Testimonio del espectador

Posted on 12 de diciembre de 2017 by Manuel Arias Maldonado

Ahora que termina el año, algunas publicaciones ?semanarios anglosajones y alemanes sobre todo? dedican suplementos enteros a poner el mundo en cifras, a la manera de un «estado de cosas» que permita medir los progresos y retrocesos experimentados en los últimos doce meses. Se aprenden así cosas curiosas. Por ejemplo, que después de una eficaz campaña estatal, solo el 2% de los chinos carece de retrete, un problema que, en cambio, sigue afligiendo a un 40% de indios: he ahí el tratado de política comparada más breve que pueda concebirse. Pero también los españoles, con motivo del 39º cumpleaños de la Constitución, hemos intentado cuantificar los considerables avances obtenidos tras casi cuatro décadas de democracia constitucional: desde la renta per cápita al número de diputadas. Y lo hemos hecho al final de un año que ha traído consigo el mayor sobresalto de nuestra historia política reciente, en forma de una intentona secesionista de carácter insólito que tendrá a los estudiosos ocupados durante muchos años. De momento, apenas estamos cogiendo aire.

Que el *procés* se haya producido a estas alturas de la Historia Universal podría llevarnos a pensar en algún tipo de retroceso moral, al menos en el marco general del progreso experimentado por la sociedad española ?y por la catalana dentro de ella? durante las últimas décadas. Ni que decir tiene que sus protagonistas, que a menudo aducen ser víctimas un fenomenal malentendido sobre la naturaleza del fenómeno nacionalista, cuya diversidad interna y proceder exquisitamente pacífico pasaríamos alegremente por alto, pensarán justamente lo contrario: que las aguas estancadas de la democracia española se han visto por fin sacudidas por un movimiento colectivo de carácter emancipador. Este punto de vista ha sido ya, con mayor o menor acierto, sometido a crítica en este blog. Lo que me interesa ahora es poner en relación los dos temas aquí insinuados ?el progreso y la revolución? con objeto de iluminar el modo en que la percepción de ambos, incluida la «revolución» catalana, ha cambiado en los últimos dos siglos.

En la segunda parte de *El conflicto de las facultades* (1798), último libro que Immanuel Kant publicó en vida, se pregunta el filósofo alemán precisamente «si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor»; si existe, en fin, el progreso. Kant alude al progreso del género humano en su conjunto, como totalidad. Y plantea como dificultad inicial el hecho de que «nos las habemos con seres que obran libremente, a los que cabe *dictar* de antemano lo que *deben* hacer, si bien no cabe *predecir* que lo *harán*». De ahí que con ellos ?con nosotros? no podamos adoptar un punto de vista exterior, como providencial, que hiciera posible predecir el resultado agregado de las acciones humanas como resultado de operaciones

matemáticas u observaciones naturalistas; las acciones libres no se dejan anticipar y, por tanto, la historia humana no se deja predecir. Por eso, como es bien sabido, las ciencias sociales ?incluida la ciencia política? son ciencias *sui generis*. Y por esto Kant sugiere encontrar un «acontecimiento» que indique de manera *intemporal* que existe una causalidad o tendencia hacia lo mejor en el género humano; un acontecimiento que no será entonces *causa* del progreso sino, más bien, el *signo* histórico que lo confirma. En un giro ciertamente original, nuestro filósofo encuentra en la reacción del público ante la Revolución Francesa ?iniciada nueve años antes de la publicación de su texto? la señal que estaba buscando.

Aunque la revolución puede contener tanta miseria y atrocidad que ningún hombre razonable puede decidir embarcarse en el mismo experimento, sugiere Kant, ha exaltado los corazones y deseos de los espectadores de tal forma que ha producido en ellos «una simpatía que bordea el entusiasmo». Simpatía, se entiende, hacia los actores del bando revolucionario y en contra de sus enemigos. Y simpatía que tiene como condición de posibilidad la posición a la vez *desinteresada* y *separada* del espectador: desinteresada, porque de otro modo su reacción a los acontecimientos podría entenderse contaminada por el propio interés; separada, porque la distancia hace posible la reflexión moral que la participación directa en los acontecimientos, por el contrario, impide. Para Kant, el espectador se ve *afectivamente* involucrado por la lucha de un pueblo que quiere pasar de una forma absolutista de gobierno a una Constitución republicana. Y aunque Kant, fiel a sí mismo, anota que cualquier afecto merece verse desaprobado en cuanto tal, está dispuesto a hacer una excepción a la vista de un entusiasmo que entiende proyectado en este caso sobre un ideal de carácter moral.

De modo que, cuando Kant contempla a los espectadores de la Revolución Francesa, deduce de su entusiasmo que el género humano en su conjunto posee una disposición moral particular que confirma su tendencia general hacia lo mejor. No en vano, podrían reaccionar de otra manera; pero lo hacen, en su mayoría, favorablemente. ¡Y esa disposición *ya* es un progreso! A partir de este acontecimiento, se atreve entonces el filósofo a pronosticar al género humano un progreso hacia lo mejor, del que no cabe esperar «serios retrocesos». La razón es que «un fenómeno semejante en la historia humana *no se olvida jamás*», de manera que incluso el fracaso de esa revolución particular no truncaría este pronóstico filosófico, pues será «rememorado por los pueblos en cualquier ocasión en que se den circunstancias propicias». No se equivocaba Kant en esto, pues la Revolución Francesa fue el modelo de las que vendrían. Bien es verdad que ello se debió en gran medida a la lectura histórica que de la misma hizo Hegel, quien, como ya vimos aquí, abrió la puerta a una interpretación de los acontecimientos políticos *desde su final*: un final feliz que permitía pasar por alto las violencias o iniquidades en que hubiera de incurrirse durante el proceso revolucionario. Males menores para un bien mayor.

Sin quererlo, Kant anticipó este problema en la breve «resolución» que cierra el texto, cuando, hablando de un médico que consolaba a sus pacientes con el vaticinio de una curación inminente, pregunta a uno de ellos cómo se encuentra y oye de él lo siguiente: «¡Me muero de tanto mejorar!» Y, verdaderamente, eso mismo podría decirse de tantas revoluciones fallidas y, al decir de los antifilósofos de la historia ?de Walter Benjamin a Rafael Sánchez Ferlosio?, incluso del progreso mismo. Kant, empero, cita a Hume para subrayar con él que las recaídas o fracasos parciales no modificarán la tendencia general del género humano hacia lo mejor: ni siquiera Auschwitz o el Gulag, desde este punto de vista, justificarían que abrazásemos el pesimismo histórico. Son, si se quiere, desvíos catastróficos, pero provisionales.

Sea como fuere, Kant parece «hegelianizarse» cuando hace depender la pureza del entusiasmo moral de la posición desinteresada y separada del espectador de la revolución, cuya simpatía no se ve acompañada de la más mínima intención de tomar parte en ella. A distancia, pues, la revolución tiene buen aspecto; si nos acercamos, el fulgor sibilante de la guillotina puede modificar nuestro ánimo. En su interior, de hecho, los sentimientos morales del actor revolucionario no sólo pueden corromperse debido al influjo del propio interés, sino derivar en fanatismo y exceso dionisíaco por la pérdida de la capacidad reflexiva que trae consigo la participación. Esto, sugiere el teórico político John Lejeune, genera una aporía: si perseguir el bien mediante la revolución implica el riesgo de que se anulen su cualidad moral y su eficacia práctica, ¿es posible una *praxis* revolucionaria? La duda, justificada, queda en el aire.

Todo sea dicho: Kant nos habla en todo momento de una republicanización que se produce a través del Derecho, siendo este último un bien que a su juicio «debe ser salvaguardado como algo sacrosanto». A su juicio, el fin de cualquier insurrección sólo puede ser la promulgación inmediata de una Constitución republicana; algo que también sostenía Hannah Arendt. Para Kant, a los seres dotados de libertad no les basta gozar de las comodidades vitales ?por ejemplo, las que podría proporcionarles el Leviatán nacido del contrato social hobbesiano?, sino que «les importa el *principio* según el cual se procuran ellos mismos tal goce». En esto quizá sea demasiado optimista: no parece que a los italianos del primer fascismo, a los españoles del tardofranquismo o a los chinos de nuestros días les preocupara más ese principio que el disfrute de sus comodidades vitales. Pero, siguiendo con su razonamiento, los seres humanos no pueden aceptar sino un gobierno basado en un Derecho que ellos mismos deben acatar, y un Derecho, por añadidura, que «a ningún gobierno, por muy benefactor que sea, le resulta lícito violar». Esto es: el imperio de la ley como fundamento esencial de la república representativa. Del resultado de la aplicación del Derecho tampoco esperaba Kant un cambio en la esencia humana, pero sí el desarrollo gradual de unas relaciones más

civilizadas y respetuosas a consecuencia del respeto a la legalidad.

De ahí, en fin, que los ciudadanos hayan de ser educados acerca de sus deberes y derechos con respecto al Estado al que pertenecen. Pero esta instrucción pública ?y de ahí el «conflicto de las facultades» en que se inserta esta meditación? no corresponde al Estado, sino a los filósofos. Por eso, sugiere el pensador alemán, estos deben poder dar publicidad a sus escritos sin trabas ni interdicciones. ¡Y lo decía alguien que había sufrido la censura!

Pues bien, esta referencia a la censura prusiana ya nos pone en la pista de las cruciales diferencias que existen entre el momento revolucionario francés y nuestra época. Cuando Kant nos habla de la necesidad de que se instaure una Constitución republicana basada en el imperio de la ley, ¿acaso no nos habla, *mutatis mutandis*, de las democracias constitucionales vigentes hoy en el mundo occidental? Dicho de otra manera: ¿no han sido realizados ya, e incluso superados en algunos aspectos, los fines que Kant encontró encomiables en una revolución ?la francesa? cuyos sanguinarios métodos, sin embargo, objetaba? Superados, quiere decirse, en lo que a la provisión de políticas asistenciales se refiere: que el Estado de Derecho pudiera convertirse andando el tiempo en Estado Social y Democrático de Derecho no era algo que Kant pudiera tener en su prodigiosa cabeza. Y si, como ha señalado Javier Moscoso en un libro reciente, la Revolución Francesa conforma el mito fundacional del mundo contemporáneo y tiene su origen en una pulsión igualitaria cuya extraordinaria importancia como motor de la historia política reconoció Tocqueville de inmediato, ¿de qué modo podemos hoy sancionar como *progresista* a un movimiento político que reclama la ruptura de la comunidad política contra la voluntad de la *mayoría* de sus miembros, que son, además, sus miembros *más desfavorecidos* en el plano material? ¿Y de qué modo podríamos dar el *imprimatur* democrático a un gobierno que vulnera el orden constitucional, aunque lo haga en nombre de la democracia? Por todas estas razones, a diferencia de lo que sucedía con la Revolución Francesa, la insurrección secesionista no causa entusiasmo ni simpatía alguna en sus espectadores: por no representar un ideal capaz de despertar esos sentimientos.

Se ha dicho antes: el independentismo es insólito a fuer de anacrónico. Se trata simultáneamente de una fallida revolución burguesa después del fin de la historia, de una reivindicación nacionalista en el interior de un Estado democrático fuertemente descentralizado, de una protesta contra el *establishment* dirigida desde el poder público. Está, pues, *fuera de época*. Y es posible que este último rasgo ?la protesta contra el poder? sea el más expresivo de un problema que aqueja, de manera aparentemente generalizada, a las sociedades democráticas occidentales: han heredado éstas un lenguaje revolucionario, de oposición al orden, que no resulta fácil de reemplazar cuando el orden vigente pasa a ser, a grandes rasgos al menos, un orden *justo* o, cuando menos, *razonable*. Naturalmente, es la

izquierda la que más dificultades tiene para reconvertirse en una ideología *defensiva*, aunque la socialdemocracia se ha convertido justamente ?y razonablemente? en eso. No es, así, casual que el secesionismo catalán deba entenderse como el resultado de la confluencia del viejo nacionalismo y del nuevo populismo: de una derecha que se opone al orden constitucional y de una izquierda que se opone al orden liberal. Y es que defender el *statu quo* no resulta atractivo, aunque ese mismo secesionismo representa ?y cómo? el *statu quo* dentro de Cataluña: la maniobra de distracción, pues, es ejemplar. En fin, otro día nos ocuparemos del vínculo entre revolución y aburrimiento, que, sin desmerecer la importancia de causas objetivas para el malestar, puede ayudarnos a comprender la fatiga democrática ?la expresión es de Mark Lilla? que parece aquejarnos. Y confiemos, mientras tanto, en no morir de tanto mejorar.