



Pensar la política del siglo XXI

Teorías políticas para el siglo XXI

BENIGNO PENDÁS

Síntesis, Madrid, 2007, 266 páginas

El libro que ha escrito Benigno Pendás, profesor de Ciencia Política de la UCM y colaborador habitual de las *Terceras* del diario *ABC*, es una magnífica guía para conocer y comprender cuáles son los retos a los que se enfrenta la teoría política en este momento, después de un siglo veinte paradójico, que si bien puede ser tachado de convulso y terrible para la confianza en la racionalidad del ser humano, también fue la centuria del triunfo de la democracia, hasta tal punto que no pocos se aventuraron a considerar después de 1989 que había llegado el “fin de la historia”, por no mencionar a todos aquellos que desde los cincuenta venían teorizando el fin de las ideologías, esto es, la superación de la lucha ideológica heredada del ochocientos.

Pero el libro no es, como advierte su autor en los comienzos, un manual que resuma y comenta el pensamiento político contemporáneo. Se trata, como permite adivinar el título, de explorar cómo afronta la teoría política más radicalmente actual el análisis de la vida política de nuestras democracias; en definitiva, el término “para” que se recoge en el título “apunta hacia cuestiones como las siguientes”: qué ocurrirá con nuestra “demo-

cracia constitucional”, cómo se desenvolverá el mundo de las ideas políticas y qué podrán aprovechar los partidos, dónde están verdaderamente la izquierda y la derecha actuales, y sobre todo: “¿cómo cerrar el paso a las doctrinas antipolíticas que aguardan su oportunidad bajo el manto generoso de los derechos y las libertades democráticas?”.

La respuesta a este tipo de interrogantes exige, obviamente, un tipo de análisis que el libro despliega sin problemas, y que tiene como principal basamento un indiscutible e impresionante manejo de la bibliografía; el diálogo es constante con autores de la talla de Sartori, Rawls, Habermas, Fukuyama, Held, Von Beyme, Dahl, Dunn, Furet y Skinner, o los ya clásicos Arendt, Hayek, Popper, Berlin o Aron, por citar sólo unos cuantos representativos.

No se trata, por tanto, de una historia de la teoría política reciente, sino de un diálogo con la misma a la vez que una exposición de sus principales propuestas y variantes. Quizá sea una simplificación excesiva, pero me atrevería a señalar que el libro parte de una premisa: la democracia liberal que reina en los países de

Occidente, la misma que pudo liquidar por agotamiento y superioridad moral al comunismo, la que ha triunfado con creces en los últimos decenios allí donde no se ha improvisado por la vía puramente coercitiva, y que es, como gustaba recordar Raymond Aron a sus alumnos a comienzos de los cincuenta, el sistema menos malo de entre los que los occidentales hemos conocido, se enfrenta hoy día a una incertidumbre cada vez mayor y más angustiada, nacida en parte de los retos planteados por las sociedades posmodernas pero también de los déficits que ella misma es incapaz de solucionar. Y sobre esa premisa plantea una propuesta: veamos qué nos dicen los teóricos más recientes y qué sugieren para reformar o superar las bases sobre las que se asientan esas democracias triunfantes pero de futuro incierto, empezando por hablar de lo que es la democracia constitucional y de cómo funciona, para seguir después por las propuestas que afectan –o al menos lo pretenden– a izquierda y derecha, así como el discurso de los que rechazan “sin matices” la razón y “se sitúan al margen del *verdaval* ilustrado”, es decir, los “extremismos antimodernos de toda suerte y condición”.

“La sociedad contemporánea, escribe el autor, valora más una ocurrencia ingeniosa que el rigor de la obra bien hecha.” Y sin embargo es “imprescindible que la Teoría Política eluda la tentación del vacío relativista”, porque en nuestro siglo XXI se hace cada vez más necesario pensar y debatir sobre ideas y huir de “tópicos y anacronismos”. La tarea no es de poca importancia, pues la alternativa es un renacimiento inquietante de los fundamentalismos, cuando no el puro y simple desarme intelectual ante aquellos que postulan doctrinas cuyo objetivo no es mantener en pie la frágil, pero ejemplar, convivencia democrática que hemos logrado, sino sustituirla por algo que, por lo que podemos vislumbrar, no dejaría bien parada nuestra libertad.

Frente a algo que bien podría llamarse *fast think*, el autor reivindica al “pensador autén-

tico”, caracterizado por una imprescindible conciencia de los límites de la condición humana, sabedor del “milagro cotidiano de una convivencia medio en paz”, vacunado de utopías y empeñado en ser honrado, pulcro y exhaustivo en su quehacer diario.

Pese a “que corren malos tiempos para la razón ilustrada”, tenemos la suerte de disfrutar de la “sociedad menos injusta de la historia”, la que más ha conseguido reducir las desigualdades y ensanchar las clases medias. No tenemos, dice el profesor Pendás, algo mejor, y aunque *debería* ser evidente, no lo es. Frente a un resurgir amenazante de postulados comunitaristas y de revisiones de la democracia que no parecen conducirnos a otro sitio que a la superación de la base liberal de nuestra convivencia, cabe “reforzar la pedagogía de la libertad” y “cultivar el jardín discreto de la convivencia”.

A partir de ahí, y eso es lo más apasionante del libro que nos ocupa, el lector irá encontrando una fructífera, aunque a veces algo apresurada, conversación con lo más relevante de lo escrito en los últimos decenios en materia de teoría política. Y no con pretensiones de construir a su vez una Teoría con mayúsculas dispuesta a explicarnos el funcionamiento de la vida política dentro de un molde previo en el que todas y cada una de las piezas encajen a la perfección, sino con afán de descubrir aprendiendo, de asimilar los fallos, nada menores, de algunas de las teorías más difundidas, y de plantear las trampas que, no sin mala intención, están sirviendo para provocar un debilitamiento preocupante de los cimientos liberal-constitucionales sobre los que descansa la democracia occidental.

Es difícil, ciertamente, resumir en pocas páginas lo que el libro explica y comenta al adentrarse en el análisis de cómo está variando el funcionamiento de la democracia en un mundo cada vez más globalizado, aunque no necesariamente mejor dispuesto en el terreno

internacional para imponer criterios de justicia universalmente aceptados; o lo que describe en cuanto al estado intelectual sobre el que se sustentan los campos de izquierda y derecha. No cometeré la imprudencia de abordar esa síntesis, sino sólo el pequeño atrevimiento de formular, en pocos párrafos, alguna idea que la lectura me ha sugerido.

La más importante tiene que ver con la paradójica debilidad de nuestros sistemas políticos. Paradójica porque si bien se trata de sistemas que nos han proporcionado un grado de libertad, bienestar, igualdad civil y oportunidades que ningún otro había logrado, resulta que ni siquiera con la derrota de los totalitarismos y el final de la ilusión revolucionaria comunista se ha podido consolidar un consenso suficientemente sólido en torno a la necesidad de preservarlos. Al contrario, cuanto mayor es la seguridad que proporcionan las democracias para que nos dediquemos a nuestra libertad personal y a la persecución de nuestros intereses dentro de la ley, resulta que más ruido consiguen hacer aquellos que denuncian las disfunciones del sistema con afanes no declarados de órdago. A mayor solidez del edificio, parece como si hubiera una plaga de termitas apostadas a nuestros pies y dispuestas, no siempre con herramientas novedosas, a sacar partido de la fragilidad de nuestros consensos básicos. No es sólo una enfermedad que padezcan las democracias jóvenes como la española; muchos de esos desafíos proceden del mundo académico anglosajón, esto es, de los sistemas constitucionales más consolidados de Occidente. La razón estriba, quizás, en esa "debilidad moral" que señala Pen-dás como una enfermedad propia de las democracias modernas. Las dudas asaltan a los propios participantes del sistema; lo hacen, a mi entender, porque la democracia, que ha triunfado como garantía de un marco institucional estable y adecuado para el funcionamiento del mercado y la creación de riqueza, no acaba de encontrar la fórmula ade-

cuada para promocionar la pedagogía de la libertad, es decir, para ser constante en la imprescindible batalla de las ideas, en defensa de la libertad individual, el sistema representativo y la limitación del poder. Algo parecido ocurre además en el plano internacional, esto es, en la defensa sin complejos de lo logrado por los sistemas políticos democráticos y de los valores que los soportan, frente a quienes se escudan en una peculiar interpretación de la aplicación de los principios democráticos a la organización internacional de las naciones, para destruir el imperio moral de las democracias constitucionales. Es sorprendente lo débil que la democracia puede llegar a ser frente a sus enemigos. Raymond Aron, buen conocedor de las relaciones internacionales durante la Guerra Fría, tenía razón al señalar que la raíz del problema se encuentra en la naturaleza misma de un régimen, el democrático, fundado sobre la competición pacífica. Aunque todos sabemos y deseáramos que la democracia sólo sirviera para que compitieran aquellos que aceptan las normas, lo cierto es que también habitan en su interior –o acechan desde el exterior– los que saben utilizar el marco de la tolerancia y el imperio de la ley para cultivar ideas que en verdad persiguen la destrucción de aquélla. La democracia, decía Aron, parece crear a sus propios enemigos; por eso acaba siendo "un problema fundamental" "saber si la existencia misma de un régimen de competición pacífica no tiende a producir hombres que quieran destruirlo". De acuerdo con la experiencia histórica, sabemos que las democracias occidentales han sido capaces de derrotar a sus enemigos, pero también de crear otros nuevos.

Los capítulos 3 y 4 del libro que comentamos ponen de relieve que a la "izquierda posmoderna", pero también a una parte de la "derecha moderna", le atraen demasiado algunos postulados teóricos que no ayudan, precisamente, a vacunar a la democracia de sus propios complejos, sino todo lo contrario. Mien-

tras la izquierda, escribe Pendás, peca de una “excesiva complacencia hacia sí misma”, la derecha “parece desconcertada ante el debate de las ideas” y tiende demasiado al pragmatismo y la política de la tecnocracia. El discurso comunitarista hace estragos en ambas orillas, empeñándose algunos en negar lo que Constant explicó con brillantez y contundencia hace casi doscientos años, esto es, que la libertad de los antiguos ni es mejor ni es deseable, al menos si valoramos lo que nos asegura un régimen representativo en términos de libertad individual. No menos problemáticos son los efectos derivados de un mal diagnóstico sobre la llamada “crisis” del Estado del bienestar y las confusiones, más o menos malintencionadas, sobre lo que ha representado la nueva savia liberal inyectada en el discurso conservador.

Sorprende, por tanto, que izquierda y derecha se vean envueltas en modas teóricas que no siempre asumen como positivo el balance de lo aportado por la democracia liberal –especialmente en el caso del nuevo radicalismo izquierdista. Más bien lo contrario, pues en un ejercicio intolerable de ignorancia sobre el pasado más reciente, saltan por encima de la experiencia histórica de la Europa de entreguerras para formular con total irresponsabilidad una superación del individualismo liberal y los modelos constitucionales de democracia representativa so pretexto de alcanzar sistemas más perfectos, o simplemente más acordes con una visión más cerrada de la sociedad, conforme a jerarquías de valores impuestas y no sobre el delicado e inestable, pero siempre admirable y preciado, pluralismo liberal. Bien podría decirse que el análisis de esas propuestas teóricas a izquierda y derecha que realiza el profesor Pendás nos devuelve, aunque siempre con excepciones, la imagen de una peligrosa, aunque no siempre explícita, ofensiva contra lo mejor del fundamento liberal de nuestros sistemas políticos; lo que bien pudiera parecer un afán regenerador puede terminar siendo un desprestigio tan profundo

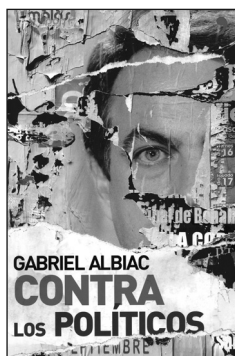
que socave la cimentación sobre la que descansa nuestra libertad.

Quizás, como apunta el autor, el “gran problema para la democracia del siglo XXI es que afronta con el mismo bagaje del siglo XIX (sufragio, partidos, libertades públicas) el despliegue irreversible de la sociedad de masas, la influencia determinante de los medios y la deriva partidocrática de las instituciones.” Y que frente a eso, la tarea de la Teoría Política debiera ser la de “reforzar la vigencia de una tradición cuestionada”. En efecto, no son pocas las razones para defender los pilares propios del constitucionalismo liberal sobre los que se asientan nuestras democracias, y no cabe dejarse seducir por esos cantos de sirena que so pretexto de reforzar la participación-implicación del ciudadano en la toma de decisiones políticas, no hacen sino lanzar un nuevo –quizá más viejo de lo que algunos creen– órdago a la democracia entendida como sistema basado en la representación del ciudadano y el control del representante. No está claro, no obstante, que el problema de las democracias del siglo XXI sea de renovación de su bagaje. Lo que a día de hoy se argumenta como problemas sistémicos, la mayor parte relacionados con dos aspectos, de un lado la poca implicación o el desinterés de los individuos en la vida política, de otro el impacto aparentemente negativo del enorme peso de los partidos políticos, son, en verdad, problemas bien antiguos y muy discutidos durante todo el siglo XX. Es cierto, como recuerda el profesor Pendás, que no debemos descartar que el triunfo de la democracia constitucional sea reversible, y que precisamente por eso tenemos que empeñarnos con todas nuestras fuerzas en defender una forma de organizar la convivencia y el uso del poder basada en el disfrute de la libertad bajo el imperio de la ley, la “única forma digna de la vida verdaderamente humana”. También por eso, añadido, no debemos dejarnos deslumbrar con facilidad por teorías que bajo lenguajes novedosos y rebuscados, muy alejados de la claridad expo-

sitiva de un Locke, un Constant, un Tocqueville, un Hayek o un Aron, producen un efecto de desenfoco ciertamente interesado, en el que todo se presenta como una compleja modernidad globalizada en la que no cabe pensar con las categorías disponibles del liberalismo individualista, templado, posibilista, amigo de la espontaneidad social y enemigo del holismo. Los problemas que plantea el exceso de influencia y poder de los partidos políticos no son, de hecho, nada nuevo para la teoría política, y nos preocupan tanto a nosotros como podían preocuparles a nuestros abuelos, que anhelaban la democracia competitiva a la vez que comprendían que los partidos de masas terminarían por adularla. El comportamiento electoral o la mejora de los equilibrios entre poderes en nuestros marcos constitucionales tampoco son, pese a quien pese, independientes de una historia política que revela

una presencia muy activa de tradiciones y comportamientos con raíces antiguas que, quizás, sorprenderían mucho a los amantes de lo posmoderno si estos dedicaran algo de tiempo a la lectura de la historia. Como ponen de relieve las páginas que ha escrito el profesor Pendás, el tiempo irá dejando de lado las improvisaciones y los oportunismos, por muy sofisticados que pretendan ser o por muchos apoyos académicos que tengan, depurando lo que sólo contribuye a confundir de aquello que nos ayuda a descubrir con realismo y prudencia la fragilidad de nuestros compromisos. Que nadie descarte que a mediados del siglo XXI sigamos debatiendo teoría política con categorías y autores que para entonces llevarán cuanto menos más de media centuria fallecidos.

Manuel Álvarez Tardío



Contra los políticos

GABRIEL ALBIAC

Editorial Temas de Hoy, 224 páginas

La mirada de Gabriel a lo político es la de su admirado Pascal: brillantemente inteligente e infantil en cierto sentido. La mirada del niño brillante está desnuda de las convenciones que forman la base de nuestro pensar adulto y cuya ausencia le permite penetrar interrogativamente en todo lo que observa con la pureza de un filósofo. De alguna forma, Albiac se ha caído de un guindo, es un extraterrestre y en esta condición suya reside la

potencia de su gran inteligencia. El historicismo no tiene razón. Gabriel nos mira desde fuera y, por eso, en su estupefacción, puede desenmascarar este teatro tan asumido por nosotros.

¿Cuál es, entonces, este teatro que nos pasa desapercibido y del que Gabriel nos despierta? Pues la política, especialmente la de hoy, cuya máxima expresión hemos tenido el

disgusto de padecer en España desde 2004. Dice Albiac al final de éste su *Contra los políticos* que es inútil buscar algún tipo de lógica en semejante desbarajuste. Equivocación debida a la modestia: su libro es, precisamente, un magistral ejemplo de la impecable unidad interna del error.

¿Y cuál es, en fin, el principio rector que da unidad a este desastroso teatro? La política del sentimiento, algo muy similar a lo que Eric Voegelin intuyó al señalar que “la identificación entre sueño y realidad como cuestión de principio tiene resultados prácticos que podrán parecer raros, pero que no pueden considerarse sorprendentes. La exploración, por medio de la crítica, del principio de causalidad en la historia está prohibida y, por consiguiente, resulta imposible en política la coordinación racional de medios y fines... La corrupción intelectual y moral que se manifiesta mediante este conjunto de operaciones mágicas puede arrojar una sociedad en la atmósfera extraña y fantasmal de un asilo de lunáticos”. ¿No es acaso la libertad para Spinoza la consciencia de las determinaciones causales? Precisamente, por eso, la mejor forma de crear súbditos es la de mover el terreno de la política hacia la fantasía, y algo sabemos de esto en España desde que la izquierda tuvo la desgracia de leer a Krause. Lo que queda, entonces, como fundamento, no son principios racionales o prudencia aristotélica. Ni siquiera experiencia. Lo único que queda es el puro acto volitivo que no se puede justificar más que en sí mismo. Algo muy nietzscheano pero aderezado con lo que el alemán no tenía: corrección política.

Tenemos entonces que la negación de las relaciones causales en política lleva necesariamente a la utilización de la voluntad como única fuente de legitimidad y acción política. En palabras del propio Zapatero que Gabriel recoge estupefacto: “ideología significa ‘idea

lógica’ y en política no hay ideas lógicas. Hay ideas sujetas a debate que se aceptan en un proceso deliberativo, pero nunca por la evidencia de una deducción lógica. En política no sirve la lógica, es decir, en el dominio de la organización de la convivencia no resultan válidos ni el método inductivo ni el método deductivo, sino tan sólo la discusión sobre diferentes opciones sin hilo conductor alguno que oriente las premisas y los objetivos; entonces todo es posible y aceptable, dado que carecemos de principios, de valores y de argumentos racionales que nos guíen en la resolución de los problemas”.

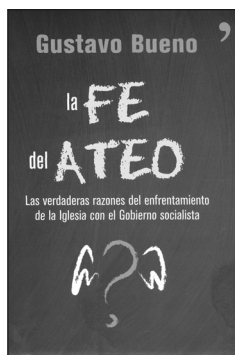
Por eso, nada más peligroso en política que la candidez, la contraria candidez a la de Albiac, es decir, la suposición teológica de que de la palabra al mundo, del verbo a la creación, no hay distancia, no hay contingencia. En base a esta suposición, se pensará que el buen deseo es condición suficiente para la buena política, que la voluntad es infalible (*El triunfo de la voluntad*) y que el gobernante es poco menos que un dios que hace y deshace a su antojo. He aquí lo que ha pasado con los grandes proyectos de ingeniería social de esta legislatura. Pasar del *iure* al *factum* es una cuestión de intención.

Y claro, en esta orgía de intenciones y de voliciones hechas carne a través de un cuerpo social modificado ortopédicamente para entrar dentro de las medidas del progreso que emanan de la pura intención, la educación es central. Si la política y el mundo son una cuestión de relaciones causales, debemos estudiar cómo funcionan estas relaciones. Ahora bien, como ya la política, la ciudadanía y el mundo en general, consisten en una volición, los contenidos no sirven para nada, lo importante es generar afectos. Y, aquí, se nota a Gabriel herido en la condición que más le honra y de la que es el más digno exponente: la de profesor.

Albiac y Zapatero, o mejor, Albiac y el pensamiento de Zapatero, o mejor todavía: Albiac y el pensamiento Alicia, para objetivarlo a la manera de Bueno. El choque no podía ser más radical y previsible. El uno, el mejor pensador que ha dado la España de después de Franco. El otro, la forma de pensar y hacer política más mediocre, frívola e intelectualmente nula que ha dado la democracia española. Pero sonrío. Y tranquiliza. Y –dicen– es guapo. Y habla en una tribuna con forma de Z.

En fin, la forma tan arrolladora en la que el uno desmiembra, deconstruye y humilla intelectualmente al otro hasta da pena. O risa. Una risa que al propio autor se le congeló cuatro años después. Gabriel Albiac es el lúcido ingenuo que observa la naturaleza del rey desnudo y que se pregunta por la clase de justicia que separa un río. Escuchémosle o sigamos viviendo este mal sueño.

Guillermo Graiño



EL ATEO QUE EDUCA A LOS FIELES

La fe del ateo

GUSTAVO BUENO

Temas de Hoy, 2007, Madrid

La última obra de Gustavo Bueno (1924) no es un libro de divulgación. Reflexionar sobre cualquier tema, realizar un análisis exhaustivo del mismo, situarlo en la propia concepción filosófica, y extraer una serie de conclusiones, no es emitir consignas e intentar que el lector asuma como amigas (o, en su defecto, enemigas) ideas cuyo objetivo es el del lenguaje filosófico, el de una disciplina que no se rebaja a la reforma del alcantarillado o a las dotaciones presupuestarias de Exteriores. Quería hacer esta precisión porque en un mundo editorial donde la portada es casi igual de importante que el contenido, el volumen *La fe del ateo* podría llevar a engaño. Particularmente por un subtítulo (o cebo) sobre cuya autoría tengo mis dudas: “Las verdaderas razones del enfren-

tamiento de la Iglesia con el Gobierno socialista”. Reducir este ensayo a uno de sus capítulos es menoscabar su alcance.

Con todo, un título tan en principio objetivo e irónico no debe alejarnos de las credenciales del autor, y del cuerpo teórico sobre el que sustenta su estudio: [el] “materialismo filosófico” (p. 34). En la misma línea va también el eco del epígrafe, pues se remonta a un ponderado Xavier Zubiri (“el ateísmo es la fe del ateo”). Gustavo Bueno, desde este peculiar basamento filosófico, va a consagrarse, de entrada, a diferenciar tipos de fe (aunque asimismo tipos de ateísmo), sin esquivar la ambigüedad del agnosticismo; va a pasar revista al concepto “Dios”, y cómo éste significa distintas cosas para teó-

logos, filósofos, politeístas... Y, sobre todo, va a intentar dilucidar qué debe entenderse por religión. Las conclusiones de este punto serán del todo pertinentes para el estudio de más actualidad de cuantos acomete en su libro.

Para Gustavo Bueno, “es una pura confusión hablar de religión en general, porque la religión es evolutiva y, por tanto, sólo cabe hablar de ella según las fases de su evolución, lo que también ocurre con el hombre” (p. 33). El monoteísmo lleva al extremo la vivencia sagrada del ser humano, pues lo enfrenta al “Dios único y verdadero, es decir, una idea de Dios contradictoria y que ya no puede existir como tal, ni siquiera como idea” (p. 34). Sin embargo, estos preámbulos no le impiden a lo largo del volumen hablar de “religión” apelando a la concepción vulgar del término, aun haciendo uso la mayor parte de las veces del plural.

Así, pues, si las religiones son constructos humanos, su disección nos hará identificar y aislar determinados elementos adscribibles a disciplinas humanas, “materiales”, libres de la sombra de lo trascendente. La religión, por consiguiente, no es el tan manido *religare* del hombre a lo divino, sino una manifestación social influenciada por disciplinas múltiples y contradictorias, cuya adición nos ofrecerá una visión clara de lo que han sido las religiones para el hombre, y de cómo en la actualidad siguen sometidas al progreso de las tecnologías y los medios. Y precisamente de esto se va a ocupar nuestro autor, de tratar de las religiones a la luz de los componentes de la sociedad civil, la sociedad política, la educación para la ciudadanía, la economía, la moral, la ciencia, el arte, el cine, la televisión y la filosofía, que interaccionan con ellas.

Sin embargo, un autor –y una obra– es hijo de su tiempo. Y la reflexión de Gustavo

Bueno sobre las extensiones fideístas, más allá del hecho religioso, se topan con una asignatura curricular actual donde lo político, lo ideológico y lo partidista adoptan particular amalgama: “Educación para la Ciudadanía”.

La Educación para la Ciudadanía no es el resultado de la política educativa del Gobierno de José Luis Rodríguez Zapatero, sino un mandato del Comité de ministros de los Estados miembros de la UE en la fecha tan lejana del 16 de octubre de 2002. Tarde se implementó, pero cuando el Gobierno del PSOE asumió la tarea, no ha parado mientes en acelerar el proceso, hasta el punto de que, en ciertos contenidos, habrá variado de modo sustancial la idea europea primigenia para acomodarla al “buenismo” elevado a la categoría de imperativo categórico.

En la asignatura de Educación para la Ciudadanía, Gustavo Bueno identifica seis principios ideológicos (en cuanto tales, susceptibles de ser criticados): el humanismo laico (ver al hombre desde el hombre, y no desde Dios o la naturaleza), el humanismo ético (el hombre como entidad suprema), la cooperación entre los sujetos establecida mediante el diálogo, la democracia parlamentaria, el pacifismo del “No a la Guerra” y, por último, la armonía universal que emanará del diálogo de civilizaciones. Todos ellos suponen una concepción del mundo determinada y clarísimos apriorismos que, por fuerza, demonizarán los de quienes no los asuman.

Magistrales son los análisis que Gustavo Bueno emprende de cuatro libros de texto para la asignatura en cuestión. En ellos, se observa su veloz inteligencia, su facilidad para el rápido cotejo, y una socarronería no ayuna de pesar, no andándose con subterfugios: “Dos palabras sobre el libro de texto [del Grupo PRISA], porque no es posible ni

merece la pena un análisis más pormenorizado” (p. 178). No corren mejor suerte los otros tres reseñados, con independencia de la editorial (entre ellas, dos, en teoría, de capital católico). Demuestra con sus reflexiones que el basamento de tales obras no es en modo alguno ético, sino mezcla abstrusa de psicopedagogía y buenas intenciones. Gustavo Bueno reivindica, frente a los manuales de autoayuda, las diversas escuelas filosóficas (las éticas de Aristóteles, de Santo Tomás, de Espinosa...).

Educación para la Ciudadanía no es el gran logro del PSOE, sino su gran fracaso: por intentar confundir a la gente y, aunque peque de redundante, por confundir a la gente. Pretender el adoctrinamiento ideológico en algo que ha de escapar a los poderes del Estado supone la emergencia de un aparato totalitario donde la disensión ha de ser punible (no de otro modo pueden leerse las amenazas concretas a los objetores de conciencia por no querer cursar la asignatura), y esto lo deja claro Bueno al hablar de la Iglesia como “reducto de libertad frente al Estado despótico totalitario” (p. 144). Por otra parte, la renuncia a cualquier tipo de “Urbanidad” en tanto conjunto de normas asumibles por una sociedad europea demuestra que los objetivos del PSOE interpretan malintencionadamente los objetivos del Comité de ministros europeos de 2002, y convierten “los buenos modales” en “los buenos principios de lo

llamado *izquierda progresista*” o lo que nuestro autor denomina “papilla humanista” (p. 180).

Gustavo Bueno, con *La fe del ateo*, en lejanía ideológica con quien ha asumido la oposición a la Educación para la Ciudadanía a nivel social, demuestra que situarse en contra de tal deriva PSOE-totalitaria es tan sólo una labor de pensamiento libre. O, al menos, que la defensa del control mental de los preadolescentes españoles no responde a criterios didácticos o mínimamente objetivos, sino a la planificación cuidadosa de un “hombre” y una “mujer” incapaces de pensar por sí mismos, ajenos a la variedad del mundo, sometidos a una “paz perpetua” que es más o menos una lobotomización de su tradición familiar, o de los valores de la religión cristiana y la común patria europea.

Desconozco si sería la finalidad de Gustavo Bueno o no (tal vez fuera así, a la luz de un libro anterior, *Zapatero o el pensamiento Alicia. Un presidente en el país de las maravillas*, bien claro desde su título), pero *La fe del ateo* ofrece un arma, paradójicamente, de la izquierda filosófica, materialista, contra el reto educativo más importante de este siglo: la manipulación de los menores con una serie de conceptos tendentes a borrar su identidad.

José Carlos Laínez



Guía políticamente incorrecta del Islam (y de las Cruzadas)

ROBERT SPENCER

Ciudadela Libros, Madrid, 2007, 207 págs.

La dictadura del pensamiento políticamente correcto ha impedido presentar un debate serio sobre el Islam, una religión que presenta un modelo social y político con vocación expansiva. Ante el desconocimiento generalizado de lo que defiende esta religión, y más allá de los tópicos y las falacias, siempre es necesario que surjan iniciativas audaces que permitan realizar análisis honestos de la realidad superando la fantasmagoría nebulosa que presenta el relativismo moral.

Ése es el caso de la *Guía políticamente incorrecta del Islam (y de las Cruzadas)*, una interesante aportación al conocimiento de esta religión. Robert Spencer presenta un libro con vocación divulgativa, pero fundamentado en un análisis minucioso y concienzudo de los grandes principios teológicos y rectores de la fe islámica, así como de la realidad social y política que representa.

La estructura del libro facilita su lectura, al centrarse en los mitos que envuelven al Islam: su carácter pacífico, tolerante, su vocación cultural y su defensa de la emancipación de la mujer. Tampoco escapa a su metódico análisis la demonización de las Cruzadas y su encasillamiento como origen de las malas relaciones entre Occidente y el Islam. Spencer procede a desmontar estos argumentos con enorme precisión.

El libro presenta sucintamente la historia del Islam y del Corán, exponiendo datos que suelen ser desconocidos o silenciados interesadamente. Pocas veces se comenta que, con carácter previo a su papel de profeta, Mahoma tenía experiencia como guerrero; o que con las armas gemelas de la conquista y el terror, el Islam se convirtió en una fuerza política y militar encaminada a conseguir la victoria a cualquier precio.

Especial reseña merecen los principios islámicos, que el libro justifica mediante citas concretas al Corán, los hadices o los maestros de distintas escuelas teológicas. A muchos les sorprenderá saber que, para el Islam, el bien es todo aquello que redunde en beneficio de los musulmanes sin importar si constituye o no una violación de la moral o de las leyes positivas; o que los territorios que han pertenecido en algún momento al Islam lo hacen para siempre, por lo que los musulmanes tienen el deber de recuperarlos.

La pretendida definición del Islam como una religión de paz es uno de los principios sobre los que descansa esa representación occidental que hace de la fe de Mahoma una religión pacífica, tolerante y justa socialmente. Visión que sin embargo olvida mencionar que el Corán aconseja hacer la guerra al no creyente y que la *yihad* violenta ocupa un lugar primordial en el Islam. Aun cuando hay ver-

sículos pacíficos y tolerantes en el Corán, el simple versículo de la Espada deroga otros 124 que eran indulgentes. Lo que se sustancia en el fondo es la definición islámica de paz, que implica que ésta se establecerá cuanto todos sean musulmanes o estén sometidos al Islam.

Otro mito políticamente correcto consiste en presentar al Islam como ejemplo de tolerancia. Este mito olvida que la *dhimmitud* y el sometimiento de judíos y cristianos implicaban una vida "bajo la sombra del Islam" y el pagar onerosos tributos por haber rechazado a Mahoma y distorsionado su revelación. Spencer demuestra que no hay lugar en la cultura islámica para la generosidad hacia los no creyentes. Buena muestra de ello es la *yahiliya* o edad de la ignorancia, que otorga tal consideración a la época preislámica de cualquier territorio conquistado por el Islam. Así, si el Corán es el libro perfecto y la sociedad islámica es la civilización definitiva, no es necesario ningún conocimiento, y mucho menos de los infieles.

Además, la concepción de Alá como soberano absoluto, no sujeto a ley racional alguna, impediría el desarrollo de la ciencia. Por eso, el autor considera que sus principales logros científicos provienen de no musulmanes a su servicio. Y por ello, los principales intelectuales clásicos musulmanes eran considerados herejes, cuyas obras estaban desprovistas de carácter islámico.

Las desigualdades también son consustanciales a la sociedad musulmana. El papel secundario de la mujer es la norma en muchos de los países islámicos. Pero no es tan conocida la normalidad del matrimonio infantil, costumbre frecuente en la Arabia del siglo VII, que Mahoma practicó y a la que el Corán otorga el carácter de la revelación divina.

El autor no comparte esa idea que propugna que todas las religiones son iguales y que

están formadas por una materia prima que habilita el uso de la violencia y la coacción. A tal efecto realiza una serie de comparaciones entre el cristianismo y el Islam. Así, mientras el cristianismo era extendido por monjes y sacerdotes, el Islam lo hacía a través de ejércitos. Mientras los mártires cristianos eran víctimas de la violencia tras su conversión, el Islam blandía la espada y sojuzgaba.

Tampoco considera Spencer comparables las alusiones a la violencia que contiene la Biblia con las del Corán. Si en San Lucas 19, 26-27 el llamamiento a la violencia procede de las palabras de un rey en una parábola y no de las instrucciones de Jesús a sus seguidores, en San Mateo 10, 34-35 la mención a la espada se produce en un sentido alegórico y metafórico. Finalmente, en Deuteronomio 7,12; 20, 10-17 y Números, 31, 17-18 las indicaciones para hacer la guerra se refieren a ciertas personas en particular, al contrario que en el Corán, que sitúa como objetivos permanentes a los no creyentes.

Aunque el autor defiende que el Islam presenta una serie de patologías, que se encuentran en el núcleo de sus postulados y que suponen una amenaza real, no sólo para el mundo libre sino para todo aquel que no sea clasificado como buen musulmán, esto no implica que todos los musulmanes sean radicales o terroristas. Es más, este libro hace una defensa cerrada de los musulmanes moderados y llama a ayudar a los teólogos que buscan puntos de vista alternativos mediante la apertura de nuevas vías de reinterpretación.

Spencer reconoce también que uno de los elementos que permite la existencia de creyentes moderados estriba en que el Corán está escrito en árabe clásico, cuando hoy día la mayoría de los musulmanes del mundo no son árabes. Este motivo, junto a otros factores culturales, "impidieron que los musulmanes, especialmente en Europa oriental y en Asia

central, llegaran a conocer y a aplicar las actuales enseñanzas del Islam con respecto a la forma de comportarse de los no creyentes” (pág. 67).

En cuanto a su visión de las Cruzadas, Spencer las presenta desde una perspectiva radicalmente diferente a la predominante hoy en día. Lejos de las críticas que achacan a éstas el origen del conflicto Occidente-Islam, el autor sitúa las Cruzadas como una acción defensiva frente a las agresiones musulmanas sobre los cristianos de Tierra Santa y del Imperio bizantino y como un intento por recuperar Jerusalén, ocupada por los musulmanes desde el año 638.

Esta aventura, tachada de colonialista y evangelizadora, no presentó tales rasgos en la realidad. Los reinos cruzados, que tenían gobiernos propios, no estuvieron interesados en mandar las riquezas de la zona a Europa y nunca exhortaron al exterminio masivo. Si bien es cierto que el saqueo de Jerusalén fue un crimen atroz, muy alejado del ideal cruzado, es verdad que no estaba fuera de lo habitual para los cánones militares de la época.

Las Cruzadas tampoco tuvieron como objetivo evangelizar a judíos y musulmanes. Sólo un siglo después de la primera Cruzada, dio inicio la labor misionera de los franciscanos. Además, los musulmanes pagaban ciertos impuestos, pero conservando cierta autonomía y beneficiándose de la gestión occidental de los asuntos públicos. Por eso los musulmanes preferían vivir en los reinos cruzados, mejor gestionados y con más orden.

En cuanto a la acusación de enriquecimiento de los cruzados que marcharon a Tierra Santa, Spencer señala que la Iglesia consideró las Cruzadas como un sacrificio y una carga onerosa. Los datos demuestran que la gran mayoría de los cruzados no eran hijos segundos, y por tanto ostentaban riquezas y propieda-

des en sus lugares de origen. La realidad demostró que muchos de ellos regresaron a Europa sin recompensas materiales.

Parece acertado señalar que lo que movió a marchar a los caballeros cruzados fue una suerte de idealismo, el afán de recuperar la Tierra Santa y proteger a los cristianos, y los intereses geoestratégicos, que propugnaban contener al Islam y mantenerle alejado de una Europa dividida. Tanto es así que en la Península Ibérica se llevaba a cabo un proceso de reconquista cuyo final era incierto, y en Europa central y oriental también se presentaba batalla a los ejércitos musulmanes. Ante la visión comúnmente extendida del fracaso de las Cruzadas, no parece aventurado señalar que sirvieron para reducir el aventurerismo islámico en Europa, para ganar tiempo en Occidente ante las invasiones y para facilitar el desarrollo de las nuevas ideas en Europa.

Como ejemplo de esta visión llena de prejuicios y de falsedades se pone como ejemplo *El reino de los cielos*, película de Ridley Scott. Plagada de errores históricos y de tópicos políticamente correctos, Spencer señala que en ningún momento se expone la desigualdad legal de la *dhimmitud*. El Islam aparece como paradigma de tolerancia y multiculturalismo y el *film* presenta un enfoque deconstruccionista de las religiones. Por lo demás, Saladino es un héroe cuando en realidad “no era el protomulticulturalista ni la temprana visión de Nelson Mandela que se muestra en nuestros días” (pág. 169).

En su conjunto, este libro presenta el Islam como una herramienta más en el proceso de socavar los fundamentos de Occidente. En última instancia subyace el odio contra todo lo que representan las democracias liberales occidentales y las raíces clásicas y judeo-cristianas de nuestra civilización. En palabras del autor: “A los que no son occidentales, ni blan-

cos ni cristianos, se les puede perdonar cualquier cantidad de matanzas y de atrocidades, pero las fechorías de los cristianos (incluso de los poscristianos) occidentales ocupan un lugar permanente en la memoria colectiva del mundo” (pág. 169).

En definitiva, la lectura de este libro resulta muy recomendable. Y más en unos tiempos

en los que impera el paradigma de la corrección política y no se habilitan espacios para presentar un verdadero debate en el terreno de las ideas. Porque, como recuerda el autor, “un pueblo que se avergüenza de su propia cultura no la va a defender” (pág. 205).

Mario Ramos Vera



El perdedor radical

Ensayo sobre los hombres del terror

HANS MAGNUS ENZENSBERGER.

Editorial Anagrama. Barcelona, 2007.
72 páginas

El escritor, ensayista y periodista Hans Magnus Enzensberger es una de las figuras más relevantes del pensamiento alemán de la posguerra. Este alemán, que en el año 2002 recibió el premio Príncipe de Asturias de Comunicación y Humanidades, es una figura que en sus obras siempre evidenció un profundo rechazo a la pereza intelectual característica del conformismo.

El perdedor radical es un ensayo sobre los hombres del terror. Es una obra breve que, sin embargo, aunque el texto se deja leer como si fuera un artículo largo, contiene una tesis contundente y brillante. La forma que elige el autor para abordar un fenómeno tan complejo como el del terrorismo islamista es original y provocadora. La originalidad de su tesis reside en poner el enfoque sobre el perfil psicológico y anímico del individuo que comete la acción criminal devastadora. La provoca-

ción de sus razonamientos radica en describir la conducta de estos abominables sujetos partiendo de la sencilla hipótesis de que estamos en presencia de auténticos fracasados. Así, Enzensberger comienza su ensayo motivándolo con detalles exhaustivos que describen a un personaje literario, al perdedor radical. Un individuo que se siente incomprendido, excluido por la sociedad, y que su extrema susceptibilidad lo llevará a encontrar razones suficientes para cometer actos que rayan con el espanto.

Con un lenguaje claro y sin rodeos, el autor nos muestra el carácter aislado, silencioso, discreto e imprevisible que asumen estos sujetos en su interrelación cotidiana con los demás. Encuentra semejanzas y explicación para todos esos sucesos sobre los cuales las crónicas sólo se limitan a encorsetar en un “...no se entiende...” o en un “...es incom-

previsible...”. En este cajón que las estadísticas recogen con sus fríos números podemos encontrar tanto al marido furioso que ejerce sobre su mujer una violencia brutal en un ataque de celos como al joven que entra en su instituto con un arma disparando a mansalva, o al trastornado que acribilla a su vecino por poner la música demasiado alta y a otros personajes análogos que con sus atrocidades empapan las noticias de los periódicos.

El perdedor radical, que casi siempre es un hombre, se caracteriza por la decepción ante el fracaso propio, por su invisibilidad y discreción (lo que lo hace imprevisible), por la constante búsqueda de culpables o chivos expiatorios, por la pérdida del sentido de la realidad y la búsqueda de la destrucción tanto propia como ajena.

Según Enzensberger, en la actualidad, los perdedores radicales se están multiplicando, y este salto cuantitativo encuentra razón en que la irritabilidad de los perdedores aumenta con cada mejora que observa en los otros. También para el alemán –citando a Marquard–, en este contexto histórico de progreso y prosperidad es previsible que proliferen los perdedores radicales porque “la decepcionabilidad de los seres humanos ha aumentado con cada progreso... porque cuanto más negatividad desaparece de la realidad, más irrita la negatividad que queda justamente porque disminuye”.

Después de describir a este perdedor que desprecia a los demás mientras se odia a sí mismo, el autor realiza un salto argumental y cualitativo formidable. Para comenzar esta segunda fase se pregunta qué es lo que sucede “...cuando el perdedor radical supera su aislamiento y encuentra una patria de perdedores con cuya comprensión e incluso reconocimiento pueda contar, un colectivo de congéneres que le dé la bienvenida, que lo necesite”.

Enzensberger aborda el proyecto nacionalsocialista de Alemania como paradigma, en el siglo XX, de un aparato propagandístico destinado a despertar esos sentimientos característicos del perdedor radical, cuyo elemento principal es echarle la culpa a los otros de todos los males. En este sentido, introduce también una nueva aportación al agregar la idea de que los perdedores radicales, cuando se integran en un grupo de fanáticos afines, se agarran tanto más obsesivamente a los proyectos cuanto menos perspectiva de realización tengan éstos. Es el afán destructivo y autodestructivo que corre por sus venas el que los lleva hacia objetivos delirantes. Aparte de las abominables atrocidades que ineludiblemente deben cometer al intentar perseguirlos, la magnitud de sus pretensiones encierra también el deseo intrínseco de la derrota. El perdedor radical quiere perder. El verdadero objetivo es la destrucción, la caída y el suicidio colectivo.

El siguiente salto, que constituye el cimiento principal de este ensayo, es hacia el islamismo. Según el autor, existen hoy en el mundo muchas milicias no estatales a las que les gusta erigirse como “organizaciones de liberación” que funcionan a la perfección como encantadoras de perdedores radicales. A estos grupos terroristas les resulta muy fácil, con sus discursos, reclutar perdedores para enriquecer sus filas. Sin embargo, el autor concluye que la mayoría no son más que bandas armadas que aseguran su supervivencia a base de delitos como los secuestros o el tráfico de drogas, y que en la actualidad no existe otro grupo o movimiento dispuesto a la violencia y con capacidad global más que el islamismo radical.

En este sentido, el islamismo es, para Enzensberger, un instrumento ideal para atraer y seducir a perdedores radicales, porque logra amalgamar una miríada de fobias con motivaciones tanto religiosas y políticas como so-

ciales. En lo social, porque las sociedades árabes se han estancado desde hace siglos y no han mejorado en cuanto a desarrollo, progreso y prosperidad con respecto a la civilización Occidental. Este dato, irrefutable para el autor, se transforma en caldo de cultivo para un discurso atractivo de perdedores, el de adjudicar todos los males a un mundo hostil: "somos excluidos, la culpa es de los otros, hay que destruirlos".

En cuanto a la contradicción del lenguaje escénico político, es muy interesante la aportación que realiza el autor acerca de que el terrorismo islamista utiliza herramientas propias del mismo mundo que desea combatir y aniquilar. Todos los instrumentos técnicos que utilizan los hombres del terror, desde internet hasta los explosivos, se originan en Occidente. Incluso el terrorismo moderno es un invento europeo del siglo XIX. Pero al perdedor radical todo esto le es indiferente y sólo busca encontrar en los argumentos victimistas del islamismo un refugio idóneo para canalizar todas sus frustraciones y descargar su ira hacia los demás.

El ensayo aborda dos puntos que son fundamentales para entender por qué este club de perdedores radicales encuentra cada vez más sujetos dispuestos a solicitar sus respectivas credenciales de ingreso. En primer lugar, estamos en presencia de una sociedad (la que le dio vida al Islam) que alcanzó su máximo esplendor tanto en el campo militar como en el económico y cultural hace ocho siglos. Fue una civilización esplendorosa que se quedó inmóvil. El dolor moral de este fracaso produjo un discurso dentro del colectivo que necesitó alimentarse ineludiblemente de la superioridad moral de aquello que fue y ahora no es y de la construcción de un fantasma a los que hay que adjudicarles el estancamiento y el declive: en este caso el "gran Satán" personificado en los Estados Unidos y los judíos. En segundo término, está la creen-

cia de una superioridad propia que colisiona con una realidad que les da en la cara. Pero lo grave del caso es que en esta ocasión la creencia del colectivo tiene un fundamento religioso que la hace irrenunciable. Este punto es fundamental para entender la falta de reciprocidad con respecto a ciertos temas y en la interpretación de los mismos por parte del mundo islamista. Por ejemplo, la indignación, con sus turbas enardecidas, que despierta en el mundo árabe determinados actos (como cuando se proyecta alguna obra que critica las costumbres islámicas) y la falta de reproche y complicidad del mismo mundo cuando el ataque es realizado por algunos de "los amigos del club" en virtud de un supuesto imperativo divino hacia otras culturas (el autor pone el ejemplo de la voladura de estatuas de Buda de Bamiyán).

Estas dos ideas, que atraviesan el texto dándole sustento, sirven también como base a la enfática conclusión acerca de que el diálogo con el terror es infructuoso y en el fondo se erige como un autoengaño. Es que el perdedor radical no desea ser "calmado" con doctrinas buenas, es que el perro malo no está pidiendo caricias. El apaciguamiento y la concesión frente a quienes ejercen el terror para destruirnos sólo acelerarán su poder destructivo. En palabras de Enzensberger: "Al Islamismo no le interesa buscar soluciones al dilema del mundo árabe; se limita a la negación. Se trata de un movimiento apolítico en sentido estricto, puesto que no plantea ningún tipo de reclamaciones negociables".

Es evidente que "...no todos los musulmanes son árabes, no todos los árabes son perdedores, ni todo los perdedores son radicales...". No obstante el autor decide aclararlo para zanjar cualquier duda al respecto, sobre todo para aquellos que quieran enrolarse en el argumento de que estamos frente a juicios generalizadores.

Para finalizar, cabe decir que el aporte que realiza Enzensberger con su libro invita al análisis y a la reflexión, porque el mundo cambió a partir del 11 de septiembre del 2001 y necesita de pensadores que estén a la altura de las circunstancias y que con una mirada aguda observen un fenómeno de por sí complejo. *El*

perdedor radical. Ensayo sobre los hombres del terror enriquece el debate porque analiza el terrorismo por sus causas endógenas introduciendo un matiz diferente, ingenioso y lo hace abordando un terreno antes inexplorado.

GUILLERMO HIRSCHFELD



Una histórica relación de amor-odio

España y Estados Unidos. En busca del redescubrimiento mutuo

WILLIAM CHISLETT

Ariel, 2005. 174 p.

Desde la Guerra de Independencia de las Trece Colonias, la relación entre los Estados Unidos y España ha implicado progresivamente a ambos países en una dinámica histórica ambivalente en la cual muchas veces han sido aliados y otras tantas han devenido recios antagonistas, hasta enfrentarse en la Guerra hispano-americana de finales del siglo XIX.

Teniendo en cuenta tal peculiaridad, el periodista británico William Chislett ha indagado con profundidad en las razones históricas, políticas, culturales y lingüísticas que han definido desde hace más de dos siglos el perfil de una relación jalonada, en buena medida, por la defensa de sus intereses geoestratégicos y el pragmatismo político de la gran potencia y por la emotividad y el resentimiento de la parte española.

En la actualidad, cualquier democracia occidental comprende perfectamente que rivalizar con el formidable poder estadounidense

y tomar decisiones unilaterales que puedan desequilibrar la buena marcha de la relación con la potencia hegemónica a nivel mundial comporta serias consecuencias. Sin embargo, el gobierno español actual afrontó hace cuatro años tales riesgos sin parar mientes en que los Estados Unidos son un aliado fundamental, estratégico, y que la repercusión de aquellas acciones podía dañar seriamente las relaciones bilaterales. Tal acontecimiento puso de relieve una vez más la complejidad y el obstinado desencuentro que históricamente ha presidido los vínculos entre ambas naciones. De aquí que el libro de Chislett represente un valioso documento de información y análisis para los interesados en este controvertido tema que, por demás, reviste una importancia capital, sobre todo para España.

El capítulo uno es el más extenso de la obra y en él se brinda un detallado panorama histórico de las relaciones hispano-norteamericanas, desde los viajes de Colón a finales del

siglo XV pasando por el apoyo prestado por el gobernador de Luisiana, Bernardo de Gálvez, un joven noble español, a los revolucionarios americanos en el siglo XVIII; el conflicto de Cuba y la Guerra de 1898, así como las razones por las cuales los Estados Unidos, ya en plena Guerra Fría, decidieron acercarse a España más allá de condicionamientos político-ideológicos y firmar el Acuerdo sobre las Bases Militares de 1953. Chislett expresa su criterio de que a largo plazo este pacto desempeñó un importante papel en la cancelación de las políticas autárquicas. El mismo sentó las bases del Plan de Estabilización y Liberalización de 1959, sin el cual el "milagro económico español" difícilmente hubiera ocurrido, sobre todo por los créditos blandos y la ayuda económica norteamericana, los cuales contribuyeron decisivamente a transformar la vetusta economía española en una liberal de mercado.

En este sentido, la llegada a España de las Escuelas de Negocios de estilo americano, como ESADE y otras, el aumento de las inversiones norteamericanas y el comercio entre ambos países, así como el Programa Fullbright, constituyeron hitos de la progresiva apertura española a la modernidad. Por otra parte, el papel asumido por Washington durante la transición democrática, las declaraciones emitidas por el entonces Secretario de Estado de EE.UU. Alexander Haig tras la intentona golpista de Tejero, el Acuerdo sobre las bases de 1988 y la campaña del PSOE a favor del ingreso en la OTAN, marcaron igualmente puntos de inflexión muy importantes en las relaciones hispano-americanas. Concluye este capítulo con un examen de la relación establecida durante la Administración de José María Aznar, que pasó de fiel aliado a amigo preferente, hasta el radical giro dado por José Luis Rodríguez Zapatero tras su ascenso al poder en las elecciones de 2004.

En los siguientes capítulos se analizan las relaciones económicas entre los dos países. El

autor relaciona los protagonistas económicos de Estados Unidos en España, o sea, las principales empresas de aquel país aquí, apuntando un detalle importante, y es que a partir de la integración en la Unión Europea, la inversión norteamericana se ha reducido notablemente, pues el grueso de su actividad económica España la desenvuelve con los países de su entorno geopolítico.

Con respecto a las empresas españolas con inversiones en Estados Unidos, aunque se ha producido una mayor presencia de ellas, para Chislett a los empresarios españoles aún les queda un larguísimo camino por recorrer, pues según él "la inversión directa española en USA, sobre la base de coste histórico, se situó en 5,669 millones de \$ a finales de 2004, en comparación con los 21,153 millones de una economía mucho más pequeña que la española como es la de Irlanda, cuyo stock de inversión en ese país se incrementó 7 veces en 10 años".

El cuarto capítulo se dedica a evaluar el volumen comercial entre ambos países a partir de un sólido bagaje estadístico. El autor llega a la conclusión de que "España presenta un saldo negativo en sus relaciones comerciales con USA. Lo que exporta España hacia este país es tecnológicamente de una estructura media-baja y gradualmente ha ido perdiendo competitividad", lo cual es resultado de la elevada especialización geográfica y sectorial de las ventas españolas, aspecto negativo señalado más arriba.

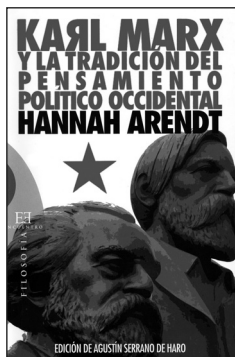
Por último la obra investiga las relaciones culturales, la imagen mutua y las causas históricas del antiamericanismo de buena parte del pueblo español, caracterizado por su anti-belicismo militante, su fuerte crítica a la injerencia norteamericana en el escenario internacional y su marcada preferencia hacia la izquierda, que lo distinguen dentro del espectro político europeo occidental. Dichos factores, según

Chislett, empañan la imagen mutua que pueblo y Gobierno de ambos países tienen de sí mismos y conspira contra la mejor marcha de las relaciones bilaterales en campos fundamentales como el comercio, las inversiones y el conocimiento cultural recíproco.

Los puntos de vista de Chislett como especialista de las relaciones entre ambos países

no dejarán indiferente a nadie y por lo mismo provocará la polémica y con ello la formulación de ideas y propuestas que concretadas en un impostergable Pacto de Estado sobre Política Exterior, contribuya a recomponer la menguada relación actual con “el amigo americano”.

ENRIQUE COLLAZO



Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental

HANNAH ARENDT

Ed. Encuentro (Filosofía), Madrid 2007, 120 págs.

*Todo lo que existe tendrá un fin,
y el misterio de ese flujo
de existencia es impenetrable.
Ésos son los dos grandes principios
que gobiernan la existencia¹.*

Eric Voegelin era consciente de que sólo el orden de una sociedad existente es inteligible, pero la propia existencia de esa sociedad es un secreto que escapa a nuestra inteligibilidad, quedando totalmente fuera de nuestras manos, desbordándonos. El conocimiento humano es finito y tan sólo podemos conocer sobre nuestra existencia los dos principios enumerados al comienzo.

Cierto es que estar inmersos en una existencia que nos desborda y de la cual no podemos conocer su razón, es decir, estar inmersos en una existencia sin razón, puede resultar realmente duro de soportar. El hecho de carecer de unos principios sólidos y universales sobre los cuales poder ordenar la existencia de una forma inequívoca y definitiva que pudiera evitar cualquier forma de conflicto hace comprensible que “en toda sociedad esté presente, en distintos grados de intensidad, la inclinación a extender el significado de ese orden al hecho de su existencia. Cuando una sociedad tiene una historia larga y gloriosa, sobre todo, su existencia se tomará como parte del orden de cosas”².

¹ Eric Voegelin, *La nueva ciencia de la política*, Buenos Aires, ed. Katz Editores, 2006, p. 200.

² *Ibidem*, p. 201.

³ Hannah Arendt, *Karl Marx y la tradición de pensamiento político occidental*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2007, p. 17.

Contando entonces con el hecho de las escatologías inmanentistas y, tratándose de un libro sobre Karl Marx y su relación con la tradición del pensamiento político universal, es imposible eludir la cuestión de si el pensamiento marxiano puede quedar limitado al “inmanentismo”. Hannah Arendt aborda esta cuestión muy inteligentemente en las primeras páginas del *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, poniendo esta cuestión en el inicio de lo que será toda la argumentación posterior.

Asumir una línea sin ruptura, como la propia autora dice, entre Marx, Lenin y Stalin, acusando de esta forma a Marx de totalitarismo significa, según Arendt “tanto como acusar a la propia tradición occidental de acabar necesariamente en la monstruosidad de esta nueva forma de gobierno”³.

Por lo tanto, la cuestión central estriba en la conexión del pensamiento marxiano y la tradición de pensamiento occidental. Si éste, al ser considerado una forma de escatología inmanentista, es heredero de lo que se denomina *gnosticismo*, rememorando una antigua herejía del catolicismo, o si, por el contrario, no se trata de la culminación de una herejía gnóstica, y sus fundamentos están sumidos en la tradición, siendo algo inherente a ésta, con lo que habría que reflexionar de nuevo sobre lo que este pensamiento supuso de ruptura y su relación con lo que sí supuso una verdadera novedad: el totalitarismo.

La autora parece optar por la segunda opción: “El pensamiento de Marx no puede quedar limitado al “inmanentismo”, como si todo pudiera arreglarse de nuevo con sólo dejar la utopía para el otro mundo y no asumir que todo lo terreno pueda medirse y juzgarse por patrones terrenales. Pues las raíces de Marx se hunden mucho más profundamente en la tradición de lo que él mismo supo. Yo pienso que puede demostrarse cómo la línea que va de Aristóteles a Marx muestra menos rupturas y mucho menos decisivas que la línea que va de Marx a Stalin”⁴.

No pretendiendo discutir estas afirmaciones de Arendt, el debate parece ser merecedor de una reflexión mucho más profunda para poder alcanzar algo más de luz sobre esta cuestión si tenemos en cuenta lo dicho por Leszek Kolakowski (ex comunista) al desarrollar los resultados de la filosofía de Marx en su *Raíces marxistas del estalinismo*. En ella, el autor destaca que la ideología leninista-estalinista fue una interpretación legítima de la filosofía marxiana de la historia (aunque no la única posible), y que “Todo intento por realizar los valores básicos del socialismo marxiano tenía que tender a generar una organización política de características indudablemente análogas a la leninista-estalinista”⁵.

Por lo tanto, la cuestión en torno a si la línea que va de Aristóteles a Marx muestra menos rupturas y menos decisivas que la línea que va de Marx a Stalin es una cuestión en la que

⁴ *Ibidem*, p.17.

⁵ **Leszek Kolakowski**, *Las raíces marxistas del estalinismo*, p. 206.

En <http://www.cepchile.cl>. (Centro de Estudios Públicos, Santiago, Chile, 2005, pp.205-225).

⁶ Polémica que ha sido editada en el número 124 de *Claves de razón práctica* con el nombre de “Debate sobre el totalitarismo” por Agustín Serrano de Haro, responsable también de de la edición *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental* de Ediciones encuentro,

⁷ **Hannah Arendt**, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza, 1997, p, 664.

⁸ Debate sobre el totalitarismo, *Claves de razón práctica*, n° 124, p.8.

todavía queda mucho por profundizar. En cuanto a si resulta legítimo considerar el pensamiento de Marx como “inmanentismo” (y la relación de este tipo de movimientos con el totalitarismo), resulta realmente interesante y aclaradora (y un buen complemento para la lectura del este libro) la polémica que mantuvieron Hannah Arendt y Eric Voegelin en *The Review of Politics* XV (1/1953) con motivo de la reseña que éste escribió a la impresionante obra de nuestra autora *Los Orígenes del Totalitarismo*⁶. En dicha reseña, tratando de delimitar la esencia del totalitarismo, Voegelin saca a colación este fragmento de Arendt: “Lo que tratan de lograr las ideologías totalitarias no es la transformación del mundo exterior o la transmutación revolucionaria de la sociedad, sino la transformación misma de la naturaleza humana”⁷.

Por lo tanto, en este punto Voegelin parece ver que Arendt reconoce la esencia del totalitarismo como “movimiento de un credo inmanentista”⁸, ya que lo que pretenden los movimientos totalitarios no es poner remedio a males sociales, sino “engendrar el milenio en el sentido escatológico mediante la transformación de la naturaleza humana”⁹, en la idea de una perfección inmanente por medio de la acción del hombre. Lo realmente interesante de esta reseña de Voegelin aparece al citar éste un nuevo fragmento de la autora: “Lo que está en juego es la naturaleza humana como tal, y aunque parezca que estos

experimentos no lograron modificar al hombre, sino sólo destruirle [...] es preciso tener en cuenta las necesarias limitaciones de una experiencia que requiere un control global para mostrar resultados concluyentes”¹⁰.

Resulta muy significativa la reacción de Voegelin al leer estas palabras, al decir que no podía dar crédito a sus ojos. Para él, “Naturaleza” es un concepto filosófico, que, como él mismo dice, “denota una cosa como cosa de esta clase y de ninguna otra”¹¹. Es decir, algo que no puede ser modificado, y añade: “Concebir la idea de cambiar la naturaleza del hombre (o la de cualquier otra cosa) es un síntoma del desplome intelectual de la civilización occidental. Así, pues, la propia autora adopta, de hecho, la ideología inmanentista; mantiene una apertura de espíritu en relación con las atrocidades autoritarias, al considerar la cuestión de cambio de naturaleza del hombre por ensayo y error; y como quiera que el ensayo no ha podido aún disponer de las oportunidades que le ha de brindar un laboratorio global, la cuestión ha de quedar en suspenso en el momento presente”¹².

Voegelin se estremece ante la sugerencia de que, para evitar tentaciones totalitarias, hay que resolver que el hombre carece de naturaleza y deja de ser la medida de todas las cosas para, así, mantener alejadas las pretensiones de poder cambiarla o modificarla. No obstante, y volviendo a Marx, debemos re-

⁹ *Ibidem*, p. 8.

¹⁰ **Hannah Arendt**, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza, 1997, p.680.

¹¹ “Debate sobre el totalitarismo”, *Claves de razón práctica*, nº 124, p.8.

¹² *Ibidem*, p.8. Hay que añadir que unas líneas más abajo Voegelin añade que “Estas afirmaciones de la doctora Arendt no deben interpretarse, por supuesto, como una concesión al totalitarismo en el sentido más restringido, es decir, como concesión a las atrocidades del nacionalsocialismo y del comunismo. Reflejan, por el contrario, una actitud típicamente liberal, progresista, pragmatista, ante los problemas filosóficos”.

¹³ *Die Revolution von 1848 and das Proletariat* [La revolución de 1848 y el proletariado], en *K. Marx als Denker, mensch un Revolutionär*, Berlín, 1928, p.41.

¹⁴ **Hannah Arendt**, *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2007, p.18.

cordar estas palabras suyas que desvelan claramente sus pretensiones de ruptura: "Sabemos que las nuevas formas de la sociedad, para producir buenas obras, sólo necesitan de hombres nuevos"¹³.

Resumiendo, puede decirse que, Hannah Arendt, a pesar de todo, reconoce al marxismo como la única ideología que vincula el totalitarismo directamente con la tradición del pensamiento político occidental, rechazando la idea de que pueda ser reducido a ser una consecuencia del ramal histórico

cuyo origen está en el antiguo *gnosticismo*. La razón de que "el hilo de la tradición" se rompiera fue que las categorías políticas tradicionales no podían afrontar la situación a la que dio lugar la edad contemporánea al plantear al hombre dos problemas a los que Marx se aferró vehementemente y que, según Arendt "son independientes de todos los acontecimientos políticos en el sentido estrecho de la palabra: los problemas de la labor y de la Historia"¹⁴.

ALBERTO CRESPO BALLESTEROS

