZ

Universitat Abat Oliba CEU
FACULTAT DE CIÈNCIES SOCIALS
Licenciatura en Ciencias Políticas y de la Administración

2010

A los amigos que se han interesado en el presente trabajo, a mis maestros y en especial a Javier por su tiempo y dedicación.

Resumen

El nihilismo político, como conjunto de teorías políticas que niegan que la sociedad y el poder político sean connaturales al hombre y que afirman, por el contrario, que son realidades impuestas y coactivas, es una realidad moderna y manifestada principalmente en el siglo XX. Fenómenos como el totalitarismo, el anarquismo o el terrorismo, todos ellos con marcados rasgos de lo que se ha llamado nihilismo europeo, se han conceptualizado como retrocesos políticos y morales respecto al progreso moderno y la civilización de los pueblos de Occidente. Todo ello parecía haber brotado de la nada. Nadie en la historia había gobernado a una nación con las formas de dominio utilizadas en el nazismo. Su crueldad, su absurdo y su control sobre todas las esferas de la existencia humana constituyeron una forma nueva y desconocida de práctica política a principios de siglo. Su violencia es también la esencia del terrorismo, aquella que utiliza el terror como modo de transformar las relaciones sociales y las conciencias, alcanzando cotas inimaginables de sufrimiento al servicio de una causa política. Analizados en su aspecto teórico, cada uno manifiesta su nihilismo a través de su modo peculiar y extremado de entender la relación del hombre con la sociedad. Su sacralización del poder, la apología de la violencia, la negación de los valores y el derecho, todos sus rasgos nacen de ver en la sociedad un freno a las posibilidades del hombre.

Pero estos fenómenos no son del todo nuevos, sino que se descubren como una consecuencia posible de la filosofía política moderna, en corrientes como el contractualismo y el romanticismo. Hobbes había proclamado ya el dogma totalitario de que el fin de la vida humana es el poder, y que el Estado, para su conservación, exige la entrega total del individuo. Rousseau fue un filósofo anarquista al describir la sociedad como un yugo, principal mal del hombre natural y libre. Y Nietzsche, revolucionario de la cultura, afirmaba que su ideal bien merecía el empleo de la violencia y justificaba la destrucción de los enemigos. El nihilismo ha llegado a todas las esferas de la política, de tal modo que ni los que están del lado del sistema ni los que están en su contra escapan de su sombra. La sociedad perdió su razón de ser al concebirse como algo ajeno a la naturaleza humana. Por ello, quienes la defienden proclaman su utilidad o necesidad de coacción, mientras que quienes luchan contra su artificialidad proclaman el egoísmo y la violencia. Todo ello es nihilismo político, y todos son en el fondo argumentos modernos. Así, la violencia política desatada en el siglo XX no se dirige contra los ideales modernos, sino que más bien constituyen su otra cara. Si el nihilismo es precisamente negar que exista una posibilidad de concebir el poder político sin caer en el pesimismo, su superación

pasa por buscar una forma de pensar el poder y la sociedad que permita al hombre desarrollarse en ella, y ese debe ser el reto de la filosofía política del nuevo siglo.

Resum

El nihilisme polític, com a conjunt de teories polítiques que neguen que la societat i el poder polític siguin connaturals a l'home i que afirmen, al contrari, que són realitats imposades i coactives, és una realitat moderna i manifestada principalment en el segle XX. Fenòmens com el totalitarisme, l'anarquisme o el terrorisme, tots ells amb marcats trets del que s'ha anomenat nihilisme europeu, s'han conceptualitzat com a retrocessos polítics i morals respecte al progrés modern i la civilització dels pobles d'Occident. Tot això semblava haver brollat del no res. Ningú en la història no havia governat a una nació amb les formes de domini utilitzades en el nazisme. La seva crueltat, el seu absurd i el seu control sobre totes les esferes de l'existència humana van constituir una forma nova i desconeguda de pràctica política a començaments de segle. La seva violència és també l'essència del terrorisme, aquella que utilitza el terror com a manera de transformar les relacions socials i les consciències, abastant cotes inimaginables de sofriment al servei d'una causa política. Analitzats en el seu aspecte teòric, cada un manifesta el seu nihilisme a través de la seva manera peculiar i extremada d'entendre la relació de l'home amb la societat. La seva sacralització del poder, l'apologia de la violència, la negació dels valors i el dret, tots els seus trets neixen de veure en la societat un fre a les possibilitats de l'home.

Però aquests fenòmens no són del tot nous, sinó que es descobreixen com una conseqüència possible de la filosofia política moderna, en corrents com el contractualisme i el romanticisme. Hobbes havia proclamat ja el dogma totalitari del qual la finalitat de la vida humana és el poder, i que l'Estat, per a la seva conservació, exigeix el lliurament total de l'individu. Rousseau va ser un filòsof anarquista al descriure la societat com un jou, principal mal de l'home natural i lliure. I Nietzsche, revolucionari de la cultura, afirmava que el seu ideal justificava l'ús de la violència i la destrucció dels enemics. El nihilisme ha arribat a totes les esferes de la política, de manera que ni els que estan del costat del sistema ni els que hi ha en la seva contra escapen de la seva ombra. La societat va perdre la seva raó de ser en concebre's com alguna cosa aliè a la naturalesa humana. Per això, els qui la defensen proclamen o utilitat o necessitat de coacció, mentre que els qui lluiten contra la seva artificialitat proclamen l'egoisme i la violència. Tot això és nihilisme polític, i tots són en el fons arguments moderns. Així, la violència política

desencadenada el segle XX no es dirigeix contra els ideals moderns, sinó que més aviat constitueixen la seva altra cara. Si el nihilisme és precisament negar que existeixi una possibilitat de concebre el poder polític sense caure en el pessimisme, la seva superació passa per buscar una forma de pensar el poder i la societat de manera que l'home pugui desenvolupar-se en ella, i aquest ha de ser el repte de la filosofia política en les pròximes dècades.

Abstract

Political nihilism, as a whole of theories, denies that society and political power could be natural to the human beings and argues that, on the contrary, they are imposed and coercive realities. It is a modern trait of political thought whose consequences have been part of the XX century. Phenomena such as totalitarianism, anarchism and terrorism, all clearly containing features of what is known as European nihilism, had been conceptualized as political and moral recessions in the Western civilization and its progress. All of it seems to have appeared out of nothing. No one throughout history had governed a nation with the forms of control as were used by the Nazis. Its cruelty, its absurdity and its domination of all the dimensions of human life were a new and hitherto unknown way of political practice in the beginning of the century. Its violence is inherent also in terrorism, which uses terror as a way of transforming social relations and conscience, achieving unbelievable suffering for a political cause. Seen through their theoretical lenses, each of them shows its nihilism in their peculiar and extreme way of understanding the relation between man and society. Its sacralisation of power, the justification of violence, their denial of values and law are founded in the view of society as a restraint of human possibilities.

But these phenomena are not at all new, for they are a possible consequence of modern political philosophy, in particular of theories such as Contractarianism or Romanticism. Hobbes had proclaimed the totalitarian dogma of power as the main ends in life, and that the State, in order to survive, demands the absolute surrender of the individual. Rousseau showed he was an anarchist as he described society as a yoke, as a prison of the free and natural men. And Nietzsche, the revolutionary of culture, declared that his ideals justified the use of violence and the destruction of the enemies. Nihilism has reached all political spheres; it is found in the ones who support the system and in the ones who fight against it. Society lost its foundations when it began to be thought of as a somewhat strange reality given the human nature. Hence, those who defend the existence of the former argue under the slogan

of either utility or the necessity of coercion, and those who fight against its artificiality have declared egoism and violence as unique political values. All of it is political nihilism, and, in essence, all of them are modern arguments. That way, the political violence seen in the XX century does not stand against modern ideals; instead, it might be better understood as their other face. If nihilism is denying the possibility of conceiving political power in a non pessimistic way, the way to overcome it must be the search for political thought which conceives society as an opportunity for the development of the human, and that must be the challenge of political thought in the new century.

Palabras claves / *Keywords*

Nihilismo - Gnosis - Contractualismo - Poder - Revolución - Estado - libertad - terror
--

Sumario

Introducción.....	9
Capítulo I. Los fundamentos del nihilismo político.....	11
1. 1. Hacia una naturaleza humana nihilista.....	11
1.1.1. El hombre sin naturaleza.....	12
1.1.2. Degeneración y pesimismo antropológico.....	16
1.2. Gnosis: el nuevo orden político-religioso.....	25
1.2.1. Una aproximación a la Gnosis.....	26
1.2.2. El Estado moderno: el último Mesías y sus profetas gnósticos.....	32
1.3. Poder, libertad y derecho en la modernidad.....	41
1. 3. 1. La fuerza como sustrato del poder y el derecho.....	41
1. 3.2. El contrato social y la libertad individual.....	48
Capítulo II: El nihilismo político y sus manifestaciones.....	57
2.1. Totalitarismo.....	57
2.1.2. La religión política totalitaria: la raza, el líder y la ideología.....	58
2.1.2. El gobierno del terror y de la guerra.....	65
2. 2. El Estado moderno y sus enemigos.....	75
2.2.1. El terrorismo: la transformación del mundo por el terror.....	76
2.2.2. El anarquismo: utopía y libertad.....	82
2.3. Epílogo: a modo de conclusión.....	91
2.3.1. El nihilismo político y sus salidas.....	92
2.3.2. Conclusión propositiva: la restauración de la naturaleza política del hombre.....	99
Bibliografía.....	107

Introducción

El presente trabajo, al que hemos dado el título de “*Nihilismo político. Fundamentos y manifestaciones*”, nace de cierta intuición previa de que el malestar político que se vive en Occidente desde hace por lo menos un siglo tiene su origen en ciertas concepciones políticas arraigadas en nuestra cultura desde la modernidad. Si uno se va adentrando en el mundo del totalitarismo, o si busca los rasgos teóricos de los actos terroristas que han marcado el curso del siglo XX, descubre que estos fenómenos estaban ya prefigurados en la misma filosofía política moderna que fundamenta la sociedad contemporánea. Aunque no sea una expresión muy común en los tratados de teoría política, hemos utilizado el término de nihilismo político para describir dos concepciones filosóficas y políticas relacionadas: la que sostiene que la sociedad es un ente impuesto o ajeno a la naturaleza humana; y la que, sobre el mismo presupuesto, trata de luchar o escapar de ella violentamente.

La explicación del nihilismo político se divide, por tanto, en dos capítulos. En el primero se trata de buscar sus raíces filosóficas abordando tres temas: las concepciones modernas de la naturaleza humana, el gnosticismo político y la concepción del poder y de la sociedad. El primer capítulo, por tanto, pondrá de relieve de qué modo autores como Rousseau, Hobbes o Lutero pusieron las bases teóricas para el surgimiento de una forma nihilista de concebir la política. Para demostrarlo, el segundo capítulo analiza los fenómenos políticos más importantes de la historia contemporánea, descubriendo aquellos rasgos que ponen de relieve su relación con las teorías analizadas en el primero. El totalitarismo, el terrorismo o el anarquismo, lejos de ser enemigos filosóficos de la modernidad política, parecen compartir principios básicos como el individualismo con la sociedad moderna y la democracia contemporánea en concreto. El segundo capítulo incluye en su interior la conclusión, de modo que en el último epígrafe se cierra la descripción del nihilismo con su última transformación en nuestro mundo contemporáneo y, a partir de ciertos presupuestos filosófico-políticos, se trata de abrir un camino hacia su superación planteando una teoría de lo social restaure la relación natural entre el individuo y la sociedad.

CAPÍTULO I. LOS FUNDAMENTOS DEL NIHILISMO POLÍTICO

1. 1. Hacia una naturaleza humana nihilista

Nuestros padres, peores que nuestros abuelos, nos engendraron a nosotros, y nosotros daremos una progenie todavía más incapaz.

Horacio, Odas

La naturaleza de las demás criaturas, la he dado de acuerdo a mi deseo. Pero tú no tendrás límites. Tú definirás tus propias limitantes de acuerdo a tu libre albedrío. Te colocaré en el centro del universo, de manera que te sea más fácil dominar tus alrededores. No te he hecho ni mortal, ni inmortal. Ni de la tierra, ni del cielo. De tal manera, que tú podrás transformarte a ti mismo en lo que desees. Podrás descender a la forma más baja de existencia como si fueras una bestia o podrás, en cambio, renacer más allá del juicio de tu propia alma, entre los más altos espíritus, aquellos que son divinos.

Pico Della Mirandola

Hay una idea dogmática, que debe rechazarse en absoluto: la de que las "cosas tienen por sí una naturaleza".

Friedrich Nietzsche

El 8 de Octubre de 1971 Michel Foucault y Noam Chomsky mantuvieron un debate para la televisión holandesa titulado "*Naturaleza humana: justicia versus poder*" en el que los asistentes y espectadores pudieron ver representados en el pensamiento de cada uno de ellos la conclusión de cinco siglos de conflicto filosófico sobre el hombre y la sociedad. Chomsky, influyente intelectual norteamericano declarado anarco-sindicalista, sostiene en el debate la posición que plasmaría en sus ensayos: "*la idea de un orden social futuro se basa en una determinada concepción de la naturaleza humana. Si la persona es, en realidad, un ser indefinidamente maleable y completamente moldeable, sin estructuras mentales innatas y sin necesidades intrínsecas de carácter natural o social, será un sujeto apropiado para que la autoridad estatal, los empresarios, los tecnócratas o el comité central 'configuren su conducta'*"¹. Por su parte, Foucault, entregado ya en su vida personal e intelectual al nihilismo deconstructivista más radical, replicó en la línea de su famosa sentencia de *Las palabras y las cosas*: "*Extrañamente, el hombre (...) quizá sólo sea una grieta en el orden de las cosas (...). Es reconfortante y tranquilizador pensar que el hombre*

¹ CHOMSKI, NOAM, *Sobre el anarquismo*, Pamplona, Laetoli, 2008, p. 59.

es sólo una invención reciente, una figura que aún no tiene doscientos años, una nueva arruga (...) y que desaparecerá de nuevo”²; siendo el hombre así, algo pasajero e inconsistente, Foucault cierra el círculo relatado anteriormente por Chomsky reconociendo que el poder ha invadido al hombre y “ahora llega al núcleo mismo del individuo, toca su cuerpo, invade sus gestos, sus actitudes, su discurso”³. La filosofía política ha basculado entre quienes piensan que el hombre tiende al bien y a vivir en sociedad, los que sostienen que tiende al mal y a la soledad, y por último los que no ven en el hombre tendencia alguna. Veamos cómo se han forjado y que consecuencias políticas han traído consigo estas teorías.

1.1.1. El hombre sin naturaleza

Lo significativo de la discusión filosófica sobre el poder y el hombre no es tanto lo que dijeron Chomsky y Foucault, sino que los términos de la discusión de dos autores post-modernos aluden de manera abrumadora y sorprendente a autores como Santo Tomás de Aquino, Guillermo de Ockham o Rousseau. Este hecho consume una de las mayores paradojas de la modernidad, tan típica por otro lado en la historia del pensamiento: por mucho que el racionalismo o la Ilustración se presentasen como una emancipación de la antigüedad, resulta que siglos más tarde los términos a discutir filosóficamente son los mismos que antaño, la naturaleza del hombre y la del poder. Perteneciendo ambos a la modernidad tardía, Chomsky y Foucault simbolizan las últimas consecuencias de los fundamentos mismos del racionalismo inaugurado con el *Discurso del método*. Procede por tanto remontarnos al nacimiento de estas ideas, no por erudición, sino por el crucial papel que han jugado en la historia del pensamiento político.

En la cultura europea comenzaba a germinar ya en los siglos XV y XVI, de la mano del renacimiento⁴, la famosa sentencia de Protágoras de que “el hombre es la medida de todas las cosas” y, siendo así ¿por qué razón no iba serlo de sí mismo? El intento de Rousseau de esbozar una teoría política a partir de una naturaleza humana vacía se recoge en el discurso *Sobre el origen y los fundamentos de la*

² FOUCAULT, MICHEL, *Order of things*, citado en HERMANN, A., *La idea de decadencia en la historia occidental*, Santiago de Chile, Andrés Bello, 1997, p. 747.

³ *Ibid.*, p. 354.

⁴ Las 900 tesis de Pico Della Mirandola, publicadas en 1486, anticiparon desde una visión todavía deísta la concepción de naturaleza humana que resurgiría con fuerza siglos más tarde y que se consolidaría con el existencialismo. Según su relato de la creación, Dios otorgó a todas las criaturas una naturaleza, mientras que cuando hizo al hombre le concedió el don de crearse a sí mismo, de ser lo que quisiera, sin más límites que la asunción de la responsabilidad sobre el resultado de su libertad absoluta.

desigualdad entre los hombres, tratado clave para entender el pensamiento del filósofo quizás de mayor influencia política de los últimos siglos. Decimos que la naturaleza que describe está vacía porque muestra un hombre que se distingue por “*la facultad de perfeccionarse; facultad que, con la ayuda de las circunstancias, desarrolla sucesivamente todas las demás, y reside entre nosotros tanto en la especie como en el individuo*”⁵. La posibilidad de perfección es indiscutible en el ser humano individual, en cambio, que la propia especie tenga cierta facultad de modificar hasta los atributos de su propia naturaleza equivale a negarla, puesto que lo propio de la esencia o naturaleza de algo es su inmutabilidad. Además, el cambio de condición que experimenta el hombre de Rousseau es tan esencial que “*hizo de un animal estúpido y limitado un ser inteligente y un hombre*”⁶. Más adelante veremos su influencia en las teorías de la degeneración y analizaremos las insalvables contradicciones subyacentes a los distintos escritos de Rousseau, pero de momento nos ha bastado con vislumbrar la elástica idea de naturaleza que el filósofo ginebrino atribuye al hombre.

Al tiempo, Kant luce su idealismo por Alemania y con él avanza también la preponderancia de la entidad operativa del hombre a expensas de la ontológica. La novedad de la Ilustración es que se presenta a sí misma como la época que da luz a un hombre “*que no participe de ninguna otra felicidad o perfección que la que él mismo, libre del instinto, se procure por su propia razón*”⁷. La misma significación del hombre como ser que se autodetermina la encontramos en Hegel, aunque llevada al extremo, con la famosa fórmula de “*La absoluta determinación (...) es la voluntad libre que quiere la voluntad libre*”⁸. En su aspecto racional, la voluntad que se autodetermina se caracteriza por la *el retorno sobre sí misma*, pues no necesita un objeto alterno ni un fundamento en el exterior. Sea con la forma de voluntarismo o de racionalismo, el cambio esencial y lo que tienen en común Kant, Rousseau o Hegel, consiste en que el principio vital y cognitivo reside en el propio hombre.

Bajo la influencia de Hegel, Marx juega a los equívocos del lenguaje cuando trata de descifrar al hombre: “*La naturaleza (...) que se realiza en la historia humana, la naturaleza, tal y como se realiza por medio de la industria es la verdadera naturaleza*

⁵ ROUSSEAU, JEAN JAQUES, *Del contrato social, Sobre las ciencias y las artes, Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Madrid, Alianza, 2003, p. 247.

⁶ *Ibid*, p. 43.

⁷ KANT, EMANNUEL, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros estudios sobre Filosofía de la Historia*, Madrid, Tecnos, 2006, p. 7.

⁸ HEGEL, G.W. FRIEDRICH, *Principios de la filosofía del derecho*, Barcelona, Edhasa, 1999, p. 106.

antropológica⁹. Para el crítico alemán Eric Voegelin, este proceso termina por “desvincular el proceso ontológico del ser trascendente y hacer que el hombre se cree a sí mismo”¹⁰. La antropología marxista es un aspecto más de la elección que hace el socialismo en favor de la praxis o entidad operativa, imponiendo, como concluye Voegelin, la *prohibición de preguntar* por las cuestiones fundamentales acerca del hombre. El hombre socialista no puede cuestionarse por el destino, el fin o la esencia de las cosas, porque el sistema socialista pregunta y responde por él acerca de la realidad entera. El marxismo se descubre como un sistema político profundamente estatalista a la vez que “liberador” del hombre, es quizás la síntesis perfecta, junto con el totalitarismo, del argumento que pretendemos exponer: el hombre no es nada porque el Estado es quien le insufla la naturaleza a través de su dominación espiritual y material. De esta tensión absurda se da cuenta el genio intuitivo de Max Stirner, disoluto discípulo de Hegel, cuya filosofía nihilista resulta de difícil encaje para los expertos, lo cual le ha brindado el calificativo de pensador “maldito”¹¹. *El Único y su propiedad* expresa con nitidez el anarquismo individualista que surge del pensamiento político moderno, en este caso liberado de cualquier significación política: “No me presupongo porque me creo o impongo a cada instante, sólo soy yo en cuanto no soy presupuesto, sino impuesto, (...), esto es, soy creador y criatura en uno”¹². Para Stirner, el único camino verdadero de la individualidad se recorre cuando el hombre *funda su causa sobre nada* o, lo que es lo igual, sobre *sí mismo*¹³, y la afirmación última y exclusiva del poder del hombre excluye no sólo a Dios, lo cual afirmarían también Marx, sino también al Estado y al Pueblo. Todo lo que esté por encima del hombre anula su unicidad, por lo que sólo queda la destrucción de toda autoridad que constriña las capacidades del individuo. Como veremos, Stirner proporciona el sustrato filosófico sobre el que se desarrollaría el anarquismo.

Las teorías políticas nacidas del siglo XX cercanas al existencialismo y al estructuralismo basculan entre las ideas de Marx y las de Stirner. La versión más depurada de la naturaleza minimalista que hemos ido esbozando la encontramos en los intelectuales de la Francia de los años 20 y 30, influidos por Heidegger, para los cuales “*las viejas opciones políticas ya no ofrecían soluciones*”¹⁴. Esta nueva corriente, en palabras de sus autores bandera, propone un nuevo hombre que, a

⁹ MARX, KARL, *Nationalökonomie und Philosophie*, citado en VOEGELIN, ERIC, *Ciencia, Política y Gnosticismo*, Madrid, Rialp, 1973, p. 35.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ VOLPI, FRANCO, *El nihilismo*, Madrid, Siruela, 2007, p. 35.

¹² STIRNER, MAX, *El Único y su propiedad*, Madrid, Valdemar, 2004, p. 199.

¹³ *Ibid.*, p. 444.

¹⁴ HERMANN, A., *La idea de decadencia...*, *Op. Cit.*, p. 333.

diferencia del producido por la civilización, ha de consistir en un *ser para-sí*¹⁵. “*El hombre no es otra cosa que lo que él se hace. Éste es el primer principio del existencialismo (...) es ante todo un proyecto que se vive subjetivamente*”¹⁶, dice Sartre. En 1935, diez años antes de la publicación de *Existencialismo es un humanismo* de Sartre, Ortega y Gasset publicaba su ensayo sobre la *Historia como sistema*, en cuyas frases más comprometidas encontramos que “*el hombre no tiene naturaleza. (...) El hombre no es cosa ninguna, sino un drama*” cuya libertad es “*carecer de identidad constitutiva, no estar adscrito a un ser determinado, poder ser otro del que era*”¹⁷. Partiendo de cierto nihilismo común, el existencialismo contribuye a forjar una imagen cultural de un hombre que es arrojado al mundo sin otro sostén que su libre elección del propio destino, elección esclava de *blind preferences*, en palabras de Leo Strauss¹⁸. Desde el sentimiento de desarraigo cósmico¹⁹ que provoca la carencia de naturaleza afloran expresiones típicamente modernas que definen al hombre como un drama, una angustia o una náusea. En cuanto a la vida social, si imaginamos a los teóricos existencialistas abogar por un régimen político cuyo valor supremo sea la libertad encontraremos fácil obstáculo en sus biografías y escritos. Si carecemos de naturaleza y los valores que hemos recibido de la civilización son falsos, ¿de dónde extraeremos nuevos objetivos y valores? ¿Cómo superar la angustia de la desnudez? Curiosamente, Heidegger visionó esa reconstrucción del hombre con la llegada de Hitler al poder²⁰ en 1932 participando activamente y con entusiasmo en la revolución nacional-socialista. Sartre, por su parte, intentó con poco éxito armonizar existencialismo y comunismo en la famosa conferencia de 1945, en 1950 se arrojó a los brazos del Partido Comunista, y tras la guerra tuvo acercamientos respecto al estalinismo, la Yugoslavia de Tito, la China de

¹⁵ La distinción del *ser-para sí* y el *ser-para otro* del existencialismo la encontramos casi calcada de Rousseau: “*El salvaje vive en sí mismo; el hombre sociable siempre fuera de sí no sabe vivir más que en la opinión de los demás, y, por así decir, es del juicio ajeno de donde saca el sentimiento de su propia existencia (...) Al reducirse todo a las apariencias, todo se convierte en ficción y fingido*”, ROUSSEAU, J. J., *Del contrato social...*, Op. Cit., pp. 315 y s.

¹⁶ SARTRE, JEAN-PAUL, *El existencialismo es un humanismo*, Barcelona, Edhasa, 2005, pp. 31 y s.

¹⁷ ORTEGA Y GASSET, JOSÉ, *Historia como sistema*, Madrid, Alianza, 2003, pp. 37 y s.

¹⁸ Ver STRAUSS, LEO, *Natural right and history*, Chicago, The University of Chicago, 1992, p. 4.

¹⁹ Sobre el desarraigo se ahondará en el epígrafe siguiente, en la línea de lo apuntado por Pascal acerca de la nueva situación del hombre en un Universo carente de referencias naturales: “*Hundido en la infinita inmensidad de los espacios que ignora y que me ignoran me espanto*”, PASCAL, BRUNSCHVICG en VOLPI, F., *El nihilismo...*, Op. Cit., p. 22.

²⁰ La descripción de Hermann del pensamiento de Heidegger a este respecto merece ser transcrita entera: “*Para Heidegger, el Ser auténtico se expresaba en el plano político sólo como un momento de visión, una ruptura que transcendía la naturaleza caída y autolimitada del hombre moderno. La legitimidad, el imperio de la ley, las formas constitucionales y otras restricciones inauténticas se desmoronan, y el hombre decide que ha llegado el momento de actuar, al margen de las consecuencias. Para Heidegger ese momento fue 1932, y el hombre fue Adolf Hitler. El filósofo creía que el nacionalsocialismo daría por tierra con la chatura y los valores de la modernidad y volvería a capturar nuestra existencia histórico-espiritual, con el objeto de transformarla en un nuevo comienzo*”, HERMANN, A., *La idea de decadencia...*, Op. Cit., p. 341.

Mao, el Vietnam del Norte de Ho Chi Minn o la Cuba de Fidel Castro²¹. Todo valía en la lucha contra el imperio del racionalismo burgués, incluso el apoyo a regímenes abiertamente totalitarios e irrespetuosos con la libertad del hombre tan venerada por el existencialismo.

Como señala Arthur Hermann en *La idea de decadencia en la historia occidental*, ensayo sobre el pesimismo en la cultura, el fracaso del marxismo alemán con la caída de la Liga Espartaquista en 1919 supuso el replanteamiento de las doctrinas por parte de muchos teóricos. Décadas más tarde, pensadores de La Escuela de Francfort antaño cercanos al comunismo comenzaron a “abandonar la anticuada fe marxista en el progreso y la racionalidad científica a cambio de una visión mucho más sombría del futuro”²². Esta visión pesimista resultaba de la fusión del sustrato historicista de Marx y de dos pensadores cercanos a Stirner: Freud y Nietzsche. La visión de pensadores como Horkheimer, Adorno, Neumann, Erich Fromm y Marcuse sobre la naturaleza humana, una vez desgajada de la *prohibición de preguntar* marxista, comienza a descubrir el proceso racionalista como la edificación de una cárcel que proyecta una ilusión de libertad que no es tal. Así, el nacimiento de la personalidad crítica tiene el espíritu negativo del nihilismo, la deconstrucción de las categorías, y el único positivo del existencialismo, la proposición del yo como constructor de valores: “La personalidad conformista y autoritaria contrastaba con la apertura de la personalidad saludable, que Erich Fromm defendía como el reconocimiento de que no había valores ni autoridad más altos que uno mismo: ‘El hombre es el centro y propósito de su vida’”²³. Los pensadores críticos alargan la sombra de Rousseau modernizando su crítica de la civilización y proclamando un hombre libre de ataduras sociales y amo y señor de su propio destino individual y social. El hombre, en lo sucesivo, encontrará su liberación en la exploración de la sensibilidad y en el descubrimiento de lo irracional.

1.1.2. Degeneración y pesimismo antropológico

Paralelamente al desarrollo de las teorías existencialistas o de negación de la naturaleza humana, y quizás con cierta antelación, comienza a arraigar en la cultura el pesimismo antropológico, englobadas en el concepto contractualista de “estado de naturaleza”. Javier Barrycoa señala que la naturaleza pre-social tiene su origen

²¹ *Ibid.*, p. 348.

²² *Ibid.*, p. 299.

²³ *Ibid.*, p. 320.

conceptual en el protestantismo, siendo “*entendida como una naturaleza de bondad, no tocada por el pecado, o bien una naturaleza deshecha por el mismo*”²⁴. Es indudable que el protestantismo llegó más lejos de lo que el propio Lutero había sospechado y deseado²⁵, pero su influencia en la teoría política de los siglos posteriores fue más decisiva que cualquier otro acontecimiento histórico. El hombre pasó de estar herido en su naturaleza, como predicaba el cristianismo anterior a la reforma, a estar condenado al pecado por una naturaleza irremediabilmente deshecha.

El protestantismo padeció la influencia de otro tipo de religiosidad que analizaremos en el epígrafe siguiente, los movimientos gnósticos²⁶. Su concepción del hombre se encuentra en el gen mismo del pesimismo antropológico. Como relata Hans Jonas, para los gnósticos el hombre “*está compuesto de carne, alma y espíritu; pero, reducido a principios esenciales, su origen es doble: mundano y extramundano. (...) Encerrado en el alma está el espíritu o ‘pneuma’ (llamado también la ‘chispa’), una porción de la substancia divina desde la cual ha caído en el mundo. (...) En su estado irredento, el pneuma así inmerso en el alma y en la carne no es consciente de sí mismo, y vive entumecido, dormido o intoxicado por el veneno del mundo: es en suma ‘ignorante’. Su despertar y liberación se producirán a través del ‘conocimiento’*”²⁷. Ambas formas de religiosidad han predicado la naturaleza viciada del ser humano, y han sido utilizadas para justificar la aparición de un poder absoluto que la restaure en las formulaciones de las teorías del contrato social.

Pero antes de producirse esa transformación conceptual de la teoría política, Maquiavelo protagonizó su particular *reforma antropológica* basada en el realismo: “*la naturaleza creó a los hombres de modo que deseen cualquier cosa y no lo consigan todo, y así, siendo constantemente mayor el deseo que el poder de adquirir, resulta el descontento de lo que se tiene y la insatisfacción*”²⁸. Entrado el siglo XVI, comienzan a oírse en el ámbito político y el teológico los ecos de una maldad humana que, lejos de parecerse al dualismo agustiniano que reconoce en el corazón humano el bien y el mal, se predica como característica principal de la naturaleza del hombre, sentando las bases para la aparición de un poder político más absoluto que cualquier otro conocido hasta entonces: el absolutismo monárquico. Lutero y Maquiavelo coinciden en su pesimismo acerca del hombre,

²⁴ BARRAYCOA, JAVIER, *Sobre el poder*, Barcelona, Scire, 2002, p. 79.

²⁵ Cfv. SABINE, GEORGE H., *Historia de la teoría política*, México, FCE, 2006, p. 286.

²⁶ Para ver más sobre la relación entre el Protestantismo y los movimientos gnósticos, ver BARRAYCOA, J., *Tiempo Muerto*, Barcelona, Scire, 2005, p. 113.

²⁷ JONAS, HANS, *La religión gnóstica*, Madrid, Siruela, 2003, p. 78.

²⁸ MAQUIAVELO, NICOLÁS, *Obras*, Barcelona, Vergara, 1961, p. 389.

pero también en las consecuencias políticas que ello produce. A pesar de unir su causa personal a la libertad, tanto Calvino como Lutero sostuvieron que la resistencia a los gobernantes es, en todos los casos, moralmente mala, pues *“los príncipes de este mundo son dioses, y el vulgo es Satán (...). Prefiero soportar a un príncipe que obra mal antes que a un pueblo que obra bien”*²⁹. Por ello, Sabine llega a la conclusión de que con el luteranismo *“la religión ganó acaso en espiritualidad, pero el estado ganó, sin duda, en poder”*.

Lo mismo sucedió con el Calvinismo, cuya doctrina era menos mística y más encaminada a la acción, pero que políticamente *“colocó las dos espadas de la tradición cristiana en la Iglesia. (...) Era probable que el resultado fuese un intolerable gobierno de los santos: una regulación meticulosa de los asuntos más privados, fundada en un espionaje universal, con una tenue distinción entre el mantenimiento del orden público, la censura de la moral privada y la conservación de la verdadera doctrina y el culto establecido”*³⁰. La misma concesión encontramos en Maquiavelo, cuando defiende el derecho de los príncipes a traicionar su palabra dada, porque *“los hombres son malos y no te guardarían a ti su palabra, tú tampoco tienes que guardarles la tuya. Además, jamás faltaron a un príncipe razones legítimas con las que disfrazar la violación de sus promesas”*³¹. Por tanto, vemos como en el siglo XVI comienza a cuajar una visión del poder político arbitrario al que hay que obedecer sin esperar explicación racional alguna, pues el hombre ya no atiende a razones sino a deseos irracionales.

A partir de Maquiavelo las teorías políticas cambian su discurso, y el enorme arraigo del pesimismo antropológico en el contractualismo generó lo que hemos venido a llamar el nihilismo político, esto es, una sociedad conceptualizada como una construcción férrea, normativizada y poderosa que se impone al individuo en todos los ámbitos de su existencia. Mención especial respecto a la paternidad de la dicha concepción merece Thomas Hobbes, a quien le fueron concedidos grandes dones excepto el de la sutileza en los planteamientos filosóficos. El inglés es el máximo exponente del pesimismo antropológico: *“si dos hombres desean la misma cosa, y en modo alguno pueden disfrutarla ambos, se vuelven enemigos, y en el camino que conduce al fin (...) tratan de aniquilarse o sojuzgarse uno a otro”*³². El silogismo que vertebra el Leviatán conduce irremediablemente al mismo fin que reconocen como

²⁹ LUTERO, citado en SABINE, G. H., *Historia de la teoría política...*, *Op. Cit.*, p. 286.

³⁰ *Ibid.*, pp. 287 y s.

³¹ MAQUIAVELO, NICOLÁS, *El príncipe*, Madrid, Alianza, 2002, p. 104.

³² HOBBS, THOMAS, *Del Ciudadano y Leviatán*, Madrid, Tecnos, 2005, p. 123.

idóneo Maquiavelo y Lutero: el hombre es todo él deseo irracional, el otro es un impedimento para su realización personal y, por tanto, es necesario un poder común con derecho a la arbitrariedad en todo excepto en la conservación de la vida. En los siguientes epígrafes veremos cómo se lleva a cabo la transferencia de poder, y cómo sus condiciones son causas principales del nihilismo político. Spinoza define al hombre en los mismos términos: *“los hombres están necesariamente sometidos a los afectos. (...) De donde resulta que, como todos desean ser los primeros, llegan a enfrentarse y se esfuerzan cuanto pueden en oprimirse unos a otros”* de modo que *“las causas y fundamentos del Estado no habrá que extraerlos de las enseñanzas de la razón, sino que deben ser deducidos de la naturaleza o condición común de los hombres”*³³. El Estado moderno, según su concepción, nace para aumentar el poder del individuo, puesto que el poder (o derecho) de la multitud supera exponencialmente al de la suma de sus miembros, por lo que será más provechosa una sociedad orgánicamente concebida que la anarquía³⁴. El autor judío, al igual que Hobbes y Maquiavelo, no concibe la sociedad como una continuidad de la naturaleza humana, sino que más bien encuentra su origen en el provecho, en el aumento de poder que teóricamente experimenta el súbdito en su unión al todo. Ello implica un frágil fundamento de la sociedad, pues en la medida en que deje de acrecentar el poder individual y pase a reprimirlo³⁵, como en realidad sucede a partir del planteamiento pasional con el que se calibra al hombre, la vida en común perderá todo sentido y la pasión conducirá a la anarquía.

Por su parte, Rousseau, a la vez que participó en la difusión de la visión minimalista de la naturaleza como hemos visto anteriormente, se convirtió en protagonista y principal teórico de la teoría de la degeneración del siglo XVIII. El hombre no tiene una naturaleza fija, sino que está en progreso o en perfección según las circunstancias y la fortuna. El motor del progreso no es la razón, sino la pasión, *“es gracias a su actividad por lo que nuestra razón se perfecciona; sólo tratamos de*

³³ SPINOZA, BARUCH, *Tratado Político*, Madrid, Alianza, 2004, pp. 86 y s.

³⁴ La concepción orgánica de Spinoza se hace evidente por cuanto contempla los derechos del individuo solo en relación de sumisión al Estado: *“El cuerpo y alma de todo el Estado posee tanto derecho como tiene poder. Y por lo mismo, cada ciudadano o súbdito posee tanto menos derecho, cuanto la propia sociedad es más poderosa que él. En consecuencia, cada ciudadano ni hace ni tiene nada por derecho, fuera de aquello que pide defender en virtud de un decreto común de la sociedad”* *Ibid.*, p. 107.

³⁵ Para Freud, el hombre pasional o ansioso de poder de los contractualistas y que él denomina salvaje o primitivo, no deja de morar en el corazón del hombre. La contraposición hombre-sociedad es evidente: *“Es imposible pasar por alto en qué medida la civilización está constituida sobre la renuncia al instinto, en qué medida supone precisamente la insatisfacción... de instintos poderosos. Esta ‘frustración cultural’ es, como sabemos... la causa de la hostilidad contra la cual deben luchar todas las civilizaciones”* FREUD, SIGMUND, *Civilization and its Discontents*, citado en HERMANN, A., *La idea de decadencia...*, *Op. Cit.*, p. 149.

*conocer porque deseamos gozar*³⁶. Rousseau describe la historia hipotética de la humanidad con el relato de la degeneración: el hombre a “avanzado” del estado natural o salvaje al estado social o civilizado de tal forma que ambos hombres son irreconocibles como seres de la misma especie. No nos resistimos a transcribir el pasaje casi íntegro de la profundísima descripción que realiza el ginebrino del cambio que supone su particular progreso:

De libre e independiente que era antes el hombre, helo ahí sometido por una multitud de nuevas necesidades, por así decir, a toda la naturaleza, y sobre todo a sus semejantes de los que se hace esclavo en cierto sentido (...) Finalmente, la ambición devoradora, el ansia de elevar su fortuna relativa, menos por necesidad auténtica que por ponerse por encima de los demás, inspiran a todos los hombres una negra inclinación a perjudicarse mutuamente, una envidia secreta, (...) en una palabra, competencia y rivalidad por un lado, por otro oposición de intereses y un siempre oculto deseo de lograr un beneficio a costa del otro, todos esos males son el primer efecto de la propiedad y el cortejo inseparable de la desigualdad naciente.

La sociedad naciente dio paso la más horrible estado de guerra: el género humano, envilecido y desolado, sin poder volver ya sobre sus pasos ni renunciar a las desventuradas adquisiciones que había hecho, y trabajando exclusivamente para vergüenza suya por el abuso de las facultades que le honran, se puso él mismo en vísperas de su ruina.³⁷

El pasaje ilustra a la perfección la teoría de la degeneración, que supone una elaboración más compleja de porqué el hombre encuentra en la sociedad al enemigo de su deseo. El pesimismo y la tragedia del hombre se elevan por encima del texto haciendo imposible reflexión alguna sobre una posible conciliación entre la individualidad y la sociabilidad. En los siguientes epígrafes analizaremos la propuesta política de Rousseau que, como el resto de contractualistas, acaba reconociendo que el pesimismo antropológico acaba derivando en la necesidad de un poder absoluto. Las contradicciones de su pensamiento, así como su solución a través de una voluntad general con poder absoluto, hacen de él el principal alentador del pensamiento político nihilista.

Como concluye Arthur Hermann en su análisis sobre la idea de decadencia, es imposible separar ésta de la idea de progreso: “*ambas ideas son dos caras de la misma moneda. Toda teoría del progreso contiene una teoría de la decadencia, pues las leyes históricas ‘inevitables’ pueden funcionar en ambos sentidos*”³⁸. Javier Barrycoa explica que “*como reacción frente a este pesimismo latente en el pensamiento moderno puede explicarse la aparición del mito del progreso; esto es, la necesidad de definir el fin de un desarrollo social como una plenitud*

³⁶ ROUSSEAU, J. J., *Del contrato social...*, Op. Cit., p. 248.

³⁷ *Ibid.*, pp. 291 y s.

³⁸ HERMANN, A., *La idea de decadencia...*, Op. Cit., p. 23.

positivizada”³⁹. El mito tuvo su correlativo en la realidad social y científica, lo cual alimentó aún más a los ideólogos que contemplaban el paso de los siglos como un tránsito de la oscuridad a la luz. El siglo XIX y el romanticismo cobraron el protagonismo intelectual suficiente para lograr forcejear en la lucha dialéctica contra el progresismo: *“En un sentido profundo, el temor del siglo diecinueve a la decadencia reflejaba el temor a su propio éxito. El poder abrumador de la civilización europea cobraba un matiz de ‘exceso’, un empacho de riqueza fácil, movilidad social, confort material y complacencia, así como un empacho de cambio y destrucción de lo anterior”*⁴⁰. Además de la falta de hondura cultural para afrontar los cambios sociales emergentes, en política el desencadenante del pesimismo y la decadencia fue la revolución francesa, la cual reflejó una *“imagen de la deliberada traición del hombre a su naturaleza y sus ideales más elevados”*⁴¹. La Revolución echó por tierra las esperanzas de los intelectuales en la regeneración de los ideales, e impactó súbitamente en figuras como Edmund Burke o Alexis de Tocqueville.

El siglo XIX convirtió, a través de Gobineau, el debate de la degeneración en un asunto racial: *“El proceso civilizador era para Gobineau un proceso de corrupción, simbolizado por la mezcla racial. Los conquistadores son víctimas de su propio genio al crear un orden político y social estable”*, advierte Hermann⁴². La sociedad era víctima de la mezcla racial y de la pérdida de vitalidad y fuerza en manos de la enfermedad de la avaricia y el dinero. Gobineau proporcionó las bases del discurso arianista: la cultura europea se aleja y acercaba a la barbarie no de forma lineal, sino según se acercase o alejase del mantenimiento de la pureza de la raza aria. Colaborador de Tocqueville, el autor normando no sólo se alejó del liberalismo iluminista de su mentor en el sentido de llegar a afirmar el arianismo, sino que en su *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas* se convierte al determinismo histórico: *“en el esquema histórico de Gobineau el hombre es impotente, no es responsable del inevitable desastre (...) La postura ética del hombre era irrelevante para el proceso histórico”* y, por tanto, *“la acción pública y el ejercicio del poder no poseían ningún contenido moral, pues se basaban en la sangre, la raza y la biología”*⁴³. Como señala Hermann, estas consideraciones dejaron atónito a Tocqueville, que veía con espanto como la libertad humana corría grave peligro si el determinismo cuajaba en la cultura europea, como así sucedió.

³⁹ BARRAYCOA, J., *Sobre el poder...*, Op. Cit., p. 29.

⁴⁰ HERMANN, A., *La idea de decadencia...*, Op. Cit., p. 54.

⁴¹ *Ibid.*, p. 49.

⁴² *Ibid.*, p. 68.

⁴³ *Ibid.*, p. 74.

Gobineau, junto con el arianista y antisemita Chamberlain, influyó enormemente en la cultura alemana de finales de siglo y concretamente en un joven inquieto llamado Adolf Hitler, el cual interiorizó las doctrinas del racismo, el determinismo y la desenfrenada pasión por el poder para convertirlas en historia viva⁴⁴. Un poco más al sur de Europa, el médico y criminalista Césare Lombroso desarrollaba la teoría de la degeneración y el atavismo en relación a la criminología, de cuyo estudio concluyó que el criminal lo era por nacimiento. Llegó a elaborar una ciencia del criminal, según la cual los rasgos físicos de una persona podían permitirle discernir incluso a qué tipo de crímenes estaba predestinado. Por supuesto, si el criminal lo era por nacimiento, no era responsable, lo cual llevó a Lombroso a dos conclusiones: por un lado, “*el hecho de que existan seres tales como los criminales natos (...) nos cierra a toda piedad (...). Nos sentimos justificados en su exterminio*”⁴⁵; y, por otro lado, los criminales ocasionales requerían tratamiento rehabilitador más que castigo. Lombroso influyó en la elaboración del Código Fascista de 1930, y su enfoque ha ganado protagonismo en la ciencia penal contemporánea desde entonces. Se había consumado otra forma de determinismo biológico que, como en el caso de Gobineau, ponía fin a cualquier concepto de libertad humana: la responsabilidad moral del individuo había desaparecido con ella.

Asumidas a lo largo de tres siglos de discusión filosófica las ideas minimalistas y pesimistas de naturaleza humana, el cambio que producen en la concepción del poder político es gravemente relevante en relación a la culminación del proceso nihilista. Nadie sabe si todos y cada uno de los contractualistas y los teóricos de la degeneración quisieron acabar llegando al mismo punto en política, pero lo cierto es que contribuyeron a la terrible consideración del poder político del Estado como el nuevo Dios terrenal cuya misión es regenerar al hombre. Rousseau es totalmente franco al respecto:

Quien se atreve con la empresa de instituir un pueblo debe sentirse en condiciones de cambiar, por así decir, la naturaleza humana; de transformar cada individuo, que por sí mismo es un todo perfecto y solitario, en parte de un todo mayor, del que ese individuo recibe en cierta forma su vida y su ser; de alterar la constitución del hombre para reforzarla⁴⁶

⁴⁴ “*La máquina política y bélica nazi se puso en movimiento mucho antes de que en 1939 los tanques alemanes comenzaran su marcha de destrucción, dado que –en la guerra política – el racismo era considerado un aliado más poderoso que cualquier agente pagado o que cualquier organización secreta de quintacolumnistas*” ARENDT, HANNAH, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 2004, p. 221.

⁴⁵ LOMBROSO, *Crime*, p. 427, citado en HERMANN, A., *La idea de decadencia...*, *Op. Cit.*, p. 124.

⁴⁶ ROUSSEAU, J. J., *Del contrato social...*, *Op. Cit.*, p. 64.

Cuando la modernidad asume culturalmente que el hombre es malo o que es mutable, en el plano político ha de asumir consecuentemente que es el poder el que tiene que penetrar en la esfera donde se decide en qué condiciones el hombre debe cumplir su destino social y personal. Y la relación es de causa-consecuencia porque la sociedad no mantiene su orden sin que exista un sistema normativo mínimo reconocido, de manera que, o se reconoce que existe una naturaleza humana social cuyas inclinaciones pautan el comportamiento político; o se reconoce que no existe sino una naturaleza condenada o moldeable que concede el beneficio de la ordenación a un poder arbitrario. Y es arbitrario especialmente a partir del planteamiento existencialista, puesto que sin naturaleza previa se pierden las referencias por las que gobernar al hombre; y los valores, derechos y opiniones sociales buscarán su sustento en la voluntad de quien ostenta posiciones de dominio⁴⁷. Tocqueville expresa así el carácter omni-actuante del poder absoluto que se yergue sobre el hombre moderno:

Después de tomar de este modo uno tras otro a cada individuo en sus poderosas manos y de moldearlo a su gusto, el soberano extiende sus brazos sobre la sociedad entera; cubre su superficie con una maya de pequeñas reglas complicadas, minuciosas y uniformes, entre las que ni los espíritus más originales ni las almas más vigorosas son capaces de abrirse paso para emerger de la masa; no destruye las voluntades, las dobléa y las dirige; rara vez obliga a obrar, se opone constantemente a que se obre; no tiraniza, pero mortifica, reprime, enerva, apaga, embrutece y reduce al cabo a toda la nación a un rebaño de animales tímidos e industrioses cuyo pastor es el gobierno.⁴⁸

Para explicar este cambio tendremos que detenernos en el epígrafe siguiente en el fenómeno del gnosticismo y la secularización, los cuales explican en clave simbólica cómo se ha pasado de una consideración del poder como exigencia natural de la sociedad a otra que lo concibe como extraño pero lo venera a la vez como a un Dios. Se dan en la modernidad, por tanto, dos procesos que tienen un desarrollo inverso y paradójico: el hombre que había sido llamado a despertar y protagonizar la historia se ve a la postre reducido a una parte insignificante de la masa social, a la vez que se erige sobre él un poder tutelar inmenso que tiene como misión suplir esa insignificancia. Además, el tiempo ha ido marchitando el resto de lazos sociales y religiosos, de manera que el único poder que el hombre encuentra como posibilidad

⁴⁷ La consecuencia social de la afirmación de la no naturaleza humana es evidente por ejemplo en Ortega y Gasset: "*Lo mismo que la creencia colectiva para existir y gravitar sobre mí y acaso aplastarme, no necesita de que yo, individuo determinado, crea en ella*" ORTEGA Y GASSET, J., *Historia como sistema...*, Op. Cit., p. 21.; y en Sartre es plausible en el origen de los valores: "*Los hombres son libres y decidirán libremente mañana lo que será el hombre; mañana, después de mi muerte, algunos hombres pueden decidir establecer el fascismo, y los demás pueden ser lo bastante cobardes y débiles para dejarles hacer; en ese momento, el fascismo será la verdad humana, y tanto peor para nosotros; en realidad, las cosas serán como los hombres hayan decidido que sean*" SARTRE, J. P., *El existencialismo...*, Op. Cit., p. 55.

⁴⁸ TOCQUEVILLE, ALEXIS DE, *La democracia en América*, 2, Madrid, Alianza, 2002, p. 404.

de restaurar su naturaleza es el del Estado⁴⁹. Orwell lo expresa así a través de la célebre explicación, en su cacotopía titulada *1984*, de lo que es el hombre y el Partido según su caudillo O'Brien: *"Nosotros, Winston, controlamos la vida en todos sus niveles. Te figuras que existe algo llamado la naturaleza humana, que se irritará por lo que hacemos y se volverá contra nosotros. Pero no olvides que nosotros creamos la naturaleza humana. Los hombres son infinitamente maleables. (...) La humanidad es el Partido. Los otros están fuera, son insignificantes"*⁵⁰. Como en la novela, cuando el hombre moderno se mira en el espejo de la realidad política sólo ve insignificancia, una huella en la arena de un desierto inmenso que es la sociedad, y ese reflejo burlesco de lo que debería ser el hombre no es sino la consecuencia de cómo hemos dinamitado su naturaleza en los últimos siglos. La insignificancia está un peldaño antes de la nada, esto es, del nihilismo.

⁴⁹ Al respecto de la masificación y atomización simultánea en beneficio del poder recurrimos de nuevo a Hannah Arendt: *"Los movimientos totalitarios son organizaciones de masas de individuos atomizados y aislados. En comparación con todos los demás partidos y movimientos, su más conspicua característica externa es su exigencia de una lealtad total, irrestringida, incondicional e inalterable del miembro individual. (...) Sólo puede esperarse que semejante lealtad provenga del ser humano completamente aislado, quien, sin otros lazos sociales con la familia, los amigos, los camaradas o incluso los simples conocidos, deriva su sentido de tener un lugar en el mundo solo de su pertenencia a un movimiento, de su afiliación al Partido"* ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo...*, *Op. Cit.*, p. 405.

⁵⁰ ORWELL, GEORGE, *1984*, Barcelona, Destino, 2003, p. 287.

1.2. Gnosis: el nuevo orden político-religioso

El pueblo es el cuerpo de Dios. Un pueblo es pueblo sólo mientras tiene su propio Dios individual y excluye a todos los demás dioses del mundo, sin admitir reconciliación alguna, mientras cree que su Dios vencerá y expulsará del mundo a todos los demás dioses.

Feodor Dostoievsky

La religión sólo alcanza fuerza de derecho por decisión de aquellos que detentan el derecho estatal y que Dios no ejerce ningún reinado especial sobre los hombres, sino a través de quienes tienen el poder del Estado; y que, además, el culto religioso y el ejercicio de la piedad deben adaptarse a la paz y a la utilidad del Estado.

Baruch Spinoza

La antropología moderna supuso una transformación muy significativa de la concepción de la sociedad y la política. El nuevo poder que visualizamos en los siglos posteriores al protestantismo y al contractualismo no podría haber surgido sin antes llevar a cabo una transfiguración de la naturaleza humana. Pero otro fenómeno reapareció con fuerza en esos siglos para remar en esa misma dirección de la historia política. Hablamos del gnosticismo, y la dirección no es otra que la de sujetar el destino del hombre a la sumisión a un poder absoluto que representa su salvación.

Los conceptos que el contractualismo utilizó para redefinir al hombre y su relación con la sociedad son en gran parte heredados del gnosticismo antiguo, por lo que para comprender a fondo el significado del nihilismo político es necesario adentrarnos en la simbología gnóstica y ver de qué modo ha influido en la aparición de un poder político percibido no como una exigencia natural, sino más bien como una imposición *contranatura*. Relacionar ambos fenómenos es complicado en la medida en que exige la utilización de registros diversos como el religioso, el político y el mitológico, pero nuestro análisis quedaría huérfano de sentido si el temor a ir más allá de categorías meramente políticas o sociológicas nos llevara a obviar la influencia de estos movimientos religiosos en la política moderna. El epígrafe nos va a llevar desde una explicación sucinta de la naturaleza propia de la gnosis a una explicación de ciertos fenómenos modernos, conceptualizados como mesianismo político, a partir de las categorías que constituyen la simbología gnóstica.

1.2.1. Una aproximación a la Gnosis

Algunos autores han visto en el gnosticismo una explicación adecuada a la aparición de un poder absoluto cuya misión es restaurar la naturaleza humana, y en nuestra opinión es la interpretación de mayor fuerza simbólica. Semejante proceso escapa a las categorías meramente políticas o sociológicas, y sólo puede entenderse a partir de la lectura de ciertas obras que relacionan el mundo político con el gnosticismo. El término *gnosis* significa conocimiento, entendido “*como medio para obtener la salvación*”⁵¹. Su origen temporal se remonta a la edad antigua, sin que haya un total acuerdo científico respecto al lugar concreto, y a lo largo de la historia ha tenido diferente protagonismo hasta que en el siglo XIX se ganó el interés de científicos y pensadores. Curiosamente, un fenómeno originariamente oriental y poco relevante socialmente logró extender su influencia hasta llegar a atraer la atención del mundo Occidental. ¿Qué es, pues, el gnosticismo? Javier Barrycoa resume el fenómeno de la gnosis como “*un intento de generar, a través de un método un proceso de autodivinización. Todo movimiento gnóstico presupone un estado de perfección, una pérdida de ese estado y una aspiración a recuperar el estado anterior a través de un método que depende esencialmente de la propia fuerza o voluntad del individuo*”⁵². Nos encontramos, por tanto, ante movimientos con un método pseudo-religioso cuya finalidad es la de restaurar una naturaleza humana caída a un mundo extraño a través del conocimiento del origen, conocimiento cuyo motor se encuentra en el propio hombre, en su capacidad de llegar a Dios por sus propias fuerzas. Como dice Hans Jonas, “*la meta de la lucha gnóstica es la liberación del ‘hombre interior’ de las ataduras del mundo y su regreso al nativo reino de la luz*”⁵³.

El origen histórico, siendo de gran interés, no es propiamente el objeto del presente ensayo. Lo que interesa a efectos de explicar el nihilismo político es tratar de indagar en el tipo de experiencia existencial y política que hace que el hombre concreto encuentre en los proyectos gnósticos cierta respuesta a sus anhelos. ¿Cuál es esa experiencia humana que explica el acercamiento a la gnosis? Estas corrientes han encontrado facilidades para arraigar en la sociedad en momentos de crisis espiritual en una civilización, cuya cultura deja de proporcionar una explicación simbólica válida del lugar que el hombre ocupa en el mundo⁵⁴ y le mueve a buscar otras

⁵¹ JONAS, H., *La religión gnóstica...*, *Op. Cit.*, p. 66.

⁵² BARRYCOA, J., *Sobre el poder...*, *Op. Cit.*, p. 57.

⁵³ *Ibid.*, p. 79.

⁵⁴ “§12. Desmoronamiento de los valores cosmológicos. A. (...) El nihilismo como estado psicológico, cuando se ha aplicado a una totalidad, una sistematización, incluso una organización en todo suceder y bajo todo suceder, de manera que en una representación total de una forma suprema de dominio y gobierno se deleite el alma sedienta de admiración y de gloria (...) Una forma de unidad, cualquier forma de ‘monismo’; y como consecuencia de esta fe del hombre en un

nuevas, como señala Voegelin: “La pérdida de sentido de la existencia, debida al desmoronamiento de las culturas, de las instituciones y de las relaciones con los pueblos, trajo como respuesta el intento, el anhelo de reencontrar el sentido de la vida humana en las condiciones concretas. (...) Dentro de esa línea se encuentra, asimismo, y como uno de los más preclaros intentos de búsqueda de sentido, el gnosticismo”⁵⁵. Muchos son los autores que indican un mismo momento y un mismo personaje histórico para referenciar la sensación de desamparo que abre al hombre a la experiencia gnóstica:

El inicio de la crisis se remonta al siglo XVII, cuando toma forma la situación espiritual del hombre moderno. Entre los rasgos que determinan esta situación se encuentra uno que Pascal fue el primero en afrontar, con sus temibles implicaciones, y en exponer con toda fuerza de su elocuencia: la soledad del hombre en el universo físico de la cosmología moderna. ‘Inmerso en la infinita inmensidad de los espacios que ignoro y que me desconocen, me siento asustado’.⁵⁶

Esta es la situación del espíritu a partir del siglo XVII, provocado por el mismo racionalismo: “El nihilismo, pues, es el proceso final del racionalismo”⁵⁷. A pesar de los inauditos avances de la civilización occidental, las preguntas fundamentales del hombre no han encontrado respuesta ni en la ciencia, ni en la técnica, ni en la ideología, productos de la era de la razón. Esa impresión de vacío, acelerada por el ritmo acelerado de los cambios en la técnica y llamada nihilismo contemporáneo, entrega al hombre a una irrefrenable búsqueda de nuevas fuentes de sentido, nuevas cosmovisiones que sirvan de asidero a un espíritu desorientado. Y como toda crisis cultural, es también una crisis de valores sociales⁵⁸. La misma carencia de sentido que experimenta el hombre respecto a su vida personal, la experimenta

sentimiento profundo de conexión y dependencia de un 'todo' infinitamente superior a él, un modus de la divinidad... 'El bien de la totalidad requiere la entrega del individuo'... ¿Pero hay que darse cuenta de que no existe tal totalidad! En el fondo, el hombre ha perdido la creencia en su valor, cuando a través de él no actúa un todo infinitamente precioso” NIETZSCHE, FRIEDRICH, La voluntad de poder, Madrid, EDAF, 2000, p. 39.

⁵⁵ VOEGELIN, E., *Ciencia, política y gnosticismo...*, Op. Cit., pp. 15 y s.; Daniel Bell llama “cultos” a estos movimientos esotéricos y exaltadores de la magia: “cuando una teología se desgasta y la organización se derrumba, cuando el marco institucional de la religión comienza a romperse, la búsqueda de una experiencia directa que la gente pueda sentir como religiosa facilita el nacimiento de los cultos” BELL, DANIEL, *Las contradicciones culturales del Capitalismo*, Madrid, Alianza, 2004, p. 162.

⁵⁶ JONAS, H., *La religión gnóstica...*, Op. Cit., p. 339, ver también VOLPI, FRANCO, *El nihilismo...*, Op. Cit., p. 22.; Ortega y Gasset también sitúa la causa de ese vacío en el racionalismo: “Lo único en que creía era en la razón física, y ésta, al hacerse urgente su verdad sobre los problemas más humanos, no ha sabido qué decir. Y estos pueblos de Occidente han experimentado de súbito la impresión de que perdían pie, que carecían de punto de apoyo, y han sentido terror, pánico y les parece que se hunden, que naufragan en el vacío”, ORTEGA Y GASSET, J., *Historia como sistema...*, Op. Cit., p. 25.

⁵⁷ BELL, D., *Las contradicciones culturales...*, Op. Cit., p. 18.

⁵⁸ “Es el destino de nuestra época —escribía Weber— con su característica racionalización e intelectualización, y, sobre todo, con su desencantamiento del mundo, que justamente los valores últimos y más sublimes se hayan retirado de la espera pública para refugiarse en el reino extramundano de la vida mística”, WEBER, MAX, citado en VOLPI, F., *El nihilismo...*, Op. Cit., p. 80.

sobre las cuestiones sociales: ¿Por qué existe la sociedad? ¿Por qué he de obedecer a la autoridad? ¿Es legítimo el poder?... todas ellas son preguntas sin respuesta, cuando no prohibidas. Como señala Voegelin: “*Si alguien pregunta por la esencia, la vocación y el destino del hombre, se le ignora provisionalmente; después, una vez que ya el sistema del positivismo se haya abierto paso socialmente, se buscarán medios adecuados para hacerle callar*”⁵⁹. La ausencia de preguntas y respuestas, la pérdida de los valores y el nihilismo son el puente tendido del hombre racionalista al hombre místico. Es el reencantamiento del mundo, proceso que muchos han culminado a través de la gnosis, no sin antes darse una revolución en dos fases: la divinización del hombre y la expansión social de la verdad gnóstica. La primera todavía mantiene el carácter religioso original de los movimientos gnósticos, mientras que la segunda fase inicia la politización de la gnosis, su transformación de proyecto religioso-individual a proyecto político-colectivo.

La primera fase del gnosticismo es la divinización del hombre, en la cual se expande la idea de que el viejo orden medieval había esclavizado al hombre mediante doctrinas y leyes tradicionales que le cegaban a la realidad de su propia divinidad. Con esta idea se consiguen dos cosas: que el hombre se despoje de la visión escatológica cristiana y, por el atractivo de una doctrina que le deifica, que se acerque a la nueva verdad gnóstica. Nietzsche es el máximo valuarte de este acontecimiento: “*Amaos a vosotros mismos por la gracia; entonces ya no tendréis necesidad de vuestro Dios y todo el drama de la caída y la redención se consumará en vosotros*”⁶⁰. Esta divinización supone que “*el gran punto de no retorno de la historia llegará cuando el hombre vuelva esa proyección (la de Dios) sobre sí mismo; cuando tome conciencia de que él mismo es Dios; cuando, en consecuencia, el hombre se transfigure en superhombre*”⁶¹. Kirillov, exponente del nihilismo más radical de *Los Demonios* de Dostoievsky lo expresa así: “*Si no hay Dios, entonces yo soy Dios*”⁶². Resulta paradójico que esta divinización sea el proceso final de una

⁵⁹ Para ver más sobre la prohibición de preguntar en Comte y Marx, ver VOEGELIN, E., *Ciencia, Política y gnosticismo...*, *Op. Cit.*, pp. 38 y s.

⁶⁰ NIETZSCHE, F., citado en VOEGELIN, E., *Ibid.*, p. 158.

⁶¹ *Ibid.*, p. 154.

⁶² El frío razonamiento que conduce a estas ideas extremadas es el siguiente: “*No me entra en la cabeza cómo un ateo que sabe que Dios no existe no se mata inmediatamente. Entender que Dios no existe y no entender con ello que te has convertido en Dios es un absurdo, pues de lo contrario te matarías. (...) Yo soy terriblemente desdichado porque temo terriblemente. El terror es la maldición del hombre...Pero afirmaré mi voluntad, estoy obligado a creer que no creo. Yo empezaré y acabaré y con ello abriré la puerta. Y salvaré a los demás. Sólo eso salvará a la humanidad y la transformará físicamente en la próxima generación; porque en su estado físico actual, si no me equivoco, el hombre no puede prescindir de su Dios anterior. Durante tres años he estado buscando mi atributo divino y lo he hallado; ¡mi atributo divino es mi ‘real voluntad’! (...) Me*

modernidad que, como hemos visto en el primer epígrafe, basculaba entre la condena al hombre por su maldad y su carácter moldeable. Solo encontramos el sentido si lo interpretamos a la luz del provecho que saca la nueva verdad gnóstica de esa consideración: el hombre era así según la antigua verdad clásico-cristiana, la nueva verdad gnóstica lo liberará de su antigua condición⁶³.

La segunda fase de consolidación es la expansión social de la nueva verdad gnóstica, presentada como alternativa única a la vieja y con aspiraciones de influir en la vida social y política. Hasta entonces la gnosis llega a pequeños círculos de místicos y de sectas que la acogen como un modo de salvación individual, pero en el siglo XVIII y XIX se convierten en verdaderos movimientos políticos. Los conceptos que se aplicaban a la persona individual y que se dirigían a su iluminación religiosa se transforman en promesas colectivas que integran una nueva ideología que sustituye la reclusión por la expansión, el individuo por el colectivo: *“El nuevo reino será universal en esencia y universal en su proclama de dominio. Se extenderá ‘a todas las personas y cosas de manera universal’. La revolución de los gnósticos tiene como objetivo monopolizar la representación existencial”*⁶⁴. Como toda verdad religiosa, acaba entrando en una dinámica de colectivización, típica de quienes creen estar en posesión de una verdad humanamente relevante que comunicar al mundo.

El gnosticismo es el racionalismo que huye hacia delante: es la forma mística de ese espíritu moderno de renovarlo permanentemente todo, explorar nuevas formas de conocimiento, sobre el presupuesto básico de que cualquier descubrimiento abrirá un horizonte mejor a la humanidad. Además, el proceso se acelera por la atracción que siente el corazón humano por la novedad: *“La constitución de la naturaleza humana propende por sí misma a la novedad”*⁶⁵ señala Hobbes, y en tiempos de desorientación y búsqueda, la gnosis aprovecha su impulso para conquistar almas. Arendt nos da la clave para interpretar la revolución gnóstica: *“Sólo podemos hablar de revolución cuando está presente ese ‘pathos’ de la novedad y cuando ésta aparece asociada a la libertad”*⁶⁶.

mato para probar mi insumisión y mi nueva y terrible libertad”, DOSTOIEVSKY, FEODOR, *Los demonios*, Madrid, Alianza, 2007, pp. 759 y s.

⁶³ El pasaje de Fausto en el que el demonio Mefistófeles aconseja a un estudiante para conseguir la plenitud del sueño romántico es revelador de este fenómeno gnóstico: *“Eritis sicut Deus sientes bonum et malum” (Seréis como Dios, conocedores del bien y del mal) Sólo sigue el viejo dicho y a mi tía la Serpiente, y algún día tu semejanza con Dios te causará espanto”* GOETHE, JOHANN W., *Fausto*, Madrid, Espasa Calpe, 2007, p. 103.

⁶⁴ VOEGELIN, E., *La nueva ciencia de la política*, Buenos Aires, Katz, 2006, pp. 182 y s.

⁶⁵ HOBBS, T., *Del ciudadano y el Leviatán...*, *Op. Cit.*, p. 179.

⁶⁶ ARENDT, H., *Sobre la revolución*, citado en BARRAYCOA, J., *Sobre el poder...*, *Op. Cit.*, p. 40.

La gnosis triunfa porque promete una nueva libertad también en lo social y lo político, y el hombre siente una extraña revolución en su interior, una conmoción, cuando ve su vida sacudida por algo nuevo, algo totalmente diferente a lo anterior. El carácter misterioso de los proyectos gnósticos toca las fibras recónditas de la conciencia y la abren de nuevo a la experiencia mística. Los conceptos de tradición, ley, naturaleza, sagrado e Iglesia dejan de transmitir significado, dejando paso al reino de la sensibilidad, lo esotérico, el dinamismo social, la revolución, el superhombre etc. Las ideologías políticas modernas se nutren de ese proceso: tratan de destruir el viejo orden e implantar el nuevo por la fuerza. Su carácter gnóstico deriva de que la transformación social se nutre de fuentes inmanentes, se funda en la voluntad humana misma. El marxismo instituirá la dictadura del proletariado, el liberalismo sustituirá la sociedad estamental por una entre hombres libres e iguales cuyos derechos absolutos protegerá el Estado, el totalitarismo se presentará como la materialización de la ley de la naturaleza y de la historia en el mundo político...; todas las utopías políticas modernas ambicionan la transfiguración total de la sociedad. Los líderes gnósticos que protagonizan *Los demonios* de Dostoievsky se sienten *“llamados a insuflar vida nueva en un organismo decrepito y atacado de parálisis; (...) lo que hacen tiene como fin la destrucción de todo lo existente: el Estado y su estructura moral. Sólo quedaremos nosotros (dice Piotr Stepanovich, líder nihilista), los que nos hemos preparado para conquistar el poder. Nos atraeremos a los inteligente y cabalgaremos sobre los imbéciles. Eso no deben perderlo de vista. Habrá que reeducar a una generación para hacerla digna de la libertad”*⁶⁷. Como sucede en la novela, el éxito de la revolución gnóstica pende por tanto de la habilidad que tengan sus líderes de generar aceptación social y sometimiento al programa ideológico que se propone, y cuya característica principal es la promesa de salvación condicionada a la adhesión incondicional a un proyecto político, como veremos a continuación.

La teoría política moderna no sólo no ha entendido incompatibles poder y experiencia gnóstica, sino que más bien ha inventado una forma de entender el mundo acorde con los presupuestos del gnosticismo con tal de consolidar la absolutización del poder. Es precisamente en el momento en el que la verdad gnóstica se consolida en el debate y la acción política cuando se desata el mayor peligro, pues un tornado incontrolable de guerras por la representación existencial es inasumible para una civilización: *“El verdadero peligro de las guerras*

⁶⁷ DOSTOIEVSKY, F., *Los demonios...*, Op. Cit., p. 748.

*contemporáneas no reside en la extensión global del escenario bélico tecnológicamente determinado; su verdadera fatalidad se origina en su carácter de guerras gnósticas, es decir, de guerras entre mundos que están empeñados en su mutua destrucción*⁶⁸. El riesgo de una permanente *transvaloración de los valores* es que se agrave la situación de crisis espiritual; y no solo eso, sino que la misma historia política se convierta en una caldera de restos humanos de la guerra, como así nos muestra la primera mitad del siglo XX. Hermann narra así el clima nihilista propio de la época:

Mientras Spengler escribía, cundía por Alemania y Europa la sensación de que Europa estaba al borde de un cambio catastrófico y el ansia de un nuevo comienzo. En Octubre de 1913 los dirigentes del Movimiento Juvenil Alemán realizaron un gran mitin en las montañas del Meissner, convocando el <<rejuvenecimiento espiritual>> de la nación (...) El poeta expresionista alemán Georg Heym, de veintitrés años, protestó en su diario: 'Todo es siempre lo mismo, tan tedioso, tedioso, tedioso. Nunca pasa nada, absolutamente nada... Ojalá alguien iniciara una guerra, y no precisamente una guerra justa' (...) Suponían que la experiencia de la batalla disolvería el aburrimiento y la decadencia cultural que lo causaba. Mientras la guerra se aproximaba en el verano de 1914, Spengler le escribió a un colega que ingresaba en el ejército: 'Envidio a la gente que puede enlistarse para experimentar la guerra'. 'Experiencia' se convirtió en la palabra clave, inspirada por el entusiasmo nietzschano de manifestar la voluntad de poder a través de emociones fuertes y el contacto con lo elemental.⁶⁹

Nada se puede construir que sirva de hogar político al hombre si los fundamentos últimos de su cultura están en permanente cuestión y transformación. Pero la modernidad parece abocada a pisar en falso, afirma Nietzsche: "*La confusión moderna (...) La confusión y también la incertidumbre son propias de esta época: nada se mantenía firme y digno de crédito: se vivía para mañana puesto que el pasado mañana era incierto. Todo era resbaladizo y peligroso en nuestro camino, y por ello se ha hecho tan delgado el hielo que nos mantiene todavía; sentimos entonces todos el inhospitalario aliento de la escarcha; por donde nosotros caminamos todavía ¡pronto no podrá caminar ya nadie!*"⁷⁰. Para luchar contra el peligro de una anarquía mundial, algo inmenso se elevó progresivamente en la historia e impuso su imperio no para luchar contra los movimientos gnósticos, sino para apoderarse de todos ellos y dejar un solo proyecto político de salvación humana, el del Estado.

⁶⁸ VOEGELIN, E., *La nueva ciencia de la política...*, Op. Cit., p. 183.

⁶⁹ HERMANN, A., *La idea de decadencia...*, Op. Cit., p. 238.

⁷⁰ NIETZSCHE, F., *La voluntad de poder*, Op. Cit. p. 74.

1.2.2. El Estado moderno: el último Mesías y sus profetas gnósticos

Hemos visto como la gnosis ha evolucionado de un método religioso individual a un modo de construir un proyecto político que busca la conquista de la sociedad. Una mirada fría al racionalismo moderno nos invitaría a pensar que el poder político ha sufrido una progresiva racionalización en la medida en que ha querido dar una explicación puramente científica a los acontecimientos políticos. En cambio, aunque esa impresión sea parcialmente cierta, el mismo carácter del poder político moderno supone un tipo especial de religiosidad. Probablemente sea una cuestión marginada en el análisis teórico de la política, pero un examen profundo de acontecimientos como la Revolución Francesa, las revoluciones liberales o los totalitarismos nos revelarán la gran trascendencia que ha tenido la religión gnóstica en la formación del Estado moderno. El mismo Rousseau reconoce que *“Los hombres no tuvieron al principio más reyes que los dioses, ni más gobierno que el teocrático”*⁷¹. La sensación de decadencia política, la ruptura del Cristianismo, la aparición de las sectas protestantes, las guerras de religión y algunas otras razones han invitado a numerosos autores a considerar el cristianismo clásico como un peligro para la democracia y el gobierno en general; pero lejos de renunciar totalmente al fenómeno religioso, la mayor parte de los autores incorporaron algunas de sus categorías a sus proyectos políticos⁷².

Hegel nos muestra la versión más pronunciada de la nueva *redención social* a través de una teoría que se presenta como la última y verdadera armonización de la máxima libertad y la máxima racionalidad, conceptos antagónicos en autores como Rousseau. Talmon afirma que para Hegel: *“el Estado actúa de freno y arbitrio en la anárquica guerra de todos contra todos de la sociedad civil cuyos miembros, para ser calificados como ciudadanos, tienen que abandonar todas las contingencias mundanas y elevarse sobre ellas. En la medida en que lo consiguen, participan de la libertad racional que encarna el Estado”*⁷³. Este es precisamente el sentido gnóstico del Estado moderno: se presenta como el eterno armonizador, un agente que en la propia historia pondrá fin al tiempo histórico, agotará el drama humano, convertirá la lucha en culminación, la dicotomía en síntesis, al hombre en ciudadano racional.

⁷¹ ROUSSEAU, J. J., *El contrato social...*, *Op. Cit.*, p. 155.

⁷² Talmon descubre el siglo XIX como la culminación de esa tendencia, cuyo máximo exponente fue Hegel: *“Para cada autor la teoría propuesta por él constituía un repudio directo del cristianismo, al menos en su degenerada variante histórica, y un sustituto del mismo. Las nuevas enseñanzas no fueron simples compilaciones de preceptos políticos y máximas pragmáticas, sino amplios Weltanschauungen y, sobre todo, promesas de inminente y total transformación de los asuntos humanos. La era de la historia dominada por el cristianismo toca a su fin y amanece un nuevo día”* TALMON, *El mesianismo político, La etapa romántica*, México, M. Aguilar, 1960, p. 183.

⁷³ *Ibid.* p. 180.

Gans, discípulo de Hegel, en los agregados a las *Lecciones de Filosofía del Derecho*, basadas en anotaciones y lecciones del maestro, anuncia lo siguiente: “Es el camino de Dios en el mundo que constituye el Estado; su fundamento es la fuerza de la razón que se realiza como voluntad. Para concebir la idea del Estado no es necesario observar Estado e instituciones determinadas, sino concebir la idea misma, ese Dios real”⁷⁴. Como vemos, el Estado no está sujeto ya a condiciones históricas concretas, sino que se identificará con una idea absoluta que sirve de fundamento para un nuevo deísmo. Si hasta la modernidad era la religión la que tenía que tender el puente del hombre a la salvación, a partir de entonces esa misión se reserva al Estado, y en ello consiste precisamente el gnosticismo político.

Pero hemos advertido que Hegel es la culminación de un proceso que se inicia antes. El primer intento de armonizar todas las exigencias espirituales en una teoría política de modo que sólo el Estado pueda satisfacerlas lo encontramos en Hobbes. Voegelin señala lo siguiente: “La Revolución Inglesa hizo evidente que la lucha de los revolucionarios gnósticos por la representación existencial podía destruir el orden público de una gran nación”⁷⁵, por lo que el Leviatán suponía el intento de solucionar el conflicto con la creación de lo que denomina una *teología civilis*. La teoría política de Hobbes supone que “la representación existencial y trascendental, entonces, se encuentran en existencia ordenada en la articulación de una sociedad civil. Al unirse en una sociedad política bajo el representante, los miembros que acuerdan actualizan el orden divino en la esfera humana”⁷⁶. De esta unión o contrato social, simbolizada en la propia portada del libro en la que se muestra al monstruo bíblico sosteniendo en una mano la espada que simboliza el poder político y en la otra el báculo que representa el religioso, surge el Estado o *Dios mortal*. Pero lejos de alejar a la gnosis de la política, Hobbes, al sacralizar las leyes civiles y deificar al soberano como vía para la conservación del Estado, se revela como el primer filósofo que presenta al Estado como el portador de la nueva verdad gnóstica universal⁷⁷. Spinoza, aunque su teoría política aporta una complejidad que no podemos abordar en el presente ensayo, reconoce más o menos al tiempo que los “soberanos son los depositarios e intérpretes, no solamente de derecho civil, sino también de derecho sagrado; que a ellos únicamente les compete decidir lo que es

⁷⁴ HEGEL, G. W. F., *Principios de la filosofía del derecho...*, Op. Cit., p. 376.

⁷⁵ VOEGELIN, E., *Ciencia, política y gnosticismo...*, Op. Cit., p. 184.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 186.

⁷⁷ Voegelin llega esta misma conclusión mediante el siguiente razonamiento: “con esa idea de abolir las tensiones de la historia mediante la difusión de una nueva verdad, Hobbes revela sus propias intenciones gnósticas; el intento de congelar la historia en una constitución duradera es un ejemplo de la clase general de intentos gnósticos para congelar la historia en un reino último y eterno sobre esta tierra” VOEGELIN, E., *Ibid.*, p. 194.

*justicia e injusticia, piedad o impiedad*⁷⁸. Como podemos observar, con el contractualismo se va configurando la idea de que la sociedad “*es una forma de mistificación*”⁷⁹ en la medida en que para conseguir la paz y asegurar la obediencia civil sacraliza el poder del soberano.

En *El Contrato Social*, Rousseau, cuando habla de lo dañino que es para un Estado la separación del poder religioso y el político, señala que “*el filósofo Hobbes es el único que ha visto bien el mal y el remedio, que ha osado proponer la reunión de las dos cabezas del águila y reducir todo a la unidad política, sin la cual ni Estado ni gobierno estarán bien constituidos*”⁸⁰. Las últimas páginas del libro merecerían ser íntegramente reproducidas para ilustrar cómo Rousseau acepta la religión en un Estado sólo si le sirve para producir obediencia absoluta, pero bastarán unas líneas para hacerlo:

Hay por tanto una profesión de fe puramente civil cuyos artículos corresponde al soberano fijar, no precisamente como dogmas de religión, sino como sentimientos de sociabilidad, sin los cuales es imposible ser buen ciudadano ni súbdito fiel. Sin poder obligar a nadie a creer en ellos, puede desterrar del Estado a todo el que no los crea; puede desterrarlo no como a un impío, sino como a un insociable, como a incapaz de amar sinceramente las leyes, la justicia, y de inmolar en la necesidad su vida a su deber. Que si alguien, tras haber reconocido públicamente esos mismos dogmas, se conduce como no creyendo en ello, sea condenado a muerte; ha cometido el mayor de los crímenes, ha mentido a las leyes.⁸¹

El pasaje no puede ser más claro: la única solución para armonizar las inquietudes espirituales del hombre y su deber de obedecer al Estado es la de hacerlas coincidir a la fuerza mediante la coacción. Es decir, el poder político deja de tener, como en Aristóteles, la misión de asegurar las condiciones para que el hombre se desarrolle libremente, sino que en la modernidad su misión será la dominación material y espiritual del individuo. Las leyes civiles merecerán obediencia ciega, constituirán los nuevos mandamientos del soberano. Para el hombre del contractualismo, o para Hegel, pertenecer a la sociedad es una aspiración cuasi-religiosa: “*Por encima se alza un poder inmenso y tutelar que se encarga exclusivamente de que sean felices y de velar por su suerte*”⁸². Esa nueva tiranía “*deja el cuerpo y va derecha al alma*”⁸³ a través de la monopolización de la verdad, lo que Tocqueville llama *cercos sobre el pensamiento*. Así, el vínculo entre el individuo y el Estado se eleva desde el plano social al religioso. La pertenencia a un Estado no es una necesidad de la

⁷⁸ SPINOZA, B., *Tratado teológico-político*, Madrid, Alianza, 1986, pp. 71 y s.

⁷⁹ BELL, D., *Las contradicciones culturales del capitalismo...*, *Op. Cit.*, p. 19.

⁸⁰ ROUSSEAU, J. J., *El contrato social...*, *Op. Cit.*, p. 158.

⁸¹ *Ibid.*, p. 164.

⁸² TOCQUEVILLE, A. DE, *La democracia en América 2...*, *Op. Cit.*, p. 405.

⁸³ TOCQUEVILLE, A. DE, *La democracia en América 1...*, *Op. Cit.*, p. 370.

convivencia social sino una aspiración de carácter religioso y, en este sentido, gnóstico.

Esa es precisamente la línea que permite cerrar el círculo que relaciona la gnosis con el Estado moderno y la política, de ver como la conceptualización del contractualismo sigue una estructura gnóstica. La obra de Hans Jonas refleja el gnosticismo como diferentes movimientos con una estructura narrativa común y, como veremos, con un lenguaje muy característico: el hombre es arrojado a un mundo al que no pertenece, del que es *extraño*, y que le sirve de morada desde que el alma o espíritu *cayó* al cuerpo, de cuya materia ahora es *cautivo* y cuyo carácter demoníaco le produce temor y añoranza; el alma marcha por la prisión de los infiernos del mundo hasta que el mensajero de *la Vida* desciende atravesando el *muro de hierro* del firmamento para comunicar a los hombres el *despertar* de sus almas; los hombres, conscientes por fin de que su alma, ahora cautiva, es parte de la sustancia divina, podrán redimirse al recorrer el camino de la unión con el Supremo desconocido, camino cognitivo que constituye el mismo método gnóstico y que ha de recorrer por sus propias fuerzas. Si hacemos un esfuerzo conceptual veremos las resonancias de este lenguaje en la filosofía política moderna, e incluso en personajes históricos concretos que veremos a continuación.

La Historia moderna y contemporánea, visualizada a través de los monarcas absolutos, Napoleón, Hitler, Stalin y demás líderes totalitarios, refleja a trasluz este esquema gnóstico de un Hombre elegido (*mensajero de la Vida*) que guía a los hombres a su liberación definitiva de los males de un mundo que le encadena, como la prisión gnóstica. Stirner se da cuenta de la trampa: "*El pueblo es un ser superior al individuo, y al igual que el hombre o el espíritu del hombre, es un espíritu que se manifiesta en el individuo: es el espíritu del pueblo*"⁸⁴. Talmon señala que para el mesianismo político en su versión colectiva el "*individuo no es una criatura espontánea y primitiva, sino una muestra del pueblo. (...) Su auténtica naturaleza y voluntad se confirman cuando consigue identificarse con la personalidad del pueblo*"⁸⁵. Idéntica idea señala Hannah Arendt: "*el hombre, perteneciendo inevitablemente a algún pueblo, recibía su origen divino sólo indirectamente a través de su pertenencia a un pueblo*"⁸⁶. ¿Qué ventaja obtenía el Estado de la deificación del pueblo? "*La ventaja política de este concepto era doble. Hacía de la nacionalidad una cualidad permanente que ya no podía ser afectada por la Historia*" y "*el origen*

⁸⁴ STIRNER, M., *El único y su propiedad...*, *Op. Cit.*, p. 75.

⁸⁵ TALMON, *El mesianismo político...*, *Op Cit.*, p. 230.

⁸⁶ ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo...*, *Op. Cit.*, p. 306.

divino transformaba al pueblo en una masa 'elegida' y uniforme de arrogantes robots⁸⁷. Parece claro, como señala Javier Barrycoa en su análisis del poder, que para la modernidad "el hombre-individuo no es hombre todavía, debe ser 'humanizado', debe ser 'completado'. Sólo los Estados modernos, desposeyendo a las personas de sus determinaciones históricas, lograrán un tipo de hombre-ciudadano que 'unificará la humanidad'⁸⁸. Así lo expresa el filósofo Gabriel Albiac cuando habla de "ese único sujeto de la modernidad que es el Estado –un sujeto en relación al cual, los individuos particulares no son sino remedos inacabados-."⁸⁹

Vemos, por tanto, que el hombre es un ser incompleto y egoísta en principio, un ser que por sí mismo no tiene consistencia, no es definible, es materia dispersa presa de instintos; en cambio, recibe una dignidad especial por la pertenencia a una categoría superior de existencia, el Pueblo, la Humanidad o el Estado, que hacen el papel de la *Sustancia divina*. Como podemos observar, el esquema es igual que el gnóstico. Ahora bien, ¿cómo se produce la transformación? Si en la gnosis es una llamada a través de un mensajero de la Divinidad que *despierta* al hombre cautivo, ¿cuál será su equivalente político moderno? Ante la dificultad de articular la relación entre el individuo y la divinidad del pueblo o Estado, la modernidad ha inventado sus propios profetas políticos gnósticos, los enviados de Dios para fusionar individuo y Pueblo⁹⁰. Esa misión está encomendada al Hombre-Palabra, un "Profeta –vidente-Mesías está dotado de un grado más elevado de espiritualidad. Está más cerca de Dios y Dios le habla y habla a través de él. Así, pues, su misión es la de guiar a sus hermanos peor dotados y más débiles"⁹¹. Esta fue la poderosa sensación que experimentaron pensadores como Mickiewicz o el propio Hegel al contemplar el increíble espectáculo de la irrupción de Napoleón en Europa, en cuya personalidad creyeron ver como todas fuerzas supra-históricas o sobre-naturales se encogían en un solo hombre elegido para cambiar la historia. Algo similar ocurrió con Hitler, visto como la personificación del resurgir de Alemania por el filósofo más importante de su tiempo,

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ BARRYCOA, J., *Sobre el poder...*, *Op. Cit.*, p. 68.

⁸⁹ ALBIAC, GABRIEL, en VVAA, *Pensar en el siglo*, Madrid, Santillana, 1998, p. 43.

⁹⁰ Talmon recurre a Mazzini para relacionar estas dos ideas: "La imagen del 'Consejo de la Humanidad' tiene matices apocalípticos. Será convocado por el 'pueblo iniciador' o 'pueblo mesías' que, inspirado por Dios, 'cuando el momento haya llegado' y 'que esté unido por un solo amor y unja sola idea', tomará las armas y con su victoria o derrota, 'la voz de la época se dejará oír y el mundo se salvará'. (...) El 'Consejo de la Humanidad' estará formado por los más sabios y virtuosos de los que creen en las cosas eternas (...) 'reunidos para penetrar sigilosamente en el espíritu de esta humanidad colectiva y preguntar a los pueblos presentes, todavía inseguros de sí mismos y del futuro: ¿Qué parte de la vieja fe ha muerto en vosotros? ¿Qué parte de la futura ha comenzado a vivir? En este consejo las mentes de todos han alcanzado el más alto grado de poder espiritual..." TALMON, *El mesianismo político...*, *Op. Cit.*, pp. 232 y s.

⁹¹ *Ibid.*, p. 245.

Heidegger⁹², junto con otros ilustres como Carl Schmitt, Chamberlain, Werner Sombart y Spengler, éste último sólo durante cierto tiempo y con numerosas reservas⁹³. Curiosamente, el término *despertar*, tan ligado a la gnosis, era utilizado por el Führer de forma recurrente en sus discursos a la nación alemana.

El embrujamiento que sufrieron pueblos enteros e intelectuales en la época de los totalitarismos o de Napoleón se corresponde con lo que Max Weber denominó dominación carismática, la cual “descansa en la entrega extracotidiana a la santidad, heroísmo o ejemplaridad de una persona y a las ordenanzas por ella creadas o reveladas (llamada)”⁹⁴. El individuo ve al líder gnóstico como alguien “en posesión de fuerzas sobre-naturales o sobrehumanas (...), o como enviados del dios, o como ejemplar y, en consecuencia, como ‘jefe’, caudillo, guía y líder”, razones por las que le otorga su reconocimiento, que es “una entrega plenamente personal y llena de fe surgida del entusiasmo o de la indigencia y la esperanza”⁹⁵. Por último, ¿por qué este tipo de dominación para transformar la sociedad y regenerarla desde sus raíces? Por que “el carisma es la gran fuerza revolucionaria en las épocas vinculadas a la tradición, (...) ‘puede’ ser una renovación desde dentro, (...) significa una variación de la dirección de la conciencia y la acción, con reorientación completa de todas las actitudes frente a las formas de vida anteriores o frente al ‘mundo’ en general”⁹⁶. Es paradójico cómo en una época que tiene como bandera la racionalidad, en numerosas ocasiones sus autores más representativos han elaborado su pensamiento a partir de momentos o vivencias de carácter místico, o cómo mínimo han considerado que entre ellos y la Divinidad había una relación de especial intensidad, de comunicación personal. Son conocidas *Las ensoñaciones* de Rousseau en las que creía encontrar la solución definitiva a los males del hombre⁹⁷; el papel revelador de los secretos para la conservación de un Estado en que se

⁹² Ver nota 20, en el epígrafe primero.

⁹³ Sobre las relaciones entre Hitler y los intelectuales de su época, especialmente Spengler, ver el capítulo séptimo de HERMANN, A., *La idea de decadencia en la historia occidental*.

⁹⁴ WEBER, M., *Economía y Sociedad*, Madrid, FCE, 1992, p. 172.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 194.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 196.

⁹⁷ El mismo Rousseau se ha referido como hecho crucial en su biografía a la *iluminación de Vincennes*, que tuvo lugar en Agosto de 1949 y que el mismo describe así: “Si alguna vez algo se ha parecido a una inspiración súbita, fue el movimiento que en mí se produjo ante aquella lectura; de golpe siento mi espíritu deslumbrado por mis luminarias; multitud de ideas vivas se presentaron a la vez con una fuerza y una confusión que me arrojó en un desorden inexpressable; siento mi cabeza tomada por un aturdimiento semejante a la embriaguez. Una violenta palpitación me oprime, agita mi pecho; al no poder respirar mientras camino, me dejo caer bajo uno de los árboles de la avenida (...). ¡Oh, señor, si alguna vez hubiera podido escribir la cuarta parte de lo que vi y sentí bajo aquel árbol, con que claridad habría hecho ver todas las contradicciones del sistema social, con qué fuerza habría expuesto todos los abusos de nuestras instituciones, con qué sencillez habría demostrado que el hombre es naturalmente bueno y que sólo por las instituciones se vuelven malvados los hombres!” ROUSSEAU, J. J., *Del Contrato...*, Op. Cit., pp. 7 y s.

creía Hobbes al escribir el *Leviatán*⁹⁸; o la poderosa sensación que experimentó Hitler al escuchar una ópera de Wagner en cuyo protagonista, Rienzi, un restaurador de patrias, vio una señal de su propia misión y de la cual el joven Hitler dijo: “*En aquella hora comenzó*”⁹⁹. Estos son sólo algunos ejemplos de cómo muchos de los que han cambiado la historia lo han hecho dominados por motivaciones principalmente irracionales y del terreno de la emoción.

Jacob Burckhardt, historiador y testigo perplejo de las revoluciones liberales del siglo XIX, por las que los hombres aspiraban a “*encontrar la salvación en la demolición y la reconstrucción de toda estructura social*”¹⁰⁰, advirtió de que la irrupción de las masas y del afán por el poder haría surgir un Estado moderno omnipotente dominado por los “*<<los terribles simplificadores>>, (...) dictadores militares y sus sicarios, que reducen la frágil complejidad de la experiencia humana a la sencilla realidad del poder*”¹⁰¹. La simplificación de la experiencia humana es lo que pone en común a Hitler y a Stalin¹⁰², al bolchevique con el general de las SS¹⁰³. Es el momento en que la historia ve llegar al Superhombre: “*El objetivo no es la <<humanidad>>, sino el Superhombre*”, afirma Nietzsche¹⁰⁴. Los terribles simplificadores son fácilmente reconocibles como los nuevos héroes de la nueva cultura nihilista, representantes de un ideal en un mundo en el que todo se ha reducido ya a poder. Nietzsche tuvo a Burckhardt como su maestro, pero sus conclusiones llegaron a afirmar exactamente lo que éste más temía. El superhombre es el dios del mundo que él mismo se crea, y que ha de imponer a los débiles. Nada puede frenarle, porque él es lo más elevado que queda en el mundo tras la muerte de Dios, la gnosis y la simplificación: “*Ya que el viejo Dios está abolido, estoy*

⁹⁸ Señala Eric Voegelin que Hobbes “*pudo permitirse la idea de de solucionar una crisis de proporciones mundiales e históricas mediante el recurso de ofrecer su consejo experto a todo soberano que estuviese dispuesto a aceptarlo. (...) Se veía a sí mismo en el papel de Platón, en busca de un rey que adoptara una nueva verdad y adoctrinara al pueblo con ella*” VOEGELIN, E., *La nueva ciencia de la política...*, Op. Cit., p. 193.

⁹⁹ YURRE, GREGORIO R. DE, *Totalitarismo y egolatría*, Madrid, AGUILAR, 1962, p. 465.

¹⁰⁰ BURCKHARDT, JACOB, citado en, HERMANN, A., *La idea de decadencia...*, Op. Cit., p. 89.

¹⁰¹ HERMANN, A., *Ibid.*, p. 90.

¹⁰² Respecto a la relación entre Stalin y Hitler, Hannah Arendt nos la revela más cercana de lo que se presume comúnmente: “*El único hombre por quien Hitler sentía un ‘incalificado respeto’ era ‘Stalin, el genio’, y sabemos (...) que Stalin confiaba únicamente en un hombre y que este hombre era Hitler*” ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo...*, Op. Cit., pp. 389 y s.

¹⁰³ Alain Finkielkraut acude a una conversación entre un SS alemán y un bolchevique detenido de la novela *Vida y destino*, de Vassili Grossman, para relatar ese fenómeno: “*Cuando nosotros nos miramos, dice el SS, no miramos sólo un rostro odiado, miramos en un espejo. Ahí reside la tragedia de nuestra época. ¿Acaso no es el mundo voluntad tanto para vosotros como para nosotros? ¿Hay algo en el que pueda haceros vacilar o deteneros? (...) Vosotros creéis que nos odiáis, pero eso no es más que una apariencia: os odiáis a vosotros mismos en nosotros. Es horrible, ¿no? Si ganáis vosotros, nosotros pereceremos, pero seguiremos viviendo en vuestra victoria. Es una paradoja: si nosotros perdemos la guerra, la ganaremos, continuaremos desarrollándonos con otra forma, pero conservando nuestra esencia*” FINKIELKRAUT, ALAIN, *Nosotros, los modernos*, Madrid, Encuentro, 2006, p. 44.

¹⁰⁴ NIETZSCHE, F., *La voluntad...*, Op. Cit., p. 644.

*preparado para gobernar el mundo*¹⁰⁵, anuncia el genio del nihilismo. Cuando parecía que el Estado iba a apoderarse de la verdad gnóstica y protagonizar la historia en detrimento del papel del individuo, encontramos en el siglo XIX los cantos más sublimes al poder del individuo. La lucha entre colectivismo e individualismo continuaría, aunque más bien podemos pensar que la una sin la otra no habría generado la historia de los últimos siglos. Veremos si en lo sucesivo es el poder del Estado o el del individuo el que de adueña del mundo, o si esa contradicción persiste en el corazón de la historia política.

Pero algo podemos concluir en este punto. ¿Qué mundo nos ha dejado la revolución gnóstica? ¿Dónde estamos ahora arrojados? Nietzsche responde por la modernidad entera, o en su contra: “¿Queréis un nombre para ese mundo? ¿Queréis una solución para todos sus enigmas? ¿Queréis en suma, una luz para vosotros, ¡oh desconocidos!, ¡oh fuertes!, ¡oh impávidos!, ‘hombres de medianoche’? ¡Este nombre es el de ‘voluntad de poder’, y nada más!...”¹⁰⁶. En las ruinas de un mundo moderno destruido por las guerras entre religiones, las revoluciones sociales y las guerras mundiales, todavía llamea la idea de que sólo el poder dignifica al ser humano y le acerca a una existencia superior.

¹⁰⁵ NIETZSCHE, F., *El Anticristo*, citado en HERMANN, A., *La idea de decadencia...*, *Op Cit.*, p. 111.

¹⁰⁶ NIETZSCHE, F., *La voluntad de poder...*, *Op. Cit.*, p. 680.

1. 3. Poder, libertad y derecho en la modernidad

Cuando los particulares o los súbditos piden la libertad, con esta palabra no entienden libertad, sino poder.

Thomas Hobbes

A fin, pues, de que el pacto social no sea un vano formulario, implica tácitamente el compromiso, el único que puede dar más fuerza a los demás, de que quien rehúse obedecer a la voluntad general será obligado a ello por todo el cuerpo: lo cual no significa sino que se le forzará a ser libre.

Jean Jaques Rousseau

El espíritu gnóstico de la modernidad también iba a dejar su sello en la concepción del poder y el derecho, así como en el modo en que éstos se relacionan con el individuo. La relación entre el método gnóstico y la preeminencia del poder sobre el resto de instancias es muy lógica: la gnosis proclamaba un método de auto-salvación por las propias capacidades individuales; mientras que en su reconversión política se entregan dichas capacidades al Estado para que monopolice el puente a una existencia superior, todo lo cual se hace a través de un poder absoluto. Con ello, la modernidad refleja un proceso de enaltecimiento del poder en sentido individual y colectivo, pasando a ser la dimensión más elevada de la existencia, por lo que su caracterización marcará decisivamente el tipo de relaciones sociales y de dominio, su forma y su contenido, su función y sus límites.

En el presente epígrafe analizamos el objeto más propio de la filosofía política, que es la naturaleza del poder y de los regímenes políticos característicamente modernos. Una vez sentada la base antropológica y religiosa sobre la que se asienta la forma de entender el mundo y la sociedad en la modernidad, es hora de ir directos a los fundamentos filosóficos del nihilismo político, es decir, aquellos presupuestos políticos y sociales que han conducido a la situación de crisis política contemporánea que analizaremos en la segunda parte del ensayo.

1. 3. 1. La fuerza como sustrato del poder y el derecho

La pregunta principal para la filosofía política moderna, la que se adentra en la naturaleza del poder, es probablemente la más difícil de responder. Lo más

aproximado que encontramos suelen ser definiciones sociológicas, que tratan de describir los hechos sin llegar a profundizarlos filosóficamente. ¿Qué es el poder? La definición más extendida en la actualidad es la que acuñó Max Weber en *Economía y sociedad*, en el que define el poder como “*La probabilidad de imponer la propia voluntad dentro de una relación social, contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad*”¹⁰⁷. Esta caracterización es la consecuencia de cuatro siglos de teoría política en los que progresivamente se ha ido forjando una concepción que nada tiene que ver con la filosofía política griega y el medievo, y que, por el contrario, parece ir en concordancia con las variantes antropológicas estudiadas así como con la aparición del Estado moderno.

El concepto de poder, así como el poder ejercido efectivamente, es profundamente enigmático. En favor de las dudas de la ciencia política, podemos decir que uno de los mayores desafíos del estudioso es encontrar razones por las que el poder ha de ser obedecido, por las que se ha de aceptar una voluntad ajena. La definición del poder y su legitimidad es una complicada tarea, pero hacerlos comprensibles al individuo es premisa fundamental para configurar un orden social estable, un marco de convivencia que favorezca el desarrollo integral del hombre. Aristóteles busca argumentos de *naturaleza* y continuidad para legitimar la existencia del poder: “*El hombre es un ser político y nacido para vivir en compañía*”¹⁰⁸. La polis presupone un orden social anterior al individuo, un poder que lo asegura y que el individuo encuentra establecido desde que nace y cuyo ejercicio forma parte de la *vida en compañía*. El poder político tiene una finalidad heterónoma respecto de sí mismo: busca el bien común y está supeditado a la razón. Es natural, es una exigencia intrínseca de la sociabilidad humana.

Este cuadro conceptual clásico se rompe cuando triunfa en la filosofía occidental el nominalismo y el racionalismo, filosofías que van a minar la relación entre razón y naturaleza. Sin ánimo de ahondar en su esencia y sus logros, basta decir que el nominalismo, con su tesis de que no existe más realidad que la singularidad, imposibilita el conocimiento racional de la naturaleza por cuanto todo conocimiento necesita de cierta confianza en la universalidad de sus juicios. Y si no hay juicio de realidad, tampoco podemos extraer juicios de valor ni, por tanto, normas sociales de conducta. El racionalismo, y por supuesto su derivación idealista, propone un tipo de conocimiento racional que concibe la naturaleza como un objeto más a analizar físico-matemáticamente, descartando la posibilidad de que de ella se pueda extraer

¹⁰⁷ WEBER, M., *Economía y sociedad...*, *Op. Cit.*, p. 43.

¹⁰⁸ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Alianza, Madrid, 2ª reimp., 2003, p. 278.

componente normativo alguno. En este contexto filosófico, el fundamento del poder no podrá encontrarse en la naturaleza de la sociedad o del hombre, porque de ésta no podemos concluir nada, sino que deberá encontrarse en otras instancias, como la voluntad o la fuerza.

Anunciada la ruptura filosófica, el personaje que lleva sus consecuencias a la política es Maquiavelo. Sin necesidad de elaborar un sistema, corrompe sus cimientos básicos. Su principal contribución es la de *desmoralizar el poder*: “*Es necesario a un príncipe, si se quiere mantener, que aprenda a ser no bueno y a usar o no usar de esta capacidad en función de la necesidad*”¹⁰⁹. En el *Príncipe* se revela el propósito inicial de la modernidad: el fin del poder es el poder mismo y su ejercicio tendrá siempre en su mira la preservación del mayor número de probabilidades posibles de imponer la voluntad¹¹⁰. No es casual que Maquiavelo propusiera como ejemplo a César Borgia, o que el propio Napoleón fuese un fiel seguidor de aquél. Tras el primer asiento, que el poder es fin en sí mismo al ser medio de salvación gnóstica¹¹¹, se deduce que está más allá de la moral y del derecho, que no está limitado por ellos. Hobbes da un paso más: “*señalo, en primer lugar, como inclinación general de la humanidad entera un perpetuo e incesante afán de poder que cesa solamente con la muerte*”¹¹². Hobbes se revela aquí como el principal precedente del nihilismo, al menos en su aspecto más primigenio, el de la pasión por el poder: “*¿Qué es bueno? – Todo lo que eleva el sentimiento de poder, la voluntad de poder, el poder mismo en el hombre. (...) ¿Qué es felicidad? – El sentimiento de que el poder ‘crece’*”¹¹³, afirma Nietzsche un siglo y medio después del *Leviatán*.

Pero para comprender esa tendencia hemos de buscar aquello que subyace a todas las significaciones modernas del concepto de poder: lo que encontramos es, como vimos en Max Weber, la voluntad. La naturaleza deja de guiar a la razón, la voluntad se ensalza, como señala Hans Jonas al analizar paralelamente la modernidad y el gnosticismo:

¹⁰⁹ MAQUIAVELO, N., *El príncipe...*, *Op. Cit.*, p. 95.

¹¹⁰ Sobre la indiferencia de Maquiavelo por la moralidad, ver SABINE, G. H., *Historia de la teoría política...*, *Op. Cit.*, pp. 271 y s.

¹¹¹ Es preciso recordar la importancia del papel de la gnosis en la conceptualización de un mundo dominado por una Divinidad a la que se accede a través de un esfuerzo, de un poder que se quiere a sí mismo: “*El ‘Deus absconditus’, del cual solo la voluntad y el poder pueden predicar, deja tras de sí, como un legado, después de abandonar la escena, al ‘homo absconditus’, un concepto del hombre sólo caracterizado por la voluntad y el poder: la voluntad para conseguir el poder, la voluntad de la voluntad. Para una voluntad como ésa incluso la naturaleza indiferente es más una ocasión para su ejercicio que un objeto verdadero*” JONAS, H., *La religión gnóstica...*, *Op. Cit.*, p. 341.

¹¹² HOBBS, T., *El ciudadano y el Leviatán...*, *Op. Cit.*, p. 115.

¹¹³ NIETZSCHE, F., *El Anticristo*, Alianza, Madrid, 2003, p. 32.

La indiferencia de la naturaleza significa también que la naturaleza no tiene referencia de límites. (...) El significado deja de encontrarse y 'se otorga'. Los valores dejan de ser contemplados en la visión de una realidad objetiva, y aparecen como logros de la valoración. Función de la voluntad, la finalidad es solo mi propia creación. La voluntad reemplaza a la visión; la temporalidad del acto borra la eternidad de lo 'bueno en sí mismo'. Ésta es la fase nietzscheana de la situación en la cual aflora el nihilismo europeo. El hombre está ahora sólo consigo mismo."¹¹⁴

El sentido es construido desde la individualidad, esa es la piedra angular de la gnosis, es creado por una voluntad que no atiende a referencias externas y que tiene entre sus capacidades la autosalvación. Como afirma Daniel Bell, la modernidad es "*el triunfo de la fogosidad, de la voluntad. En Hobbes y en Rousseau, la inteligencia es esclava de los apetitos y las pasiones. En Hegel, la voluntad es componente necesario del saber*"¹¹⁵. Volvemos a la contradicción fundamental de la modernidad, a la "*tensión entre lo racional y lo no racional, entre la razón y la voluntad*"¹¹⁶. Esa tensión se produce porque en realidad existe un poderoso factor común entre racionalismo y voluntarismo: ambos tienen como resultado un hombre desgajado, incapaz de entenderse unitariamente y, por tanto, inhabilitado para comprender el mundo y la sociedad que le envuelven. La tensión moderna la vive el hombre mismo en lo hondo de su personalidad, cuando trata de decidirse entre su apetito y su deber, entre el miedo y la valentía, su intuición racional y su instinto. Al absolutizar o la razón o la voluntad, carece de medios para orientarse en el pensamiento y en la acción, quedando a expensas de la casualidad o del poder de otros. Esa tendencia afecta también a lo social, pues la convivencia de hombres partidos en dos imposibilita establecer pauta alguna de prioridades o referencias normativas estables, y revierte en una profunda sensación de desarraigo y malestar social.

Por otro lado, el racionalismo desemboca en voluntarismo porque lo político no encaja en las estructuras cognitivas del método cartesiano, no es *objeto de ciencia*, por lo que cuando se busca un fundamento nos encontramos sólo ante una voluntad o una pasión. El hombre es una pasión inútil, dirá Sartre: "*Ninguna moral general puede indicar lo que hay que hacer; no hay signos en el mundo*"¹¹⁷. Rousseau sentía cierto fervor por lo irracional, lo primitivo: "*el hombre que medita es un animal depravado*"¹¹⁸ y, por tanto, "*no es, pues, tanto el entendimiento lo que constituye, entre los animales, la distinción específica del hombre como su cualidad de agente libre*"¹¹⁹. Si Maquiavelo aporta la separación de la moral y el poder y Hobbes

¹¹⁴ JONAS, H., *La religión gnóstica...*, Op. Cit., p. 340.

¹¹⁵ BELL, D., *Las contradicciones culturales...*, Op. Cit., p. 60.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 59.

¹¹⁷ SARTRE, J. P., *El existencialismo es un humanismo...*, Op. Cit., p. 50.

¹¹⁸ ROUSSEAU, J. J., *Del contrato social...*, Op. Cit., p. 241.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 246.

propone éste como primer valor, la obsesión de Rousseau es la del poder de una voluntad libre que, cuando se vuelve racional, se encadena a la sociedad¹²⁰. Pero antes de entrar en el fundamento del poder político, hemos de profundizar en el sentido del poder natural o pre-social.

Vemos que el recorrido de la modernidad respecto al poder en sí mismo ignora la racionalidad y exalta la voluntad libre. Poder es libertad para realizar los deseos, el máximo poder es no encontrar ningún obstáculo en su consecución: “*Mi libertad será perfecta cuando sea mi ‘poder’. (...) ¿Anheláis la libertad? ¡Necios! Tomad el poder y la libertad vendrá por sí misma*”¹²¹, predica Stirner en su mejor definición del nihilismo individualista. El punto al que se llega es al de la confusión total de los términos, probablemente intencionada, cuyo máximo exponente es Hobbes: “*El derecho de naturaleza (...) es la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder como quiera, para la conservación de su propia naturaleza*”¹²². Palabras casi calcadas son las de Spinoza unas dos décadas después: “*todo cuanto hace cada hombre en virtud de las leyes de su naturaleza, lo hace con el máximo derecho de la naturaleza y posee tanto derecho sobre la naturaleza como goza de poder*”¹²³. Poder, libertad y derecho se confunden: uno es tan libre como poder acumula, y tiene tanto derecho como el que se gana mediante la fuerza. Retumban los ecos del nihilismo, puesto que la consecuencia es la ausencia de límites y de valores que rijan la conducta humana; solo queda instinto y vitalidad, otra huída hacia adelante del racionalismo hacia el irracionalismo: “*Tener derecho es expresión de poder. (...) Un ideal abstracto de justicia pasa por las cabezas y los escritos de todos los hombres cuyo espíritu es noble y fuerte, pero cuya sangre es débil; pasa por todas las religiones, por todas las filosofías. Pero el mundo de los hechos en la historia solo conoce el éxito, que hace que el derecho del más fuerte sea el derecho de todos*”¹²⁴, escribió Spengler poco antes de la I Guerra Mundial. De ese modo el vitalismo nihilista que se había ido gestando en la modernidad iba impregnando la filosofía política hasta hacer coincidir conceptos que tradicionalmente debían necesariamente coexistir en la diferenciación: derecho, fuerza y poder.

Esa es la consecuencia más extrema de la concepción moderna del poder, la que muestra que también la política ha llegado al estadio último del nihilismo, a la irracionalidad de los procesos sociales básicos, a la reducción del dominio a la

¹²⁰ Recordar la famosa frase introductoria del Contrato Social: “*El hombre ha nacido libre, y por doquiera está encadenado*” *Ibid.*, p. 26.

¹²¹ STIRNER, M., *El Único y su propiedad...*, *Op. Cit.*, p. 215.

¹²² HOBBS, T., *Del ciudadano y el Leviatán...*, *Op. Cit.*, p. 128.

¹²³ SPINOZA, B., *Tratado Político...*, *Op. Cit.*, pp. 90 y s.

¹²⁴ SPENGLER, OSWALD, *La decadencia de Occidente II*, Espasa, Madrid, 2004, p. 559.

fuerza: “*mensurar la verdad tiene algo de ilusión, puesto que más que la verdad, deberíamos apreciar la fuerza que crea, simplifica, configura e inventa. ¡Todo es falso! ¡Todo es lícito!*”, afirma Nietzsche¹²⁵. Encontramos aquí una de las formas extremas del gnosticismo, la del libertinaje moral que algunos movimientos gnósticos asumieron como consecuencia de cierta indiferencia hacia el mundo sensible. Jonas relata como en la gnosis el libertinaje es a la vez un desafío a la esclavitud del hombre y un camino cognitivo hacia la libertad última que se consigue con la auto-salvación¹²⁶. Los métodos gnósticos, como vemos, deshacen la tensión en favor de la voluntad y la irracionalidad como motores que devuelven al hombre a su origen, doctrina que recogería más adelante Rousseau.

Lo trágico no es precisamente la confianza en la voluntad como fundamento del poder, sino que esa voluntad, desgajada del marco que proporcionaba la naturaleza y la razón, acaba derivando en fuerza irracional. Jacob Burkhardt identificó esta conciencia errónea de la política como el lado negativo del mismo Renacimiento que despertó pasión por la libertad política y el conocimiento racional:

Por primera vez detectamos el espíritu político moderno de Europa (...) que a menudo exhibe los peores rasgos de un egoísmo desatado, ultrajando todos los derechos y matando todo germen de una cultura más saludable. (...) Allá donde la individualidad de todo tipo alcanza su máximo desarrollo, encontramos ejemplos de esa maldad ideal y absoluta que se regodea en los crímenes por sí mismos¹²⁷.

La cara visible en la historia de esa concepción irracional del poder y el derecho es la de la guerra. Es fácilmente imaginable un retrato de la historia dominada por la voluntad de poder: hombres egoístas y ambiciosos que luchan entre sí por apoderarse de todo cuanto su deseo alcanza, sin más norte que sus posibilidades fácticas y sin más ley que su fuerza, cegados por un amor irracional por su propia libertad y atravesados en el mismo interior de su espíritu por una poderosa impresión de que *el otro* representa su desgracia o su carencia, de que no hay posible reconciliación con el resto de hombres. Volvemos a Hobbes, para quien en estado de naturaleza no hay moral ni derecho, sólo afán de poder y guerra a causa de las pasiones desatadas del hombre¹²⁸. Rousseau le rebate en *Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad de los hombres* por atribuir la guerra a “*una multitud de pasiones que son obra de la sociedad y que han hecho necesarias las*

¹²⁵ NIETZSCHE, F., *La voluntad de poder...*, *Op. Cit.*, p. 411.

¹²⁶ JONAS, H., *La religión gnóstica...*, *Op. Cit.*, p. 293.

¹²⁷ BURCKHARDT, J. en HERMANN, A., *La idea de decadencia...*, *Op. Cit.*, p. 92.

¹²⁸ Esta es la afirmación de Hobbes sobre el estado de guerra atribuible a las pasiones: “*durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los atemorice a todos, se hallan en la condición o estado que se denomina guerra; una guerra total de todos contra todos, (...) tiempo en que los hombres viven sin otra seguridad que la que su propia fuerza y propia invención puedan proporcionarles*” HOBBS, T., *Del ciudadano y Leviatán...*, *Op. Cit.*, p. 125.

leyes”¹²⁹. Para Rousseau, el estado de guerra tiene su origen, no en las pasiones sino en la racionalidad y, con ella, en la aparición de la propiedad en el mundo salvaje¹³⁰. El ginebrino añade cierta complejidad al situar el momento histórico de la guerra, pues la visualiza en la sociedad misma y la intentará superar mediante el *Contrato social*. En todo caso, podemos observar que cuando el hombre salvaje-instintivo se convierte en social-racional padece una inclinación a la guerra por el poder. Lo mismo que en Hobbes sucede en Kant, para quien “*el estado de naturaleza es más bien la guerra*”¹³¹, en la medida en que se carece de constitución civil que garantice la vida y la libertad. Sin embargo, para Kant es la guerra misma, o la disposición a la lucha contra los demás hombres, la que causa el desarrollo social y los avances de una civilización¹³².

Independientemente de los matices que correspondan al sistema de cada autor, lo que encontramos en todos ellos es que *la guerra es padre de todo*, como para Heráclito¹³³ o para Spengler, que centró su tesis doctoral en ello: “*La guerra es la política primordial de todo viviente, hasta el grado de que en lo profundo, lucha y vida son una misma cosa, y el ser se extingue cuando se extingue la voluntad de lucha*”¹³⁴. Cuando el poder se convierte en irracional, y los derechos no pertenecen más a unos que a otros, sino a todos por igual en cuanto acaparen poder, la consecuencia es que la delgada capa de civilización que haya podido construir el hombre se rompe en mil pedazos a causa de la enemistad latente entre quienes buscan auto-affirmarse. Estamos ante el síntoma más trágico del nihilismo político europeo, que la guerra es acogida con naturalidad. En el epígrafe anterior advertíamos junto a Voegelin del peligro del gnosticismo político en su lucha por la representación existencial, que socialmente se traduce en lucha por el poder. Pues bien, llega un momento en la historia de Europa que podemos localizar a finales del s. XIX en el que esa guerra gnóstica invade silenciosamente Europa, cuyos

¹²⁹ ROUSSEAU, J. J., *El Contrato Social...*, *Op. Cit.*, p. 261.

¹³⁰ La conocida sentencia del “esto es mío” como detonante de la degeneración social lo encontramos desarrollado así: “*El primero al que, tras haber cercado un terreno, se le ocurrió decir estos es mío y encontró personas bastante simples para creerle fue el verdadero fundador de la sociedad civil. Cuántos crímenes, guerras, asesinatos, miserias y horrores no habría ahorrado al genero humano quien, arrancando las estacas o rellenando la zanja, hubiera gritado a sus semejantes: ‘Guardaos de escuchar a este impostor!; estáis perdidos si olvidáis que los frutos son de todos y que la tierra no es de nadie’*” *Ibid.* p. 276; y tuvo la siguiente consecuencia: “*La sociedad naciente dio paso al más horrible estado de guerra: el genero humano, envilecido y desolado, sin poder volver sobre sus pasos ni renunciar a las desventuradas adquisiciones que había hecho, y trabajando exclusivamente para vergüenza suya por el abuso de las facultades que le honran, se puso él mismo en vísperas de su ruina*” *Ibid.*, p. 292.

¹³¹ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres, Crítica de la razón práctica, La paz perpetua*, Porrúa, México, 2003, p. 252.

¹³² Ver cuarto y quinto principio de KANT, I., *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre la Filosofía de la Historia*.

¹³³ HERÁCLITO, en VVAA, *Pensar en el siglo...*, *Op. Cit.*, p. 42.

¹³⁴ SPENGLER, O., *La decadencia de Occidente...*, *Op. Cit.*, p. 677.

intelectuales ansiaban un profundo cambio cultural y social, aceptando gustosamente el precio de la muerte y la destrucción como medio para extirpar las raíces de lo antiguo. De nuevo Nietzsche: “*Me congratulo del desarrollo militar de Europa y también de su estado anárquico interior (...) En cada uno de nosotros se afianza un bárbaro, el animal salvaje*”¹³⁵. Volvemos aquí al tema del Superhombre y de su derecho a todo. Vuelve la dualidad entre fuerte y débil, cuya línea separatoria es el poder mismo. Como señala Raskolnikov en *Crimen y castigo* de Dostoievsky:

Yo solo creo en mi idea cardinal; a saber: que los seres humanos en general se dividen por ley natural en dos categorías: una inferior (los ordinarios), o sea el material, digámoslo así, que sirve únicamente para la reproducción de la especie, y otra compuesta por los que tienen el don o el talento de decir ‘algo nuevo’ en su medio. (...) La primera categoría es siempre la señora del presente; la segunda, señora del futuro. Los individuos de la primera salvaguardan el mundo y lo multiplican numéricamente. Los de la segunda, mueven el mundo y lo conducen hacia su meta. Unos y otros tienen absolutamente el mismo derecho a la existencia. En una palabra, para mí todos tienen un derecho equivalente y vive *la guerre éternelle*...¹³⁶

Nietzsche, igual que el personaje de la novela rusa, muestra como en una cultura que enaltece el poder por sí mismo y elimina los límites de la naturaleza y el derecho, el peligro de la irracionalidad y la guerra va a ser la amenaza más voraz a la que se tendrá que enfrentar la civilización. La gnosis acababa afirmando al Superhombre, el nihilismo también, y todo ello iba a terminar germinando en la sociedad ideas que desembocarían, como veremos en el siguiente epígrafe, en terrorismo, anarquismo o totalitarismo. Para luchar contra la irracionalidad y la anarquía de esa concepción del poder, los propios contractualistas proporcionarían una herramienta conceptual para legitimar la monopolización de la fuerza a cargo del Estado y frenar las ambiciones individualistas como las de Stirner. Esa herramienta pacificadora no es otra que el contrato social, pero la historia ha dado más muestras de su fracaso que de su éxito, pues cuando uno exalta el poder absoluto y la libertad individual, sólo se puede esperar con temor el resurgir que venga tras el apaciguamiento.

1. 3. 2. El contrato social y la libertad individual

Los mismos autores que reconocen en la guerra el comienzo de algo nuevo, admiten que posiblemente ese estado de enemistad nunca existió¹³⁷, sirviéndose de él

¹³⁵ NIETZSCHE, F., *La voluntad de poder...*, *Op. Cit.*, p. 127.

¹³⁶ DOSTOIEVSKY, F., *Crimen y castigo*, Cátedra, Madrid, 2003, p. 365.

¹³⁷ Hobbes lo reconoce así: “*Ahora bien, aunque nunca existió un tiempo en que los hombres particulares se hallaran en una situación de guerra de uno contra otro, en todas las épocas, los reyes y personas revestidas de autoridad soberana, celosos de su independencia, se hallan en*

simplemente como hipótesis para la fundamentación de un determinado proyecto político. Paradójicamente, la aparición del Estado a través del contrato social no se justifica por su oposición a los impulsos de la guerra (pasión por el poder, libertad ilimitada y deseo irrefrenable), sino por asegurar un mejor provecho de los mismos. El contrato no dice que el poder pueda llegar a corromper y que por tanto hay que limitarlo, sino que crea la sociedad para aumentarlo. Tampoco dice que la libertad necesite referencias, defiende por el contrario que la única libertad verdadera es la que se da en el Estado. Y respecto a los deseos, defiende que el verdadero disfrute es el que está garantizado socialmente. Así pues, y ésta es una idea crucial, el contrato social no arranca de cuajo el espíritu de guerra del corazón humano, sino que trata de apaciguarlo asegurándole un mayor provecho de sus instintos, quien sabe por cuánto tiempo. Pero dejemos este tema para más adelante, y vayamos al contenido del pacto.

Así prepara Hobbes el sustento del contrato: *“En esta guerra de todos contra todos se da una consecuencia: que nada puede ser injusto. Las nociones de derecho e ilegalidad, justicia e injusticia están fuera de lugar. Donde no hay poder común, la ley no existe: donde no hay ley, no hay justicia”*¹³⁸. Por lo tanto, añade Rousseau, los hombres *“no podían ser ni buenos ni malos”*¹³⁹, simplemente son seres dominados por su instinto que actúan irreflexivamente. Lo mismo opine Spinoza, cuando afirma que *“en el estado natural no existe pecado o que, si alguien peca, es contra sí y no contra otro. (...) En una palabra, por derecho natural nada está prohibido, excepto lo que nadie puede realizar”*¹⁴⁰. Como la anarquía así descrita es un peligro para la conservación de la vida, y el instinto de supervivencia es la principal pulsión del ser humano, para Hobbes se torna necesario un poder común constituido mediante un pacto¹⁴¹ que diga así:

Autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho a gobernarme a mí mismo, con la condición de que vosotros transferiréis a él vuestro derecho y autorizaréis todos sus actos de la misma manera. Hecho esto, la multitud así única en una persona es denominada Estado, en latín Civitas. Esta es la generación de aquel gran

estado de continua enemistad HOBBS, T., *Del Ciudadano y el Leviatán...*, Op. Cit., pp. 126 y s.; Rousseau, antes de describir el Estado de naturaleza previo al *Contrato*, avisa: *“No hay que tomar las investigaciones que se puedan realizar sobre este tema por verdades históricas, sino sólo por razonamientos hipotéticos y condicionales, más propios para esclarecer la naturaleza de las cosas que para mostrar su verdadero origen”* ROUSSEAU, J. J., *Del Contrato social...*, Op. Cit., pp. 233 y s.

¹³⁸ HOBBS, T., *Del ciudadano y el Leviatán...*, Op. Cit., p. 127.

¹³⁹ ROUSSEAU, J. J., *Del Contrato social...*, Op. Cit., p. 260.

¹⁴⁰ SPINOZA, B., *Tratado Político...*, Op. Cit., p. 100.

¹⁴¹ Hannah Arendt explica así el pacto en Hobbes: *“Hobbes señala que en la lucha por el poder, así como en sus capacidades originarias para el poder, todos los hombres son iguales; porque la igualdad de los hombres está basada en el hecho de que cada uno tiene por naturaleza poder suficiente para matar a otro. La debilidad puede ser compensada por el engaño. Su igualdad como homicidas potenciales coloca a todos los hombres en la misma inseguridad, de lo cual surge la necesidad de un Estado”* ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo*, Op. Cit., p. 199.

Leviatán, o más bien (hablando con más reverencia) de aquel dios mortal, al cual debemos, bajo el Dios inmortal, nuestra paz y nuestra defensa.¹⁴²

El hombre, según este esquema, enajena todo su poder y su derecho a la totalidad, el Leviatán en Hobbes y la voluntad general en Rousseau, de modo que ésta los administre mediante el gobierno y las leyes, a cambio de asegurar la paz y la seguridad.

Todo se transforma cuando del contrato nace la sociedad: *“fuera de la sociedad civil reinan las pasiones, la guerra, la pobreza, el miedo, la soledad, la miseria, la barbarie, la ignorancia y la crueldad. Pero en el orden de Estado la razón, la paz, la seguridad, las riquezas, la decencia, la elegancia, las ciencias y la tranquilidad reinan por doquier”*¹⁴³. Lógicamente, el Estado que quiera asegurar ese cambio, que transforme la guerra en paz y la amenaza en garantía, debe acumular un poder inmenso. Así lo reconoce Hobbes, cuando dice que el mayor de los poderes es el poder civil, ejercido por el Estado¹⁴⁴. Spinoza es especialmente característico en este punto: la sociedad es provechosa porque la multitud reunida es verdaderamente poderosa, no así el individuo:

El derecho del Estado o supremas potestades no es sino el mismo derecho natural, en cuanto que viene determinado por el poder, no de cada uno, sino de la multitud que se comporta como guiada por una sola mente. Es decir, que, lo mismo que cada individuo en el estado natural, también el cuerpo y alma del Estado posee tanto derecho como tiene poder. Y por lo mismo, cada ciudadano o súbdito posee tanto menos derecho, cuanto la propia sociedad es más poderosa que él. En consecuencia, cada ciudadano ni hace ni tiene nada por derecho, fuera de aquello que puede defender en virtud de un decreto común de la sociedad.¹⁴⁵

Queda claro, como no podía ser de otro modo, que en el fondo de la justificación de la existencia de la sociedad, además del instinto de conservación, encontramos la fascinación por el poder absoluto, al que muchos autores llamarán soberanía¹⁴⁶. Rousseau otorga dicho poder a la voluntad general: *“Igual que la naturaleza da a cada hombre un poder absoluto sobre todos sus miembros, el pacto social da al cuerpo político un poder absoluto sobre todos los suyos, y es este mismo poder el que, dirigido por la voluntad general, lleva como he dicho el nombre de*

¹⁴² HOBBS, T., *Del Ciudadano y el Leviatán...*, Op. Cit., p. 146.; la fórmula de Rousseau es muy similar, especialmente en sus implicaciones: *“Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general; y nosotros recibimos corporativamente a cada miembro como parte indivisible del todo”* ROUSSEAU, J. J., *Del Contrato social...*, Op. Cit., p. 39.

¹⁴³ HOBBS, T., *Del Ciudadano y el Leviatán...*, Op. Cit., p. 12.

¹⁴⁴ Ver HOBBS, T., *Ibid.*, p. 108.

¹⁴⁵ SPINOZA, B., *Tratado político...*, Op. Cit., pp. 106 y s,

¹⁴⁶ Así define Hobbes el concepto de soberanía: *“La soberanía es el alma del Estado y, una vez que se separa del cuerpo, los miembros ya no reciben movimiento de ella”* HOBBS, T., *Del Ciudadano y el Leviatán...*, Op. Cit., p. 168.

*soberanía*¹⁴⁷. El poder soberano se eleva sobre el individuo de modo que éste no posee ni aspira a nada que no goce del asentimiento del Estado.

La pregunta fundamental es qué le queda al individuo tras el pacto social, qué derecho o poder real disfruta y, sobre todo, si en la sociedad naciente queda resquicio alguno para la libertad. En la respuesta coinciden, no sólo comentaristas y filósofos críticos del contrato, sino también sus propios ideólogos: el individuo pierde toda su autonomía, deja de ser dueño de su propia vida. En Spinoza es evidente el lugar que ocupa el individuo respecto al soberano: *“los que ocupan el poder tienen un derecho absoluto sobre todas las cosas; son los únicos depositarios del derecho y de la libertad, mientras que los demás deben actuar en todo según los decretos de aquellos”*¹⁴⁸. Ese derecho absoluto convierte la vida en un *don condicional del Estado*, como señalan Rousseau y Hobbes¹⁴⁹, por lo que el súbdito puede ser sacrificado si así lo requiere el poder que le permite vivir.

Nos acercamos aquí a la contradicción fundamental de la modernidad política: el individuo en estado de naturaleza teme por su vida y su libertad, y ese temor le mueve a pactar una sociedad que las proteja; en cambio, el poder que se eleva sobre ella supone una amenaza mayor que la existente en el anterior estado, puesto que el derecho absoluto que tiene sobre el individuo es además *legítimo* en la medida en que se conceptualiza como *pactado* o *constituido* por el propio hombre¹⁵⁰.

La tragedia que se cierne sobre el contratante es aún mayor si tenemos en cuenta el tipo de constitución que surge del contractualismo, y que en realidad es la única posible para el pesimismo antropológico. La modernidad identifica el derecho convencional o positivo como coacción y represión de los instintos. Así lo reconoce Max Weber: *“Para nosotros lo decisivo en el concepto ‘del derecho’ (...) es la*

¹⁴⁷ ROUSSEAU, J. J., *Del Contrato social...*, Op. Cit., p. 54.

¹⁴⁸ SPINOZA, B., *Tratado teológico-político...*, Op. Cit., p. 71.

¹⁴⁹ *“El contrato social tiene por fin la conservación de los contratantes. Quien quiere el fin quiere también los medios, y estos medios son inseparables de algunos riesgos, de algunas pérdidas incluso. Quien quiere conservar su vida a expensas de los demás, debe darla también por ellos cuando hace falta. Ahora bien, el ciudadano no es ya juez del peligro al que la ley quiere que se exponga, y cuando el príncipe le ha dicho: es oportuno para el Estado que mueras, debe morir; puesto que sólo con esta condición ha vivido seguro hasta entonces, y dado que su vida no es sólo un beneficio de la naturaleza, sino un don condicional del Estado.”* ROUSSEAU, J. J., *Del Contrato social...*, Op. Cit., p. 58; *“Por consiguiente, es posible, y con frecuencia ocurre en los Estados, que un súbdito pueda ser condenado a muerte por mandato del soberano, y, sin embargo, éste no haga nada malo”* HOBBS, T., *Del Ciudadano y el Leviatán...*, Op. Cit., p. 163.

¹⁵⁰ El argumento es sencillo: el poder social no puede obrar injustamente con el individuo porque éste representa a los individuos mismos reunidos, y ningún cuerpo se hace daño a sí mismo. Al respecto, ver Capítulo VII del Libro I de ROUSSEAU, J. J., *Del Contrato social*, y el Capítulo XVIII de HOBBS, T., *El Leviatán*.

existencia de un 'cuadro coactivo' ”¹⁵¹. En esa línea, Hobbes utiliza una metáfora muy gráfica para explicar el papel de las leyes, identificándolas con *cadena artificial*¹⁵² cuya finalidad “no es otra sino esa restricción, sin la cual no puede existir ley alguna. La ley no fue traída al mundo sino para limitar la libertad natural de los hombres individuales”¹⁵³. Vuelve la sombra de la gnosis y sus sorprendentes características comunes con la filosofía política moderna: el mundo gnóstico está dominado por los *arcontes*, que gobiernan al hombre mediante un “conjunto de leyes tiránicas y universales” ya que “en su aspecto físico, estas leyes representan la justicia de la naturaleza; en su aspecto psíquico (...), busca la esclavitud del hombre”¹⁵⁴. En ambos mundos, parece como si el hombre, para liberarse de sus propias pasiones, debe de volverse esclavo de leyes impuestas tiránicamente por un ser superior.

Una vez más, las contradicciones subyacentes se superan con un golpe de voluntarismo argumental, es más, todo parece definirse en la línea del antagonismo, como aparece en Kant: “el concepto de derecho puede situarse directamente en la conexión de la coacción recíproca general con la libertad de todos. (...) Derecho y facultad de coacción significan, por tanto, una y la misma cosa”¹⁵⁵. Los mismos autores que han querido proclamar una libertad ilimitada, los mismos que la han separado de la moral, la naturaleza y la razón, la someten incondicionalmente a unas leyes civiles ferozmente restrictivas. Arendt dice más: “como esta ley procede directamente del poder absoluto, representa una necesidad absoluta a ojos del individuo que vive bajo ella. Respecto a la ley del Estado –es decir, del poder acumulado de la sociedad y monopolizado por el Estado-, no cabe preguntarse por lo que es justo o por lo que es injusto, sino sólo la absoluta obediencia, el ciego conformismo de la sociedad burguesa”¹⁵⁶.

Así se descubre el contractualismo, como una renuncia a su mayor principio, la renuncia a la libertad que buscaba. Pero Hobbes ya lo señalaba con franqueza: “aunque se grabe en la torres y en las puertas de las ciudades la palabra libertad, no se refiere a los particulares, sino al Estado”¹⁵⁷. Esa es la conclusión final del proceso

¹⁵¹ WEBER, M., *Economía y sociedad...*, Op. Cit., p. 28.

¹⁵² “Pero del mismo modo que los hombres, para alcanzar la paz y, con ella, la conservación de sí mismos, han creado un hombre artificial que podemos llamar Estado, así tenemos también que han hecho cadenas artificiales, llamadas leyes civiles” HOBBS, T., *Del Ciudadano y el Leviatán...*, Op. Cit., p. 161.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 171.

¹⁵⁴ JONAS, H., *La religión gnóstica...*, Op. Cit., pp. 77 y s.

¹⁵⁵ KANT, I., *Introducción a la teoría del derecho*, Madrid, Marcial Pons, 1997, p. 47.

¹⁵⁶ ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo...*, Op. Cit., p. 201.

¹⁵⁷ HOBBS, T., *Del Ciudadano y el Leviatán...*, Op. Cit., p. 18.

racionalista de otorgar al hombre un poder que no puede administrar, y del que recela la humanidad misma: “*Partiendo de la libertad sin límites llego al despotismo ilimitado*”¹⁵⁸, afirma Shiagalov, ideólogo nihilista de *Los demonios* de Dostoievsky. El Estado moderno implica necesariamente esa constante tensión, tensión nihilista, llameante, poderosa y capaz de las mayores agitaciones sociales imaginables, entre la libertad original del individuo y la libertad sobrevenida del Estado para administrar el poder y el derecho adquiridos mediante el pacto. Si el Superhombre es una amenaza, el Estado lo ha de ser más para mantener la paz.

Como vimos en el epígrafe de la gnosis, el mérito de la armonización última de los antagonismos existentes en el interior del propio Estado es siempre de Hegel, con su genial descripción del Estado como la *anarquía constituida*¹⁵⁹: “*El principio de los Estados modernos tiene la enorme fuerza y profundidad de dejar que el principio de subjetividad se consume hasta llegar al extremo independiente de la particularidad personal, para al mismo tiempo retrotraerlo a su unidad sustancial, conservando así a ésta en aquel principio del mismo*”¹⁶⁰. Hegel concibe el Estado, como vimos en el epígrafe anterior, como un Dios en la tierra, y esa cualidad le otorga la milagrosa capacidad de hacer convivir la individualidad más extrema con el estatalismo más férreo. Podemos conceptualizar esta argumentación como típicamente hegeliana, pues aparece la dialéctica, la lucha entre contrarios, como el motor de la Historia humana. El Estado forzará al individuo a ser libre, como dice Rousseau, convirtiendo la libertad en un atributo abstracto o psicológico, sin contenido real, una especie de derecho subjetivo que al ser garantizado por el Estado aparece asociado a él. De ese modo se armonizan coacción y libertad.

El camino de Hobbes a Hegel nos lleva al punto crucial de la historia del nihilismo político, materia objeto de nuestro estudio. Ese punto es aquel en que se cruzan de nuevo los elementos que en el inicio de la modernidad se separaron como líneas infinitamente opuestas que en el final del camino se cruzan. ¿En qué sentido? Lo hacen porque el contractualismo nació de una sincera preocupación por evitar la guerra y la tiranía, por asegurar cierta libertad al hombre, y al proyectar en la sociedad sus presupuestos no ha resultado más que una tiranía aún mayor, con la única diferencia que en vez de ser de hombre con hombre, es del Estado con el individuo. Convenimos con el genio crítico de Hannah Arendt en que Hobbes “*no quería nada más ni nada menos que la justificación de la tiranía (...). Hobbes se*

¹⁵⁸ DOSTOIEVSKY, F., *Los demonios...*, *Op. Cit.*, p. 501.

¹⁵⁹ Para ver más sobre la síntesis filosófico-política que encontramos en Hegel, ver BARRAYCOA, J., *Sobre el poder...*, *Op. Cit.*, p. 37.

¹⁶⁰ HEGEL, G. W. F., *Principios de la Filosofía del derecho...*, *Op. Cit.*, pp. 379 y s.

siente orgulloso de reconocer que el Leviathan equivale realmente a un gobierno de permanente tiranía”¹⁶¹. La tiranía, a grandes rasgos, ha sido clásicamente definida como el gobierno que busca el bien de los propios gobernantes, y no parece existir el modo de diferenciar de esa definición las doctrinas que hemos expuesto en este epígrafe. El poder absoluto que tiene el soberano, el derecho coactivo del que se sirve y la ausencia de libertad que concede al individuo dibuja un cuadro sombrío sobre el futuro de la sociedad burguesa moderna. Nos servimos de nuevo de Hannah Arendt para ilustrar ese futuro, del que ella habla en relación a Hobbes:

Fue capaz de de esbozar los principales rasgos psicológicos del nuevo tipo de hombre que encajaría en tal sociedad y en su tiránico cuerpo político. Previó la necesaria idolatría del poder en sí mismo como obra del nuevo tipo humano, que se sentiría halagado al ser denominado animal sediento de poder, aunque la sociedad le obligaría a rendir a ese poder todas sus fuerzas naturales, sus virtudes y sus vicios, y le convertiría en ese pobre y pequeño individuo sumiso que no tiene siquiera el derecho de alzarse contra la tiranía y que, lejos de ansiar el poder, acepta cualquier gobierno existente y ni siquiera se altera aunque caiga su mejor amigo como víctima inocente de una incomprensible *raison d'état*. Por que una comunidad basada en el poder acumulado y monopolizado de todos sus individuos deja necesariamente a cada persona desprovista de poder, privada de sus capacidades naturales y humanas. La abandona convertida en diente de una máquina acumuladora de poder y con libertad para consolarse a sí misma con sublimes pensamientos acerca del destino último de esta máquina que se halla construida de tal manera que puede devorar al globo siguiendo simplemente su propia ley inherente.¹⁶²

Este es el escenario del nihilismo político europeo, germinado en la antropología pesimista y en la que niega la naturaleza, en la deificación del poder político motivada por el gnosticismo y en la invención de la nueva tiranía pactada por el propio hombre.

El problema del nihilismo es su propia lógica, que tiende a la destrucción desde dentro de todo lo que contagia: “Por la ‘victoria o muerte’, el Leviatán puede desde luego superar todas las limitaciones que suponen la existencia de otros pueblos y puede envolver la Tierra en su tiranía. (...) Si la última comunidad victoriosa no puede llegar a ‘apoderarse de los planetas’, solo podrá lograr destruirse a sí misma para iniciar de nuevo el inacabable proceso de la generación del poder”¹⁶³, afirma Arendt. Y es que donde se cruza el camino de la libertad humana y la tiranía, se hace difícil distinguir la resistencia legítima del delito, la defensa propia del terrorismo, la anarquía de las ambiciones legítimas. Por suerte o por desgracia para el propio Occidente, la ambición de esa libertad ilimitada que ensalzaba el racionalismo ha minado los cimientos básicos de la propia sociedad mediante fenómenos como el anarquismo, el terrorismo o el totalitarismo. La contradicción

¹⁶¹ ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo...*, Op. Cit., p. 205.

¹⁶² *Ibid.*, p. 206.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 207.

fundamental entre racionalidad e irracionalidad ha llevado a nuestra sociedad a una locura interna por la que cuando mira al nihilismo político no sabe si está viendo al enemigo o a su propio reflejo.

CAPÍTULO II: EL NIHILISMO POLÍTICO Y SUS MANIFESTACIONES

2.1. Totalitarismo

Temor y libertad son cosas coherentes.

Thomas Hobbes

La tiranía es un peligro que aparece en el origen mismo de la vida política.

Leo Strauss

La historia política marcha siempre siglos por detrás del pensamiento político, pero a la larga son pocas las ideas verdaderamente relevantes que quedan en el aire, sin resonancias prácticas en los fenómenos sociales de los lugares que las vieron nacer. A continuación veremos cómo las principales ideas modernas que hemos analizado en la primera parte han generado historia, se han traducido en sucesos movidos por aspiraciones arraigadas en la filosofía política moderna. El poder con tintes religiosos y absolutos, la coacción social, la minimización de la libertad individual, la equiparación del derecho al poder y demás ideas modernas están en el fondo de las explicaciones del siglo XX, también en el de la aparición de los totalitarismos. El fenómeno totalitario es probablemente el más enigmático de los que ocupa a las ciencias sociales. Lo que ocurrió en las décadas posteriores a 1930 inquieta a todo aquel que busque una explicación razonable a unos sucesos sin parangón en la historia. Y es que lo que descubre cuando se adentra en la Alemania de 1933 o en la URSS del “Domingo sangriento” es un tipo de sociedad y de dominación política que, no sólo desde la perspectiva de la filosofía política clásica y medieval, sino desde cualquier mirada intuitiva del hombre común, resultan completamente huidizas para la comprensión humana.

Pero a la vez que uno experimenta esa sensación de desconcierto ante el *III Reich* o la URSS, cuando se profundiza en el discurso y la acción de estos regímenes totalitarios resulta sorprendente descubrir que su rostro obtiene muchos de sus rasgos de la filosofía política moderna, aunque sea en su forma extrema. Presentados comúnmente como una ruptura o “un paso atrás” en el progreso de Occidente, el presente trabajo trata de abrir la cuestión de si el totalitarismo rompe

con la concepción moderna del poder y de la sociedad que hemos expuesto en el primer capítulo, o si el nihilismo que se refleja en él no es más que su continuidad.

2.1.2. La religión política totalitaria: la raza, el líder y la ideología

La teoría de la degeneración que expusimos en el primer epígrafe se propagó en Alemania rápidamente con la forma del arianismo. Pensadores como Gobineau o Chamberlain dieron impulso a un movimiento cultural proclive a entender la crisis de Europa como una consecuencia del mestizaje racial y su consiguiente degeneración, a la vez que propugnaban una vía de salvación mediante la purificación de la raza aria a través de la eugenesia o demás métodos de planificación política de la natalidad¹⁶⁴. Hitler tomó de Chamberlain y su círculo intelectual, entre otras cosas, un visceral antisemitismo¹⁶⁵, así como la atribución de la cultura europea a la raza aria¹⁶⁶. Desde 1920 en adelante Hitler comenzaría a frecuentar en círculos antisemitas, entre cuyos miembros destacaban Rosenberg o Hans Günther, pensadores bandera del posterior nacionalsocialismo. El pensamiento racial de estos autores, asumido por Hitler, se resume en los siguientes términos: una vertiente positiva, que coloca la raza en la base de la explicación de la historia entera y entre las que prima la raza Aria, única “capaz de formar Estados y colocarlos en el camino de la futura grandeza”¹⁶⁷; y la vertiente negativa, que condena a las razas inferiores, con especial desprecio de los judíos, a la calidad de instrumentos y medios respecto a la misión de la primera¹⁶⁸. Esta polarización del mundo serviría a Hitler para explicar tanto sus fracasos personales como las terribles consecuencias que tuvo para Alemania el final de la I Guerra Mundial¹⁶⁹, de la que

¹⁶⁴ Ver HERMANN, A., *La idea de decadencia...*, *Op. Cit.*, pp. 136 y s; sobre la relación entre Chamberlain y Hitler, ver la narración que hace Hermann del encuentro personal entre ambos personajes en 1927, tras el cual un anciano Chamberlain escribió al joven Hitler: “Con un solo golpe usted ha transformado el estado de mi alma. El hecho de que Alemania produzca un Hitler en su hora de necesidad es prueba de su vitalidad. Ahora podré dormir en paz y no tendré necesidad de despertar de nuevo. ¡Dios lo proteja!” *Ibid.*, p. 82.

¹⁶⁵ Así describe Hermann, citando al mismo Chamberlain, su odio a los judíos: “‘Su existencia es un crimen contra las sagradas leyes de la vida’, proclamó. En consecuencia, era lo opuesto al *Lebensgefühl* y la vitalidad. Los judíos eran ‘racionalista natos... El elemento creativo, la genuina vida interior está casi totalmente ausente en ellos’. Comparada con la ‘infinitamente rica vida religiosa de los arios’, su religión es ‘rígida’, ‘pobre’, ‘estéril’. Los judíos, en síntesis, no tenían alma” HERMANN, A., *Ibid.*, p. 80.

¹⁶⁶ Palabras casi exactas encontramos en boca de Hitler: “toda cultura, arte y civilización fueron logros de la raza aria, portadora de cultura” HITLER, ADOLF, *Mi lucha*, citado en HERMANN, A., *La idea de decadencia...*, *Op. Cit.*, p. 82.

¹⁶⁷ HITLER, A., *Mi lucha*, citado en YURRE, G. R. DE, *Totalitarismo...*, *Op. Cit.*,..., p. 496.

¹⁶⁸ “Una de las condiciones más esenciales para la formación de las más altas culturas es la existencia de hombres inferiores, porque solamente estos elementos pueden sustituir la falta de medios técnicos, sin los cuales el desarrollo superior sería inconcebible” HITLER, A., *Ibid.*, p. 497.

¹⁶⁹ Una interpretación común sobre el racismo de Hitler atribuye a su perfil psicológico y a sus fobias personales la adopción del discurso arianista como modo de satisfacer intelectualmente sus propios sentimientos ególatras. Esta es la tesis de Yurre sobre el factor principal del racismo

culpaba principalmente a los judíos. Pero lo más relevante no fue cómo Hitler visualizaba el mundo a través de dicha simplificación dualista, sino cómo ésta iba a estructurar la *Weltanschauung* nacionalsocialista cuando el Partido Nazi conquistó el poder en 1933.

Antes de que el discurso racial arianista cuajara socialmente, Hitler ya lo había escogido como piedra angular de la futura religión nacionalsocialista, la *Weltanschauung* (Cosmovisión) o, como se dice comúnmente, ideología. Yurre la define como “una visión global del mundo, del hombre y del sentido de la vida; es a modo de una nueva religión que trata de dar una orientación al inquieto espíritu del hombre”¹⁷⁰, y cuyo principio informador es la raza. El primer reflejo directo del racismo en la ideología es su intransigencia a *todo lo otro*: del mismo modo que la superioridad natural de la raza aria implicaba la sumisión del resto de razas, así la ideología nacionalsocialista debía estar llena de una *infernial intransigencia*, en palabras del propio Hitler¹⁷¹.

Cuando buscamos las fuentes teóricas de estos movimientos de dominación masiva volvemos a encontrarnos con el hilo conductor que subyace a todo nuestro estudio: la explicación más acertada vuelve a ser el reencantamiento del mundo, una reacción cultural contra el racionalismo y cientificismo modernos a través de la irrupción de filosofías irracionales y religiones gnósticas que a su vez derivan, como veremos, en nihilismo político. Sabine, en la misma línea, considera el clima de irracionalismo filosófico¹⁷² como sustrato teórico de los totalitarismos por su armonización de dos fenómenos aparentemente opuestos: el culto al colectivo, el *volk* o la nación, y el culto al individuo, el héroe o el genio. Resurge con fuerza el esquema gnóstico descrito en el epígrafe anterior: un cuerpo colectivo deificado (pueblo, nación o raza), bajo cuya sombra se encuentran miembros que reciben de

hitleriano: “La egolatría postula una etnolatría. El culto que Hitler tributa a Alemania y a la raza germánica es una prolongación del culto que siempre se tributó a sí mismo” YURRE, G. R DE, *Ibid.*, p. 481.

¹⁷⁰ YURRE, G. R. DE, *Totalitarismo y egolatría...*, *Op. Cit.*, p. 483.

¹⁷¹ “La *Weltanschauung* es intolerante y no puede contentarse con desempeñar el papel de ‘un partido junto a otros’, sino que exige imperiosamente el que sea reconocida como única y exclusiva, así como la plena transformación de toda la vida pública en conformidad con sus concepciones. Por tanto, no puede tolerar la coexistencia de factores representativos del antiguo régimen” HITLER, A., *Mi lucha* en YURRE, G. R. DE, *Ibid.*, p. 431; la misma característica atribuye Sabine: “una ‘visión del mundo’ nunca transige; demanda una completa y absoluta aceptación, excluyendo toda otra visión; es intolerante como una religión; y combate a sus opositores por todos los medios disponibles” SABINE, G. H., *Historia de la teoría política...*, *Op. Cit.*, p. 659.

¹⁷² “El irracionalismo nació de la experiencia de que la vida es demasiado difícil, demasiado compleja y demasiado variable para poder entenderla; y que la naturaleza es movida por fuerzas oscuras y misteriosas, opacas a la ciencia, y que una sociedad convencional es intolerablemente rígida y superficial. Contra la inteligencia enfrentó, pues, otro principio de conocimiento y acción. Podía ser la intuición del genio o la astucia inarticulada de los instintos o la afirmación de la voluntad y la acción” SABINE, G. H., *Historia de la teoría política...*, *Op. Cit.*, p. 655.

él su identidad y sus atributos a través de personas elegidas, profetas gnósticos, enviados de la providencia como Hitler, Stalin o Nietzsche¹⁷³.

La naciente pasión por el misticismo, la explicación de la realidad a través de lo oculto y de religiones esotéricas¹⁷⁴ constituyen el carácter mitológico de la *Weltanschauung*, un revestimiento a través de símbolos y relatos pseudo-místicos representados en Alemania por el *volk* (*pueblo*) y en el fascismo italiano por la Nación heredera del glorioso Imperio Romano¹⁷⁵. El *volk*, concepto principal del romanticismo decimonónico, es el pueblo orgánico, el “oscuro vientre del desarrollo” (según palabras del poeta alemán Stefan George), una realidad intangible que une a los miembros de la nación o de la raza con lazos sagrados y que va mucho más allá de sus individualidades, formando lo más parecido a una realidad supra-natural. En palabras de Hitler, todo está destinado a salvaguardar la “*comunidad de seres vivientes, mental y físicamente iguales*”¹⁷⁶. Encontramos aquí un claro eco de Hobbes, cuando afirma que los miembros de la sociedad resultante del contrato social constituyen “*algo más que consentimiento o concordia; es una unidad real de todo ello en una y la misma persona*”¹⁷⁷. La propia lógica de un concepto tan organicista denota que el papel que el individuo juega en el *volk* es el mismo que el sujeto del contrato y que vimos en el epígrafe anterior: el individuo solo tiene valor en función de su grado de identificación con el colectivo, vive y muere por esa pertenencia y su deber moral principal es concebir esa dependencia como el cumplimiento de su más profunda aspiración vital. El totalitarismo es, por tanto, el máximo exponente histórico-político del holismo nihilista.

¹⁷³ Zinoviev, camarada de Lenin, afirmaba: “*Los largos años de emigración de Lenin fueron la prueba de un asceta (...) Y llegó a ser el apóstol del comunismo mundial (...) Lenin se transformó en un dirigente de talla cósmica, un transformador de mundos (...) Él es realmente el elegido de millones. Él es el caudillo por la gracia de Dios*” BURLEIGH, MICHAEL, *Causas sagradas*, Madrid, TAURUS, 2006, p. 81; Nietzsche dice de sí al principio de su gran obra: “*El que aquí toma la palabra no ha hecho, por le contrario, hasta el presente, más que reflexionar; como filósofo y anacoreta, por instinto, (...) que ya se ha extraviado más de una vez en todos los laberintos del futuro, como un pájaro espectral y profético que mira hacia atrás cuando cuenta lo que vendrá: primer nihilista perfecto de Europa*” NIETZSCHE, F., *La voluntad de poder...*, *Op. Cit.*, pp. 31 y s.

¹⁷⁴ Para saber más sobre el esoterismo de Hitler, ver YURRE, G. R. DE, *Totalitarismo y egolatría...*, *Op. Cit.*, p. 614; sobre las creencias para-normales de Himmler y su desatada afición a la mitología germánica y al ocultismo, ver BURLEIGH, M., *Causas sagradas...*, *Op. Cit.*, pp. 150 y s.

¹⁷⁵ “*Hemos creado nuestro mito. El mito es una fe, es una pasión. No es necesario que sea una realidad. Es una realidad por el hecho de que es un agujón, una esperanza, una fe, porque es coraje. ¡Nuestro mito es la nación, nuestro mito es la grandeza de la nación!*” Discurso de Mussolini en Nápoles en 1922, citado en SABINE, G. H., *Historia de la teoría política...*, *Op. Cit.*, p. 659.

¹⁷⁶ HITLER, A., *Mi lucha*, citado en SABINE, G. H., *Ibid.*, p. 662.

¹⁷⁷ HOBBS, T., *Del ciudadano y el Leviatán...*, *Op. Cit.*, p. 146; esa tendencia al organicismo en la concepción de los estados es culminada en Hegel, quien repite constantemente en su caracterización del Estado la definición del mismo como “realidad sustancial”, ver HEGEL, G. W. F., *Principios para la filosofía...*, *Op. Cit.*, pp. 370 y s.

Pero el irracionalismo, precisamente porque su elección es la huída de la coherencia y la lógica, afirma el individualismo extremo a la vez que absolutiza el colectivo. El *volk* y el *Superhombre* producen la tensión que permite el movimiento totalitario, en la medida en que satisfacen la aspiración del hombre de autoafirmarse como individuo a la vez que le proporciona una válvula de escape en un colectivo que suministra un lugar al que pertenecer. El nihilismo procede precisamente de esas tensiones: el héroe romántico, el genio, ha de luchar contra las fuerzas ocultas del mundo para imponer su poder, para autoafirmarse. Y si logra su objetivo, como sucedió con los líderes totalitarios, el sistema conceptual interpreta su éxito individual como la voluntad de la Providencia, de modo que el héroe no es más que la máxima representación del *volk*. Si por el contrario el héroe perece en su lucha contra el Todo, ello reafirma el sistema y la fuerza del colectivo en su defensa contra la individualidad. El argumento es circular y no deja resquicios, en último término es el principio holista el que integra el individualismo, pero éste sigue existiendo.

Volviendo a quienes logran un alto grado de identificación con el *volk*, los líderes o profetas, topamos de nuevo con la idea del carisma. Las características de la dominación carismática las analizamos en el epígrafe segundo en relación al gnosticismo político, a partir de la obra de Max Weber, cuya descripción (ver notas 94, 95 y 96) encaja perfectamente con el vocabulario y esencia del totalitarismo. El caso paradigmático del profeta carismático que guía al pueblo a su salvación gnóstica es Hitler, de cuya creencia en sí mismo como Mesías se tienen numerosas fuentes. Hitler pronunció las siguientes palabras en un discurso en Linz: *“Si la Providencia me sacó un día de esa ciudad para conducirme a la jefatura del Reich, ello se debe a que, al obrar así, me quiso cargar con una misión, y esta misión solamente pudo ser la restitución de mi querida patria al Reich alemán. Yo he creído en esta misión”*¹⁷⁸. Hasta tal punto esa misión profética de los personajes principales de los totalitarismos arraigó en el espíritu de todos que en ocasiones su aceptación como tal no era impuesta, sino que respondía a la silenciosa expectación por la llegada de un líder con áurea divina que redimiese a una población espiritualmente perdida (la generación de entre-guerras), como demuestran las frases de Goebbels a Hitler: *“Lo que formulaste es el catecismo de un nuevo credo político en medio de la desesperación de un mundo impío que está desmoronándose. No te quedaste callado. Un Dios te dio la fuerza para expresar nuestro sufrimiento con palabras redentoras, elaboraste declaraciones de confianza en el milagro inminente”*¹⁷⁹. Es

¹⁷⁸ Discurso del 12 de Marzo de 1932, citado en YURRE, G. R. DE, *Totalitarismo y egolatría...*, Op. Cit., p. 565.

¹⁷⁹ BURLEIGH, M., *Causas sagradas...*, Op. Cit., p. 137.

asombroso el parecido que existe entre este discurso de adoración y el fragmento en el que Verhovenski, cabecilla en segundo plano de las revueltas nihilistas de *Los demonios* de Dostoievsky, realiza ante el gran *zarevich Ivan* (Stavrogin) un enajenado acto de adoración y súplica con el fin de que se implique en la revolución nihilista como líder divinizado¹⁸⁰.

Llegamos ahora al punto clave de la explicación de la *Weltanschauung* o ideología totalitaria: aquél en el que hemos de tratar de buscar aquello que oculta, la realidad subyacente a un fenómeno tan complejo e influyente en el mundo contemporáneo. ¿Qué se pretende con la creación de un sistema tan potente de pensamiento, una explicación tan omnicomprensiva como es la ideología totalitaria? ¿Por qué personas tan orientadas a la acción como Hitler o Stalin le dieron tanta importancia a elaborar un sistema de pensamiento? La respuesta es doble: en primer lugar, la ideología pretende ocultar el nihilismo político y moral del régimen, darle un sentido, *legitimar*lo; y, en segundo lugar, es el instrumento principal de dominación. Vayamos con el primer punto, que nos lleva derechos al corazón del nihilismo político contemporáneo. Los totalitarismos no inventaron nada nuevo en sentido técnico o material, pues sus métodos de castigo y tortura habían tenido precedentes históricos¹⁸¹; sin embargo, lo que lo convierte en algo completamente nuevo es su perversa utilización de la psicología para conseguir la sumisión. El carácter nihilista de estos regímenes proviene precisamente de cómo en los campos de exterminio o en el modo mismo de gobernar se advierte un grado extremo de irracionalidad, de pérdida del sentido de la realidad como síntoma transversal a todas las esferas de la sociedad totalitaria. Pero a parte de la falta de respuestas, la propaganda totalitaria tenía bien claro qué papel jugaba la ideología en la dominación, como veremos a continuación.

El primer rasgo de nihilismo en la ideología proviene del convencimiento de Hitler de que él mismo era un *Übermensch* (Superhombre): “*Quien quiera ganar a las masas debe conocer la llave que abre la puerta de sus corazones. Esta llave no es la objetividad, que es debilidad, sino la voluntad y el poder (...) Lo que la masa desea es el triunfo del más fuerte y la aniquilación del más débil o su incondicional*

¹⁸⁰ “*Usted es hermoso y altivo como un Dios, usted no busca nada para sí y tiene un halo de víctima; usted ‘se oculta’. Lo que importa es la leyenda. Usted los conquistará. Bastará con que los mire para conquistarlos. ‘Se oculta’ y traerá una nueva verdad. (...) Y la tierra entera retumbará al grito de ‘¡Llega una ley nueva y justa!’*” DOSTOIEVSKY, F., *Los Demonios, II...*, Op. Cit., p. 525.

¹⁸¹ Sobre momentos y lugares históricos de utilización de métodos de gobierno despótico cuya invención se atribuye erróneamente a los nazis, ver ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo...*, Op. Cit., p. 535.

sometimiento”¹⁸². Como el Superhombre nietzschano, el Führer sentía sobre sí la misión de dominar el mundo y no iba a detenerse ante nada: “*tenemos una meta y que por ella no vacilamos en hacer víctima humanas, arrostrar todos los peligros, tomar sobre nosotros mismos todo lo malo, todo lo peor: la gran pasión*”¹⁸³, dice Nietzsche. Por mucho que la sociedad alemana estuviese acostumbrada a cierto lenguaje subversivo, mostrar sin tapujos semejante grado de tiranía sería peligroso para el propio régimen¹⁸⁴. He aquí la función primordial de la ideología: disfrazar de creencia en un pueblo o en una misión divina lo que en realidad es una búsqueda insaciable de poder y de dominación.

La violencia es el latido constante de los regímenes totalitarios, pero ésta debe buscar algún tipo de legitimación si quien la ejerce quiere perdurar más allá de sus revoluciones violentas. Max Weber, cuando habla de la dominación carismática, la caracteriza como típicamente revolucionaria y subversiva¹⁸⁵, pero advierte de las dificultades que encuentra para consolidarse y perdurar. En la medida en que el hombre tiende a buscar la paz, y el totalitarismo vive en permanente guerra, la ideología se convierte en el instrumento necesario del gobierno para manejar psicológicamente al dominado con el fin de que conviva con el terror y la guerra. Tiene una misión estabilizadora, aunque sea a través de mantener viva la llama de la amenaza y del temor al supuesto enemigo. El contenido o simbolismo de la ideología ha de ser, por tanto, igual o más fuerte que la intensidad de la violencia en la vida colectiva, por ello el registro de la *Weltanschauung* no debe ser ni político ni científico, sino religioso. El proceso totalitario escribe letra por letra la narración del imaginario gnóstico analizado con anterioridad: un grupo de “elegidos” aprovecha un clima social de insatisfacción o desarraigo para realizar la revolución en dos fases, la divinización del individuo que hemos visto con la figura del héroe y la expansión de la nueva verdad gnóstica a través de ideología, obteniendo apoyo social por cuanto representa una novedad y una promesa. Voegelin, en su obra sobre gnosticismo, constata el parecido entre el relato de la *Weltanschauung* y la teoría trinitaria y gnóstica de la historia de Joaquín de Fiore, cuyos elementos simbólicos sirven de guía para convertir la ideología en religión: la concepción de la historia en tres

¹⁸² HITLER, A., *Mi lucha*, citado en YURRE, G. R. DE, *Totalitarismo y egolatría...*, *Op. Cit.*, p. 432.

¹⁸³ NIETZSCHE, F., *La voluntad de poder...*, *Op. Cit.*, p. 47.

¹⁸⁴ “*El nihilismo es repugnante y necesita ser revestido por una ideología. Esto hizo Hitler: creó una ideología a su servicio (...) cuya esencia es el nihilismo jurídico-moral, pero que, ante los ojos del público, tuvo el rango de una fe y de una creencia*” YURRE, G. R. DE, *Totalitarismo y egolatría...*, *Op. Cit.*, p. 479.

¹⁸⁵ “*El portador del carisma las disfruta (la consagración y autoridad personales) en virtud de una supuesta misión encarnada en su persona, misión que, si no siempre y de un modo absoluto, sí por lo menos en sus representaciones más altas, posee un carácter revolucionario, subversivo de valores, costumbres, leyes y tradición*” WEBER, M., *Economía y sociedad...*, *Op. Cit.*, p. 853.

edades¹⁸⁶, el símbolo del líder, el profeta de la nueva edad y la hermandad de personas autónomas que constituyen una comunidad de perfectos de espíritu. La similitud choca por su evidencia: las tres edades son el *I Reich*, finalizado en 1806, el *II Reich* de Bismarck que concluye en 1908 y el *III Reich* nacionalsocialista; el profeta y líder es el mismo Hitler; y la comunidad espiritual es la raza o el *volk*.

El resultado es por tanto una religión política que *legítima* y sirve de soporte al nihilismo político que caracteriza todo gobierno totalitario: “*La Iglesia fue algo en otro tiempo. En la actualidad nosotros somos sus herederos, nosotros también somos la Iglesia*”¹⁸⁷ decía Hitler; al tiempo, Mussolini predicaba el mismo credo: “*El fascismo no es solo un partido, es un régimen, no es sólo un régimen, sino una fe, no es sólo una fe, sino una religión que está conquistando a las masas trabajadoras del pueblo Italiano*”¹⁸⁸. El bloque comunista tampoco escapa a la tentativa gnóstica, por mucho que se disfrazara de ateísmo revolucionario, como señala Berdiaev: “*La revolución era una religión y una filosofía y no simplemente un conflicto relacionado con el aspecto social y político de la vida*”¹⁸⁹. De este modo, elevando las doctrinas raciales o de clase a categorías gnósticas y a verdades absolutas, los regímenes totalitarios consiguen despertar en las conciencias de los dominados una extraña comprensión respecto a la violencia nihilista que protagoniza la vida social, y en algunos casos incluso apoyo. Hoy no podemos imaginar hasta que punto llegaba el proselitismo de esa nueva fe, pero sí podemos entender que el horror y el terror que iba a sufrir Europa en aquellos años debían estar provistos de algún significado, aunque fuese en forma de falsos mitos y religiones totalitarias.

¹⁸⁶ “*En su especulación, la historia de la humanidad tenía tres periodos que correspondían a las tres personas de la Trinidad. El primer período del mundo era la edad del Padre; con la aparición de Cristo comenzaba la edad del Hijo. Pero la edad del Hijo no sería la última; le seguiría una tercera edad del Espíritu. (...) La primera edad desplegaba la vida del Lego, la segunda edad introduciría la vida contemplativa activa del Sacerdote, la tercera edad daría lugar a la perfecta vida espiritual del monje. (...) Sin duda la profecía milenarista de Hitler deriva auténticamente de la especulación de Joaquín*” VOEGELIN, E., *La nueva ciencia de la política...*, Op. Cit., pp. 139 y s.; para ver la semejanza de algunos discursos de Hitler con pasajes de la Biblia Luterana, BURLEIGH, M., *Causas sagradas...*, Op. Cit., p. 137.

¹⁸⁷ RAUSCHING, *Hitler me dijo*, en YURRE, G. R. DE, *Totalitarismo y egolatría...*, Op. Cit., p. 618; “*Hoy despierta una nueva fe: el mito de la sangre, la fe de que la defensa de la sangre es la defensa de la divina esencia de los hombres. La fe unidad al más claro conocimiento de que la sangre nórdica representa aquel misterio que ha superado y sustituido a los antiguos sacramentos*” ROSEMBERG, *Der mithus*, en YURRE, G. R. DE, *Ibid.*, p. 625.

¹⁸⁸ MUSSOLINI, BENITO, *Discurso di Pesaro*, en BURLEIGH, M., *Causas sagradas...*, Op. Cit., p. 86.

¹⁸⁹ BERDIAEV, *The origin of Russian communism*, citado en ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo...*, Op. Cit., 419; “*El ateísmo bolchevique es la expresión de una nueva fe religiosa, la fe es un absoluto terrenal (...). El nuevo ‘Dios’ es la sociedad socialista, el primer principio del comunismo (...). La fe en este nuevo ‘Dios’ es el poder que condiciona el edificio entero del bolchevismo*” GURIAN, Waldemar, *Bolchevismo, teoría y práctica*, citado en BURLEIGH, M., *Causas sagradas...*, Op. Cit., p. 152.

2.1.2. El gobierno del terror y de la guerra

Hemos desarrollado ya las bases teóricas de la ideología: la raza, el mito del colectivo, el héroe y el misticismo o gnosticismo. Todo este pensamiento habría quedado como literatura estéril para eruditos si no hubiera servido de acicate para una verdadera y concreta dominación que, misteriosamente, se dio en diferentes puntos del planeta en el mismo siglo¹⁹⁰. Adentrándonos ya en el mundo práctico de estos regímenes, la primera característica de la dominación totalitaria es que va directa al espíritu del dominado: *“El totalitarismo nunca se contenta con dominar por medios externos, es decir, a través del Estado y de una maquinaria de violencia; gracias a su ideología peculiar y al papel asignado a ésta en este aparato de coacción, el totalitarismo ha descubierto unos medios de dominar y de aterrorizar a los seres humanos desde dentro”*¹⁹¹. Lo que era para Arendt algo nuevo en la historia lo había descrito Weber como típico de la dominación carismática¹⁹², la cual se nutre de un tipo de obediencia que recibe su impulso desde el interior del propio hombre: la propia conciencia recibe las órdenes de quien domina como si procedieran de su mismo interior. Ello permite un tipo tan perfecto de dominación que la persona que está bajo el influjo de la ideología totalitaria es capaz de obedecer órdenes antes siquiera de haberlas recibido¹⁹³. En este punto encontramos

¹⁹⁰ Hannah Arendt realiza una aportación importante respecto a determinar si las ideologías, específicamente el racismo y el comunismo, son en sí mismas totalitarias. Es decisiva, decimos, para determinar la responsabilidad histórica de determinados autores como el propio Chamberlain, Gobineau, Marx o Engels en relación a los fenómenos totalitarios del s. XX: *“Las Weltanschauungen e ideologías del siglo XIX no son en sí mismas totalitarias, (...) si llegaron a serlo es porque los elementos empíricos sobre los que hallaban originalmente basadas -la lucha entre las razas por la dominación mundial y la lucha de clases por el poder político en los respectivos países. Resultaron ser políticamente más importantes que los de las demás ideologías (...), pero estos solo se encuentran desarrollados completamente por los movimientos totalitarios”* ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo...*, Op. Cit., p. 570.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 407.

¹⁹² *“El poder del carisma se basa en la creencia en la revelación y en los héroes, en la convicción emotiva de la importancia y del valor poseídos por una manifestación de tipo religioso, ético, artístico, científico, político o de otra especie, del heroísmo -tanto guerrero como ascético- de la sabiduría judicial, de los dones mágicos o de cualquier otra clase. Esta creencia transforma ‘desde dentro’ a los hombres e intenta conformar las cosas y las organizaciones de acuerdo con su voluntad revolucionaria”* WEBER, M., *Economía y sociedad...*, Op. Cit., p. 852; ver también nota 48 del presente trabajo, en el primer epígrafe.

¹⁹³ Burleigh cuenta como en la URSS muchos jóvenes de las Juventudes Pioneras llegaban a acusar a sus padres de traición por advertirles cuestionando el régimen; o el relato de muchos diarios, entre ellos el de Stepan Podlubnyi, cuyo padre fue hecho prisionero y cuya madre tuvo que emigrar a Ucrania por no profesar la fe socialista, que ingresó en un movimiento juvenil soviético en el que le inculcaron la doctrina leninista hasta el punto de renunciar a su padre o calificar a los muertos de hambre en Ucrania como personas de ‘voluntad débil’. Su propia madre fue hecha prisionera por presunta trotskista, lo cual no pudo más que arrancar en sus diarios la apreciación de tal hecho como ‘error’. Según Burleigh: *“Diarios personales recientemente descubiertos de ese periodo muestran como la gente se esforzaba por sustituir su ‘viejo’ yo por una ‘nueva’ personalidad soviética (...). Esos diarios nos permiten seguir el proceso de autorreconstrucción, siendo parte el propio diario de esta ‘autoterapia’ política, más que la crónica de un mundo privado o las cavilaciones de un individuo”* BURLEIGH, M., *Causas sagradas...*, Op. Cit., p. 124; ese fenómeno fue descrito por Niklas Luhmann en su análisis del poder: *“El poseedor de poder no*

al genio de Spinoza entre quienes, siglos atrás, ya percibieron la utilidad de esta forma de dominación para los intereses del Estado democrático: “*Quién está más sometido a otro, es quien decide con toda su alma obedecerle en todos sus preceptos; y por lo mismo, quien tiene la máxima autoridad, es aquel que reina sobre los corazones de los súbditos (...), ya que ésta puede lograr, de muchas formas, que la mayor parte de los hombres crean, amen, odien, etc., lo que ella desee*”¹⁹⁴, señala el escritor judío, reforzando nuestra tesis de los fundamentos comunes entre el Estado moderno democrático y el totalitario.

Los ensayos sobre el totalitarismo acostumbran a señalar sus orígenes filosóficos en el siglo XIX, en sus teorías raciales, el nacionalismo o en la doctrina marxista, ignorando que su concepción del poder y de la dominación se nutre de las concepciones filosófico-políticas del contractualismo nacidas dos siglos antes. Rosemberg, filósofo oficial del Reich, declara: “*La esencia del Estado formalmente considerado es el poder*”¹⁹⁵, en clara alusión a la soberanía como principio formal del Estado contractualista. Todas las biografías de Hitler coinciden en atribuirle como “*pasión dominante*” y “*espina dorsal de su constitución espiritual*”¹⁹⁶ la ambición de poder. Hobbes resuena en la vida política y personal de Hitler de forma constante: el perfil que dibuja del ser humano el filósofo inglés (ver epígrafe primero) parece una descripción personalizada del Führer, una persona ambiciosa, incapaz de saciar su sed de conquistas y cuya felicidad “*es un continuo progreso de los deseos de un objeto a otro*”, al tiempo que su espíritu está dominado por un “*perpetuo e incesante afán de poder que cesa solamente con la muerte*”¹⁹⁷.

Si una de las contribuciones de la filosofía política moderna fue la desmoralización del poder, el totalitarismo supone el régimen que más extremadamente lo ha cumplido: el ejercicio del poder totalitario es entendido como una acción que atiende sólo a sus resultados, prescindiendo de articulación en sistema alguno de justicia superior. En el epígrafe precedente observamos ya que la primera piedra de la desmoralización la puso Maquiavelo y su realismo político¹⁹⁸, vigente en toda la modernidad. Según Schmitt, teórico del derecho que ayudó a redactar leyes

tiene que ordenar, porque se obedecen incluso las órdenes que no da...La comunicación explícita está limitada a una función residual inevitable” LUHMANN, NIKLAS, *Poder*, Anthropos, Barcelona, 1995, p. 54.

¹⁹⁴ SPINOZA, B., *Tratado teológico-político...*, *Op. Cit.*, p. 352.

¹⁹⁵ ROSEMBERG, *Der mithus*, citado en YURRE, G. R. DE, *Totalitarismo y egolatría...*, *Op. Cit.*, p. 536.

¹⁹⁶ Ver YURRE, G. R. DE, *Totalitarismo y egolatría...*, *Op. Cit.*, p. 457.

¹⁹⁷ HOBBS, T., *Del ciudadano y Leviatán...*, *Op. Cit.*, p. 115.

¹⁹⁸ “*Como en las cacerías de brujas, el fascismo y el nacionalsocialismo fueron ejemplos lamentables de la histeria que, en tiempo de desmoralización, puede eliminar de la política tanto la inteligencia como la moral*” SABINE, G. H., *Historia de la teoría política...*, *Op. Cit.*, p. 652; sobre la desmoralización de Maquiavelo, ver cita 110, en el epígrafe tercero.

discriminatorias de los judíos en el III Reich¹⁹⁹: *“El Führer no está sometido a la justicia, sino que él mismo es la suprema justicia”*²⁰⁰. La ausencia de limitación legal del poder soberano no aparece, como en ocasiones se pretende, en las doctrinas totalitarias, sino que se encuentra ya en el democratismo absoluto de Spinoza²⁰¹. Aparte de la voluntad del Führer, y descartado absolutamente cualquier código moral trascendente, ni siquiera la Ley positiva vigente²⁰², la única fuente que permite orientar la acción es la de la Ley Naturaleza o de la Historia; es decir, la pregunta por la moralidad de una acción será una pregunta no sobre el hombre sino sobre la raza o la clase. El único ideal moral que el III Reich reconoce lo encarna el Ario, y como dice Nietzsche: *“El triunfo de un ideal moral suele alcanzarse, como todo triunfo, por medios fatalmente inmorales, como la violencia, la mentira, la calumnia y la injusticia”*²⁰³. Hitler entendió fácilmente el mensaje del nihilismo, sabía que su gran meta, gobernar un mundo de Arios, iba a conllevar los peores horrores, pero así lo requería el destino: *“En las catástrofes de la naturaleza perecen millones de hombres y, sin embargo, después de ello la vida continúa adelante. Todas las durezas de la guerra y las pérdidas de hombres apenas pesan en el gran acontecer de los pueblos”*²⁰⁴. Sin embargo, lo realmente extraordinario de la concepción totalitaria del poder y la dominación, y que también encuentra sus raíces en la modernidad política, es la utilización del terror como medio de gobierno, hasta tal punto que se convierte en la materialización misma de la esencia del régimen. El terror iba a llevar al campo social todo el significado de la ideología: que unos merecen vivir y otros no.

¹⁹⁹ HERMANN, A., *La idea de decadencia...*, Op. Cit., p. 255.

²⁰⁰ *“Der Führer shutz das Recht”*, citado en YURRE, G. R. DE, *Totalitarismo y egolatría...*, Op. Cit., p. 809.

²⁰¹ *“La potestad suprema no está sometida a ninguna Ley, sino que todos deben obedecerla en todo”* SPINOZA, B., *Tratado teológico-político...*, Op. Cit., p. 338.

²⁰² *“La política totalitaria no reemplaza a un grupo de leyes por otro, no establece su propio ‘consensus iuris’, no crea, mediante una revolución una nueva forma de legalidad. Su desafío a todo, incluso a sus propias leyes positivas (...). Puede imponerse sin el ‘consensus iuris’, porque promete liberar a la realización de la ley de toda acción y voluntad humana; promete la justicia en la Tierra porque promete hacer de la Humanidad misma la encarnación de la Ley”* ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo...*, Op. Cit., p. 564; lo mismo señala Weber acerca de los regímenes fundamentados en el carisma de quien gobierna: *“la dominación auténticamente carismática no reconoce principios y reglamentos abstractos, no admite ninguna jurisdicción ‘formal’. Su derecho ‘objetivo’ es el resultado concreto de la vivencia personal de la gracia celestial y de la heroica fuerza divina. Significa así la exclusión de la vinculación a todo orden externo a favor de la glorificación única y exclusiva del auténtico carácter heroico y profético. Por eso se comporta revolucionariamente, invirtiendo todos los valores y rompiendo absolutamente con toda norma tradicional o racional”* WEBER, M., *Economía y sociedad...*, Op. Cit., p. 851.

²⁰³ NIETZSCHE, F., *La voluntad de poder...*, Op. Cit., p. 227; precisamente sobre la mentira del gobernante se pronuncia Hitler, muy en sintonía con Maquiavelo (ver cita 31): *“En la gran mentira siempre existe una cierta fuerza de credibilidad. (...) Una mentira de tan gran volumen no cabe en su cabeza y ni pueden creer en la posibilidad de que otros tengan la desusada insolencia de retorcer la verdad de manera tan infame, de suerte que incluso después del esclarecimiento de los hechos... estas mentiras enormemente impúdicas siempre dejan huella tras de sí”* HITLER, A., *Mi lucha*, citado en YURRE, G. R. DE, *Totalitarismo y egolatría...*, Op. Cit., pp. 432 y s.

²⁰⁴ ZOLLER, *Hitler Privat*, citado en YURRE, G. R. DE, *Totalitarismo y egolatría...*, Op. Cit., p. 473.

El terror como forma de gobierno ha sido objeto de infinitas interpretaciones y caracterizaciones, de las cuales intentaremos abordar tan sólo aquellas que permitan al lector identificarlo como producto de la filosofía política moderna y síntoma del nihilismo político. Hobbes ya había descrito en el siglo XVII a aquel gran Leviatán que es el Estado como un dios mortal que “*posee tanto poder y fortaleza que por el terror que inspira es capaz de conformar las voluntades de todos*”²⁰⁵. Quien ha prestado mayor atención al analizar el terror totalitario es Hannah Arendt, en su obra magna sobre dichos regímenes. Para la pensadora judía, el terror, concebido como “*la realización de la ley del movimiento*” que “*hace posible que la fuerza de la Naturaleza o la Historia corra libremente a través de la Humanidad*”²⁰⁶, tiene la siguiente misión:

Eliminar del proceso no sólo la libertad en cualquier sentido específico, sino la misma fuente de la libertad que procede del hecho del nacimiento del hombre y reside en su capacidad de lograr un nuevo comienzo. En el anillo férreo del terror, que destruye la pluralidad de los hombres y hace de ellos Uno que actuará infaliblemente como si él mismo fuese parte del curso de la Historia o de la Naturaleza. (...) En la práctica, esto significa que el terror ejecuta en el acto las sentencias de muerte que se supone ha pronunciado la Naturaleza sobre las razas o individuos que no son ‘aptos’ para vivir, o la Historia sobre las ‘clases moribundas’.²⁰⁷

Arendt señala el terror como el medio de conseguir esa unidad orgánica del *volk*, ese Uno, de modo que los dominados padezcan por un solo temor: su propia diferenciación del estereotipo, el Ario o el Proletario marxista. Esa unidad implica que la libertad individual, la posibilidad de comenzar de nuevo que permite al hombre redimir sus propios errores y superar su pasado, se sacrifica en favor del colectivo. La única libertad real es la del Estado, decía Hobbes²⁰⁸, y pertenecerá también a los individuos sólo en la medida en que se sacrifiquen por su gloria. Esa es la interpretación de la prédica del fascismo italiano: “*Siempre el máximo de libertad coincide con la fuerza máxima del estado*”²⁰⁹, similar a la pretendida armonización de libertad y coacción de Hegel o Rousseau que vimos en el epígrafe anterior. El precedente filosófico principal es Hobbes, antes, la Historia ya había padecido el terror como método de transformar las relaciones sociales, en nombre del Ser Supremo y guiados por Robespierre²¹⁰, en la Francia revolucionaria de 1789.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 146; ver también cita 129 del presente trabajo; ver comentarios de Voegelin al respecto, en VOEGELIN, E., *La nueva ciencia de la política...*, *Op. Cit.*, p. 219.

²⁰⁶ Recordar que Arendt llama Ley de la Naturaleza a las leyes raciales de corte darwinista que el Nacionalsocialismo acoge para vertebrar su ideología y Ley de la Historia a la interpretación marxista de la historia movida como movida por la lucha de clases, ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo...*, *Op. Cit.*, p. 564.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 566.

²⁰⁸ Ver cita 157 en el epígrafe tercero.

²⁰⁹ Discurso pronunciado en 1924 en Palermo por Mussolini llamado *Che cosa è il Fascismo*, citado en SABINE, G. H., *Historia de la teoría política...*, *Op. Cit.*, p. 662.

²¹⁰ Robespierre, quien creó el Comité de la Salud Pública para perseguir a los enemigos del régimen y ordenó numerosas ejecuciones de disidentes, pronunció las siguientes palabras un mes

Todo ello nos conduce a la conclusión de que lo que el totalitarismo instaura sobre la sociedad no es un gobierno, sino una guerra más o menos institucionalizada, una batalla no sólo por lo físico, el dominio de la tierra y los recursos, sino también por lo espiritual, en la que se juega la adhesión absoluta del corazón humano a un proyecto *ideológico-religioso* basado en la raza o en la clase. La guerra no se libró sólo entre fronteras, sino que tuvo su más intensa concentración en el interior de Alemania o de Rusia, en la propia sociedad. Alfred Ploetz, figura destacada de la eugenesia científica y de la Sociedad de Higiene Racial²¹¹, impuso en Alemania en 1933 la Ley de esterilización, que comprendía a locos, epilépticos, ciegos, sordos, personas con deformidad física y alcohólicos, entre otros, todos alemanes; mientras, otras medidas legales como la eutanasia terminaron con la vida de miles de enfermos²¹². Pero la cara más sangrienta del terror totalitario se vio en los campos de concentración y sus consiguientes genocidios, piedra angular de los programas de purificación racial eugenésicos ideados por el propio Hitler y Rosenberg.

Arendt dedica un suculento capítulo a analizar el “sentido” de los campos de concentración y exterminio, su finalidad y su relación con la ideología bajo el título de “Dominación total”, cuyas primeras palabras los definen como *“laboratorios en los que se pone a prueba la creencia fundamental del totalitarismo de que todo es posible”*²¹³. Hasta ahora hemos descrito el totalitarismo como un conjunto de intenciones surrealistas como dominar el universo entero, convertir los grupos de hombres individuales en cuerpos unitarios y demás planes de posibilidades remotas; sin embargo, los campos de concentración son la demostración de que los hombres que acumularon el poder totalitario sí creían posible la realización de sus inverosímiles intenciones²¹⁴. El horror que se vivió en estas prisiones de perfecta organización totalitaria tenía más que ver con el aspecto psicológico que con el físico: no consistía propiamente en los trabajos forzosos, el hacinamiento o el

antes de ser guillotinado: “El día más feliz ha llegado, hoy los franceses se consagran al Ser Supremo (...). Él ha sido quien implanto en el pecho de los opresores remordimiento y terror y ha sido Él quien puso en el corazón de los oprimidos e inocentes, calma y fortaleza (...). Oh, pueblo, dejémonos conducir por Él, bajo su protección, hacia la festividad divina. Mañana volveremos al combate contra los tiranos” ROBESPIERRE, MAXIMILIAN, *Discurso de Junio de 1794*, citado en *Los discursos del poder*, Belacqva, Barcelona, 2003, pp. 402 y s.

²¹¹ Ver HERMANN, A., *La idea de decadencia...*, *Op. Cit.*, p. 144.

²¹² Ver YURRE, G. R. DE, *Totalitarismo y egolatría...*, *Op. Cit.*, pp. 521 y s; ver ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo...*, *Op. Cit.*, p. 391.

²¹³ ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo...*, *Op. Cit.*, p. 533.

²¹⁴ Precisamente era este fenómeno, el de la incredulidad del hombre normal de que todo aquello fuese real, a lo que Hitler hacía referencia con lo de las “grandes mentiras” que hemos señalado con anterioridad: “La misma inmensidad de los crímenes garantiza que los asesinos, que proclamaban su inocencia con toda clase de mentiras, serán más fácilmente creídos que sus víctimas, quienes dicen la verdad. Los nazis ni siquiera llegaron a considerar necesario reservarse para sí ese este descubrimiento. Hitler hizo publicar millones de ejemplares de su libro, en el que declaraba que para tener éxito una mentira tiene que ser enorme –lo que no impidió que la gente le creyera” *Ibid.*, p. 535.

hambre, sino que más bien el terror consistía en que “*las masas apartadas en esos campos son tratadas como si ya no existieran (...), como si ya estuviesen muertas y algún espíritu maligno se divertiera en retenerlas durante cierto tiempo entre la vida y la muerte antes de admitirlas en paz eterna*”²¹⁵. Es parte de lo que hemos llamado la dominación desde dentro. Los campos de concentración y exterminio son la cara más extrema del nihilismo en la medida en que están pensados para que quien los habita pierda el sentido de la realidad y de su propia existencia. El horror se multiplica para aquellos ocupantes que son inocentes, incluso desde el punto de vista de las leyes del régimen totalitario. Los delincuentes eran una minoría que cumplía la parte final de su pena en ellos²¹⁶; mientras que la gran masa estaba formada por personas cuya inocencia les hacía percibir ese infierno como una tortura carente de objetivo²¹⁷. El proceso de selección de los internados no respondía a un criterio legal, de hecho, jurídicamente el régimen consideraba que estos lugares estaban *más allá* del derecho penal.

Por otro lado, lo que se pretendía era conocer hasta qué punto se puede llegar en la pérdida absoluta de la individualidad a expensas del *volk*, como muestra de la insignificancia del hombre individual respecto al colectivo. En esa línea lo que trataban los guardias de las SS²¹⁸ que dominaban los campos era anular cualquier vestigio de la existencia individual de los prisioneros mediante el olvido²¹⁹. Borrando las pruebas de su paso por los campos de exterminio de cualquier registro público lograban que la muerte del prisionero no pudiera ser completamente honrada, porque nadie podía llegar a estar seguro de que en efecto hubiera ocupado una de las celdas de los campos. Otra técnica de tortura habitual era la de convertir a los prisioneros inocentes en cómplices o autores mediatos de asesinatos, consiguiendo

²¹⁵ *Ibid.*, p. 541.

²¹⁶ Ver *Ibid.*, pp. 545 y s.

²¹⁷ Ver *Ibid.*, pp. 541 y s.; Nietzsche identifica la esencia misma del nihilismo como la falta del sentido, de objetivo vital: “¿Qué significa nihilismo?: Que los valores supremos pierden validez. Falta la meta, falta la respuesta al ‘por qué’” NIETZSCHE, F., *La voluntad de poder...*, *Op. Cit.*, p. 35.

²¹⁸ Las SS eran cuerpos de seres autómatas cuya individualidad era aún menor que la de los prisioneros, pues se convirtieron, a través de un potente adoctrinamiento, en perfectos ejecutores de las órdenes del Führer. El funcionamiento y la psicología de los cuerpos de las SS (Schutz Staffeln o Escuadras de Protección) merecerían un estudio aparte. Por cuanto nos interesa, cabe decir que los hombres que las componían representaban el grado máximo de identificación con el *volk*, eran el Ario puro, así como la más clara representación del nihilismo salvaje en el campo de la acción totalitaria, ver VOEGELIN, E., *Ciencia, política y gnosticismo...*, *Op. Cit.*, pp. 38 y s.; YURRE, G. R. DE, *Totalitarismo y egolatría...*, *Op. Cit.*, pp. 441 y s.; BURLEIGH, M., *Causas sagradas...*, *Op. Cit.*, pp. 15 y s.

²¹⁹ “Los campos de concentración, tornando en sí misma anónima la muerte (haciendo imposible determinar si un prisionero está vivo o muerto), privaron a la muerte de su significado como un final de una vida realizada. En cierto sentido arrebataron al individuo su propia muerte, demostrando por ello que nada le pertenecía y que él no pertenecía a nadie. Su muerte simplemente pone un sello sobre el hecho de que en realidad nunca haya existido” ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo...*, *Op. Cit.*, p. 549.

con ello evitar que se consolasen con el pensamiento de que al menos su conciencia sí permanecería absolutamente limpia en contraste con la de sus verdugos²²⁰.

Cuando los millones de prisioneros ya no podían casi responder a la pregunta por su propia identidad, cuando apenas se podían distinguir de sus compañeros e incluso de sus torturadores, la dominación totalitaria llegó a su máximo esplendor. Según Arendt, la pérdida de la individualidad por la falta de objetivo vital se llevó de las vidas de los prisioneros la espontaneidad, y con ella la posibilidad de rebelión, lo cual motivó que miles de personas andaran sumisas hacia la cámara de gas como las ovejas que siguen a su pastor, como muertos vivientes. Y es que ese tipo de hombre, que vive en otro, alienado y sumiso como el ser más indefenso imaginable, es el objetivo último del totalitarismo: *“El objeto ideal de la dominación totalitaria no es el nazi convencido o el comunista convencido, sino las personas para quienes ya no existe la distinción entre el hecho y la ficción (es decir, la realidad de la experiencia) y la distinción entre lo verdadero y lo falso (es decir, las normas del pensamiento)”*²²¹. Es lo que Arendt llama superficialidad, cualidad psicológica que permite al poder el dominio total de hombres desprovistos de interioridad y personalidad suficiente para tener capacidad de reacción, lo que Ortega y Gasset definió como hombre-masa²²². El filósofo español presagió en *La rebelión de las masas* lo que sucedería si este tipo de hombre asaltaba el papel protagonista de la historia: *“Si este tipo humano sigue dueño de Europa y es, definitivamente, quien decide, bastarán treinta años para que nuestro continente retroceda a la barbarie”*²²³. No hicieron falta treinta sino tres para que Hitler subiera al poder y consumara la predicción adelantando la barbarie. En este punto hemos de fijar nuestra atención en el primer epígrafe del presente trabajo, cuando advertíamos de que el primer peldaño hacia el nihilismo político consiste en admitir que la naturaleza humana está en manos del poder político, de que el hombre no es nada más que una figura esculpida por la sociedad. El totalitarismo es la realización de ese requisito: lo que buscan *“las ideologías totalitarias no es la transformación del mundo exterior o la transmutación revolucionaria de la sociedad, sino la transformación de la misma*

²²⁰ “Cuando un hombre se enfrenta con la alternativa de traicionar y matar así a sus amigos o de enviar a la muerte a su mujer y a sus hijos, de los que es responsable en cualquier sentido; cuando incluso el suicido significaría la muerte inmediata de su propia familia, ¿Cómo puedo decidir? La alternativa ya no se plantea entre el bien y el mal, sino entre el homicidio y el homicidio. ¿Quién podría resolver el problema moral de la madre griega a quien los nazis permitieron decidir cuál de sus tres hijos tendría que ser muerto?” *Ibidem*.

²²¹ *Ibid.*, p. 574.

²²² Para una descripción detallada del hombre-masa, ver ORTEGA Y GASSET, J., *La rebelión de las masas*, Espasa, Madrid, 2006, pp. 119 y s.; ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo...*, *Op. Cit.*, pp. 385 y s.

²²³ *Ibid.*, p. 118.

naturaleza humana²²⁴. Con los argumentos que hemos expuesto podemos abrir una nueva vía de interpretación del totalitarismo, enfrentada a quienes lo dibujan como una anomalía, como algo absolutamente ajeno o contrario al pensamiento político moderno.

La Escuela de Frankfurt vio en los campos de concentración y exterminio, símbolo del nihilismo político, la demostración de que la civilización occidental había llegado a un punto extremo de racionalidad, a partir del cual se desencadenarían violencias irracionales que no eran sino el reflejo de aquella: *“En el fascismo moderno, la racionalidad ha alcanzado un punto donde ya no se contenta con reprimir la naturaleza; la racionalidad debe explotar la naturaleza incorporando a su sistema las potencialidades rebeldes de la naturaleza. De este modo, aun la irracionalidad termina por convertirse en un instrumento dialéctico de la razón”*²²⁵. Para Adorno o Horkheimer, *“el terror y la civilización son inseparables”*²²⁶ porque, como Nietzsche, no encuentran grados intermedios entre Descartes y Aristóteles. Por nuestro parte, lejos de afirmar tal cosa, su razonamiento nos sirve para ilustrar que el pensamiento político occidental ha llevado hasta tal extremo la absolutización del poder y el relativismo moral que el terror se ha convertido en compañero de viaje del poder político con demasiada frecuencia. Kirillov, el personaje de *Los demonios* que proclamaba la máxima de “o dios o yo”, expone el lugar del terror en el imaginario nihilista-revolucionario: *“Ahora el hombre no es todavía lo que será. Habrá un hombre nuevo, feliz y orgulloso. A ese hombre le dará igual vivir que no vivir; ése será el hombre nuevo. El que conquiste el dolor y el terror será por ello mismo Dios. Y el otro Dios dejará de serlo”*²²⁷.

Llegados a este punto, la pregunta fundamental no es el papel del terror en los regímenes totalitarios del pasado, sino en saber en qué medida lo que provocó la aparición del terror totalitario perdura en nuestra sociedad contemporánea y si ésta es permeable al tipo de dominación que nos convierte en seres vulnerables frente al poder. Desgraciadamente nuestro argumento nos lleva a una respuesta desalentadora, aunque no definitiva: los hombres contemporáneos no estamos en absoluto libres de la superficialidad y nuestra sociedad es tan hija de la modernidad como lo fue la sociedad totalitaria. No es definitiva porque lo que nadie podrá sustraer al hombre es la libertad de comenzar de nuevo y la capacidad de utilizar la experiencia para superarse. El anarquismo y el terrorismo constituyen intentos de

²²⁴ ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo...*, Op. Cit., p. 556.

²²⁵ TAR, *Frankfurt School*, citado en HERMANN, A., *La idea de decadencia...*, Op. Cit., p. 308.

²²⁶ ADORNO Y HORKHEIMER, *La dialéctica de la ilustración*, citado en HERMANN, A., *Ibid.*, p. 308.

²²⁷ DOSTOIEVSKY, F., *Los demonios...*, Op. Cit., p. 151.

escapar de la lógica del dominio totalitario, pero en su voluntad de liberar al hombre del poder político mediante formas irracionales de violencia, representan la otra cara del nihilismo político que analizaremos a continuación; mientras, al mundo contemporáneo seguirá avanzando firme pero angustiado al ver cómo todas las modalidades de la política y la cultura están sumidas en la lucha dialéctica y nihilista del *todos contra todos*.

2. 2. El Estado moderno y sus enemigos

El cuerpo político, igual que el cuerpo del hombre, comienza a morir desde su nacimiento y lleva en sí mismo las causas de su destrucción.

Jean Jaques Rousseau

La sociedad descansa en una falta común, en un crimen cometido en común.

Sigmund Freud

Como apuntábamos en el epígrafe precedente, el terror ejercido por el propio Estado es una de las caras de la lucha dialéctica moderna entre quienes piensan que el terror y el miedo es un modo más de producir transformaciones sociales. La otra cara la simbolizan minorías, grupos de excluidos sociales o culturales, mezcla de intelectuales iluminados y marginados, que tienen en común un afán de destrucción que, por mucho que algunas veces se esconda tras un objetivo político, en el fondo muestra la misma irracionalidad que señalábamos en el epígrafe anterior respecto al Estado totalitario.

Entre estos fenómenos que luchan violentamente contra el orden establecido destacan dos: el terrorismo y el anarquismo. Ambos pueden ser objeto de análisis en la medida en que, por su importancia y sus adeptos, han ido adquiriendo un cuerpo característico del que se pueden deducir algunas conclusiones. Desgraciadamente, ambos han sufrido y sufren interpretaciones simplistas que, lejos de intentar comprenderlos, se limitan a realizar una condena moralista que permita al público entender claramente quien representa el mal y quien el bien en la sociedad donde actúan. Sin embargo, lo mismo que sostenemos respecto al totalitarismo puede ser aplicado a los movimientos *anti-sistema*: sus raíces o motivos de existencia se encuentran también en la filosofía política moderna o el contractualismo. Es decir, lo que vamos a plantear a continuación es si los mismos que han construido los cimientos de la sociedad moderna y contemporánea han facilitado las fórmulas de su destrucción. El resultado, en caso de que sea favorable, no sorprenderá en absoluto al lector por cuanto, como hemos ido comprobando, la filosofía política moderna se caracteriza precisamente por ser un fenómeno contradictorio, capaz de albergar la libertad y la coacción, el colectivismo y el individualismo, el cientificismo y el gnosticismo. A continuación comprobaremos si aquellos presupuestos que

consolidaron el poder absoluto del Estado han proporcionado también los motivos de lucha de sus principales enemigos: el terrorismo y el anarquismo.

2.2.1. El terrorismo: la transformación del mundo por el terror

El terrorismo es un fenómeno de difícil definición. Nuestro análisis será más conceptual que histórico o descriptivo. Sin embargo, el momento histórico en que recibió el impulso nos da algún signo respecto al clima cultural y social que provoca la aparición de estos movimientos sociales: *“El terrorismo revolucionario comenzó en los últimos años de la Rusia zarista, en un contexto de rápido cambio. Las ciudades se estaban expandiendo; el analfabetismo disminuía; la población crecía aceleradamente; estaba surgiendo una nueva clase de intelectuales sin empleo. Rusia mostraba todos los signos de las sociedades que se modernizan rápidamente”*²²⁸, apunta John Gray en sus comentarios sobre la modernidad y el terrorismo. El hecho de que surgiese en un momento de modernización de la sociedad, y que su crecimiento fuese de la mano del progreso de ésta, nos da alguna pista para discernir si el terrorismo es un reflejo de primitivismo o de modernidad.

Por cuanto nos interesa respecto al hilo de nuestro trabajo, podemos llevar a cabo una caracterización del terrorismo en dos planos: el primer plano lo presenta como un grupo de personas que llevan a cabo acciones violentas para conseguir un objetivo político; el segundo, que nos lleva un poco más allá, resalta que la esencia misma del terrorismo es la absurdidad de la acción, la desproporción entre el acto y su finalidad, en definitiva, su nihilismo. Como señala Vladimir, personaje de la novela de Joseph Conrad titulada *El agente secreto*: *“Un atentado, para ejercer influencia sobre la opinión pública, debe ir más allá de la intención de venganza o de terrorismo. Debe ser puramente destructivo. Debe ser eso, y solamente eso, libre de toda sospecha de cualquier otro fin”*²²⁹. La historia ha contemplado numerosos tiranicidios y revoluciones violentas, sin embargo, lo que convierte al terrorismo en un fenómeno con entidad propia es su carácter incendiario y su imprevisibilidad. Muchas conductas antisociales o delictivas se dan dentro del juego de las expectativas sociales: los robos, las extorsiones o la corrupción son más o menos

²²⁸ GRAY, JOHN, *Al Qaeda y lo que significa ser moderno*, Barcelona, Paidós, 2003, p. 36.

²²⁹ CONRAD, JOSEPH, *El agente secreto*, Madrid, Alianza, 2004, p. 60; Richard Townshend describe así la esencia desdoblada del terrorismo: *“Aunque el terrorismo pueda tener en ocasiones cierta lógica, lo normal es que se escape directamente del ‘sentido común’, de manera que no sólo carece de justificación, sino que resulta, además, atroz, una locura, un ‘sin sentido’*” TOWNSHEND, CHARLES, *Terrorismo*, Madrid, Alianza, 2008, p. 10.

normalizados en la medida en que incluso sus acciones responden a parámetros previsibles; en cambio, lo que distingue al terrorismo de aquéllos es que sus actos escapan no sólo a lo expectable, sino incluso a lo imaginable, lo cual produce un enorme estupor en la sociedad y en las conciencias individuales, colocándolo en una dimensión cualitativamente distinta.

No podemos hacer aquí una descripción histórica-conceptual del terrorismo, ni siquiera indagar en todas sus manifestaciones, pero para encuadrarlo como fenómeno eminentemente moderno y, por tanto, abocado al nihilismo, es necesario apuntar la corriente de pensamiento que lo nutre. Curiosamente, su sustrato filosófico es el mismo que el del totalitarismo: el terrorismo representa un movimiento político que lleva al extremo los principios del romanticismo y el irracionalismo. El terrorista suele obedecer a un perfil psicológico que premia la acción sobre la teoría, la voluntad sobre la razón, el poder sobre el derecho; es por tanto, típicamente moderno. John Gray acoge esta tesis en su análisis concreto del Islamismo radical: *“Las raíces intelectuales del Islam radical se encuentran en el movimiento europeo contrario a la Ilustración. (...) Es el hecho de que el Islam radical rechaza la razón lo que muestra que se trata de un movimiento moderno. (...) La creencia romántica de que el mundo puede ser reorganizado mediante un acto de voluntad es tan inherente al mundo moderno como el ideal ilustrado de una civilización universal basada en la razón. El uno surgió como reacción frente al otro”*²³⁰. El terrorista suicida o el asesino del Zar creen de sí mismos, como el salvador de patrias que encarnaba Hitler, que son héroes románticos que entregan su vida a una causa profetizada. Son el producto contrario al racionalismo y la Ilustración, aunque igualmente moderno, dispuesto a demostrar que no todo es previsible científicamente, que aún hay lugar en el mundo para el desorden y la espontaneidad²³¹. Como señala Arendt respecto al terrorismo de principios del siglo pasado:

Lo que importaba era hacer algo, heroico o criminal, algo que no estuviera previsto ni determinado por nadie. (...) Lo que resultaba tan atractivo era que el terrorismo se había convertido en una clase de filosofía a través de la cual se podía expresar el resentimiento, la frustración y el odio ciego, en un tipo de expresionismo político que recurría a las bombas para manifestarse, que observaba con placer la publicidad otorgada a los hechos resonantes (...). Fue el mismo espíritu y el mismo talante el que impulsó a Goebbels con obvio placer, largo tiempo antes de la eventual derrota de la Alemania Nazi, que los nazis, en caso de derrota, sabrían como cerrar la puerta tras de ellos y no ser olvidados durante siglos.²³²

²³⁰ GRAY, J., *Al Qaeda y lo que significa ser moderno...*, Op. Cit., pp. 41 y s.

²³¹ Como señala Ortega y Gasset, el desorden es acogido en culturas muy racionalistas porque se percibe en él cierta imprevisibilidad atrayente, algo que recuerda a la libertad anhelada: *“La gente se resigna a hacer su lugar al desorden, considerándolo como rescate de la libertad”* ORTEGA Y GASSET, J., *La rebelión de las masas...*, Op. Cit., p. 186.

²³² ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo...*, Op. Cit., p. 414.

Vuelve el argumento principal: el racionalismo genera el nihilismo, lo que, traducido en términos políticos, equivale a que el contractualismo acaba sugiriendo a quien se ve perjudicado por el pacto a que abrace con fervor la violencia revolucionaria. A esto volveremos en seguida, pero antes hemos rescatar el tema del gnosticismo para entender la hondura del carácter simbólico del terrorismo.

El esquema gnóstico, como hemos visto repetidamente, lo constituía un líder o profeta que guía a unos hombres existencialmente perdidos hacia una salvación terrenal, a una vida nueva en un mundo modelado por la nueva verdad gnóstica y con un hilo de fondo: el puente a esa existencia suprema se tiene mediante un acto de voluntad, un acto propio, inmanente. El terrorismo cumple el mismo patrón: reúne a hombres que se sienten fuera de la sociedad que, movidos por el carisma de un líder y una misión, se lanzan a la lucha violenta e irracional con el objetivo de cambiar la sociedad y modelarla según sus concepciones²³³. John Gray sostiene también que el terrorismo es absolutamente moderno por las mismas razones que lo es el totalitarismo: “*La creencia de que es posible precipitar el advenimiento de un nuevo mundo mediante espectaculares actos de destrucción no se encuentra por ninguna parte en tiempos medievales. (...) Los islamistas radicales consideran la historia como el preludio de un mundo nuevo. Todos están convencidos de que pueden reorganizar la condición humana. Si existe un mito moderno, es éste*”²³⁴. La intención milenarista de provocar el advenimiento de un mundo nuevo no sólo es moderna, sino que representa una de las bases argumentales del gnosticismo. Dentro de los tipos de gnosis que enumera Voegelin, a saber, la intelectual, la emocional y la volitiva, podemos interpretar que el terrorismo ha acogido normalmente la forma de las dos últimas, en ocasiones mezcladas. El terrorismo anarquista o, por decirlo de alguna manera, el que se mueve por aspiraciones políticas (o apolíticas) asume una estructura volitiva por cuanto toma “*la forma de una redención activa del hombre y la sociedad*”²³⁵; mientras que el terrorismo de base religiosa como el islamista incorporan a su motivación cierta dosis de emotividad al “*asumir la forma de una incorporación de sustancia divina al alma*

²³³ Glucksmann, en su ensayo *Dostoievsky en Manhattan*, secunda esta teoría con su particular lenguaje, poniendo en común características de los personajes de la novela *Los demonios* aquí citada y los terroristas de Al Qaeda: “*En la guerra mundial nihilistamente programada se vuelven a dar esas tres partes: el pueblo planetario de los ‘humillados’, los comandos destructores de los caballeros de la fe verdadera, (...) y, en la cima, la palabra de un autoproclamado comendador*” GLUCKSMANN, ANDRÉ, *Doistoievsky en Manhattan*, Madrid, Taurus. 2002, p. 28; Weber señala también la aptitud personal característica de quien quiere anunciar al mundo una nueva verdad y llevarla a la práctica: “*Sin corroboración carismática y esto quiere decir, mágica, pocas veces un profeta logró autoridad. Por lo menos la han necesitado, casi siempre, los portadores de ‘nuevas doctrinas*” WEBER, M., *Economía y sociedad... Op. Cit.*, pp. 356 y s.

²³⁴ GRAY, J., Al Qaeda y lo que significa ser moderno..., *Op. Cit.*, pp. 14 y s.

²³⁵ Ver VOEGELIN, E., *La nueva ciencia...*, *Op. Cit.*, p. 153.

humana”²³⁶. Como vemos, ni el totalitarismo ni el terrorismo son regresos inoportunos a la barbarie, más bien se consideran como la otra cara de la civilización, aquella que muestra a grupos que se sienten socialmente reprimidos y que tratan de dinamitar a la contraria. El terrorismo representa más una ultra-modernidad que su contrario. Incluso el terrorismo islamista, que se presenta como baluarte de valores anti-occidentales y en algunos aspectos dice deplorar la modernidad, acaba hilando un argumento que tiene su origen en pensadores y movimientos europeos²³⁷.

Otro aspecto en el que el terrorismo se encuentra con su origen contractualista es en la naturaleza de la transformación que pretende. A lo largo del ensayo hemos apuntado cierta evolución de la naturaleza del poder a lo largo de la modernidad, por la que se ha pasado del gobierno de la materia (recursos, territorio, etc.) a otro que va directo al espíritu del hombre, que tiene como aspiración el control de su naturaleza. El terrorismo se encuentra, como el totalitarismo, en la fase final de ese proceso: *“La guerra es física; el terrorismo, mental. (...) El terrorismo puro resuelve la discrepancia entre el poder destructivo real y el efecto político deseado mediante una creencia casi mística en el potencial transformador de la violencia”*²³⁸, afirma Townshend. El objetivo primero no es material, no consiste en hacer explotar sedes del ejército para disminuir el poder militar del enemigo, ni centrales nucleares para minar sus recursos; el destino de la acción terrorista es la conciencia del individuo, su seguridad, se dirige a donde es más frágil el hombre contemporáneo, quiere incendiar su espíritu. Así lo advierte Glucksmann en su análisis del terrorismo a la luz de la obra de Dostoievsky: *“Así como no cultiva la transgresión por la transgresión, el nihilista tampoco busca el espectáculo por el espectáculo. Su*

²³⁶ *Ibid.*; como señala Glucksmann: *“El nihilismo religioso se ve como espada del Todopoderoso y se desliza en la infalible voluntad divina”* GLUCKSMANN, A., *Dostoievsky en Manhattan...*, *Op. Cit.*, p. 24; la siguiente escena se repitió en los aviones que se estrellaron el 11 de Septiembre de 2001 en EEUU, como prueba de la conciencia que tenían los secuestradores de aviones de su misión divina: *“Las grabaciones de la cabina recogieron los gritos de los pasajeros al otro lado de la puerta las invocaciones de ‘¡Alá es el más grande!’ de los terroristas. Justo después de las diez, el vuelo 93 se estrellaba en un campo de Pensilvania a 930 kilómetros por hora. No hubo supervivientes”* BURLEIGH, M., *Causas sagradas...*, *Op. Cit.*, p. 531.

²³⁷ Es curioso advertir este proceso de influencia occidental en personajes claves del islamismo radical a través de conexiones concretas. Las investigaciones sobre las influencias de Bin Laden han mostrado que uno de los personajes principales del Islamismo que le ayudaron a forjar sus convicciones fue un ideólogo islamista llamado Said Qubt, cuyo hermano fue profesor suyo en la Universidad de Yidda. Said Qubt, mientras cumplía una pena en una cárcel de Egipto, escribió dos libros que se convertirían en manifiestos principales del islamismo radical y que enseñaban una fe subjetivista, a la vez que un odio visceral a todo lo occidental, por considerarlo el reino del materialismo. Sin embargo, sus teorías de crear una vanguardia ilustrada del Islam que guiase a los seguidores ignorantes era de ascendencia europea, concretamente, del anarquismo revolucionario y el marxismo-leninismo rusos, ver BURLEIGH, M., *Causas sagradas...*, *Op. Cit.*, pp. 137 y s.; GRAY, J., *Al Qaeda y lo que significa ser moderno...*, *Op. Cit.*, pp. 39 y s.

²³⁸ TOWNSHEND, C., *Terrorismo...*, *Op. Cit.*, p. 32

*programa es la devastadora intrusión en la conciencia de otro*²³⁹. Por eso el símbolo preferido del terrorismo es el fuego, que produce un efecto hipnótico en el hombre y cuyo recuerdo pervive en su conciencia como el humo y las cenizas perviven en las ruinas de lo devastado. Esa incisión hace en Lembke, funcionario público en *Los demonios*, al contemplar un incendio provocado por una célula terrorista en su localidad: “*¡Es un incendio intencionado! ¡Esto es nihilismo! ¡Si algo arde, es nihilismo!*”. Al ver el fuego apagado y el tejado consumido, comprendió su sentido: “*El fuego está en el cerebro de la gente, no en el tejado de las casas*”²⁴⁰. La dominación por el impacto emocional no es tampoco un invento del terrorista, lo que hace es aplicar la máxima de la dominación espiritual tan propia del Estado moderno para la consecución de sus propios objetivos. Por otro lado, el dominio a través del impacto visual y la imagen fue una característica principal de los regímenes totalitarios, rasgo que comparten con nuestras sociedades democráticas contemporáneas²⁴¹.

Un análisis profundo del fenómeno del terrorismo, a parte de resaltar los aspectos en común con el resto de formas modernas de contemplar la vida política, ha de adentrarse en un terreno filosóficamente polémico y moralmente peligroso. Nos referimos a la cuestión apuntada antes de hasta qué punto una sociedad basada en un contrato social como el de Hobbes o Rousseau lleva en sí misma cierta justificación filosófica, que no moral, del terrorismo. No podemos aquí llevar a cabo, lo que sería de un enorme interés, un análisis de los lindes que separan el tiranicidio legítimo clásico del ilegítimo, así como del terrorismo; pero sí podemos indagar en aquellos puntos en los que el contractualismo se convierte en vulnerable al ataque del argumento terrorista. La razón más evidente es la esencia de la propia sociedad producida por el contrato: si al soberano le pertenece el derecho a gobernar mediante el terror y la espada, ¿podemos privar al individuo de defenderse contra un poder tiránico con los mismos medios? Parece que sería injusto. Por otro lado, si el

²³⁹ GLUCKSMANN, A., *Dostoievsky en Manhattan...*, Op. Cit., p.134.

²⁴⁰ DOSTOIEVSKY, F., *Los demonios...*, Op. Cit., p. 638.

²⁴¹ Así relata Burleigh el espectáculo de imagen y sonido que representaban las concentraciones nacionalsocialistas: “*Estas concentraciones, que utilizaban la arquitectura, el sonido, la luz y respuestas semilitúrgicas eran el punto más bajo de los intentos nazis de sustituir la política como conversación racional por lo afectivo y lo sensacional. (...) Aunque todos los efectos ópticos o audibles estaban cuidadosamente estudiados, la mayoría de los participantes no lo sabían y se hallaban en un mundo de embriaguez emocional y estética*” BURLEIGH, M., *Causas sagradas...*, Op. Cit., p. 148; sobre la utilización de la imagen en la política contemporánea: “*La primera intención de la dominación espectacular era hacer desaparecer el conocimiento histórico en general y, desde luego, la práctica totalidad de las informaciones y los comentarios razonables sobre el pasado más reciente. (...) El espectáculo organiza con destreza la ignorancia de lo que sucede e, inmediatamente después, el olvido de lo que, a pesar de todo, ha llegado a conocerse. Lo más importante es lo más oculto*” DEBORD, GUY, *Comentarios sobre la sociedad del espectáculo*, Anagrama, Barcelona, 1990, p. 25.

derecho natural se identifica con el poder que tiene cada uno de realizar sus deseos, ¿cómo condenamos al terrorista si lo que ha hecho es acumular derecho con el poder de sus bombas? ¿Bastará para reprimirle una ley positivo-coactiva promulgada en una sociedad que el terrorista percibe como artificial y *sobre-impuesta*? Y si el contrato es en realidad ficticio, puesto que ninguno de los individuos ha firmado su pertenencia a la sociedad ni sus condiciones, y, además, la única fórmula de renovación del mismo parece ser el ejercicio continuado del poder por parte de quien lo ostenta, ¿podemos reprochar algo a quien lo incumple con un acto tan violento como los de quien lo impone? A todo esto, parece ser que los propios autores responden por nosotros.

La mayor parte de los contractualistas consideraban justificadas las revueltas contra el poder político no constituido por el pacto²⁴², razón por la cual se propusieron construir una teoría del Estado racionalmente perfecta, acabada, infalible, y en la que, por supuesto, no cupiese rebelión alguna. Desde nuestro punto de vista, la cuestión de la tiranía del poder no cambia por el hecho de que a ésta la sustente un pacto constitutivo del mismo. En primer lugar porque no tiene virtualidad alguna, el pacto social es un presupuesto explicativo de la sociedad moderna, no una instancia jurídico-política real; por otro lado, ningún pacto que autorizase la tiranía y el terror de Estado sería válido, precisamente porque éstos se ejercen al margen de toda justicia y derecho. En este sentido, cuando Maquiavelo, Rousseau y Hobbes defienden el derecho del rebelde contra el tirano no constituido por el pacto social proporcionan justificaciones, sin quererlo, a quien se encuentra gravemente perjudicado por la sociedad contractualista, puesto que ni el derecho puede disimular el rostro real de la tiranía.

²⁴² “La revuelta que termina por estrangular o destronar a un sultán es un acto tan jurídico como aquellos por los que él disponía la víspera de las vidas y los bienes de sus súbditos. Sólo por la fuerza lo mantenía, sólo la fuerza lo derroca; así todo ocurre según el orden natural, y cualquiera que pueda ser el resultado de estas cortas y frecuentes revoluciones, nadie puede quejarse de la injusticia del otro, sino sólo de su propia imprudencia, o de su desgracia” ROUSSEAU, J. J., *Del Contrato Social...*, Op. Cit., p. 314; Maquiavelo también defiende la destrucción sistemática como mejor modo de conquista: “En verdad, no hay otro modo seguro de poseer tales Estados que destruyéndolos. Y quien pasa a ser señor de una ciudad acostumbrada a vivir libre y no la destruye, que espere ser destruido por ella, pues en la rebelión siempre encontrará refugio y justificación en el nombre de la libertad” MAQUIAVELO, N., *El príncipe...*, Op. Cit., pp. 52 y s; y en Hobbes, como señala Hannah Arendt, encontramos justificaciones para los rebeldes desfavorecidos por la sociedad: “Hobbes libera a aquellos que están excluidos de la sociedad –los que no han tenido éxito, los desafortunados, los delincuentes- de toda obligación hacia la Sociedad y el Estado si es Estado no cuida de ellos. Pueden dar libre curso a su deseo de poder y se les dice que se aprovechen de su capacidad de matar, restaurando así esa igualdad natural que la sociedad oculta sólo en su provecho. Hobbes prevé y justifica la organización de los proscritos sociales en un grupo de asesinos como lógico resultado de la filosofía moral de la burguesía” ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo...*, Op. Cit. p. 202.

Además, el tema de fondo no deja de ser la confrontación moderna entre la política y la antropología. Una sociedad artificialmente conceptualizada no puede contener los impulsos destructivos de quien posee una naturaleza pasional e instintiva que tiende permanentemente a la guerra. Si la cultura y la civilización es la represión de los instintos del yo verdadero, como cree Freud²⁴³, no podemos culpar a quien quiere dinamitarlas. Rousseau recorre el camino último de nuestra afirmación principal cuando identifica las leyes con los crímenes mismos, muy en concordancia con su pesimismo histórico:

Cuanto más violentas son las pasiones, más necesarias son las leyes para contenerlos; pero, además de que los desórdenes y los crímenes que aquéllas causan diariamente entre nosotros, muestran de sobra la insuficiencia de las leyes a este respecto, también sería bueno examinar si estos desórdenes no han nacido con las leyes mismas; porque entonces, aunque fueran capaces de reprimirlos, lo menos que debería exigírseles sería que detuvieran un mal que sin ellas no existiría en modo alguno.²⁴⁴

Por supuesto, Rousseau no se refiere a las leyes promulgadas por su infalible voluntad general, pero la afirmación muestra el nihilismo de quienes defienden y condenan la sociedad al mismo tiempo. El nihilismo político se hace aquí evidente, cuando la cultura llega a un punto en el que se queda sin argumentos sólidos para condenar el crimen: “*nosotros los inmoralistas preferimos no creer en la ‘falta’ (...). ¿Quién de nosotros no habría recorrido ya toda la escala del crimen si las circunstancias lo hubieran posibilitado?... Por ello, no debe decirse nunca: ‘Esto y esto no deberías haberlo hecho’, sino siempre: ‘¡Qué extraño que no lo haya hecho ya cien veces!’*”²⁴⁵, dice Nietzsche en defensa del criminal. Antes de escapar de la lógica, hemos de llegar hasta sus últimas consecuencias. Así, si lo que causa el mal y el crimen es la sociedad y sus leyes, el único camino a tomar para encontrar una humanidad libre nos lleva al anarquismo.

2.2.2. El anarquismo: utopía y libertad

Si hay una corriente política heterogénea y de difícil generalización esa es la del anarquismo, como, por otro lado, no podía ser de otra manera dado su mismo carácter. La palabra “anarquía” proveniente del griego y quiere decir “sin dirigente”. Dicho concepto se ha asociado comúnmente a determinados movimientos sociales y políticos cuyas doctrinas y acciones tenían como misión rechazar o dinamitar la sociedad existente. Tal y como afirma el *Catecismo revolucionario* co-escrito por Bakunin y Natchaev: “*Un revolucionario desprecia cualquier teoría: renuncia a la*

²⁴³ Ver cita 35.

²⁴⁴ ROUSSEAU, J. J., *Del Contrato Social...*, Op. Cit., p. 269.

²⁴⁵ NIETZSCHE, F., *La voluntad de poder...*, Op. Cit., pp. 182 y s.

ciencia actual y la deja para las generaciones futuras. Solo conoce una ciencia: la de la destrucción- (...) La meta es la misma: destruir lo más rápida y seguramente posible esta ignominia que representa el orden universal²⁴⁶. Aquí reside la dificultad de su estudio: se trata de un movimiento libertario que abraza la acción encaminada a destruir el orden social sin más soporte teórico que unas vagas ideas y ningún sistema de pensamiento concreto²⁴⁷.

¿Cuál es la idea fundamental que mueve al anarquismo a la destrucción del orden? La idea rectora es la libertad. Si el imaginario totalitario se formaba a partir de la idea de la raza o de la clase, el anarquista se forma a partir de la idea de que todo lo que supone un freno a la libertad individual o social ha de ser destruido. Lo significativo del concepto anarquista de libertad es que surge como reacción al sistema contractualista, aquel que entrega un poder tan absoluto al Estado que imposibilita la libertad del individuo, como veíamos en el epígrafe tercero. Stirner, representante del individualismo más extremado, protesta así contra las falsas libertades modernas, aquellas que la sitúan por debajo de estamentos superiores: “No significa Mi libertad, sino la libertad de un poder que me domina y me somete”²⁴⁸. Podemos encontrar diferentes definiciones de libertad en el anarquismo, algunas de las cuales de enorme profundidad filosófica, pero el rasgo común a todas ellas es la máxima que escribió Bakunin en *Dios y el Estado*: “la autoridad es la negación de la libertad”²⁴⁹. El carácter nihilista o negativo de la libertad del anarquismo es muy claro al analizar el propio origen del término nihilismo, que se atribuye a la novela *Padres e hijos* de Turgueniev, en la que se define al nihilista por unas características perfectamente atribuibles al anarquista: “El nihilista es el hombre que no se inclina ante ninguna autoridad, que no acepta nada como principio de fe”²⁵⁰. Aparte de la cuestión del nihilismo anarquista, en Bakunin encontramos definiciones divergentes y más detalladas de la libertad, sorprendentemente próxima en algunos aspectos a la libertad aristotélica, y no tan extrema como la de Stirner:

²⁴⁶ Extracto del *Catecismo Revolucionario*, escrito en 1869 por Netchaiev y aprobado por Bakunin. Este panfleto revolucionario, cuya autoría es atribuida a Netchaiev y no existe acuerdo acerca del grado de participación de Bakunin, contiene una serie de principios de acción nihilista revolucionaria. Netchaiev era un revolucionario y hombre de acción que tomaba en serio los principios que recogió en el catecismo, lo que le llevó a ser capturado en la dura represión que sucedió al asesinato del zar Alejandro II por los atentados de abril de 1881, ver VOLPI, F., *El nihilismo...*, Op. Cit., p. 43.

²⁴⁷ Volpi, en el capítulo que relaciona el nihilismo ruso con los movimientos populares anarquistas, resalta esa misma: “El movimiento nihilista ruso fue, a menudo, más dogmático y rebelde que crítico y escéptico, convencido como estaba del imperativo del negar a toda costa, del deber proceder de cualquier manera, no importa si entre ruinas o añicos. Renegaba, pues, del pasado, condenaba el presente, pero sin la capacidad de abrirse a una configuración concreta y positiva del futuro” VOLPI, F., *El nihilismo...*, Op. Cit., p. 41.

²⁴⁸ STIRNER, M., *El único y su propiedad...*, Op. Cit., p. 148.

²⁴⁹ BAKUNIN, MIJAIL, *Dios y el estado*, El viejo topo, (no pone ni año ni ciudad) p. 31.

²⁵⁰ TURGUENIEV, IVAN S., *Padres e hijos*, Dima, Barcelona, 1968, p. 31.

Una libertad consistente en el pleno desarrollo de todas las facultades materiales, intelectuales y morales latentes de cada persona; una libertad que no admite más restricciones que las de las leyes de nuestra propia naturaleza individual, que no pueden considerarse propiamente restricciones pues no han sido impuestas por ningún legislador externo al margen o por encima de nosotros, sino que nos son inmanentes e inherentes y constituyen la auténtica base de nuestro ser material, intelectual y moral. No nos limitan, sino que son las condiciones reales e inmediatas de nuestra libertad.²⁵¹

Esta definición trata varios puntos que iremos analizando a continuación. Lo importante es comprender que probablemente el único sustrato teórico positivo del anarquismo en sus diferentes versiones es su concepto de la libertad como el principio hacia el que se debe conducir la Historia: “*en cada época el hombre debe buscar su libertad, no al principio, sino al fin de la historia, y se puede decir que la emancipación real y completa del individuo es el verdadero, el gran objeto, el fin supremo de la historia*”²⁵². La cuestión de la libertad y la historia nos abre un camino que une a Rousseau con el anarquismo, relación abrazada por muchos de sus militantes, entre ellos Chomsky, y que nace a partir de una interpretación muy concreta de los escritos del ginebrino, especialmente los más antropológicos: “*Uno de los estudios más tempranos y notables del siglo XVIII acerca de la libertad y la esclavitud es el Discurso sobre la desigualdad (1775) de Rousseau, un panfleto revolucionario desde muchos puntos de vista*”²⁵³, afirma el norteamericano Chomsky. Digamos que el objetivo del anarquismo es recorrer la historia de la humanidad narrada por Rousseau, que vimos en el primer epígrafe, pero por el camino inverso. Si el hombre nace libre y bueno y la propiedad y el poder le convierten en un ser perverso y conflictivo, la deducción del anarquista es que hay que destruir la propiedad y el poder para devolver al hombre degenerado a su estado natural. Las premisas son las mismas que las de Rousseau, sólo que la solución por él aportada de otorgar el poder absoluto a la voluntad general para liberar al hombre de anteriores ataduras es rechazada por los anarquistas²⁵⁴ por el mismo argumento que hemos acogido en el presente trabajo, y es que esa solución política no representa más que una forma mayor de esclavitud. Habíamos aludido al carácter contradictorio de la obra de Rousseau, y, como vemos, del mismo modo

²⁵¹ BAKUNIN, M., *La Comumune de Paris et la notion de l'état*, citado en CHOMSKY, N., *Sobre el anarquismo...*, *Op. Cit.*, p. 25.

²⁵² BAKUNIN, M., *Dios y el estado...*, *Op. Cit.*, p. 25.

²⁵³ CHOMSKY, N., *Sobre el anarquismo...*, *Op. Cit.*, pp. 42 y s.

²⁵⁴ Bakunin critica duramente a Rousseau, como a Robespierre, por proponer como forma de liberación un sistema social aún más esclavista: “*El primero representa el verdadero tipo de la estrechez y de la mezquindad sombría, de la exaltación, sin otro objeto que su propia persona, del entusiasmo en frío y de la hipocresía a la vez que sentimental e implacable, de la mentira forzada del idealismo moderno. Se puede considerarlo como el verdadero creador de la reacción moderna. En apariencia el escritos más democrático del siglo XVIII, encuba en sí el despotismo despiadado del estadista. Fue el profeta del Estado doctrinario, como Robespierre, su digno y fiel discípulo, que trató de convertirse en el gran sacerdote*” BAKUNIN, M., *Dios y el estado...*, *Op. Cit.*, p. 191.

que de Hegel salieron dos corrientes político-filosóficas opuestas como la izquierda y la derecha hegeliana, de Rousseau se declaran admiradores tanto demócratas convencidos como anarquistas revolucionarios.

La pregunta, por tanto, es ¿Cuál es el sustrato que el poder oprime?; o bien ¿Qué tipo de sociedad añora el anarquismo? El anarquismo doctrinal acostumbra a sostener que *“una sociedad anarquista, una sociedad que se organiza sin autoridades, existe desde siempre”*²⁵⁵, como señala el británico Colin Ward. La sociedad anarquista funciona como mito o utopía, del mismo modo que el mito del pueblo o de la clase funciona respecto al totalitarismo. La utopía comunitarista, que dibuja una sociedad armónica que funciona según su propia auto-organización, consiste en una libre asociación de trabajadores que no está regida por ninguna autoridad. Su importancia no es tanto la configuración de un pensamiento coherente, sino la fundamentación de la acción revolucionaria²⁵⁶. Bakunin, anarquista y colectivista al tiempo, recurre a la siguiente afirmación para describir el papel de la sociedad en la existencia humana: *“la sociedad es anterior y a la vez sobrevive a cada individuo humano, como la naturaleza misma; es eterna como la naturaleza, o más bien, nacida sobre la tierra, durará tanto como dure nuestra tierra”*²⁵⁷. La fuerza de la sociedad parece clara, a la vez que su aceptación, aunque en ocasiones se haga con un tono de resignación²⁵⁸.

Por tanto, la lucha del anarquismo deberá encaminarse a construir una sociedad que concuerde con el ideal libertario, previa destrucción del Estado y su poder. Ahora bien, el anarquismo ha vivido permanente tensiones en el camino a tomar hasta llegar a ese mito que es la sociedad a la que se encamina la historia. Esas tensiones, en parte por su convivencia con el marxismo-leninismo, se producen entre quienes piensan que para llegar al paraíso anarquista antes se ha de pasar por un periodo de ordenación por parte de un Estado colectivista²⁵⁹ y los que ven en ese

²⁵⁵ WARD, COLIN, *Anarchy in action*, citado en CHOMSKI, N., *Sobre el anarquismo...*, *Op. Cit.*, p. 13.

²⁵⁶ Como señala Javier Barrycoa, las utopías han tenido gran influencia en la historia, mucho más de lo que de ellas se cree: *“Las utopías han sido interpretadas como diseños ideales y racionales fuera de la historia, por tanto irrelevantes en el acontecer histórico, pero no cabe duda de que en ellas subyace un profundo sentido revolucionario contra el orden establecido”* BARRYCOA, J., *Tiempo muerto...*, *Op. Cit.*, pp. 130 y s.

²⁵⁷ BAKUNIN, M., *Dios y el estado...*, *Op. Cit.*, p. 33.

²⁵⁸ Ver BAKUNIN, M., *Ibid.*, pp. 32 y s.

²⁵⁹ Es famosa la crítica de Engels a quienes querían destruir el Estado capitalista sin más para vivir directamente sobre las bases de una sociedad colectivista: *“Los anarquistas ponen las cosas al revés. Declaran que la revolución proletaria debe comenzar aboliendo la organización política del Estado (...). Pero destruirlo en un momento así equivaldría a sustituir el único organismo que permitiría al proletariado victorioso hacer valer su poder recién conquistado, contener a sus adversarios capitalistas y llevar a cabo esa revolución económica de la sociedad”* ENGELS, citado en CHOMSKY, N., *Sobre el anarquismo...*, *Op. Cit.*, p. 23.

régimen transitorio con gobierno proletario una forma más de aplastamiento de la libertad. Los primeros son anarquistas cercanos al socialismo, mientras que los segundos pertenecen a la vía más cercana al extremismo de Stirner, que no aceptan el sometimiento transitorio a autoridad alguna. Ahora bien, a parte de los matices existentes en cuanto a los medios y su necesidad, la meta es la misma, volver al estado de naturaleza perdido y crear una sociedad de personas libres e iguales que viven de lo que producen con sus propias fuerzas del trabajo, auto-organizándose en pequeñas comunidades de carácter asociativo, sin gobierno al que someterse. Para llegar a esa meta solo hay un camino: la destrucción o, como la llama Bakunin, el elemento negativo de la libertad.

El nihilismo político del anarquismo se percibe precisamente cuando entra en liza el tema de la realización de la utopía anarquista mediante la destrucción de la propiedad y el poder. Nos acercaremos a este importante tema a través de dos vertientes: la gnóstica y la filosófico-política. Del mismo modo que el terrorismo seguía la misma línea gnóstica que la modernidad al tratar de alcanzar un mundo nuevo mediante esfuerzos humanos y, en concreto, mediante el terror, el anarquismo dibuja un cuadro casi idéntico en cuanto a su estructura conceptual. En ocasiones se interpreta el anarquismo como una rebelión sólo de carácter social o política, pero a la luz de autores como Bakunin parece que alcanza algo más allá, acercándose mucho a lo que llamamos la rebelión gnóstica contra Dios y el orden cósmico: *“El segundo elemento o momento de la libertad es negativo. Es la rebelión del individuo humano contra toda autoridad divina y humana, colectiva e individual”*²⁶⁰, afirma Bakunin. La rebelión moderna contra el orden adquiere especial relieve en el anarquismo, que no la toma como un elemento más de la ideología, sino como el elemento principal. Bell ilustra el fenómeno de la utopía moderna y su reflejo real: *“Las sociedades modernas han sustituido la religión por la utopía: no la utopía como un ideal trascendente, sino como algo que debe realizarse a través de la historia (...) con los elementos nutricios de la tecnología y la obstetricia de la revolución”*²⁶¹. La utopía es la forma de una religiosidad que no puede esperar, que quiere traer a la historia el más allá soñado.

Son varios los autores que han identificado características del gnosticismo en los movimientos revolucionarios. Javier Barrycoa resalta el origen gnóstico de los movimientos utópicos de corte anarquista a través del análisis de la obra de Norman Cohn, especialmente cuando éste habla de algunas sectas del siglo XIII como la del

²⁶⁰ BAKUNIN, M., *Dios y el estado...*, Op. Cit., p. 30.

²⁶¹ BELL, D., *Las contradicciones culturales...*, Op. Cit., p. 39.

Libre Espíritu, definidos como: “gnósticos preocupados por su propia salvación individual; pero la gnosis a la que llegaron fue casi un anarquismo místico; una afirmación de libertad tan temeraria e ilimitada que se convertiría en la total negación de cualquier tipo de sumisión o de límites. Estos hombres pueden ser considerados como remotos precursores de Bakunin y Nietzsche”²⁶². Como señala Daniel Bell, la gnosis representa el argumento justificativo que necesita la acción anarquista, especialmente en la medida en que carece del sustrato teórico del que gozan otros movimientos políticos: “El gnosticismo, en su formulaciones intelectuales, ha suministrado la justificación para los ataques a las restricciones que toda sociedad impone a sus miembros”²⁶³. Vemos por tanto que ni Bakunin ni Netchaiev fueron los primeros que quisieron lograr el advenimiento de una sociedad sin gobernantes mediante la lucha gnóstica²⁶⁴.

Profundizando un poco más en la gnosis anarquista llegamos al punto de mayor efervescencia, aquel que hemos ido mencionando y que constituye su verdadera esencia, que no es otro que el carácter destructivo de estas doctrinas. Habíamos interpretado el poder moderno como destinado a consumirlo todo por su carácter incontenible y absoluto. El anarquismo es el reflejo de que el poder así concebido invierte su significado corriente: si el poder se asocia a una potencialidad de hacer, el anarquismo instituye la absolutización de un poder cuya misión es des-hacer y de-construir toda forma de civilización. Voegelin así lo reconoce, una vez que el movimiento comienza, nada está a salvo: “La política gnóstica es autodestructiva en el sentido de que las medidas que tienen por objeto establecer la paz aumentan las perturbaciones que conducen a la guerra”²⁶⁵. El anarquismo es la viva imagen de esta máxima: probablemente Bakunin deseaba con sinceridad la sociedad pacífica que imaginaba, pero los medios que proponía para alcanzarla van más allá de los parámetros de nihilismo y violencia de la guerra moderna. El principio vigésimo tercero del *Catecismo Revolucionario* es suficientemente ilustrativo: “La meta de la Asociación es la emancipación total y la felicidad del Pueblo, es decir, esa parte del pueblo sujeta a duros trabajos. Esa emancipación y esa felicidad no se pueden conseguir más que con una revolución popular que destruirá toda la sociedad. La Asociación acrecentará y multiplicará los males y sufrimientos para que acaben con

²⁶² COHN, NORMAN, *En pos del Milenio*, citado en BARRAYCOA, J., *Tiempo muerto...*, *Op. Cit.*, p. 122.

²⁶³ BELL, D., *Las contradicciones culturales...*, *Op. Cit.*, p. 61

²⁶⁴ Norman Cohn propone como ejemplo de antecedente el movimiento radical milenarista del siglo XV de los Taboristas, cuyas doctrinas podían resumirse así: “el Milenio debía caracterizarse por un retorno del perdido orden anarco-comunista. Debían ser abolidas tasas, rentas e impuestos, así como la propiedad privada de toda clase. No debía existir autoridad humana alguna del tipo que fuese: ‘Todos vivirán juntos como hermanos, ninguno estará sujeto a otro’” COHN, NORMAN, *En pos del Milenio*, citado en BARRAYCOA, J., *Tiempo muerto...*, *Op. Cit.*, p. 123.

²⁶⁵ VOEGELIN, E., *La nueva ciencia de la política...*, *Op. Cit.*, p. 205.

la paciencia del pueblo y desencadene la revuelta masiva²⁶⁶. El carácter destructivo del anarquismo, por lo menos en la corriente cercana a Bakunin y a Stirner, no tanto a otros personajes como Herzen²⁶⁷, es tan evidente como las consecuencias que podían generarse de unos actos de destrucción tan magníficos. Gray señala precisamente el carácter terrible de las consecuencias de una ideología que en su destrucción no hace distinción: “El intento de abolir el Estado da como resultado un gobierno ilimitado. (...) El totalitarismo surge allí donde se persigue de modo sistemático el objetivo de un mundo desprovisto de conflicto o de poder²⁶⁸. Curiosamente así ha sido siempre: a la Revolución francesa no le siguió un periodo de libertad y armonía social, sino un Emperador que soñaba con conquistar Europa y que sumió a medio continente en las guerras napoleónicas; la Revolución de Octubre de 1917 no impuso un gobierno más respetuoso con la libertad humana que el del Zar asesinado Nicolás II, sino que impuso el régimen más despótico y totalitario jamás conocido hasta entonces; del mismo modo, otras revoluciones proletarias, las de China, Camboya o Cuba, no han conseguido sino someter al pueblo a una dominación política más férrea que aquellas de las que querían librarle.

Ahora que hemos llegado ya desde la interpretación gnóstica a las categorías filosófico-políticas que constituyen el anarquismo, hemos de saber contra qué se dirige en concreto el anarquismo. La propiedad y el poder, conceptos que la filosofía política moderna llega en ocasiones a identificar, son el enemigo de la sociedad anarquista y, curiosamente, fundamentos ambos de la sociedad contractualista. Para entender la misión anarquista de destrucción es necesario atender a un argumento más sociológico: es el fenómeno de *los inhumanos*, como dice Stirner. Una sociedad que asocia el valor del individuo a su grado de poder y, por tanto, a la capacidad que adquiere con sus propiedades²⁶⁹, necesariamente crea una bolsa considerable de

²⁶⁶ Extracto del *Catecismo Revolucionario*, escrito en 1869 por Netchaiev y aprobado por Bakunin.

²⁶⁷ Herzen, influyente pensador Ruso y revolucionario del siglo XIX e inspirador de numerosos revolucionarios posteriores, mostró sus reservas respecto a la vinculación de los movimientos revolucionarios a un nihilismo demasiado radicalizado: “Naturalmente, si por nihilismo entendiéramos la creación invertida, es decir, la transformación de los hechos y de las ideas en nada, en estéril escepticismo, en altanero ‘estar de los brazos cruzados’, en desesperación que conduce a la inacción, entonces los verdaderos nihilistas estaremos incluidos en esta definición menos que nadie” HERZEN, citado en VOLPI, F., *El nihilismo...*, Op. Cit., p. 44.

²⁶⁸ GRAY, J., *Al Quaeda y lo que significa ser moderno...*, Op. Cit., p. 22; anarquistas abiertamente contrarios al comunismo, como Chomsky, acaban siendo favorables al crecimiento del Estado incluso cuando reconocen que es contrario a su concepción de principio acerca de la libertad: “Mis objetivos a corto plazo son defender e, incluso, reforzar elementos de la autoridad del Estado que, aun siendo ilegítimos desde puntos de vista básicos, resultan esencialmente necesarios ahora mismo para obstaculizar los denodados esfuerzos dirigidos a ‘dar marcha atrás’ en los progresos logrados en la expansión de la democracia y los derechos humanos” CHOMSKY, N., *Sobre el anarquismo...*, Op. Cit., p. 156.

²⁶⁹ Arendt hace referencia al materialismo de la sociedad burguesa en la siguiente apreciación y mediante referencias a Hobbes: “El hombre se halla esencialmente en función de la sociedad y juzgado por eso según su ‘valía o valor...su precio; es decir, según lo que se daría por el uso de su

personas que, por no poseer nada, quedan fuera de la protección del Estado. No sólo quedan fuera de un modo material (no acceso a la sanidad o a la educación pública), sino lo que es peor, quedan excluidos de un modo existencial de la vida social, convirtiéndose en *inhumanos*: “*Por muy lejos que vaya la tolerancia de un Estado, encuentra su límite en personas inhumanas y en lo inhumano. Y, sin embargo, esa persona ‘inhumana’ es un ser humano; y lo ‘inhumano’ es asimismo algo humano (...). Aun cuando todo ser inhumano es un hombre, el Estado lo excluye, esto es, lo encierra o lo transforma de un acólito del Estado en un presidiario (manicomio u hospital según el comunismo)*”²⁷⁰, señala Stirner. Ajenas al proceso de ejercicio del poder y apartadas del mundo de los propietarios con derechos, estas personas se ven abocadas en ocasiones o a la perdición o a la unión con algún grupo rebelde que se aprovecha de su ira anti-social y la canaliza en actos terroristas contra el Estado²⁷¹. La responsabilidad moral de quienes atentan contra la sociedad es incuestionable, pero si lo que queremos es entender la raíz del fenómeno y tratar de que la historia de la violencia anarquista no se repita, hemos de comprender su crítica al concepto de poder y de propiedad sobre los que se construye nuestra sociedad. Y bien, si partimos de los presupuestos reiterados en el presente trabajo, hemos de concluir amargamente que la destrucción planeada por el terrorismo y el anarquismo estaba escrita con sangre en los libros fundacionales de la sociedad moderna. Esa escritura la hicieron quienes, reconociendo con acierto que el hombre desea propiedad y poder, en vez de introducir fórmulas culturales y sociales para que dichos deseos conviviesen insertos en parámetros de justicia y solidaridad, prefirieron construir un Estado que lo armonizase todo en su tela de araña omnipotente. Esta tela se rompe por fuera y por dentro, por el Estado totalitario y por sus enemigos.

El terrorismo, el anarquismo, *los inhumanos* del Estado moderno en definitiva, son la prueba de lo que Bell explica con las siguientes palabras: “*El nihilismo, pues, es el proceso final del racionalismo. Es la voluntad consciente del hombre de destruir su pasado y controlar su futuro. Es la modernidad en su forma extrema. Aunque en el*

poder’. El precio es constantemente evaluado y reevaluado por la sociedad y la ‘estima de los otros’; depende de la ley de la oferta y la demanda” ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo...*, Op. Cit., p. 199.

²⁷⁰ STIRNER, M., *El único y su propiedad...*, Op. Cit., p. 225.

²⁷¹ Albiac señala la relación existente entre quienes quedan fuera del Estado y la violencia generada por esa situación de desamparo o falta de soluciones vitales: “*Estado de Derecho es una expresión pleonásmica. Fuera del Estado –de todo estado- sólo hay exclusión y anomalía: mundo –de derecho, aniquilable- de la marginalidad. La constitución es el código de normalidad, la Constitución –toda Constitución-, al fijar los márgenes absolutos de lo legítimo, sitúa las lindes fuera de las cuales sólo hay violencia sin garantías, descodificada, definiendo así lo que, en sentido propio, podría designarse como el código en negativo del terror*” ALBIAC, G., en *VVAA, Pensar el siglo...*, Op. Cit., pp. 45 y s.

fondo es una condición metafísica, el nihilismo impregna toda la sociedad, y en definitiva debe destruirse a sí mismo²⁷². La rebelión de Bakunin no es en esencia distinta de la rebelión cultural moderna mirada a la luz de la gnosis, y su rechazo de la sociedad no es más que un reflejo extremo pero real de las doctrinas de Hobbes y de Rousseau. Paradójicamente, los mismos que idearon las bases de la sociedad proporcionaron las bases de su destrucción, y quienes pretenden romper en mil pedazos la sociedad y el contrato no hacen más que pretender acceder al poder y a la propiedad a través de la puerta de atrás: “La forma más radical de posesión y la única segura es la destrucción, porque sólo lo que hemos destruido es segura y perpetuamente nuestro”²⁷³, señala Arendt. En una sociedad en la que sólo el poder es capaz de crear las condiciones sociales y normativas de convivencia y pacificación, el anarquista crea las suyas por el método que mejor conoce: la destrucción violenta. Como reza la célebre frase del padre de Bakunin: “la pasión por la destrucción es también una pasión creadora”²⁷⁴; y si el tiempo, como piensa Aristóteles, es también causa de destrucción, tendremos que vivir el que nos queda en búsqueda de fórmulas sociales que permitan conservar aquello que permite al hombre ser hombre y apartar de la cultura política aquellas doctrinas que lo sitúan en la relampagueante tensión entre el Dios y la bestia.

²⁷² BELL, D., *Las contradicciones culturales...*, Op. Cit., p. 18.

²⁷³ ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo...*, Op. Cit., p. 205; Stirner repite incisamente esa idea de que la propiedad, en la medida en que es concebida como fundamento y fin de la vida social, se devora a sí misma en la sociedad moderna: “Nosotros decimos: soy Hombre sin más, y asimismo soy Yo, por eso sólo me preocuparé de asegurarme mi propiedad y, para asegurarla, la retengo, destruyo en ella cualquier deseo de autonomía y la devoro antes de que pueda fijarse y convertirse en una ‘idea fija’ o en una ‘adicción” STIRNER, M., *El único y su propiedad...*, Op. Cit., p. 189.

²⁷⁴ GRAY, J., *Al Qaeda y lo que significa ser moderno...*, Op. Cit., p. 36.

2.3. Epílogo: a modo de conclusión

La ciudad es una de las cosas naturales, y que el hombre es por naturaleza un animal social, y que el insocial por naturaleza y no por azar o es mal hombre o más que hombre.

Aristóteles

El poder sólo es realidad donde palabra y acto no se han separado, donde las palabras no están vacías y los hechos no son brutales, donde las palabras no se emplean para velar intenciones sino para descubrir realidades, y los actos no se usan para violar o destruir sino para establecer relaciones y crear nuevas realidades.

Hannah Arendt

Una vez analizados los fundamentos modernos de manifestaciones del nihilismo político como el totalitarismo, el terrorismo o el anarquismo, y demostrado que en sus esquemas ideológicos se encuentran el pesimismo acerca de la naturaleza humana, del poder y las relaciones sociales, es necesario recapitular y cercar así una conclusión. Por ello, una primera parte del presente epígrafe intenta definir con mayor precisión el término de nihilismo político y vislumbrar el complejo escenario que plantea, puesto que hasta ahora no hemos hecho más que aproximarnos. Una vez descrito su alcance, concluiremos el trabajo trazando líneas por las que la cultura y la sociedad pueden dirigir una superación de la crisis planteada.

Y es que el nihilismo es el final de un proceso, según concluyen detractores y partidarios. Las culturas no son eternas, y sus símbolos tienen un alcance espacio-temporal limitado. La cultura occidental ha sufrido un proceso de complejización de los símbolos explicativos de la realidad social hasta tal punto que, por la pérdida de ciertas referencias, lo que se encuentra quien se acerca a la cultura europea no es sino desconcierto. El nihilismo, decíamos, es esa falta de respuestas, promovida por una civilización que lleva al máximo extremo los presupuestos del racionalismo. Y esa tendencia afecta a todos los órdenes vitales, desde el arte y la religión a las relaciones sociales, las afectivas, y, por supuesto, también a la política. Pero por mucho que la filosofía política moderna haya transcurrido por caminos a veces erráticos, su búsqueda y sus inquietudes son propias del género humano desde hace milenios. No podemos abandonar ese mismo asombro por la naturaleza de la sociedad y del poder, ni tampoco el intenso apego a la libertad que ha movido a la modernidad; sí debemos, en cambio, reconducir todo ese movimiento a la recuperación de ciertas nociones favorables a la convivencia de los hombres. La

filosofía política es primero de todo una búsqueda, y a ello nos conducimos a continuación.

2.3.1. El nihilismo político y sus salidas

Las conclusiones que aquí se presentan pasan por reconocer el valor de la inquietud moderna que ha movido a centenares de hombres, por caminos errados y también acertados, en búsqueda de respuestas a grandes interrogantes sociales. Paul Hazard analizó en su ensayo sobre *La crisis de la conciencia europea* muchas de las transformaciones culturales que hemos desarrollado en el presente trabajo; no obstante de otras conclusiones, destaca su identificación de Europa como una cultura de permanente inquietud y búsqueda, que reconoce en las ideas el motor del cambio²⁷⁵. Todo aquel magnífico movimiento quiso liberar al hombre de ataduras que consideraba artificiales, pero hemos demostrado que en ocasiones todo se condujo en sentido opuesto, en la línea de lo que señala Jünger: “*con bastante frecuencia ocurre que un programa se convierte en lo contrario de sí*”²⁷⁶. De todos modos, estos siglos de cambio no han sido en balde si la inteligencia inquieta intenta buscar respuestas en las lecciones que la historia proporciona. Pero además, la modernidad enseña que lo que se cree y se piensa tiene relevancia en la realidad concreta de las sociedades, que muchas veces son nada menos que su motor principal, por lo que si queremos cambiar algo de nuestra sociedad hemos de emplear la misma pasión que emplearon nuestros antepasados por cambiar la suya. Ahora bien, ¿La historia nos permite a los hombres la iniciativa del cambio? Veremos que la respuesta afirmativa es ya el primer paso hacia la puerta de salida del mundo nihilista.

El nihilismo político es el síntoma más significativo de nuestro tiempo, al menos en cuanto a la cultura y la política se refiere, y no se restringe ya a grupos terroristas o anarquistas, sino que comienza a afectar a la sociedad entera. La tarea a la que se enfrenta ahora la civilización no es otra que la búsqueda de una salida, de un camino alternativo, por mucho que la esencia misma del nihilismo sea negar que tal posibilidad exista. Tal y como dice Strauss: “*La filosofía política consiste en el intento*

²⁷⁵ Hazard, cuando habla de los pensadores que han promovido las transformaciones culturales que analiza en su libro, reconoce lo siguiente: “*hay grandeza en su obstinación, en su encarnizamiento; y si lo propio de Europa, como mostraremos, es no contenerse nunca, empezar siempre de nuevo su búsqueda de la verdad y de la dicha, hay en este esfuerzo una dolorosa belleza. No es esto todo. Al estudiar el nacimiento de las ideas, o al menos sus metamorfosis (...) se llega a la convicción profunda de que son las fuerzas intelectuales y morales, no las fuerzas materiales, las que dirigen y dominan la vida*” HAZARD, PAUL, *La crisis de la conciencia europea*, Alianza, Madrid, 1988, p. 13.

²⁷⁶ JÜNGER, ERNST, *El trabajador*, Barcelona, Tusquets, 1993, p. 339.

de adquirir conocimientos ciertos sobre la esencia de lo político y sobre el buen orden político o el orden político justo”²⁷⁷. Dentro de la doble misión que reconoce Strauss para nuestra ciencia, parece que el camino recorrido hasta este punto en el presente ensayo ha sido el de descubrir la esencia de lo político, en cuanto moderno y contemporáneo, en su manifestación del terror, la coacción, la omnipotencia del poder del Estado o la violencia de sus adversarios. Ahora bien, para profundizar en la segunda parte de la definición, aquella que busca aproximarse a la definición de un orden político justo, es necesario salir totalmente de la lógica nihilista. ¿Qué es pues, el nihilismo político? ¿Cómo afecta esa lógica al fenómeno social? El propio Strauss nos da una aproximación, cuando define el nihilismo “*como deseo de aniquilar el mundo presente y sus posibilidades, deseo al que no acompaña ninguna idea clara de con qué sustituirlo*”²⁷⁸. El nihilismo, como hemos apuntado en los anteriores epígrafe, es el escenario que vive una civilización que por el devenir histórico ha perdido el significado de los valores, la verdad, el derecho y, en última instancia, ha asumido la negación y el olvido de las principales características del hombre: su racionalidad y su sociabilidad. A la pérdida y el olvido, temas centrales de la gnosis, se llega ya en la fase final de la dialéctica entre racionalismo e irracionalismo; en cambio, se percibe la llegada del nihilismo cuando todo ello es celebrado, buscado, cuando parece que lo propio de la cultura es la negación.

Pero la negación más extrema, o al menos la más sutil y profunda, es la que manifiesta la nueva cara del nihilismo europeo. El enemigo del Estado lucha por algo, está vivo y en tensión con una meta más o menos verdadera, pero persigue un ideal. La nueva cara del nihilismo carece por completo de dirección y de entusiasmo, no es combativa, como en anarquistas y terroristas, ni ambiciona poder y dominación, como el nihilismo del poder totalitario, el nihilismo es ahora transversal y proclama la apatía e indiferencia como *modus vivendi*. Deja así de ser un atributo propio de minorías *antisociales*, como en el siglo XIX, para abarcar a todos los estratos de la cultura y la sociedad. Lipovetsky describe así la ‘universalización’ del nihilismo a través de la expansión de la vida apática:

Todo él indiferencia, el desierto posmoderno está tan alejado del nihilismo ‘pasivo’ y de su triste delectación en la inanidad universal, como del nihilismo ‘activo’ y su autodestrucción. Dios ha muerto, las grandes finalidades se apagan, pero *a nadie le*

²⁷⁷ STRAUSS, L., *¿Qué es la filosofía política?*, Madrid, Guadarrama, 1970, p. 14; podemos encontrar otra definición interesante y no crítica del nihilismo en Vattimo: “*Nihilismo se entiende en el sentido marcado originalmente por Nietzsche: la disolución de todo fundamento último, la conciencia de que, en la historia de la filosofía y de la cultura occidental en general, ‘Dios ha muerto’ y ‘El mundo verdadero se ha convertido en fábula’*” VATTIMO, GIANNI, *Nihilismo y emancipación*, Barcelona, Paidós, 2004, p. 9.

²⁷⁸ STRAUSS, L., citado en GLUCKSMANN, A., *Dostoievski en Manhattan...*, Op. Cit., p. 11.

importa un bledo, ésta es la alegre novedad, ése es el límite del diagnóstico de Nietzsche respecto del oscurecimiento europeo. El vacío de sentido, el hundimiento de los ideales no han llevado, como cabía esperar, a más angustia, más absurdo, más pesimismo. Esa visión todavía religiosa y trágica se contradice con el aumento de la apatía de las masas, la cual no puede analizarse con las categorías de esplendor y decadencia, de afirmación y negación, de salud y enfermedad.²⁷⁹

Este escenario social es la etapa final del progreso de la cultura occidental. Las contradicciones subyacentes del sistema conceptual moderno afectan al individuo de tal modo que ha decidido abrazar el nihilismo y no pensar ni mirar más allá, sin ataduras, descreyendo así las instituciones sociales que antiguamente sostenían la vida social y la dotaban de significado. Las contradicciones culturales de su tiempo no rompen sus esquemas, no le resultan ya insostenibles a fuerza de no pensar en ellas, de ignorarlo todo a excepción de sus ambiciones más inmediatas. Ni siquiera el poder político, convertido durante décadas en el último valuarte del orden, tiene ya algo importante que decir en relación a la vida concreta de los ciudadanos, que han sustituido el compromiso ideológico del siglo XIX y principios del XX por la apatía del hombre contemporáneo.

La apatía como posición cultural frente al nihilismo había sido ya promovida por el propio Heidegger en el debate que mantuvo en los años 50 con Jünger, y que dio comienzo un ensayo de este titulado *Sobre la línea*. El debate, sobre la aceptación de que Europa estaba ya profundamente inmersa en el nihilismo como desvalorización de los valores y pérdida de sentido, busca respuestas a qué hacer y cómo superar lo que había sido identificado ya como un problema planetario. Más allá de la compleja discusión filosófica, el debate concluyó con el dibujo de dos posturas posibles ante el problema: el abandono y la espera metafísica de Heidegger o la lucha por la libertad de Jünger, en la que *“cada uno, de cualquier condición o rango, conduce por sí solo y en primera persona su lucha, y con su victoria el mundo cambia”*²⁸⁰. La apatía del mundo contemporáneo hacia lo político es la demostración de que la sociedad occidental contemporánea ha optado por la vía de Heidegger, la que parece asumir como irremediable el nihilismo político y se suma a él en la forma que más convenga. Pero podemos interpretar también que la apatía tiene un sentido y una función política, pues parece que *“la indiferencia no es un principio, es un final”*²⁸¹, como apuntó Elie Wiesel en su célebre discurso de 1999. Y es un final, o mejor dicho una culminación, respecto al proceso de absolutización del poder y de minimización del individuo que hemos relatado a lo

²⁷⁹ LIPOVETSKY, GILLES, *La era del vacío*, Barcelona, Anagrama, 2006, p. 36.

²⁸⁰ JÜNGER, ERNST, y HEIDEGGER, MARTIN, *Sobre la línea*, citado en VOLPI, F., *El nihilismo...*, Op. Cit., p. 131.

²⁸¹ WIESEL, ELIE, *Discurso de 1999 titulado “¿Qué es la indiferencia?”*, citado en *Los discursos del poder...*, Op. Cit., p. 236.

largo del trabajo. Javier Barrycoa señala que esa indiferencia hacia lo político favorece precisamente el ejercicio del poder absoluto²⁸², puesto que cuando las fórmulas de legitimidad se desvalorizan junto con el resto de principios, la indiferencia del ciudadano es la única forma de garantizar la estabilidad en una sociedad conceptualizada como conflictiva. Es la forma más segura de ignorar las contradicciones del sistema político-conceptual moderno.

Desde la perspectiva del individuo, la indiferencia hacia lo público no es una cosa ajena al proceso del individualismo moderno que identificamos como el origen del anarquismo o el terrorismo²⁸³. Stirner ya proclamaba en 1844 el principio del individualismo nihilista contemporáneo de que nada importa salvo uno mismo: *“Lo divino es cosa de Dios, lo humano del hombre. Mi causa no es ni la divina ni la humana, no es la verdadera, buena, justa, libre, etc., sino solamente la mía, y no es ninguna causa general, sino que es la... única, como yo soy único. ¡No me interesa nada que esté por encima de mí!”*²⁸⁴. Son muchos los pensadores que han entendido que el despotismo encuentra mayores posibilidades allá donde el individualismo se ha acentuado hasta el punto que sostiene Stirner. Tocqueville ha sido quien más ha profundizado en dicha relación, identificando como sociedades de mayor riesgo a las sociedades democráticas: *“la democracia no sólo relega a los antepasados de un hombre al olvido, sino que le vela sus descendientes y le separa de sus contemporáneos; sin cesar lo concentra sobre sí mismo, amenaza encerrarlo completamente en la soledad de su propio corazón”*²⁸⁵ de tal modo que *“el despotismo (...) ve en el aislamiento de los hombres la mayor garantía de su propia*

²⁸² Barrycoa, comentando a Weber, apunta que la indiferencia hacia la política o apatía conlleva finalmente la muerte de la política, lo cual no conlleva una pérdida de fuerza del poder político, sino más bien lo contrario: *“Max Weber, siempre sutil, propone que las estructuras de poder necesitan una estabilidad. Al atender a la estructura de poder en las democracias de masas, advierte que para garantizar la estabilidad no todos los ciudadanos deben intentar acceder al poder. Una sociedad en la que todos los ciudadanos quieran aspirar al poder o a buscar representación política sería una sociedad excesivamente conflictiva e inestable. Ello le lleva a afirmar que las democracias de las sociedades de masas deben tender a generar apoliticismo”* BARRYCOA, J., *Sobre el poder...*, Op. Cit., p. 115; Huizinga también se hace eco de que la política es probablemente el ámbito que más sufre las devastadoras consecuencias de la indiferencia: *“Por doquiera pululan el error y la mala inteligencia. Más que nunca parecen los hombres esclavos de vocablos y de lemas, que les inducen a matarse unos a otros. Homicidas son en el sentido literal de la palabra. El mundo está sobrecargado de odios y equivocaciones. (...) Lo peor es esa ‘indifférence à la vérité’, que se observa en todas partes, y que en el encarecimiento público del engaño político llega a su apogeo”* HUIZINGA, JOHAN, *Entre las sombras del mañana*, Península, Barcelona, 2007, p. 196.

²⁸³ Bell, en su análisis del individualismo de la sociedad capitalista, se da cuenta de que su origen es común al de la violencia social: *“La pérdida de civitas significa, o bien que los intereses se han polarizado de tal modo y las pasiones inflamado a tal punto, que estalla el terrorismo y la lucha entre grupos y prevalece la anomia política; o bien que todo intercambio público se convierte en un trato cínico en el que los sectores más poderosos se benefician a costa de los débiles”* BELL, D., *Las contradicciones culturales...*, Op. Cit., p. 231.

²⁸⁴ STIRNER, M., *El único y su propiedad...*, Op. Cit., p. 36.

²⁸⁵ TOCQUEVILLE, A. DE, *La democracia en América 2...*, Op. Cit., p. 130.

*duración, por lo que dedica a ello sus mayores esfuerzos*²⁸⁶. Por ello, parece que la vía de Heidegger del abandono, por suponer también un abandono de lo social y una entrega incondicional a uno mismo, no plantea ninguna solución posible al nihilismo político. Lo cierto es que una cultura que motiva la deserción social no hace más que profundizar en la crisis nihilista, pues separar a los ciudadanos de las potencialidades de la vida en común no hace sino aminorar sus posibilidades y maximizar la probabilidad del despotismo²⁸⁷.

Hasta aquí hemos cerrado las conclusiones acerca de qué es el nihilismo político: su carácter latente en la filosofía política moderna, su manifestación primera en corrientes políticas violentas y reaccionarias y, por último, su última metamorfosis en apatía e indiferencia contemporánea hacia lo político. Ahora es momento de reflexionar si verdaderamente existen las posibilidades que el nihilismo niega o ignora, si hay alguna vía alternativa. En ese sentido, la otra solución que apareció en el debate mencionado la esboza Jünger, que predica la lucha en el interior del hombre contra el nihilismo, de modo que la sociedad se vaya reconstruyendo a partir de ese símbolo de superación y de afirmación de que hay un camino alternativo a la deserción. Quién sea el protagonista de esa lucha no se puede saber, pero sí podemos adivinar que es al hombre sencillo, quien recibe menor afectación de los síntomas de la enfermedad nihilista, a quien le corresponde el título simbólico de la regeneración cultural. El hombre sencillo no pertenece a ninguna clase, nivel de riqueza o ideología, más bien se identifica con una serie de cualidades espirituales concretas, que le convierten en un ser altamente resistente a las fuerzas que aceleran la decadencia. A ese hombre le llama Jünger *el emboscado*: “*quien posee una relación originaria con la libertad*”²⁸⁸ la cual “*no le permite a ningún poder, por muy superior que sea, que le prescriba la ley, ni por la propaganda ni por la violencia*”²⁸⁹. Este es el tipo de hombre que simboliza la búsqueda de una oportunidad frente al sistema político que lo envuelve en todas sus facetas vitales. Frente a la indiferencia, lo que el emboscado asume es su radical libertad, capaz de hacer estallar el anillo del determinismo nihilista y reclamar su lugar en la historia: “*La historia es la impronta que el hombre libre da al destino*”²⁹⁰. Además, podemos

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 133.

²⁸⁷ Heidegger era consciente y quería precisamente ahondar en el nihilismo europeo cómo único modo de poder superarlo, pues creía en la veracidad de la afirmación Nietzscheana de que sólo es posible superar el nihilismo “viviéndolo hasta el fin” (prefacio de *La voluntad de poder*), y por ello sostenía ante Jünger la siguiente posición: “*En lugar de querer sobrepasar el nihilismo, debemos antes recogernos en su esencia*” JÜNGER, E. Y HEIDEGGER, M., *Sobre la línea*, citado en VOLPI, F., *El nihilismo...*, *Op. Cit.*, p. 128.

²⁸⁸ JÜNGER, E., *La emboscadura*, Tusquets, Barcelona, 2002, p. 60.

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 76.

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 88.

encontrar razones para el optimismo en la misma situación de crisis que vive la civilización occidental, pues es precisamente en escenarios radicales en los que el hombre conoce finalmente sus posibilidades y su libertad: *“En los sitios donde se multiplican los signos amenazadores el optimismo basado en la libertad delata una salud muy íntima y una fuerza que tiene sus raíces profundamente hincadas en la Naturaleza, en el Universo. Tales espíritus dicen sí al mundo y al tiempo”*²⁹¹, proclama Jünger. La historia está llena de hombres que han hecho frente a poderes superiores que ellos defendiendo su espacio propio, no queriendo ceder al despotismo. Esa conciencia se despertó en Sócrates poco antes de su anunciada condena a muerte, cuando dijo a sus juzgadores: *“También vosotros, jueces, debéis confiar en la muerte y pensar sólo en una cosa; que nada malo puede sucederle al hombre de bien, ni en esta vida ni después de la muerte, pues los dioses nunca se despreocupan de sus problemas”*²⁹². Nadie puede decir que Sócrates fuera indiferente a su destino, sin embargo, sí parecía estar libre de todo miedo.

Ese tipo de conciencia de la propia libertad es la primera piedra en la reconstrucción del hombre y la sociedad, y es precisamente lo contrario a la apatía o al abandono de Heidegger, que sostiene que si la corriente histórica nos ha traído el nihilismo, mejor será *abandonarse* a él. Hemos visto que la modernidad ha traído consigo un tipo de poder nuevo, absoluto, que tiende a abarcarlo todo y a destruir el espacio del individuo. Los intentos de luchar contra ese poder han fracasado porque no han salido de la descripción nihilista del hombre y la sociedad, se han quedado en su superficie, en lo que el propio poder quiere que permanezca visible, donde todavía mantiene la capacidad de manipulación. El anarquista y el terrorista son tan individualistas como el Estado al que se enfrentan, en el fondo creen en el contractualismo y ven en los hombres enemigos mutuos. En cambio, el hombre sencillo no presupone enemistades, huye de los prejuicios a fuerza de ser más libre y fuerte sin ellos, lo que le permite hacer frente al poder. Es difícil concebir la capacidad o el impulso necesario para superar el nihilismo, precisamente porque nuestra cultura vive de las categorías y la simplificación, y lo que la cultura necesita es más espontaneidad que máscaras. Lo sencillo escapa a la racionalización moderna, por ello nuestro hombre está libre de las angustias de nuestro tiempo al mantener intacto el sustrato personal al que el poder no puede llegar²⁹³. La imagen

²⁹¹ JÜNGER, E., *El trabajador...*, Op. Cit., p. 336.

²⁹² PLATÓN, *Apología de Sócrates, Critón, Carta VII*, Espasa, Madrid, 2002, p. 114.

²⁹³ Huizinga describe con precisión el optimismo que infunde el carácter del hombre que describimos: *“No es imposible rastrear signos indicadores de que el factor desconocido trabaja para bien. Hay numerosas tendencias que, pese a las fuerzas destructoras, siguen intactas en el sentido de la cultura renovada y restablecida. ¿Quién no reconocerá que en las esferas no afectadas inmediatamente por los males del tiempo –aun bajo su presión–, se trabaja de*

literaria que descubre con más fuerza la salida del nihilismo que proponemos corresponde al episodio final de *Crimen y castigo*, en el que el desdichado Raskolnikov, tras una vida de tormentos desatados en su propia conciencia, encuentra en la sencillez de espíritu de Sonia “*el amanecer de un futuro renovado*”, cuando “*la vida había desplazado a la dialéctica, y en su conciencia debía generarse algo distinto*”²⁹⁴. La dialéctica nihilista funciona a través de las categorías que el poder impone a los individuos. Renovar la cultura implica deshacerse de ellas, aceptar que la vida social no se puede simplificar en nosotros y ellos, buenos y malos o fuertes y débiles, que nada es absolutamente lo que parece. Y, en contra del nihilismo, renovar no significa desvalorar, sino precisamente valorar la vida social como una posibilidad de perfeccionamiento de las facultades del hombre²⁹⁵. Por tanto, frente al poder absoluto y al sistema nihilista sólo cabe buscar lo que tiene valor para el hombre sencillo, todo lo cual implica comenzar de nuevo sin obviar lo pasado. Es tiempo entonces de ver de qué modo la filosofía política puede traducir estas condiciones del cambio, algo abstractas, en proposiciones concretas que restauren una concepción de sociedad que afirme ‘valores’ y que los persiga.

innumerables modos, con medios cada vez más perfectos, con abnegación absoluta, para la salvación de la humanidad? Se trabaja construyendo, fabricando, pensando, creando, dirigiendo, sirviendo, cuidando, guardando. O solamente viviendo, como viven los modestos y humildes, sin saber nada de la lucha por la cultura. No turbada por la necedad ni la violencia, una enorme porción de la vida actual –hombres callados, de buena voluntad- continúa tranquilamente laborando para el porvenir, según sus fuerzas. Esos hombres se guarecen en una zona espiritual, en donde la malicia del tiempo no tiene entrada, ni la mentira curso. No caen en el tedio de la vida, ni en la desesperación, por sombrío que sea su Emaús. Esparcida por todo el mundo hay una congregación de hombres dispuestos a aceptar lo nuevo, si es bueno; sin abandonar lo viejo aquilatado. No están unidos por lemas ni signos. Su comunidad es la del espíritu” HUIZINGA, J., *Entre las sombras...*, *Op. Cit.*, pp. 204 y s.

²⁹⁴ DOSTOIEVSKY, F., *Crimen y castigo...*, *Op. Cit.*, pp. 699 y s.; el argumento se repite en las novelas de Dostoievsky que tratan el tema del nihilismo: *Los hermanos Karamazov* cuentan con diferentes personajes que encarnan la sencillez espiritual, como son Aliosha, el startsi Zosima o el niño enfermo Iliushchka, mientras que en *Los demonios* el nihilismo encuentra escapatoria en la vendedora de biblias llamada Sofya Matveyevna que salva a Stepan Trofimovich y en Tihon, el monje ante el que el nihilista Stavrogin realiza su última confesión.

²⁹⁵ Lo que se propone es una labor de juicio sobre la cultura y sus procesos, de modo que su marcha no se convierta en un proceso inconsciente del que el hombre, siendo su principal destinatario, no participa. En esa línea resalta Jünger la importancia de llevar a cabo tales juicios: “*Sin una diferencia en el nivel de los valores, sin un orden que pueda exhibir tipos superiores, espíritus e ideas fidedignos, poetas y obras de arte, tales juicios no puede ciertamente introducir ningún cambio en la gran marcha, pero sí contribuir a que el ser humano no capitule ante ella por poco precio. Esos juicios pueden corroborar un descontento que habita en el mundo técnico y que define al progreso mecánico. De esa manera son un complemento de nihilismo y de su instinto inefable*” JÜNGER, E., *El trabajador...*, *Op. Cit.*, p. 316.

2.3.2. Conclusión propositiva: la restauración de la naturaleza política del hombre

Para articular una visión de la sociedad que perfeccione la vida humana individual hay que empezar a pensar qué entendemos por naturaleza humana, y más si nuestra tesis es que el camino que ha llevado a occidente al nihilismo político tuvo su primera parada en la transformación antropológica del protestantismo y el contractualismo. Toda conclusión política a la que debamos llegar a continuación estará íntimamente conectada con la idea de hombre que proyecte nuestra cultura. Y en esa tarea nos encontramos con la dificultad con la que se han topado todos los antropólogos y pensadores, el carácter huidizo que tiene la naturaleza humana respecto de las definiciones, y que nos lleva a la siguiente conclusión: el ser del hombre es una realidad esencial que, por no ser científicamente descifrable, se convierte ante nosotros, al menos en parte, en un proyecto producto de una elección²⁹⁶. Proyectar en sentido geométrico significa “trazar líneas rectas desde todos los puntos de un sólido u otra figura, según determinadas reglas, hasta que encuentren una superficie por lo común plana”²⁹⁷. La utilización de esta definición nos sirve como figura para distinguir el proyecto al que se enfrenta nuestra cultura del intento del existencialismo: el *proyecto*, que representa las posibilidades de la libertad humana, convive con *determinadas reglas*, referencias de la naturaleza, y que a veces se presentan como necesidad. Así lo indica Jünger: “la libertad viene dada a la vez que lo necesario, y la nueva estructura del mundo no hará acto de presencia hasta que la libertad no entre en relación con lo necesario”²⁹⁸. El existencialismo se queda en el proyecto, lo absolutiza, y en el intento de liberar al hombre de toda normatividad le conduce de nuevo al nihilismo por la ausencia de referencias. ¿De dónde proceden, pues, las líneas a las que se ha de referir la acción humana? Esta es la pregunta esencial, y lo fue siempre hasta que se negó que la naturaleza pudiese proporcionar alguna información sobre el *cómo actuar* en la crisis espiritual del siglo XVII²⁹⁹. Nuestro ensayo ha mostrado las diferentes perspectivas que ha ofrecido la modernidad, que se resumen en dos: por un lado, que la vida humana viene definida por el poder político, como vimos en el pesimismo de Foucault en el primer epígrafe; y por otro, que el individuo es dueño de sí de modo ilimitado, pudiendo acceder al futuro que imagina también a través de la

²⁹⁶ Guillelbaud, en su análisis de las transformaciones antropológicas del hombre en los últimos siglos, concluye en la misma línea que apuntamos: “La humanidad del hombre no es ni una ‘comprobación’ verificable, ni el resultado de una investigación, ni un legado; es un proyecto. Y este ‘proyecto’ sin final está delante de nosotros, aleatorio y amenazado como todos los proyectos humanos” GUILLELBAUD, JEAN-CLAUDE, *El principio de humanidad*, Espasa, Madrid, 2002, p. 365.

²⁹⁷ Fuente: Real Academia Española.

²⁹⁸ JÜNGER, E., *La emboscadura...*, *Op. Cit.*, p. 87.

²⁹⁹ Ver cita 56 en el epígrafe segundo.

deconstrucción³⁰⁰ o la violencia. La fuente de las referencias ha de encontrarse en un lugar distinto del poder político o el individuo aislado, y sobre ella hemos de poner el peso de la alternativa al nihilismo político: esa fuente es la propia naturaleza, en el sentido que ahora explicaremos.

El término *naturaleza de las cosas* necesita ser re-descubierto, pues las ciencias sociales han escapado del término por considerarlo científicamente inútil. A pesar de todo, nos atrevemos a afirmar que no ha habido otro modo de acceder al conocimiento de la realidad política si no es a través de la aceptación de que existen unas características esenciales en las cosas, que llamamos naturaleza, y que pueden servir de guía del actuar humano. Strauss, en su búsqueda del equivalente pre-filosófico de la noción de naturaleza, encuentra la respuesta en términos como *camino*, reconociendo que “*la gente ha observado, en todos los tiempos y lugares, que las cosas se comportan de manera regular, que tienen costumbres y cauces de comportamiento*”³⁰¹. Consideramos intelectualmente provechosa la noción de *camino*, en el sentido de que lo que se pretende no es determinar el ejercicio de la libertad o el poder en un sentido restrictivo, sino que las referencias que la naturaleza proporciona al hombre y al político existen y son accesibles al conocimiento humano. Esto no quiere decir que haya sólo una solución a la problemática política, ni que sea una tarea poco costosa; por el contrario, reconocer ciertos datos ilustrativos de la vida política es condición indispensable para la consecución de fines tan indiscutibles como la convivencia pacífica o el respeto al derecho.

Por tanto, hay normatividad y hay elección. El filósofo que más ha desarrollado la idea de naturaleza en relación a la libertad y a la virtud también da un papel preponderante a la elección: para Aristóteles, ésta es “*lo más propio de la virtud*”, además de que “*en general, parece que la elección tiene que ver con lo que depende de nosotros*”³⁰². Según esta sencilla premisa, parece que no hay una contradicción entre libertad y normatividad, como parece en la modernidad, sino que lo que existiría sería una tensión que produce movimiento, una tensión creadora por tanto. Hermann percibe en ella la solución al pesimismo, así como la superación de los vicios de las categorías absolutas: “*La raza, la clase y el género no determinan el*

³⁰⁰ La versión más reciente de este modo de entender la vida humana la aportan pensadores como Vattimo, que proponen una visión hermenéutica del nihilismo: “*La disolución de los fundamentos (...) es lo que libera. (...) Es verdad sólo lo que os libera, y ante todo, por tanto, el ‘descubrimiento’ de que no hay fundamentos últimos ante los cuales nuestra libertad deba detenerse*” VATTIMO, G., *Nihilismo y emancipación...*, Op. Cit., p. 10.

³⁰¹ STRAUSS, L., *¿Progreso o retorno?...*, Op. Cit., p. 188.

³⁰² ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco...*, Op. Cit., p. 100.

*rumbo de la sociedad y la historia, sino que operan en la superficie de la historia. Las verdaderas fuerzas del cambio radican en las elecciones que hacemos como individuos, las acciones que ellas ponen en movimiento y sus consecuencias para los demás*³⁰³. El hecho de que la elección humana tenga un papel central en la historia no sólo es un privilegio incomparable, sino que lleva consigo el precio de la libertad: la enorme responsabilidad de poder afirmar que aquello que suceda en el presente y en el futuro será imputable a nosotros, lo cual nos coloca en una situación de tensión con el presente. Esta es por tanto nuestra primera conclusión sobre la naturaleza humana si no ha de ser nihilista: es un proyecto en el que la libertad convive con la norma para quien vive en común con los demás.

Por suerte, la naturaleza no sólo imprime signos en el mundo exterior, sino que también ha dotado al hombre de una capacidad muy concreta para conocerlos. La razón humana es el límite interno de la libertad, opera de guía para los impulsos internos de búsqueda, los dirige y los conduce porque es capaz de discernir y abstraer, y porque la experiencia le proporciona el sustrato material a partir del cual conoce y decide. La razón percibe las manifestaciones de las normas y el orden social, de modo que el individuo se mueve en el espacio que las necesidades de la convivencia permiten. Esta simple apreciación basta para escapar del racionalismo y el materialismo, cuyas teorías están destinadas o a crear realidades o a ordenarlas, sin llegar a la comprensión suficiente para actuar sobre ellas y, en ocasiones, percibiendo el orden como artificial e impuesto.

Precisamente la racionalidad, cristalizada en la capacidad de articular acción y discurso como medio de comunicación con el resto de hombres, es lo que otorga al ser humano el carácter verdaderamente distintivo respecto del mundo inanimado y del salvaje. Ese carácter distintivo es lo que tradicionalmente se ha llamado unicidad y que modernamente se ha traducido al concepto de dignidad. Hannah Arendt, en su ensayo sobre *La condición humana*, lo expresa así: *“El hecho de que el hombre sea capaz de acción significa que cabe esperarse de él lo inesperado, que es capaz de realizar lo que es infinitamente improbable. Y una vez más esto es posible debido sólo a que cada hombre es único, de tal manera que con cada nacimiento algo singularmente nuevo entra en el mundo”*³⁰⁴. Sólo esta condición especial del hombre debería servir de fundamento para que nuestra existencia no sea indiferente al curso de la historia y, por tanto, no pueda ella depender como tal de ningún poder, ni pertenecer al soberano, como han sostenido Spinoza o Rousseau, ni tampoco

³⁰³ HERMANN, A., *La idea de decadencia...*, *Op. Cit.*, p. 447.

³⁰⁴ ARENDT, H., *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 202.

moldearse desde poderes gnósticos. Desde que el contractualismo conectó la dignidad del hombre a una pertenencia a un poder político puso ya las bases del mundo totalitario contemporáneo. Con esa identificación institucionalizó la impostura gnóstica de pensar que el ser humano está sujeto a condiciones ajenas a su naturaleza, esa fue la verdadera alienación moderna. Por ello, los mayores despotismos han comenzado siempre por introducir en su ámbito de capacidades la definición de lo que se entiende por *ciudadano con derechos y libertades*. La sociedad contemporánea escapará del nihilismo sólo si concluimos con la mentira gnóstica de la dualidad del mundo, de la división entre elegidos y condenados, situando la naturaleza humana en una dimensión que el poder político no pueda abarcar, viéndose obligado a limitarse a los fines menores que le son propios.

El futuro de la sociedad occidental dependerá también de la concepción del poder político que desarrolle, pues es la pregunta filosófico-política que más consecuencias prácticas produce. Perdura entre los académicos un grave error, culminado en el positivismo, que consiste en pensar que la definición del poder se consume en la imposición o en la coacción, y eso es lo que impide distinguirlo de la violencia y, por tanto, lo que conduce al pesimismo político. Toda definición del poder debe estar referida a un orden superior. El poder es un medio para un fin, por lo que ha de estar ordenado a algo y sujeto a ciertos límites. Esta cuestión ha sido ampliamente estudiada, pero no podemos decir que vivamos un momento apto para el optimismo, puesto que las democracias contemporáneas representan probablemente el momento de la historia en el que el poder político encuentra menos obstáculos y más medios para su ejercicio. Tocqueville ha sido el máximo exponente de nuestra postura: debe existir un poder que ordene la sociedad, pero para evitar su atrofia debe obedecer a criterios externos³⁰⁵. Bell propone una solución idéntica: *“Dentro de ciertos límites, los hombres pueden rehacerse a sí mismos y a la sociedad, pero el conocimiento del poder debe coexistir con el conocimiento de sus límites. A fin de cuentas, esta es la más vieja y perdurable verdad sobre la condición humana, si ha de seguir siendo humana”*³⁰⁶.

³⁰⁵ Tocqueville dedica su extenso libro a comentar esta percepción, que vaticinó hace ya varios siglos, pero que se ha ido exagerando con el paso del tiempo. Para él la omnipotencia de la mayoría era el mayor peligro, y la ausencia de límites su mayor temor: *“Opino, pues, que siempre debe residir en alguna parte un poder social superior a todos los demás, pero creo que la libertad se haya en peligro cuando ese poder no encuentra obstáculo que pueda retener su marcha y darle tiempo para moderarse a sí mismo. La omnipotencia me parece una cosa mala y peligrosa”* TOCQUEVILLE, A. DE, *La democracia en América, 1...*, Op. Cit., p. 365.

³⁰⁶ BELL, D., *Las contradicciones culturales...*, Op. Cit., p. 264.

En una sociedad secularizada donde la religión sirve de límite muy relativamente al poder político, se ha de recuperar la noción, muy desarrollada en parte de la filosofía política liberal, del derecho como límite principal del ejercicio del poder. Por tanto, las definiciones de derecho contemporáneas se han de invertir: el derecho natural ha de servir de referencia última de la ordenación política, y ésta debe desprenderse de la preponderancia del sentido coactivo del derecho positivo. Ahora bien, del mismo modo que debe aflojarse la presión jurídica del Estado hacia el individuo, se debe aumentar el control y los límites de la actuación de los poderes públicos y la administración, pues en ellos radica la capacidad concreta de minimizar al individuo en beneficio del poder. Concluimos esta cuestión en la siguiente línea: la sociedad contemporánea requiere un desarrollo conceptual adecuado de los límites del poder político, de modo que el derecho sirva de cauce por el que discurra su actuación y se ordene al bien común.

En última instancia, el redescubrimiento de estas cuestiones, tan viejas por otro lado, no son más que la consecuencia de dos grandes temas de la filosofía política a lo largo de la historia: la doctrina del bien común y la de la sociabilidad natural del hombre. La ruptura moderna, iniciada en Maquiavelo y consumada en Hobbes, ataca frontalmente estos dos principios. Todo el desarrollo filosófico posterior se basa en poner en la picota la existencia de un bien común al que la sociedad y el poder político deban dirigirse y, más aún, en negar que el hombre está hecho para vivir en compañía. La negación de estos dos axiomas está en el origen del colectivismo como intentos de re-socializar al hombre artificialmente, y del individualismo como reacciones de fondo que se producen contra aquél. Estas dos formas de pensamiento son las dos caras del nihilismo político. Las primeras son las doctrinas contractualistas de Hobbes y Rousseau, las segundas corresponden a la lucha contra el sistema político de Bakunin o del terrorismo. Por tanto, si el primer paso para salir del nihilismo era el de reconocer la libertad radical del hombre, la salida definitiva y el cierre de nuestra conclusión se consuma con la afirmación de que el hombre es social por naturaleza y que su perfección pasa por la pertenencia a una comunidad que no niega su individualidad³⁰⁷.

³⁰⁷ Hannah Arendt, en *La condición humana*, desarrolla lo que hemos apuntado anteriormente acerca de la acción y el discurso como modos por los que el hombre se relaciona con sus semejantes, identificando la comunidad como una condición natural de la vida humana, sin la cual se convertiría en un mero *hacer* o *laborar*: “*La esfera de los asuntos humanos, estrictamente hablando, está formada por la trama de las relaciones humanas que existe dondequiera que los hombres viven juntos. La revelación del ‘quien’ mediante el discurso, y el establecimiento de un nuevo comienzo a través de la acción, cae siempre dentro de la ya existente trama donde pueden sentirse sus inmediatas consecuencias*” ARENDT, H., *La condición humana...*, Op. Cit., p. 207.

En esa línea, nuestra conclusión no es una nueva teoría racionalista que se ofrezca como solución, sino que más bien se ofrece un punto de partida distinto al pesimismo moderno y desde el que, creemos, se puede buscar una recuperación del sentido de lo político. Ese punto consiste en reconocer la importancia de la comunidad, tan indiscutible en el pensamiento griego y el medieval, y tan denostada en el mundo contemporáneo. Si olvidamos todas las doctrinas políticas e ideologías e intentamos adoptar una perspectiva meramente intuitiva de la relación entre el individuo y la comunidad, percibiremos la identidad individual como un proyecto que no se construye aisladamente, sino como un proceso complejo que se hace en referencia a otros y a una situación histórica concreta. Lejos de suponer un determinismo social sobre la personalidad del individuo, esta afirmación refleja el lugar central que ocupa la vida social y política en la vida personal del individuo. Jünger expone con meridiana claridad cómo el bien común y la naturaleza social están siempre, muy oculta a veces, en el fondo de las relaciones sociales:

El emboscado es la persona singular concreta, el hombre que actúa en el caso concreto. Para saber lo que es justo no necesita ni teorías ni tampoco leyes elucubradas por los juristas de los partidos. El emboscado desciende a aquellos manantiales de la moralidad que aún no han sido repartidos por los canales de las instituciones. Aquí las cosas se tornan sencillas, con tal que en el emboscado continúe vivo lo no-falseado. En la confrontación con el propio yo, con el núcleo inviolable, con la esencia de la cual se nutren los fenómenos temporales e individuales, hemos visto la gran experiencia del bosque. (...) Tal confrontación lleva a aquel estrato que se halla en la base de todas las realidades sociales y que es común, de una manera primordial, a todos los hombres. Lleva a 'el Ser Humano', el cual forma la base que se halla por debajo de lo individual, la base de la cual irradian las individuaciones. No es sólo comunidad lo que en esa zona hay; lo que ahí hay es identidad. (...) En esto se corrobora el orden fundamental del mundo.³⁰⁸

El lenguaje críptico de Jünger no nos debe confundir: señala el mismo punto que ha inspirado a la filosofía clásica para elaborar la doctrina del bien común y la unión natural de los hombres. El bien común no niega los intereses particulares, ni siquiera la existencia de niveles de conflictividad; lo que asegura es que la identidad personal, el proyecto que representa la vida y la libertad de cada cual, sólo se construye humanamente a partir de la comunidad, cuyo motor no es el poder político, sino la propia búsqueda del bien común de los interactuantes. Tampoco es lo mismo que el colectivismo moderno, donde la identidad personal la construye la sociedad, sin participación individual; el bien común, al contrario, no tiene entidad propia, no se impone a los hombres, sino que está constituido precisamente por aquellas condiciones que permiten el desarrollo completo de todas las facultades de la naturaleza humana, intelectivas, morales y materiales, y que no existen más que en el individuo.

³⁰⁸ JÜNGER, E., *La emboscadura...*, *Op. Cit.*, p. 150.

Por último, la reconstrucción de la cultura europea tras el nihilismo tiene una única condición, indispensable y definitiva, que barre de un plumazo todas las sospechas modernas acerca de la naturaleza humana, de la dominación política y del pesimismo que rodea la vida política, y que está representada por la famosa sentencia aristotélica: *“Cuando los hombres son amigos no necesitan de la justicia, mientras que, aun siendo justos, necesitan de la amistad”*³⁰⁹. Toda la historia de la filosofía política se puede reducir a una tensión entre dos posiciones filosóficas: quienes piensan que los hombres ven en los demás una oportunidad contra los que sostienen que ven una amenaza. No se necesitan grandes demostraciones científicas para tomar partida en la disputa, y llegados a este punto todo es muy intuitivo. En las últimas décadas Occidente vive con la permanente sensación de que cuanto más se avanza en el nihilismo de las ideas modernas y el progreso científico peores son las relaciones sociales más básicas: en las últimas décadas se ha producido una tendencia generalizada de reducción de los espacios sociales comunes en favor de formas de vida retraídas. A la vez que los lazos sociales pierden intensidad, el poder encuentra llano el camino de la dominación y de la corrupción política. Pero aunque veamos con demasiada frecuencia que el poder persigue fines distintos a los que justifican su existencia, e incluso la misma obediencia civil de los ciudadanos, hemos de mantenernos firmes en la afirmación de la comunidad como realidad superior y anterior a los poderes concretos que disponen en ella. Sólo alimentando los lazos individuales y sociales se podrá hacer frente a la crisis política que supone el nihilismo como forma de vida asentada. La facultad de cambiar la sociedad no corresponde al poder, sino que pertenece a los hombres que no quieran vivir su privacidad de modo que excluya lo político. Quienes comprendan que su identidad propia se mueve en los contornos que la vida social proporciona, esto es, que parte de lo que es y lo que será estará irremediabilmente ligada a una dimensión social, entenderá los efectos y el valor de introducir el hilo de su historia personal en la vida pública; y ése podrá decir que lo que ha hecho, su proyecto, no desaparece con su muerte, argumento último del nihilismo, sino que afirma los espacios comunes como una oportunidad de vida auténtica.

³⁰⁹ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco...*, *Op. Cit.*, p. 234.

BIBLIOGRAFÍA

A. Bibliografía principal

ARENDRT, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 2004.

- *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993.

ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Alianza, Madrid, 2003.

BAKUNIN, Mijail, *Dios y el estado*, El viejo topo.

BARRAYCOA, Javier, *Sobre el poder*, Barcelona, Scire, 2002.

BELL, Daniel, *Las contradicciones culturales del Capitalismo*, Madrid, Alianza, 2004.

BURLEIGH, Michael, *Causas sagradas*, Madrid, TAURUS, 2006.

CHOMSKI, Noam, *Sobre el anarquismo*, Pamplona, Laetoli, 2008.

DOSTOIEVSKY, Feodor, *Los demonios*, Madrid, Alianza, 2007, 2 Vols.

GLUCKSMANN, André, *Dostoievsky en Manhattan*, Madrid, Taurus, 2002.

GRAY, John, *Al Qaeda y lo que significa ser moderno*, Barcelona, Paidós, 2003.

GUILLEBAUD, Jean-Claude, *El principio de humanidad*, Espasa, Madrid, 2002.

HAZARD, Paul, *La crisis de la conciencia europea*, Alianza, Madrid, 1988.

HEGEL, G. W. Friedrich, *Principios de la filosofía del derecho*, Barcelona, Edhasa, 1999.

HERMANN, A., *La idea de decadencia en la historia occidental*, Santiago de Chile, Andrés Bello, 1997.

HOBBS, Thomas, *Del Ciudadano y Leviatán*, Madrid, Tecnos, 2005.

JONAS, Hans, *La religión gnóstica*, Madrid, Siruela, 2003.

JÜNGER, Ernst, *El trabajador*, Barcelona, Tusquets, 1993

- *La emboscadura*, Tusquets, Barcelona, 2002.

KANT, Emmanuel, *Filosofía de la historia*, Madrid, FCE.

- *Fundamentación de la metafísica de las costumbres, Crítica de la razón práctica, La paz perpetua*, Porrúa, México, 2003.

- *Introducción a la teoría del derecho*, Madrid, Marcial Pons, 1997.

STRAUSS, Leo, *Progreso o retorno*, Barcelona, Paidós, 2004.

LIPOVETSKY, Gilles, *La era del vacío*, Barcelona, Anagrama, 2006.

MAQUIAVELO, Nicolás, *Obras*, Barcelona, Vergara, 1961.

- *El príncipe*, Madrid, Alianza, 2002.

NIETZSCHE, Friedrich, *La voluntad de poder*, Madrid, EDAF, 2000.

ORTEGA Y GASSET, José, *La rebelión de las masas*, Espasa, Madrid, 2006.

- *Historia como sistema*, Madrid, Alianza, 2003.

PLATÓN, *Apología de Sócrates, Critón, Carta VII*, Espasa, Madrid, 2002

ROUSSEAU, Jean Jaques, *Del contrato social, Sobre las ciencias y las artes, Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Madrid, Alianza, 2003.

SABINE, George H., *Historia de la teoría política*, México, FCE, 2006.

SARTRE, Jean-Paul, *El existencialismo es un humanismo*, Barcelona, Edhasa, 2005.

SPENGLER, Oswald, *La decadencia de Occidente*, Espasa, Madrid, 2004, 2 Vols.

SPINOZA, Baruch, *Tratado teológico-político*, Madrid, Alianza, 1986.

- *Tratado Político*, Madrid, Alianza, 2004.

STIRNER, Max, *El Único y su propiedad*, Madrid, Valdemar, 2004.

TALMON, *El mesianismo político, La etapa romántica*, México, M. Aguilar, 1960.

TOCQUEVILLE, Alexis de, *La democracia en América*, Madrid, Alianza, 2002, 2 Vols.

TOWNSEND, Charles, *Terrorismo*, Madrid, Alianza, 2008.

VOEGELIN, Eric, *La nueva ciencia de la política*, Buenos Aires, Katz, 2006.

- *Ciencia, Política y Gnosticismo*, Madrid, Rialp, 1973.

VOLPI, Franco, *El nihilismo*, Madrid, Siruela, 2007.

WEBER, Max, *Economía y Sociedad*, Madrid, FCE, 1992.

YURRE, Gregorio R. de, *Totalitarismo y egolatría*, Madrid, AGUILAR, 1962.

B. Bibliografía secundaria

BARRAYCOA, Javier, *Tiempo Muerto*, Barcelona, Scire, 2005.

CONRAD, Joseph, *El agente secreto*, Madrid, Alianza, 2004.

DEBORD, Guy, *Comentarios sobre la sociedad del espectáculo*, Anagrama, Barcelona, 1990.

DOSTOIEVSKY, Feodor, *Crimen y castigo*, Cátedra, Madrid, 2003.

- *Los hermanos Karamazov*,

FINKIELKRAUT, Alain, *Nosotros, los modernos*, Madrid, Encuentro, 2006.

GOETHE, Johann W., *Fausto*, Madrid, Espasa Calpe, 2007.

HUIZINGA, Johan, *Entre las sombras del mañana*, Península, Barcelona, 2007.

LUHMANN, Niklas, *Poder*, Anthropos, Barcelona, 1995.

NIETZSCHE, Friedrich, *El Anticristo*, Alianza, Madrid, 2003.

- *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1998.

ORWELL, George, *1984*, Barcelona, Destino, 2003.

STRAUSS, Leo, *Natural right and history*, Chicago, The University of Chicago, 1992.

- *¿Qué es la filosofía política?*, Madrid, Guadarrama, 1970.

TURGUENIEV, Ivan S., *Padres e hijos*, Dima, Barcelona, 1968.

VATTIMO, Gianni, *Nihilismo y emancipación*, Barcelona, Paidós, 2004.

VVAA, ALBIAC, Gabriel, *Pensar en el siglo*, Madrid, Santillana, 1998.

VVAA, CUADERNOS DE ESTRATEGIA, *Nihilismo y terrorismo*, Ministerio de defensa, 2004.

VVAA, *Los discursos del poder*, Belacqva, Barcelona, 2003.

