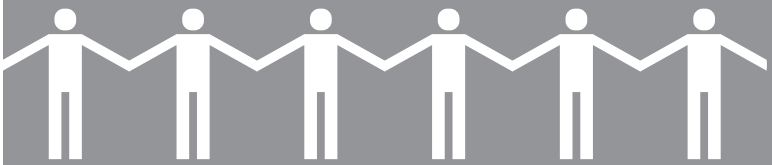
LEGITIMIDAD DEMOCRÁTICA Y EDUCACIÓN PARA LA COMUNIDAD

AUTOR:
ELOY GARCÍA



REGISTRADURÍA
NACIONAL DEL ESTADO CIVIL

JUAN CARLOS GALINDO VÁCHA
Registrador Nacional del Estado Civil

ORLANDO BELTRÁN CAMACHO
Secretario General

JAIME HERNANDO SUÁREZ BAYONA
Registrador Delegado en lo Electoral

LUIS FERNANDO CRIALES GUTIÉRREZ
Registrador Delegado para el Registro Civil y la Identificación

ERIKA PATRICIA SARQUIS MATTA
Coordinadora Grupo de Trabajo CEDAE

Centro de Estudios en Democracia y Asuntos Electorales

ELOY GARCÍA
Autor

ISBN: XXXXXX-XXX-XX

UNIVERSIDAD SERGIO ARBOLEDA

CENTRO DE ESTUDIOS JURÍDICOS PARA LA VIDA EN DEMOCRACIA Y LA TRANSPARENCIA EN LA GESTIÓN PÚBLICA

Tatiana López Díaz
Diseño de ilustración de portada y diagramación
Primera Edición: 1000 Ejemplares
Diciembre 2017
TSV Comunicación Gráfica S.A.S
PBX: 222 4930 – www.tsvgrafica.com - Impresión
Impreso en Colombia – Printed in Colombia.

LEGITIMIDAD DEMOCRÁTICA Y EDUCACIÓN PARA LA COMUNIDAD

AUTOR:
ELOY GARCÍA

REGISTRADURÍA
NACIONAL DEL ESTADO CIVIL

cedae
Centro de Estudios en Democracia y Asuntos Electorales

UNIVERSIDAD
SERGIO ARBOLEDA

AUTOR:

ELOY GARCÍA

Es Doctor en Derecho por la Universidad Complutense de Madrid (1985) y Catedrático de Derecho Constitucional en la Universidad Complutense. Ha impartido docencia en diferentes universidades europeas y americanas, y en Colombia ha colaborado con la Universidad Sergio Arboleda en los estudios de Maestría y Doctorado en Derecho. Como experto en movilidad ha trabajado para diferentes entidades públicas y privadas, entre las que en Colombia cabe destacar el metro de Medellín.

PRESENTACIÓN:

Tratar de aunar los conceptos legitimidad y ciudadanía exige un trabajo de introspección inicial que permita entrar en el terreno de las construcciones conceptuales para construir desde ellas un diagnóstico exacto sobre los que articular en una serie de reflexiones en torno a los problemas que atraviesa la Democracia en Colombia.

A tal fin se efectúa en la primera parte de ese libro un estudio de la categoría de legitimidad en su variante de la legitimidad democrática. Para ello se recurre a reconstruir la biografía intelectual del autor que más ha contribuido a establecer el concepto, Guglielmo Ferrero, para poder situar en su contexto su aportación discursiva. La legitimidad es para Ferrero, "el Genio invisible de la ciudad que despoja al poder de sus miedos". La legitimidad se define como una estructura credencial que nace en la sociedad cuando ésta se ha secularizado por completo. La legitimidad es una suerte de verdad social que hace posible la obediencia en una comunidad política que ha renunciado al uso de la fuerza. Obedecer sin miedo es el gran resultado de la legitimidad que se configura como una suerte de religión social ajena a cualquier otra fe que no sea la propia existencia social colectiva. En el fondo se trata de una forma de cultura política que corresponde históricamente a la categoría de modernidad. Cuando los hombres hacen el mundo, son también los hombres quienes construyen la ciudad política, el Estado. Estado y legitimidad van de la mano y no hay política moderna sin legitimidad. Esto, por un lado, quiere decir que hay tantas fórmulas de modernidad como formas

de Estado existen, y por otro lado que siendo la legitimidad un producto de la modernidad cabe preguntarse si ¿es posible la legitimidad cuando la modernidad ha sido superada?

Pero más allá de estas consideraciones lo relevante es la conexión entre legitimidad y ciudadanía. Para acotar esta relación se recurre al estudio de otro autor que está en la base de la concepción de la democracia moderna como democracia republicana, Emile Chartie, más conocido por su seudónimo, Alain. El gran mérito de Alain, un profesor francés de Liceo, en la materia de filosofía, que desarrolló su existencia en plena III ª República Francesa, fue construir la noción de ciudadanía cívica – y valga la redundancia- activa. El ciudadano republicano es actor de la democracia, su cometido se configura en forma de deber, de obligación. Se trata de un hombre implicado en política de manera permanente, bien actuando directamente bien contribuyendo con su opinión a la configuración del querer colectivo. Pero para ello es preciso que el ciudadano se configure como un ser crítico, como un sujeto político dotado de razón. La instrucción es el medio para adquirir esa capacidad crítica, esa facultad de preguntarse. La educación es el camino para la ciudadanía, y la ciudadanía lo es a su vez de la libertad democrática. La educación ciudadana es condición necesaria para la democracia, y la acción libre que semejante educación permite de define como su resultado inmediato. Estamos, en definitiva, ante el desarrollo pleno de la legitimidad democrática. Una legitimidad que sólo se hace plena cuando el ciudadano participa en la vida política en las elecciones y más allá de ellas en su intervención ordinaria en los asuntos políticos.

Conectado con las dos categorías anteriores, se encuentra el problema de la corrupción que no es otra cosa que el declive y la degeneración de la política entendida tanto como institucionalidad como en cuanto acción. La corrupción presenta una doble dimensión, la venalidad y la degradación de los principios que dan vida a una determinada forma de legitimidad. Es la segunda la que nos interesa ya que supone un estado ético-sociológico en el que lo que se dice y lo que se hace divergen de tal forma que la legalidad no es más que una carcasa vacía de contenido material y en la que no tiene cabida la veracidad, la creencia, la aceptación sincera de la política. Este es según Ferrero el mayor reto que afronta la política democrática una vez que se ha conjurado el medio que genera la fuerza. A esta cuestión se dedica el tercer y último capítulo del trabajo.

CONTENIDO

I. Guglielmo Ferrero y la construcción del concepto de legitimidad. La trayectoria de un personaje y su aportación conceptual 19

II. Alain y la educación para la ciudadanía 57

III. La corrupción: ¿un problema jurídico o un estadio sociológico-moral? 205

PRÓLOGO

En la última carta que Nicolás Maquiavelo dirigiría a su hijo en 1527, se expresaba en forma de consejo repleto de amor filial un axioma que, desde entonces, ha venido rigiendo inexorablemente la vida de los pueblos democráticos: "…figliuolo mio, studia, fa benne, impara, ché si tu ti aiuterai, ciascuno ti aiuterá." Y es que la democracia se identifica, ante todo, como un régimen basado en el auto-ejercicio de la libertad política, como una forma de entender la política en la que el hombre se implica activamente en el gobierno de una ciudad a la que considera suya, y a la que concibe como patria colectiva de toda la comunidad humana que convive en el Estado, y respecto a la cual el ciudadano tiene más deberes que derechos.

La democracia para ser cierta, para devenir en realidad operativa, requiere tan sólo de la presencia activa de los hombres en la vida política como protagonistas del proceso de construcción de la opinión colectiva, que es justamente en lo que consiste aquello que se conoce como ciudadanía. Ciudadano es el que vive implicado en la ciudad. Parece una obviedad y una redundancia, y sin embargo, estamos ante un concepto que no está tan claro porque lo evidente muchas veces resulta más difícil de percibir que aquello que permanece oscuro. Necesita de más luz porque sólo se afirma tras una cerrada lucha. Y esa es la mayor utilidad de este trabajo que me corresponde prologar. El hecho de recordarnos con palabras ya conocidas por todos, la verdad del significado del gran misterio de la democracia.

Las líneas que siguen constituyen la presentación ordenada que de todo ello se efectúa como una sola solución lógica, como un todo trabado que nos lleva desde la legitimidad a la educación cívica y que nos enseña que su ausencia se traduce en la degradación de la democracia, en su falseamiento, en eso que hoy llamamos corrupción, y que no es sino una ruptura - en el sentido literal del término - de los principios que guían la vida democrática por una práxis formalmente democrática pero materialmente antidemocrática.

La legitimidad ("el genio invisible de la ciudad que despoja al poder de sus miedos") consiste, según Guglielmo Ferrero, en creer en nuestro gobierno. Pero para creer en el gobierno democrático es necesario tener conciencia democrática, poseer formación democrática, contar con actitud activa cívica. Y ese civismo sólo nace de una formación que lleva al hombre a formularse sus propias preguntas. Por la cultura hacia la democracia, venía a decir Alain. Sólo la cultura sitúa al hombre en condiciones de ejercer la libertad política. El ciudadano que participa activamente sabe que la Ciudad y la Política son suyas, cuando las hace suyas con la acción política.

La corrupción es justamente lo opuesto a la ciudadanía, su negación exacta y consiste en dejar de ejercer el sufragio y en negarse a participar políticamente, en desinteresarse del curso de la democracia, en repetir que es un juego de poderes y para los poderosos. La democracia no admite pasividad, renuncias, conformidad ni complacencia; no admite el simulacro, como dice el colosal libro de Ingolfur Blühdorn que hoy conmueve la conciencia de la doctrina constitucional alemana. Todo está explicado en este trabajo que en el marco de la colaboración

con la Universidad Sergio Arboleda, ha preparado el doctor Eloy García, Doctor en Derecho de la Universidad de Alcalá de Henares, reconocido experto en la materia quien, con la claridad que le es propia, describe los obstáculos para la legitimidad, sus causas y, con ellas, las soluciones, con las que debemos comprometernos para vivir en democracia y brindar a las generaciones futuras, desde un tácito compromiso histórico, las claves para convertir en cotidiano lo que los clásicos llamaron "vivere civile".

Juan Carlos Galindo Vácha
Registrador Nacional del Estado Civil

I. GUGLIELMO FERRERO Y LA CONSTRUCCIÓN DEL CONCEPTO DE LEGITIMIDAD. LA TRAYECTORIA DE UN PERSONAJE Y SU APORTACIÓN CONCEPTUAL

1. LA TRAYECTORIA INTELECTUAL Y VITAL DE GUGLIELMO FERRERO

Guglielmo Ferrero nació en Portici (Nápoles) el 21 de julio de 1871. Hijo de un ingeniero turinés que trabajaba en el tendido de líneas de ferrocarril en el sur de Italia, mantuvo siempre una vinculación especial con la cultura piamontesa. Comenzó en Pisa unos estudios de derecho que terminaría en Turín y que completaría con la licenciatura en filosofía y letras por la Universidad de Bolonia. Sus primeros trabajos apuntan claramente las líneas de lo que en el futuro sería el centro de su inquietud intelectual: el problema del Poder y las condiciones de estabilidad -de gobernabilidad, se diría hoy- de las naciones, el significado de la idea de civilización y las causas de la decadencia y del progreso de los pueblos, la relación entre revolución y dictadura.

Su primera publicación, *I Simboli in rapporto alla storia e filosofia del diritto, alla psicologia e alla sociologia* (1892), fue el resultado de la adaptación a libro de la tesis de licenciatura que había dirigido Giuseppe Carle, en la que buscaba construir una tipología de lo simbólico prestando especial atención a la posibilidad de elaborar una patología de la conciencia simbólica. Su tesis de graduación en letras versaría sobre las razones de la decadencia de las colonias griegas.

Muy pronto conocería a Cesare Lombroso -figura entonces ascendente de la criminología italiana-, que se convertiría en su maestro y mentor, y con cuya hija, Gina, llegaría a contraer matrimonio. De su mano se introdujo en los círculos intelectuales del positivismo sociológico y cientificista influido por el pensamiento de Spencer y de Gustavo Le Bon y por el socialismo. Ello explicaría que sus intereses iniciales se movieran en la órbita lombrosiana y representaran un claro intento de contribuir a propagar las ideas del maestro (*La donna delinquente, la prostituta e la donna normale*, Turín, 1893, escrito en colaboración con el propio Lombroso, o las *Cronache criminale*, publicadas en medios izquierdistas como el *Grido del popolo* o la *Critica sociale*), o de favorecer la extensión de sus tesis a otros ámbitos del derecho diferentes del criminal (*Il mondo criminale italiano*, Milán, 1893, escrito en colaboración con Bianchi y Scipione Sighele). No tardaría, sin embargo, en tomar distancias del psicologismo positivista turinés y en apartarse de una criminología naturalista exclusivamente centrada en el estudio de los delitos en clave antropológica y patológico-criminal, olvidando las razones y supuestos históricos, sociológicos y políticos que en ellos subyacían. A pesar de las diferencias que en lo sucesivo le separarían de su maestro, Ferrero agradeció siempre a Lombroso haberle situado en la senda de un positivismo que en él se haría humanista, inclinación que iba a demostrarse peligrosa en un momento en que las tendencias filosóficas del idealismo y del irracionalismo iniciaban su pulso con el mundo en el propósito de imponerse a la historia.

Adversario declarado del régimen nacido de la unificación de Italia, alternó las labores intelectuales con un decidido compromiso político que le lanzó al periodismo de oposición. Su inclinación juvenil hacia el radicalismo republicano, que ansiaba incorporar a Italia a la experiencia de la III República francesa, no le impidió militar durante algunos años en las filas de un movimiento socialista -en el que su relación con Lombroso le había abierto todas las puertas y deparado la amistad de personajes clave como Treves o Carlo Turati-, transcurridos los cuales volvió a profesar una fe radical que ya no abandonaría nunca.

Siguiendo las pautas al uso entre los aspirantes a la carrera docente, inició una serie de viajes y estancias de estudios en el extranjero que entre 1893 y 1897 le permitieron conocer Londres, Berlín, Moscú, los países Escandinavos y Francia, desde donde, además de recoger materiales para sus investigaciones, inició unas colaboraciones periodísticas -publicadas en el *Corriere della Sera*- que cautivarían la atención del público. Con motivo de la represión que el gobierno Crispi desatara contra la oposición socialista a raíz de los motines de Sicilia, resultó condenado a dos meses de retención domiciliaria en el destierro de Oulx -un pequeño pueblo del valle de Susa-, tiempo que aprovechó para reelaborar y adaptar sus reflexiones en un libro: *L'Europa giovane. Studi e viaggi nei paesi del Nord* (1897). En él efectuaba una inteligente contraposición entre dos modelos de sociedad: el «productivo» de los países del norte -Inglaterra y Alemania- y el «parasitario» de los países latinos -Francia, Italia, España, Portugal- inclinándose por el ascenso de la industria y anunciando la irremisible decadencia del espíritu latino.

El libro conoció un éxito rotundo -el propio Gaetano Mosca le dedicaría una recensión titulada «*Il fenomeno Ferrero*»- y significó para el autor un salto a la fama que le daría acceso a la elite de la intelectualidad italiana, procurándole el trato de personalidades como Luigi Einaudi, Roberto Michels o George Sorel.

A partir de 1895, poco antes de la caída del gobierno Crispi -y tras declinar la oferta que le brindaba *Il Corriere della Sera*-, comenzó a colaborar de manera regular en el órgano del Partido Radical: *Il Secolo* de Milán. Sus artículos periodísticos, además de fustigar implacablemente las lacras de la política italiana -el transformismo, la ausencia de valores ideológicos arraigados, el nacionalismo y los mitos del irredentismo-, contenían materiales, referencias e intuiciones de las que más tarde se servía para redactar panfletos circunstanciales o libros de ensayo político e histórico. Especial importancia tendrían, a este respecto, los trabajos relacionados con el fenómeno del militarismo -en su razonamiento, causa y, a la vez, consecuencia del espíritu latino-, que supondrían un desarrollo complementario de las tesis sostenidas en *L'Europa giovane* y que darían lugar al libro *Militarismo* (Milán, 1898).

En 1902 -coincidiendo casi con la muerte de Lombroso- Ferrero cambió la orientación de sus intereses y, sin dejar de reflexionar sobre las causas del progreso y decadencia de los pueblos, comenzó una nueva línea de investigación centrada en la historia de Roma que marcaría una segunda y decisiva etapa en su proceso de decantación intelectual. Su fruto sería el primero de los cinco volúmenes que compondrían *Grandezza e decadenza di Roma*, la obra que le confirió reputación mundial y que fue considerada como la mayor aportación a la historia

romana desde los trabajos de Mommsen, en relación con los cuales representó una ruptura radical. El punto de partida inicial -efectuar un estudio a lo Montesquieu que «le permitiera conocer los signos que indican que un pueblo se encuentra en una fase de ascensión o decadencia»- resultó inmediatamente desbordado por su tratamiento sistemático y profundo del problema, que confirió autonomía a la obra e hizo de ella un tratado emblemático de historia romana. Años después, el propio Ferrero reconocería que «la historia de Roma, de medio e instrumento para una investigación filosófica, pasó a ser obra de arte y fin en sí mismo».

Se trataba de un ensayo de «historia real» que tomaba el relevo al estudio historiográfico basado en el descubrimiento filológico, para el que lo relevante era la interpretación de los hechos y la lectura política de los acontecimientos construida desde una metodología objetiva que se fundamentaba en el conocimiento de los supuestos sociológicos. El significado de su aportación y el sentido de su esfuerzo resultaron parangonables a los que en el campo de la historia de la Revolución francesa efectuaría otro contemporáneo de Ferrero, Alfonso Aulard, y, al igual que le sucederá a éste con Furet, la superación del reducionismo marxista y del maniqueísmo constitucionalismo/socialismo ha posibilitado que en fechas recientes se aprecie lo correcto de sus intuiciones y premoniciones en los trabajos de Syme.

Su obra fue inmediatamente reconocida como una historia a la altura de su generación. *Grandezza e decadenza di Roma* fue, para los hombres del primer año del siglo XX, un espejo capaz de reflejar sus pasiones y ambiciones, sus propósitos de avance

social y de progreso político. Su éxito resultó espectacular: en pocos años se tradujo al alemán, al francés, al inglés -con dos ediciones casi simultáneas en Inglaterra y los Estados Unidos-, al sueco, al español, al húngaro, al ruso... Ferrero recibiría el elogio de los más importantes historiadores del mundo antiguo: Mayer, Haverfield, Jullien; sería convidado por Eduardo Rod a la Universidad de Ginebra, por Albert Sorel a impartir un curso en el Collège de France, galardonado con el premio Langlois por la *Académie Française*, propuesto para el premio Nobel en 1908, invitado a la Casa Blanca por Theodor Roosevelt en persona y por las principales Universidades de los Estados Unidos a pronunciar conferencias, investido doctor honoris causa por la Universidad de Columbia... Se había convertido en uno de los intelectuales más influyentes y reputados del mundo. Su prestigio no dejaba de crecer, como lo demuestra el hecho de que, mientras continuaba publicando obras sobre la historia de Roma y de ensayo político, comenzaba a ser reclamado por la prensa mundial para colaborar en *La Nación* de Buenos Aires, *Le Journal des Débats* de Ginebra, el *Frankfurter Zeitung*, el *Berliner Tagesblatt*, *Le Figaro* de París, colaboraciones que a lo largo de los años iría ampliando a medios como el *New York Times*, *The Illustrated London News*, *La Dépeche* de Toulouse, *El Sol* de Madrid, *Le Soir* de Bruselas, *El Mercurio* de Santiago de Chile...

De todo el mundo llovían felicitaciones y reconocimientos, menos en su propia patria, Italia, donde una extraña conjunción entre el resentimiento de los medios políticos derechistas y nacionalistas -enconados por las críticas que desde *Il Secolo* no cesaba de vertir contra el irredentismo y el militarismo-, el silencio complaciente de socialistas y católicos, la animadver-

sión de los medios académicos (Ettore Pais, De Sanctis, Festa, De Lollis, Pasquali) y el veto expreso de Benedetto Croce -el gran patrón de la cultura italiana- formaron una conjunción ocupada no sólo en desmerecer el reconocimiento de su obra, sino interesada incluso en abortar su carrera académica. No es éste lugar para narrar los pormenores de una mezquina polémica que en lo que respecta a Croce tiene mucho de inconfesable. A los efectos que aquí se persiguen, baste sólo recordar que La Sapienza rechazó por votación dotar una cátedra de Filosofía de la Historia que hubiera correspondido a Ferrero y que Croce -en su condición de senador del reino- intervino en la sesión parlamentaria en la que se debatió el asunto impidiendo con su palabra, el remedio que habría permitido que Ferrero alcanzara la cátedra universitaria. El escándalo fue enorme. No sería ése el primero ni el último episodio de la profunda enemistad con que durante toda su existencia le distinguiría el filósofo napolitano -una de las pocas cosas en las que la coincidencia con Gramsci resultaría plena-, que todavía tiene reflejo en el injusto trato que la cultura italiana de hoy depara a la obra de Ferrero.

Pero el éxito no le cegó; muy por el contrario, le sumió en una profunda crisis. Una crisis que no era ni personal ni moral, ni tampoco el producto de un proceso de maduración intelectual, sino el reflejo de la descomposición a la que estaba asistiendo el mundo que le rodeaba. Sin dejar de escribir sobre la historia de Roma, sin renunciar a reflexionar sobre la dicotomía decadencia/progreso, Ferrero se encerró en sí mismo, volvió los ojos a la especulación filosófico-política a lo Tocqueville, y durante dos años recorrió las dos Américas. Fruto de ese periplo fue *Frai i due mondi* (1913), un ensayo escrito en forma

de diálogo en el que contraponía dos modelos de civilización, la «cuantitativa» y la «cualitativa». La primera, representada por las sociedades industriales modernas e identificada con la filosofía de lo ilimitado, de la cantidad, del crecimiento económico, de la prosperidad material y del desarrollo tecnológico; la segunda, encarnada en el mundo antiguo, el medieval y el moderno de los primeros siglos y construida desde la filosofía de lo limitado, de los valores auténticos, íntimos de la persona, caracterizada por la existencia de normas fijas infranqueables a los apetitos individuales. Su obra suponía reafirmar las principales ideas formuladas en *Grandezza e decadenza*: los peligros de la potencia industrial y el relativismo de las ideas de progreso y decadencia, e implicaba una ruptura con las tesis defendidas en *L'Europa giovane*, ruptura que poco más tarde sería reconocida de manera expresa en *La vecchia Europa e la nuova: Saggi e discorsi* (1918).

El esfuerzo fue fructífero: significó el inicio de la tercera fase del pensamiento ferreriano, la que estaría centrada en la categoría de legitimidad, pero la reflexión tampoco le dio la calma, no le deparó la ansiada tranquilidad. *Discorsi ai sordi* -una recopilación de ensayos publicados en esos momentos, pero aparecido como libro en 1925- es la expresión de una angustia, de un gran temor: el miedo al desarrollo técnico, a su autonomía, a su falta de control por el hombre y a sus consecuencias: «el insomnio del mundo».

Los años de vacilación y pesimismo coincidieron con la Primera Guerra Mundial, en la que, fiel a su indeclinable compromiso con el ideario democrático, propugnó la intervención de Italia del lado de los Aliados, contra el Káiser y el imperia-

lismo alemán. Sin embargo, a medida que avanzaba la guerra, sus iniciales entusiasmos proaliados se fueron matizando poco a poco. Cuando llegó la paz, sus términos, sus consecuencias y la miopía política de los vencedores acrecentaron su congoja. Al igual que Keynes y por similares razones de fondo, Ferrero protestó contra Versalles, criticó la destrucción de Austria-Hungría, alzó su voz contra la irrupción de nacionalismos de toda clase -contra el italiano en Fiume o Dalmacia, contra el francés en Renania, contra el eslavo en los territorios del antiguo Imperio Dual-, lo que le llevó a escribir importantes obras de denuncia y de combate político -La tragedia della pace. *Da Versailles alla Ruhr* (1923) - y a tomar una decidida posición sobre los acontecimientos europeos que de manera anticipatoria pronto empezarían a vivirse en Italia. Todo su afán se encaminaba en un único sentido: buscar la fórmula capaz de restaurar la autoridad y las instituciones y de superar «la catástrofe de ilegalidad» en que había caído el mundo. Sus *Memorie e confessioni di un sovrano deposto* (1920) constituyen, a este respecto, un trabajo premonitorio en el que con notable clarividencia anuncia que sólo la democracia estaba en condiciones de llenar el gran vacío causado en el mundo por la desaparición de las monarquías.

Demócrata en la teoría como en la práctica, Ferrero fue uno de los pocos intelectuales italianos que desde el primer momento no vaciló en declararse enemigo irreconciliable del fascismo, en el que veía un postrero intento de las viejas clases dominantes por impedir el ascenso de la soberanía popular. Consecuente siempre con sus planteamientos, criticó duramente la estrategia de «constitucionalizar el fascismo» propuesta por Giolitti y los viejos políticos liberales y acogió con horror la

marcha sobre Roma de Mussolini. En *Da Fiume a Roma. Storia de quattro anni* (1919/1923) (1923) presentó al fascismo como la continuación histórica del régimen nacido del *Risorgimento*, el resultado de la incapacidad sustancial de la oligarquía que había construido el Estado liberal, de articular un sistema de cambio que propiciara la renovación pacífica de la vida pública. Desde *Il Secolo* combatió cuanto pudo la marea de camisas negras y en junio de 1923, cuando el periódico cayó en la órbita del fascismo, lo abandonó a la cabeza de un reducido grupo de colaboradores -Borsa, Magrini y Schinetti- que se negaban a seguir los dictados de los nuevos amos. Meses más tarde, se sumaría a la Asociación creada por Turati para oponerse a la ley Acerbo, dirigida a consolidar el ascenso del fascismo manipulando el sistema electoral, y en *Le Dittature in Italia. Depretis-Crispi-Mussolini* (1924) denunciaría abiertamente la verdadera naturaleza del nuevo régimen.

Tras el asesinato de Matteotti su oposición se hizo todavía más activa: el 8 de noviembre de 1924 firmaba junto con un grupo de prominentes intelectuales y políticos de tendencia liberal, demócrata y socialista, entre los que se encontraban Carlo Sforza, Volterra, Guido de Ruggiero, Pieto Calamandrei, Ivanhoe Bonomi, el documento constitutivo de un partido unitario de oposición promovido por Giovanni Amendola: la *Unione Nazional*, que celebraría su primer y único congreso en Roma en junio de 1925 en medio de un clima de tensión y provocación continuas. Sería la última manifestación pública de oposición a Mussolini: el libro homenaje *Giaccomo Matteotti nel I anniversario del suo martirio*, destinado a ser publicado en ese mismo verano, no llegaría a ver la luz, y lo mismo sucedería con *La Democrazia in Italia* (Roma, 1925), la obra de Ferrero

secuestrada por la censura, en la que, insistiendo en anteriores tesis, sostenía que el fascismo representaba una forma ilegítima de continuidad de un régimen liberal incapaz de evolucionar hacia la democracia.

Cuando el totalitarismo del régimen hubo asfixiado todas las libertades y los opositores tuvieron que escoger entre la huida al extranjero o la cárcel, el prestigio mundial de Ferrero le deparó una suerte sólo en parte diferente: se le retiró el pasaporte y debió permanecer en Florencia en residencia forzada. Tras el episodio de la Prefectura, donde tuvieron lugar los hechos narrados en el capítulo primero de Poder, Ferrero se vio forzado a abandonar Florencia y a refugiarse en *L'Ulivello* -la villa de campo de su propiedad situada en el camino del Chianti- rodeado de policías que, como describe su hijo Leo en su diario, le tenían sometido a una vigilancia insoportable. El confinamiento forzado en *L'Ulivello* no le impidió continuar con sus actividades intelectuales y de oposición: su casa se convirtió en centro de referencia para los pocos antifascistas que aún quedaban en libertad e, imposibilitado de escribir en la prensa nacional, mantuvo valientemente sus colaboraciones en los medios internacionales. Su labor escrita en Italia se limitó a la publicación de varias novelas ideológicas -*Le due verità* (1926), *La rivolta del figlio* (1926), *Sudore e sangue* (1930) -, que a pesar de su escaso valor literario, a duras penas sortearon la barrera de la censura.

La intervención primero de Albert Thomas, director del Bureau Internacional de Trabajo y más tarde del rey Alberto de Bélgica, consuegro del rey Víctor Manuel III, consiguió que Mussolini autorizara su salida al extranjero acompañado de

su familia, fue entonces cuando Ferrero aceptó el ofrecimiento de la facultad de Letras de Ginebra para regentar la cátedra de Historia Contemporánea, empeño que simultaneó con otros cursos paralelos en el *Institut des Hautes Études Internationales*. El nombramiento era para Ferrero de una importancia extraordinaria porque, además de otorgarle una tribuna de referencia en el exilio, suponía una reparación personal que le permitía alcanzar la cátedra universitaria que Italia, su patria, le había negado. Allí, en la tranquilidad del lago Leman y sin renunciar al antifascismo militante -el hogar ginebrino de los Ferrero fue centro de acogida para todo el que huía de la Europa totalitaria- retomó el tema de su investigación donde lo había dejado: en el estudio de las causas de la crisis del modelo parlamentario italiano y en la necesidad de teorizar sobre las condiciones que hacen posible la construcción de una democracia liberal. Los sucesos que acababa de vivir en la Italia mussoliniana, su conocimiento de lo acaecido en la Francia revolucionaria y napoleónica, y de los hechos que llevaron a César a la fundación del Imperio, le servirían de inspiración y de pretexto para trazar un paralelismo entre tres formas de Poder perfectamente diferenciadas: la legitimidad, la ilegitimidad y la cuasi-legitimidad. Tres alternativas que abarcan todas las opciones posibles entre la convivencia pacífica y el miedo.

Fruto de ese febril interés, serían sus cursos y conferencias en la facultad de Ginebra y en el Institut, y sucesivos libros: *Aventure. Bonaparte in Italie* (París, 1936), *Reconstruction. Talleyrand à Vienne* (París, 1940) y su obra casi póstuma: *Pouvoir. Les Génies invisibles de la Cité*, el gran ensayo de Ferrero, un libro que en 1942 hubo de ser publicado en francés en Estados Unidos porque ningún país europeo de entonces -ni la neutral Suiza- se

atrevió a editarlo. Y es que, nada más aparecido, Poder sería objeto del general reconocimiento por la crítica mundial como una obra de combate contra el fascismo y por la libertad, en la que, más allá de sus utilidades circunstanciales, se encierran las claves últimas de la legitimidad democrática.

Ferrero fallecerá en agosto de 1942 en Mont Pelerin (Suiza). Poder será su «testamento espiritual», un libro -como diría Voltaire- «surgido de la necesidad», que resume y compendia todo su pensamiento. En Poder, Ferrero sostendrá que el Poder es fuerza, que el Poder es violencia, que el Poder es coacción, pero que el Poder que descanse sólo en la fuerza estará inexorablemente condenado a perecer, porque, como espetara Talleyrand al emperador Napoleón, «con las bayonetas se puede hacer todo, menos una cosa: sentarse encima de ellas». Y es que la fuerza sirve para apuntalar coyunturalmente el Poder, para hacer frente a situaciones extraordinarias, pero en ningún caso estará en condiciones de convertirse en su principio estructural. En Poder, dice Ferrero que el Poder para sobrevivir, necesita de algo más que de la fuerza, de bastante más que la violencia, de mucho más que la coacción. El Poder, para alcanzar la estabilidad -la gobernabilidad, en la terminología hoy al uso-, precisa del asentimiento, de la obediencia libremente prestada, del consentimiento de los llamados a obedecer, y a ese asentimiento, a esa obediencia, a ese consentimiento, Ferrero lo llama legitimidad: «el Genio invisible de la Ciudad que despoja al Poder de sus miedos».

Poder devendrá así en una especie de Espíritu de las Leyes de la Democracia en el que se exponen las reglas básicas que confieren estabilidad a las naciones, las causas del ascenso y

decadencia de los pueblos, los parámetros de medición del progreso, sirviéndose de un principio que, como las púas del erizo, opera como postulado de valor universal: la legitimidad.

A pesar de su éxito mundial, Poder no escapará a la adversa suerte que la obra de Ferrero correrá siempre en Italia: la indiferencia primero, el olvido después. No por ello, sin embargo, Poder dejará de desempeñar un cierto papel en la construcción del Estado Democrático Italiano como lo demuestra el hecho de que en 1947, en los días en que la Asamblea Constituyente comenzaba a debatir la nueva Italia que las urnas iban a levantar sobre las ruinas del fascismo, en momentos de especial tensión, Pietro Nenni -líder del Partido Socialista- enviara a Alcide de Gasperi -cabeza de la democracia cristiana- una carta y un libro. En la carta le proponía el acuerdo y le invitaba a leer Poder, el libro que la acompañaba, en un gesto simbólico que representaba una oferta implícita para redactar la Constitución de la neonata República según el paradigma de legitimidad que se había afirmado tras una prolongada y dolorosa guerra35. Y es que, a pesar de la indiferencia y del olvido, Poder continúa siendo hoy una obra de referencia inexcusable para el correcto entendimiento de la actual crisis de la democracia italiana. Una crisis que, al igual que la que vive el conjunto del mundo constitucional, es, ante todo y por encima de todo, una crisis de legitimidad.

2. FERRERO Y LA LEGITIMIDAD: EL SIGNIFICADO DE LA IMPOSTURA EN POLÍTICA

La importancia que en su época llegó a tener Guglielmo Ferrero resulta difícil de entender hoy, en un momento en que el tiempo parece haber borrado la memoria histórica de su nombre. Para reafirmarla basta acudir a Ortega y a las continuas referencias que en sus ensayos hace de *Grandezza e decadenza*, o a la correspondencia de un literato como Joyce, para recordar quién fue y qué significó Guglielmo Ferrero para toda una generación de la intelectualidad mundial. Y es que la extraordinaria sagacidad de Ferrero, su capacidad para penetrar en las situaciones e intuir respuestas anticipatorias, su sensibilidad para sintetizar principios y para definir modelos, hacen de él el pensador que fascinó a la Europa y a la América del primer tercio del siglo XX. Ferrero no era ni un politólogo ni un sociólogo, ni tampoco un historiador, ni siquiera un historiador de las ideas. En sus construcciones sociológicas hay algo de diletante y en sus análisis políticos e históricos mucho de objetable. La grandeza de Ferrero está en la inteligencia que le permite penetrar en el fondo de los problemas de su época y articularlos en una trama lógica. Lo relevante de Ferrero es su talento para apropiarse de los pensamientos ajenos y reformularlos en un todo coherente y unitario que, a la luz de su planteamiento, cobra un significado esclarecedor. Así procede con Burke -por intermediación de Talleyrand-, con Hobbes, con Constant, con Mosca... Y es desde el background conceptual que le proporcionan esos autores desde donde, en la tercera etapa de su pensamiento -la que comienza con *Memorie e confessioni di un sovrano* deposto (1920) -, asume la tarea de reflexionar sobre la temática del Poder en una clave que a la vez es ontológica y fenomenológica, abstracta y concreta, sincrónica e histórica.

A. EL SIGNIFICADO DE LA LEGITIMIDAD EN LA TEORÍA DEL PODER: GUGLIELMO FERRERO Y MAX WEBER

El Poder, entendido como el hecho de la dominación de unos hombres por otros hombres, ha sido objeto de estudio desde muy diferentes perspectivas. Simplificando al máximo, tres son las opciones que al respecto se ofrecen: la ontológica, que aspira a desentrañar su esencia; la fenomenológica, que atiende a sus manifestaciones existenciales, y una tercera, que, por tomar como referente las diferentes actitudes que los hombres mantienen frente al Poder, cabría definir como patológica.

Dejando a un lado esta última en la medida en que se aleja del tema objeto de consideración, y tomando como referente las dos primeras opciones, conviene recordar que mientras el análisis ontológico, por la dificultad y complejidad que le son inherentes, ha sido tradicionalmente rehuido por los autores y sólo personajes de la categoría de Aristóteles, un Hobbes o un Hegel se han atrevido a afrontarlo directamente, el segundo, el fenomenológico, representa el habitual punto de penetración en la temática del Poder para la mayoría de los estudiosos. Y ello porque, si desde un tratamiento ontológico del Poder resulta difícil articular una reflexión que, sin incurrir en consideraciones metafísicas, sea capaz de obtener otras conclusiones que la de constatar en sí mismo el hecho de la dominación, el fenomenológico permite caracterizar las distintas manifestaciones de la dialéctica de la dominación en torno a parámetros precisos encuadrables en un marco histórico perfectamente inteligible. Los enfoques fenomenológicos renunciando a cap-

tar la esencia del Poder y la transcendentalidad que la ontología trae consigo, llegan a conclusiones operativas capaces de desentrañar, sino el ser del Poder, sí al menos su realidad existencial tal y como la perciben los hombres.

En Poder Ferrero toma partido claramente por una opción fenomenológica construida desde la categoría de legitimidad. En este punto Ferrero coincide con otro gran clásico de la teoría del Poder -la Cratología-, Max Weber, con el que las concomitancias y paralelismos resultan evidentes: los dos se interesan por la evolución de la sociedad; los dos viajan a Estados Unidos, quedan fascinados por el avance de su economía, de su civilización y de su técnica y adquieren conciencia de las enormes transformaciones que la nueva realidad va a comportar; los dos comprenden que el tiempo del cambio ha llegado a Europa; los dos toman partido por la democracia; los dos ven en la legitimidad una manifestación del Poder y pretenden captar a través de ella el signo de los nuevos tiempos. Pero las diferencias entre los dos también son notables. Weber estudia la legitimidad desde la neutralidad del científico, Ferrero desde el compromiso angustioso de quien se siente soldado de una guerra por la libertad; Ferrero se interroga primero por la razón de ser de la legitimidad y después por sus manifestaciones, Weber ignora el fundamento de la legitimidad -no se detiene ni a conceptuarla- y se limita a teorizar sobre sus manifestaciones; a diferencia de Ferrero, Weber no se adentra en el fondo de la cuestión, se mantiene siempre en el análisis epidérmico y formal. En definitiva, Weber construye una teoría de la legitimidad estrictamente fenomenológica, Ferrero entiende la legitimidad como una manifestación fenomenológica de la morfología del Poder.

Así pues, las distancias que separan el tratamiento de la legitimidad de uno y otro autor son numerosas y sus consecuencias determinantes: Weber efectúa una reflexión sobre la legitimidad marcada por su particular momento, Ferrero hace de la legitimidad el gran pretexto desde el que desarrollar toda una teoría del Poder, una teoría acabada y completa.

Para Ferrero la legitimidad no es otra cosa que la obediencia, el consentimiento libremente expresado -de manera consciente o inconsciente- por los gobernados respecto de los gobernantes. Un gobernante legítimo es aquel -repite machaconamente- que resulta obedecido de manera automática por sus súbditos, aquel que impone sus mandatos sin necesidad de acudir a la religión, a la violencia o a cualquier otro medio socialmente espurio, porque los a él sometidos consienten, reconocen espontánea y naturalmente su derecho a mandar, a imponer su voluntad.

¿Por qué se obedece? ¿Cuál es la causa última que hace que un hombre acate la voluntad de otro hombre? No cabe una respuesta de valor universal: la respuesta la da en cada momento la realidad en que el hombre se halla inmerso, la idea de política -en el sentido amplio del término- que en cada sociedad prevalece, el grado de maduración de su conciencia colectiva, lo que significa que nace de la aceptación social. Por eso no existe un principio de obediencia al margen de la historia, como tampoco existe una única razón de la obediencia. Toda época construye la suya propia sobre su particular principio: la fuerza, la tradición, la religión, la legitimidad...

La fuerza, por sí sola, resulta insuficiente para sostener al Poder: la fuerza es un instrumento coyuntural de la dominación no su principio estructural. Como afirmara con su habitual agudeza Edmund Burke: «el uso de la fuerza es sólo temporal. Se puede sojuzgar por un momento, pero ello no elimina la necesidad de sojuzgar de nuevo». Si la religión fue la razón de la obediencia en la etapa en que predominaban las que Ullmann definiera como «concepciones descendentes del Poder», el consentimiento cumplirá ese mismo cometido en el instante en que la desacralización de lo mundano ponga ante los ojos de los hombres la auténtica realidad de la dominación, en el momento en que la comunidad política se reconozca obra humana. La legitimidad será la razón de ser de la obediencia, la razón que justifica la obediencia en un momento histórico concreto: el momento estatal. Estado y legitimidad aparecen vinculados así, como supuestos convergentes, como elementos de un todo común llamado modernidad política. Y la legitimidad pasa a definirse entonces, como una praxis y no como una teoría, como un sobreentendido y no como una construcción deliberada, como un estado del espíritu y no como un instituto concreto.

Frente a la alternativa representada por la fuerza en la cual subyace un modo de entender el Poder radicalmente incompatible con la pacificación de la vida política que significó el Estado, la legitimidad se caracteriza como una forma de obediencia basada en el consentimiento, en la aceptación pacífica del gobernante por el gobernado. Ello no supone que dentro de los límites del Estado sólo exista espacio para un título de legitimidad. Conviene no confundir la legitimidad con sus manifestaciones, con las diferentes fórmulas de legitimidad

posibles. La legitimidad, como producto social que es, se define, ante todo, como una realidad contingente en la que tienen cabida muy diferentes principios: la herencia, la inteligencia, el éxito social, la eficacia, la igualdad política o social, la elección, el carisma. Todos son lícitos y admisibles a condición de que conciten la obediencia espontánea y voluntaria de los llamados a obedecer. Cualquier principio estará en condiciones de aspirar a convertirse en un título de legitimidad aceptable, siempre y cuando sea reconocido como tal por la sociedad: admitido por los destinatarios de la obediencia. La única alternativa radicalmente inaceptable es la que pretende sustituir la legitimidad por otra razón de obediencia, y más concretamente por la fuerza.

Se entiende así que la historia de la legitimidad -como historia del Estado que es- se encuentre marcada por los avatares que jalonan la evolución de la política en una parte de Europa desde el siglo XV a nuestros días. El principio que inspira las diferentes formas de Estado que durante siglos se suceden en Europa deviene, a la vez, en paradigma del modelo de legitimidad que lo sostiene: la gloria del hombre que construye el Estado -el Príncipe- y la exaltación de la herencia en la idea de legitimidad aristomonárquica; la legalidad y la garantía de las libertades individuales en el sistema de legitimidad del liberalismo idólatra del comercio y del mercado; las elecciones periódicas y el derecho de oposición en el arquetipo de legitimidad de la democracia representativa. Y se explica también así que lo fundamental de un principio de legitimidad se encuentre en el espíritu que lo informa y no en los institutos que alumbra. Y es que la legitimidad es, en el pensamiento de Ferrero, un estado del espíritu que vive en la sociedad y que

impregna tanto las instituciones como las reglas de convivencia de la comunidad política. Reglas e instituciones tienen un cometido meramente instrumental, cumplen un fin al servicio del principio, pero no deben ser confundidas con el principio. El gran mérito de Ferrero está en comprender que lo fundamental en la legitimidad no reside en las formas en que se plasma y a que puede dar lugar, sino en el respeto al espíritu que las anima y en la permanente identidad entre él, realidad y conciencia social.

La legitimidad es, pues, una praxis: la praxis de la aceptación, del consentimiento social de una forma de Poder, una aceptación y un consentimiento en los que el discurrir del tiempo desempeña un papel determinante. El tiempo es el gran factor de estabilidad de la legitimidad que permite que un principio penetre en la sociedad o sea rechazado por ella. Del transcurso del tiempo depende que un principio de legitimidad se consolide y se asiente. De ahí que Talleyrand advierta que un gobierno deviene legítimo cuando su «existencia, modo y forma de acción se encuentran respaldados y consolidados por una larga sucesión de años y por una prescripción secular [...] resultante de un antiguo estado de posesión» que -como recordara Burke- le confiere «una presunción que favorece a la forma de gobierno bajo la que la nación ha vivido prósperamente durante largo tiempo, en detrimento de cualquier otro proyecto nuevo».

Un Poder legítimo es, por tanto, el resultado de un proceso lento en el que, de manera casi imperceptible, lo nuevo va reemplazando a lo viejo. Legitimidad es incompatible con Revolución entendida como ruptura violenta e instantánea,

como el cambio radical que elimina la continuidad del discurso histórico. La Revolución consiste en la destrucción de un principio de legitimidad que, en la medida en que no es reemplazado por otro -porque no existe, o porque, si existe, todavía no se encuentra socialmente arraigado y no media el lapso temporal imprescindible para que se asiente-, terminará desembocando en el vacío. Entonces, cuando «no hay principios y no quedan más que acontecimientos» (como afirmara el Jean Vautrin de Balzac, tan querido por Heller), se abre un vacío en el que sólo cabe la nada: terreno abonado para los regímenes de fuerza y para un miedo que irremediablemente conduce a la guerra.

B. LA LEGITIMIDAD DEMOCRÁTICA

En *La Democrazia in Italia* Ferrero deja perfectamente clara su personal adhesión a la democracia. Una adhesión sin fanatismos, sin ilusiones desbordantes, pero también sin reparos ni reservas mentales: «Defiendo la democracia, pero sin creer que el Demos sea un Dios y que en ocasiones no llegue a pactar con el diablo. La defiendo por una razón histórica: la libertad política, el régimen representativo, el sufragio universal, son órganos vitales de la sociedad moderna, como la nobleza feudal y el clero católico fueron órganos vitales de la sociedad medieval»46. La representación y no la selección plebiscitaria de los líderes propugnada por Weber, la existencia de una minoría que disiente y no el control de la burocracia por el Parlamento, son la solución para la crisis que en los años veinte vivía Italia y que muy pronto se iba a extender a toda Europa.

Para Ferrero, la Democracia significaba, en la Italia de 1920 -y en general para el conjunto de Europa-, la continuidad natural y lógica de la legitimidad liberal precedente y, como tal, era la única posibilidad de evitar el vacío político que amenazaba con concluir en la Revolución. Pero la rotunda negativa de la clase política a admitirla, unida a otros factores, y muy especialmente a la inexistencia de una base social dispuesta a imponerla, hacían que la legitimidad democrática careciera en Italia de los elementos imprescindibles que le permitieran fraguar. El resultado iba a ser el fascismo: un régimen revolucionario -esto es, ilegítimo: construido desde la fuerza en el miedo- que necesariamente tenía que conducir a la guerra. La guerra mundial fue, en este sentido, una guerra ideológica entre el Genio de la Democracia y el maligno, entre la legitimidad y la Revolución, entre la paz y -valga la redundancia- la propia guerra.

3. EL SIGNIFICADO LETAL DE LA IMPOSTURA EN POLÍTICA

Pero para Ferrero la legitimidad conoce un segundo desafío, tan preocupante y problemático como el que desencadena la Revolución: la impostura, la mentira, la falsificación, el fraude querido y consciente del espíritu de legitimidad. La mentira en política -como la Revolución- también se traduce en el vacío, en la nada, y también conduce irremisiblemente al desastre:

<Un principio de legitimidad no puede ser nunca una mistificación o una farsa. Justo o injusto, racional o absurdo, debe contener siempre un núcleo sustancial, una realidad, algo efectivo y eficiente [...]. Un principio de legitimidad no puede degenerar en una falsificación, ni siquiera parcial, sin provocar una grave

confusión en los espíritus [...] la impostura es siempre el vacío [...]. Y, cuando eso sucede, los Genios invisibles, que tienen por misión liberar al Poder de sus miedos, se indisponen, devienen en monstruos malignos y se transforman en enemigos y torturadores de los hombres a los que debieran proteger >.

Interesa insistir en que el falseamiento de la vida política al que alude Ferrero nada tiene que ver con la duplicidad y la ambigüedad que, desde Maquiavelo al menos, es consustancial, con el *agire* político. La impostura, la mentira que están en el pensamiento de Ferrero, significan el desconocimiento premeditado y sistemático por el gobernante de la idea que debe inspirar el principio de legitimidad en que hipotéticamente se halla inmerso: se trata de un falseamiento inducido por el mismo Poder que, de manera inconfesa, burla la fórmula de legitimidad que debiera sostenerlo, de un falseamiento que convierte a la legitimidad en una fórmula vacía de contenido, cuya misión es encubrir los actos de un Poder que en la praxis opera de manera muy diferente a como dice obrar en teoría.

Este falseamiento de la vida política tampoco es susceptible de parangón con aquello que Ferrero llama cuasi-legitimidad. Como muy bien entendiera Loewenstein, la cuasi-legitimidad es un estadio previo a la legitimidad en el que el gobernante se esfuerza por introducir un principio de legitimidad que socialmente no cuenta todavía con una aceptación plena, mientras que un gobierno construido sobre la mentira hace de su fórmula de legitimidad una mascarada, una burla, una mistificación, ya que «ni quiere, ni puede respetar el principio de legitimidad a través del cual "sólo" pretende justificar su poder impuesto al pueblo contra su voluntad».

Desde una perspectiva actual, el punto más relevante de toda la construcción ferreriana de la legitimidad probablemente resida en este punto, en la teoría de la impostura, del significado letal de la mentira en política. Si en los años previos a la Segunda Guerra Mundial su doctrina sobre el miedo y los gobiernos revolucionarios adquiere una transcendencia enorme, en el momento presente sus tesis acerca de las terribles consecuencias que derivan del intento de convertir la impostura en principio estructural del Poder, además de conectar con aquella vieja línea de pensamiento que hacía de la degeneración de las formas políticas -de la corrupción- el tema central de su reflexión, cobra una significación premonitoria que parece anticipar los grandes retos que hoy amenazan al mundo.

Y la prueba más evidente está en los hechos. En noviembre de 1989 el muro de Berlín se derrumbaba como un azucarillo en medio de un tremendo estrépito. Apenas tres años después, contra lo que durante decenios habían venido prediciendo los agoreros, la propia Unión Soviética desaparecía de la noche a la mañana. ¿Cómo era posible que el ejército más poderoso del mundo -una potencia nuclear- rindiera sus armas sin hacer ni un amago de defensa? La respuesta al enigma resulta en extremo simple, y la expresa con claridad meridiana, en unas excepcionales memorias, el que fuera líder de la frustrada Primavera de Praga, aquel eslovaco de sonrisa limpia que se llamó Alexander Dubcek, cuando narra la última entrevista que, en el fatídico verano de 1968, mantuviera con el máximo dirigente soviético Leonid Bréznev:

Breznev tomó la palabra. Esta vez dejó de lado toda clase de florituras sobre solidaridad y amistad eterna y recurrió, en

cambio, al realismo político. Dejó así claro que los ideales y principios eran bastante secundarios. Se dirigió a nosotros con el proverbial cañón del fusil de Mao Tse-tung. Aquí desveló su identidad y la de su Politburó: eran un montón de cínicos y arrogantes burócratas con una actitud feudal, que desde hacía tiempo no servían a nadie más que a sí mismos. Declaró que, desde el término de la Segunda Guerra, Checoslovaquia había constituido una parte del área de seguridad soviética y que la Unión Soviética no tenía ninguna intención de abandonarla. Lo que más había inquietado al Politburó Soviético sobre la Primavera de Praga habían sido nuestras tendencias independentistas: que no le enviara mis discursos por adelantado para revisarlos, que no le pidiera permiso para realizar cambios en cargos importantes. No pudieron tolerarlo y, como no habíamos cedido a otras presiones, habían invadido el país [...]. Me percaté de que en aquella casa de locos no había nada que tuviera el menor sentido: ni los ideales que yo defendía y que pensaba que compartíamos, ni los tratados que habíamos firmado, ni las organizaciones internacionales a las que ambos pertenecíamos.

Aquellos hombres no creían en nada y, como no creían en nada, vivían en un estado de permanente ilegitimidad a duras penas encubierto por soflamas demagógicas y por calculadas exhibiciones de fuerza, en un régimen, en suma, al que su incurable impostura abocaba inexorablemente a perecer. Y es que, como dijera Rudi Dutschke, el famoso líder contestatario de los años setenta: «Al este del Elba todo era real menos el socialismo.»

4. LEGITIMIDAD Y DEMOCRACIA: LA DEMOCRACIA ANTE SU MOMENTO MAQUIAVÉLICO

Uno de los datos más significativos de Poder es su llamativa actualidad, una actualidad que resulta más sorprendente si se tiene en cuenta el medio siglo transcurrido desde la fecha de su publicación. Hasta hace poco, Poder era un clásico destinado a sufrir el destino de todo clásico: ser citado -hasta plagiado- pero no leído. Sin embargo, desde hace unos años se reedita, se cita, e incluso empieza a ser texto de estudio en algunas universidades. En este sentido es ilustrativo traer a colación aquí, entre otros, los nombres y obras de Sartori, Lombardi, Gomes Canotilho o Beaude. Ahora bien, con independencia de que la principal virtud de un clásico estribe en su imperecebilidad -su permanente utilidad para explicar situaciones-, en este caso, la razón fundamental de la revalorización de la obra de Ferrero reside en la Revolución que acaba de tener lugar: la destrucción del bloque del Este. Una Revolución cuyos efectos transcienden con mucho los estrechos límites del socialismo real. Y es que, contrariamente a lo que apuntan las apariencias, las piedras que en su caída desprendía el muro de Berlín golpeaban a los dos lados del telón de acero y no sólo a uno. Dicho de otro modo: la crisis de la legitimidad socialista también es una crisis de su rival, la legitimidad constitucional-democrática.

La tesis de que, desde el triunfo de Stalin en la Unión Soviética, mundo capitalista y mundo socialista constituían el adverso y reverso de una sola moneda, de un solo discurso histórico perfectamente trabado en torno a un hilo conductor común, fue durante años la hipótesis de trabajo de Henri Lefevbre.

Pero con toda seguridad el personaje público que mejor entendió la gran verdad que se ocultaba tras esa convergencia fue el malogrado presidente de los Estados Unidos John Fitzgerald Kennedy, que el 26 de junio de 1963, al pie del muro que dividía el mundo, pronunció un discurso en el que dejaba perfectamente clara la dialéctica de contrarios que unía a las dos fórmulas de legitimidad en pugna:

> <Hace dos mil años el mayor orgullo para un hombre era decir: *civis romanus sum* [soy ciudadano romano]. Hoy, en el mundo de la libertad, el mayor orgullo de un hombre es poder decir: *Ich bin ein Berliner* [yo también soy berlinés]. Hay mucha gente en el mundo que no comprende –o que dice no comprender– cuál es el gran problema que divide al mundo libre del mundo comunista. ¡Qué vengan a Berlín! Hay algunos que dicen que el comunismo representa el camino del futuro. ¡Qué vengan a Berlín! Y hay otros pocos, en Europa y en otras partes, que dicen que es verdad que el comunismo resulta un sistema malvado, pero permite realizar el progreso económico. *Lass sie nach Berlin kommen!* [¡Dejadles venir a Berlín!]. La libertad tiene muchas dificultades y la democracia no es perfecta, pero nosotros no hemos tenido que erigir un muro para encerrar dentro a nuestra gente e impedirla marcharse.>

Treinta y cinco años más tarde de aquel discurso, el triunfo del mundo libre parece completo. Todo augura el inicio de una era de lo absoluto en la historia en la que la felicidad les será finalmente dada a los hombres a través de la Constitución y la legitimidad democrática. Incluso hay quien lo ha proclamado abiertamente. Sin embargo, la realidad, con su

incontestable tozudez, lo desmiente rotundamente. Dejando a un lado las dificultades con que topan los antiguos países del Este para instaurar la democracia, el derrumbamiento político de México -durante años paradigma de estabilidad en la América Latina-, la, en apariencia, interminable crisis italiana -dos naciones en primera línea de frente durante la guerra fría-, la crisis de confianza que sacude a los sistemas políticos de Francia, España, Bélgica..., son manifestaciones ciertas de un mal que se remonta a tiempo atrás: el décalage entre teoría y praxis que desde hace décadas arrastran las democracias occidentales. Un mal que amenaza con convertirse en una impostura generalizada. Un mal que, como recordaba con agudeza Indro Montanelli -«votaré a la Democracia Cristiana aunque tenga que taparme la nariz para no oler los hedores que despide la urna porque quiero evitar el triunfo del comunismo»-, durante todo este tiempo a duras penas ha conseguido ocultarse tras el ejemplo negativo que representó el bloque del Este.

Es evidente que, de años atrás, las manifestaciones de la crisis en el mundo de la legitimidad constitucional no han hecho sino multiplicarse. Signos como la pérdida de referentes y significación de las ideologías que llevan el debate público a la vacuidad, la confiscación del poder por una clase política que opera siguiendo una lógica ajena a la lógica democrática, el rotundo fracaso de la representación política y la probada insuficiencia de los mecanismos de responsabilidad, la carencia de iniciativa de una sociedad que políticamente se define como *Government by Society*, la esclerosis de los partidos y sindicatos, la creciente preponderancia de unos poderes privados que hacen inoperantes los viejos mecanismos de protección de

los derechos, son síntomas preocupantes que permiten constatar en el terreno de los hechos la situación en que se halla sumido el régimen liberal-democrático.

Y es que el principal problema de la democracia constitucional empieza a ser que la distancia que media entre cómo es realmente el *vivere civile* y cómo debiera ser a juzgar por las instituciones y reglas, ha adquirido un calado tal que -parafraseando a Maquiavelo- cabría decir que «aquel que deje lo que hace por lo que debiera hacer, marcha a su ruina en vez de beneficiarse».

No es que la democracia se encuentre teóricamente cuestionada, no se trata de que sus postulados de principio resulten negados, no es que -por mucho que integrismo y nacionalismo sean desafíos no despreciables- existan fórmulas alternativas que, como los bárbaros del poeta, acechen a las puertas de la Ciudad, es que la legitimidad democrática se halla sumida en un gigantesco proceso degenerativo en el que, sin que medie un rechazo frontal de su idea de legitimidad, las cosas no son lo que dicen ser. Y es que, al igual que sucedía en el mundo soviético, entre la teoría y la praxis del constitucionalismo democrático comienza a abrirse un gigantesco vacío que, por el instante, se está llenando con la impostura, con la mentira y con la negación consciente y premeditada de la verdad. Un gigantesco vacío que, como en el socialismo real, es susceptible de concluir en el desastre, si los principios llegan a convertirse en una absoluta parodia de la realidad.

La diferencia fundamental con las viejas naciones del Este estriba en que en el mundo constitucional los principios conti-

núan vivos, la fórmula de legitimidad resulta todavía creíble para los gobernados. Lo que sucede a este lado del muro es que la democracia se encuentra sumida en lo que, sirviéndonos de la terminología de Pocock, podemos denominar un «momento maquiavélico» -*Maquiavelliam moment*-, ante un gigantesco cambio histórico -técnico, económico, político y social- en el que los hombres luchan denodadamente por salvar los postulados de principio que soportaban su convivencia de los terribles avatares con que el futuro les amenaza bajo la máscara de la diosa Fortuna.

Las reacciones ante esa situación han sido de lo más diverso. Desde quienes como Derrida o Foucault niegan el problema recurriendo al socorrido expediente de eliminarlo (Foucault hace del poder político un poder social más y, negando su existencia autónoma, acaba por disolverlo), hasta quienes minimizan sus efectos centrándose en el estudio de la crisis de las diferentes instituciones que integran el Estado constitucional, cabe un amplio elenco de alternativas entre las que, con toda seguridad, las más constructivas son aquellas que, tomando como referente la crisis de la legitimidad y su deseo de superarla, aspiran a articular desde el campo de la filosofía política una respuesta completa y acabada. Tres son, a este respecto, las alternativas posibles: el neocontractualismo en sus diferentes variantes, el Estado de Derecho radicalmente democrático defendido por Habermas y el pensamiento republicano.

El neocontractualismo -también llamado comunitarismo- propugnado por John Rawls, Brian Barry, Robert Nozick68, propone afrontar la crisis de la democracia reformulando sobre nuevas bases el viejo pacto social que en las teorías de Suárez,

Grocio, Pufendorf, Althusius o Locke había servido para fundamentar el Estado constitucional burgués. Se trata de una propuesta que tiende a reconstruir la fórmula de legitimidad que está en el origen de la convivencia política. Independientemente de las críticas que desde la lógica del pacto pudieran oponerse a semejante propuesta, la principal objeción que desde la perspectiva de la legitimidad democrática cabe argüir a esta tesis es que el problema actual de la democracia no reside tanto en la redefinición de sus postulados paradigmáticos, cuanto en su falta de concreción práctica. En otras palabras, la crisis de la legitimidad democrática es una crisis de efectividad, de distancia entre deber ser y realidad, entre teoría y praxis y no un conflicto entre alternativas ideológicas rivales superable por el consenso y armonizable por el derecho.

Por su parte Habermas, plenamente consciente de que la crisis de la legitimidad democrática es ante todo una crisis de inoperancia práctica de los postulados teóricos del Estado democrático de Derecho, afirma la necesidad de profundizar en el elemento democrático a fin de que las estructuras jurídicas del Estado formal de Derecho consigan integrar en sí la totalidad de los componentes de la sociedad. La democracia será para Habermas la sociedad, una sociedad que, a su vez, para resultar democrática requiere que la estructura jurídico-procesal del Estado opere sobre la realidad garantizando la igualdad sustancial de todos sus componentes. Se trata de una propuesta que, a diferencia de la anterior, hace hincapié en los supuestos operativos de la democracia y en la necesidad de integrar democracia con derecho y derecho con realidad, pero que tiene como gran inconveniente manejar las mismas categorías instrumentales que han abocado a la democracia a

la situación en que se encuentra. En efecto, para Habermas la alternativa a la crisis de la opinión pública es más transparencia y más publicidad democrática, la solución a la crisis del Parlamento es más representación democrática, el remedio a la crisis de los partidos es más participación social. Casi nada hay en él que no haya sido ya dicho. Y es que Habermas propone neutralizar la acidez del vino viejo echando en sus odres un poco -o un mucho- de vino nuevo.

El tercer grupo de autores -los republicamos- sostienen la exigencia de actuar simultáneamente sobre el principio democrático y sobre su aplicación práctica. Para empezar, quienes de esta corriente participan insisten en la urgencia de reformular los postulados del principio democrático siguiendo una tradición que se remonta a Maquiavelo– el Maquiavelo republicano de las Décadas-, Harrington, Rousseau o el primer Constant -el Constant de *Fragments d'une constitution républicaine*-. Democracia equivale, en el pensamiento de los clásicos del republicanismo, a identidad: gobierno de los hombres por los propios hombres. La ciudadanía es irrenunciable: nadie puede dejar de ser ciudadano sin renunciar a ser hombre. No existen derechos del individuo sin una garantía previa de que el orden que los protege es patrimonio de los ciudadanos. La libertad política y la solidaridad colectiva son presupuestos del goce individual y no sus instrumentos. No es posible distinguir el Estado de la Sociedad, como tampoco lo es discernir entre ciudadano y gobernante. El secreto de la democracia está en la *virtù* -entendida en el sentido clásico- de los ciudadanos. Es en el espíritu y no en las leyes, en el respeto en la praxis a los postulados de principio y no en las instituciones, donde reside la esperanza de la democracia.

El pensamiento republicano ofrece una enorme ventaja: se sitúa donde justamente se encuentran emplazados los términos del problema: en el olvido en la realidad de las consecuencias que debieran derivarse del postulado capital de la democracia: el gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo. Dos son las cuestiones en que a este respecto interesa profundizar: primera, la operatividad práctica del republicanismo cívico a la hora de afrontar la legitimidad de Estado constitucional-democrático; segunda, su conexión con el pensamiento de Guglielmo Ferrero.

En relación con la primera cuestión, el principal dato a retener es que en el Estado liberal-democrático, a pesar de la Constitución, el Poder -como diría Alain- continúa siendo monárquico. En los años de guerra fría las democracias occidentales se han ido deslizando hacia un modelo de comunidad en el que lo jurídico ha sustituido a lo político, en el que la libertad -entendida como el goce particular de los derechos individuales- ha reemplazado a la democracia -entendida como el autogobierno-, en la que las instituciones han ocupado el sitial reservado a los ciudadanos. En resumidas cuentas, en el Estado constitucional de nuestros días se han hecho realidad los peores temores de Constant cuando exponía los peligros que llevaba aparejada la renuncia a la República: «*Le danger de la liberté moderne, c'est qu'absorbés dans le juissance de notre indépendance privée, et dans la poursuite de nos intérêts particulieurs, nous ne remercions trop facilment à notre droit de partage dans le pouvoir politique*».

Frente a esta situación pocos han sabido decir unas Constituciones progresivamente desnaturalizadas en sus atributos soberanos por unos poderes mundiales que nadie sabe a quién

representan. Frente a esta situación poco ha podido aportar una Ciencia Política anclada en el estudio de los problemas sectoriales del comportamiento y en el análisis matemático del cálculo político. Frente a esta situación poco ha sabido enseñar un derecho constitucional que, obsesionado por el cultivo de lo jurídico, ha querido ver en la jurisdicción constitucional el remedio de todos los males. En los años de la guerra fría -de la petrificación de la vida política que significó el conflicto entre los dos colosos- la contienda política dejó de ser auténtica contienda para convertirse en simple apariencia, los problemas ideológicos dejaron de ser ideológicos para desplazarse a la bipolaridad Este-Oeste, el derecho constitucional renunció a ser derecho político porque el positivismo jurisdiccional vetaba todo lo que fuera más allá de la interpretación exegética de la norma.

Pero ahora las cosas han cambiado radicalmente, el fin del mundo soviético ha desatado los demonios que la guerra fría mantenía bajo llave: lo virtual amenaza con tomar ventaja en todos los terrenos sobre lo real; los avances tecnológicos destruyen las tradicionales categorías de tiempo y espacio; la economía real sucumbe ante los dictados de la economía financiera; las estructuras de la sociedad y del derecho se convulsionan a resultas de los nuevos valores sexuales, de la liberación de la mujer, de las transformaciones del concepto de propiedad, de la prolongación de la vida; el comercio pretende arrinconar a la *virtù*, el progreso a la solidaridad, lo individual al bien común; la ciudadanía amenaza con quedar reducida a un estadio puramente económico. Y frente a tal estado de cosas sólo la legitimidad democrática en la forma en que la propone el pensamiento republicano está en condiciones de ofrecer una

alternativa que combine a la vez una fórmula moralmente aceptable y un programa prácticamente realizable.

Por lo que hace a la relación entre Ferrero y el pensamiento republicano, conviene recordar: que el Ferrero de finales del XIX y principios del XX se encontraba plenamente inmerso en la atmósfera política e intelectual del radicalismo, una corriente de pensamiento que constituye una expresión anticipatoria del republicanismo actual ; que Ferrero elaboró una imponente reflexión sobre dos modelos de civilización -cualitativa/cuantitativa- que está en la base de la dicotomía *virtù/comercio* que desde Pocock representa una de las claves precomprensivas del principal conflicto del presente; que la transcendencia que Ferrero concede al respeto al *fair play* tiene su correlato inmediato en la preocupación casi obsesiva de los republicanos por la preservación del espíritu que anima las instituciones.

Es justamente esa ética de la *virtù* social -como diría Burke, *the only argument of effect in civil life*-, esa comprensión del Poder desde la ciudadanía superadora de la vieja relación gobernante/gobernado, ese entendimiento de la libertad como instrumento al servicio de la emancipación humana y no como mecanismo propiciador del disfrute material, lo que une a un Ferrero leído a la luz de los acontecimientos del presente con el pensamiento republicano, y lo que permite que su mensaje en favor de la legitimidad resulte plenamente vigente en un mundo que, no hace mucho, ha creído haber iniciado la era de la libertad definitiva.

5. EL ÚLTIMO TRIUNFO DE LA LIBERTAD

En 1764 -poco antes de la Revolución que abriría el mundo a la legitimidad constitucional y a la libertad- recomendaba burlonamente Rousseau a los ciudadanos de Ginebra en la octava de sus *Lettres écrites de la montagne*: «Los viejos pueblos no son ya un modelo para los modernos a los que resultan demasiado extrañas todas esas consideraciones. Sobre todo vosotros, ginebrinos, manteneos en vuestro lugar y no prestéis atención a los objetos elevados que se os ofrecen para ocultar el creciente abismo que se abre ante vosotros. No sois ni romanos ni espartanos, ni siquiera ateniense [...] sólo sois mercaderes, artesanos, burgueses siempre ocupados de vuestros intereses privados, de vuestro trabajo, de vuestro comercio, de vuestro lucro; gentes para las que la propia libertad no es más que un modo de adquirir sin obstáculo y de poseer en seguridad».

Años después -establecido ya el Estado constitucional-, un gran poeta suizo llamado Gottfried Keller escribiría un verso que, como aquel del griego Arquíloco rescatado por Isaiah Berlin y citado al inicio de este trabajo, mantenía deliberadamente oscuro el sentido de sus palabras: *Der freiheit letzter sieg wird trocken sein* [el último triunfo de la libertad resultará estéril, no parirá hijos], decía el poema de Keller.

Hace ahora veintiocho años los ojos atónitos del mundo pudieron contemplar cómo desaparecía el gran obstáculo a la libertad que representaba el telón de acero y cómo el sueño que John F. Kennedy expresara ante el muro de Berlín empezaba a hacerse realidad. Sin embargo, tras el fracaso del bloque del Este, algo comenzó a moverse en la democracia:

la libertad no era perfecta y la democracia tenía dificultades, sólo que esta vez no existía un enemigo al Este que pudiera justificarlas. Ése fue el momento en que se hizo la luz sobre el significado profundo que encerraba la advertencia de Keller: nadie sabe lo que el futuro podrá deparar a la humanidad, pero es seguro que de la conversión de la actual legitimidad constitucional en una legitimidad democrática inspirada en la *virtù* republicana pende, en el presente inmediato, que la profecía no llegue a hacerse realidad y que, al menos por esta vez, «el último triunfo de la libertad no resulte estéril».

II. ALAIN Y LA EDUCACIÓN PARA LA CIUDADANÍA.

ALAIN Y LA CAUSA DE LA POLÍTICA.

A. ALAIN, EL RADICALISMO Y LA FORJA DE LA TRADICIÓN REPUBLICANA EUROPEA EN LA III. ª REPÚBLICA FRANCESA.

I. "LA ÚLTIMA LECCIÓN".

El sábado primero de julio de 1933, dos hombres secundados de una corta comitiva, abrían sigilosamente y como con aire de escusa, la puerta del aula de la khâgne (el curso de preparatoria de los normaliens) del Lycée Henri IV de París donde acababa de comenzar la clase de filosofía y deslizándose a hurtadillas hacia su interior, se apresuraban a tomar acomodo en las sillas que de manera un tanto atropellada, el bedel arrimaba a la pared de la pizarra, permaneciendo atentos y con semblante serio, durante todo el tiempo a las enseñanzas del profesor . Aquellos hombres eran Anatole de Monzie, ministro de Educación Nacional del gobierno Daladier, y el rector del Ateneo de París que, flanqueados del proviseur, el ecónomo y el censor del Lycée, acudían solícitos a escuchar la última lección de un agregé al que sus alumnos conocían como Émile Chartier y que hacía más de treinta años firmaba sus artículos bajo el seudónimo Alain.

"¡Prosigamos!" (<Nous continuons>), cortó tajante el profesor que, azorado por la interrupción y visiblemente enojado con los murmullos que entre el nutrido auditorio de aquél día había suscitado la imponente presencia, se afanaba en recuperar el hilo de la explicación sobre los temas programados,

"l'effort" y "justice et charité". La clase continuó según el método y ritmo habituales. El profesor fue desgranando uno a uno los significados del topo "effort" con la colaboración de un alumno veterano - un "bikhârré" en la jerga de la khâgne - que al ser llamado a la pizarra obligó al desalojo de Monzie y sus acompañantes que, ya sin socorro del bedel, debieron buscar refugio en primera fila del graderío escolar. Pasaron las horas y, al final, sonó el timbre anunciando que la clase había terminado. Después todo sucedió muy deprisa. Eran las cuatro de la tarde cuando el ministro se puso de pie y alzado tras el banco de espaldas a la tarima, procedió a soltar una perorata destinada a felicitar al alumnado, hilvanando dos o tres frases complacientes. A renglón seguido, se giró sobre su izquierda para honrar al agregé que, sentado en su cátedra y como si de una torre humana se tratara, dominaba por completo el escenario. Pero antes de que de Monzie pudiera proferir una sílaba, Chartier se anticipó y con tono indulgente le espetó en plena cara: "¡Ah, o sea que la clase no ha quedado deshonrada!" (<Allons, la khâgne n´est pas déshonoré>) y con un gesto entre familiar y provocativo, alargó el brazo hasta tocar levemente con su enorme mano los hombros del representante del Estado. El proviseur – tal vez, recordando la enojosa afición de Chartier a la chanza - cerró los ojos. Pero de Monzie, ministro de Francia en clave de lector de Alain, por el timbre de la voz comprendió de inmediato que el emocionado Chartier no se había preparado un recitado y que, abrumado por la escena y tartamudeando de manera ostensible, era incapaz de concluir sus palabras y a duras penas llegaba a balbucear un modesto lamento: "… evidentemente por aquellos que saben hablar" (<Evidemment pour les gens qui parlent bien>).

El acto se vio interrumpido secamente y la clase concluyó de manera un poco abrupta. Posiblemente en aquel instante, de Monzie, perplejo y hasta apurado, terminó de entender que tras la emoción que le embargaba, el prácticamente retirado profesor persistía incólume en su habitual distanciamiento del poder y en su obstinado rechazo hacia cualquier manifestación oficial encaminada a reconocer sus méritos. A la salida del aula y para disipar la atmósfera de estupefacción que se mascaba, todos se dirigieron apresuradamente a la estancia dónde la dirección del Lycée ofrecía un vino en honor al jubilado, cuando, de repente, alguien cayó en la cuenta de que Chartier, el homenajeado, se había escabullido disceretamente por el portillo trasero que daba a la rue Decartes, rehuyendo de forma discreta, a la vez que harto elocuente, el tributo que el Estado se proponía brindarle en la persona de su primera autoridad académica .

El lunes siguiente, en la que en realidad iba a ser la última lección , Chartier, reconociendo de manera implícita la turbación que le había traicionado la vípera, pediría excusas con humildad y rompiendo lo que era su práctica habitual, retomaría la clase por dónde la había comenzado el sábado anterior aduciendo los sentimientos que le ofuscaban: “El otro día nos encontrábamos en deplorables condiciones para tratar sobre justicia y caridad” (<“nous étions dans des conditions déplorables pour traiter de justice et charité”>).

El inusitado gesto de Monzie sería el único honor que la República lograría rendir al que discípulos y seguidores llamaban eufemísticamente “l’Homme” (el gigante). Un pequeño testimonio de agradecimiento público en la jubilación de Émi-

le Chartier, un profesor anónimo que, como <l´ami Jacques> de los Propos, no admitía reconocimiento o premio alguno porque creía que en una República la única opción legítima consistía en vivir y obrar dignamente como ciudadano. Y la historia, tantas veces caprichosa, ha querido recompensar a "l´Homme" deparándole después de su muerte, el sencillo papel que siempre quiso ocupar: los años han difuminado su figura, pero han permitido que sus lecciones continúen vivas. Hoy, en Francia, casi todos han olvidado las circunstancias del agregée Émile Chartier y hasta su nombre, pero no hay francés que no se precie de haber oído hablar de Alain, ni diccionario reconocido que no se refiera al lenguaje que él creó como modelo de estilo o forma literaria. No hay alumno de Liceo que no haya recurrido a su prosa para adquirir maneras, o echado mano a sus enseñanzas para aprender moral, filosofía, pensamiento, arte, estética o incluso para saber algo de los grandes maestros de la vida y, en lo que verdaderamente aquí más importa, a la relectura y cultivo de sus Propos más políticos para disponer de emocionantes ejemplos de un palpitante vivere libero.

II. ALAIN, EL VIVERE CIVILE DE "LA RÉPUBLIQUE DES PROFESSEURS".

Hacer un esfuerzo por reconstruir la biografía intelectual de un personaje cuya trayectoria vital ofrece importantes claro-oscuros y del que todavía no contamos con una recopilación adecuada de su obra, entre otras razones porque él mismo se esforzó en velarlo todo con cierto suceso, es una tarea que escapa a las posibilidades de este trabajo. En esa línea de consideraciones, el objetivo que aquí se persigue es bastante

más prosaico y se reduce a iluminar ciertos aspectos de la existencia de Alain, para situar la lectura de los Propos dentro del marco de una cultura política que nuestro autor contribuyó a forjar de manera principalísima y al margen de la cual carecen de significado y hasta pudieran resultar ininteligibles para el lector español. En este sentido, conviene llamar la atención sobre el hecho de que las traducciones de Alain al español hayan sido contadas y que las existentes en otras lenguas, tampoco consiguieron proyectar el prestigio de su figura a ámbitos culturales próximos y fuertemente identificados con el universo nacional francés. Prueba de la dificultad de transferir una personalidad y una obra específicamente francesa, fuera de la atmósfera que la motivó y de la que fue factor operativo determinante. Lo que no significa que la manera de entender la Política y el tipo de Estado que surgió del proceso en que se enmarcó el discurso de Alain, no llegara a alcanzar una enorme repercusión en aquellas culturas políticas que hicieron de la República francesa una democracia a emular y el modelo de referencia desde el que construir sus estructuras de sociabilidad y del que extraer sus argumentos cívicos. Y es que encontrarse influido y hasta replicar una cultura política, no implica necesariamente adueñarse de sus protagonistas y mentores, ni por supuesto otorgar carta de naturaleza patria a mitos foráneos y mucho menos, en el caso de un discurso tan arraigado en el culto y la exaltación a lo propio como el republicano.

A pesar de todo, lo importante es recordar que la influencia de la III ª. República francesa sobre las culturas políticas de las naciones cercanas, se evidenciará extraordinaria a fines del siglo XIX y comienzos del XX, y, más allá de la trayectoria

concreta de Alain, señalará todo un rumbo a seguir para Europa y la América hispana que en Colombia se traducirá en una exigencia de permanente auto-implicación cívica como fundamento del orden político de la República. Algo que se encuentra en la génesis de una tradición republicana europeo-continental en absoluto coincidente con la anglosajona. De este modo, asistimos a una notable paradoja consonante con la idiosincrasia gala, ya que mientras, por un lado, la persona de Alain se perfila como un producto genuinamente (casi cabría decir que chauvinistamente) francés y como tal, difícilmente explicable fuera del contexto estricto de su cultura política nacional, por otro, la experiencia que el discurso de Alain contribuyó a definir resultará ser un fenómeno cosmopolita que elevará la III ª. República a la categoría de modelo histórico-real de cómo construir la Política en torno a una dinámica compartida en la que ningún ciudadano puede renunciar a ejercer su libertad en propia persona, so pena de cuestionar al tiempo, la supervivencia de la República como forma de existencia colectiva. En definitiva, intentaremos dar noticia y debatir minimamente las claves que alimentan una tradición republicana europea cuya génesis intelectual debe mucho al discurso radical de Alain y, por ello, estructuraremos el estudio de su engangement en tres etapas sucesivas. La primera, el mundo en que nació y se formó Émile Chartier. Segunda, la fase de construcción del discurso de "defensa de la República" en la que se engendra el personaje Alain; su intervención en el instante crítico del "affaire Dreyfus" en que la democracia precariamente establecida en Francia, se sintió questionada en su supervivencia política-existencial por la situación interior y desafiada en sus fronteras por el belicoso rival alemán. Tercera, la fase de madurez, el estudio de la última gran causa de un

eveilleur paulatinamente devorado por las ideologías e involucrado en la lucha por la paz; una batalla que iría a gravitar de manera negativa en la ulterior evocación de su memoria.

III. LA TRAYECTORIA DE ÉMILE CHARTIER, TAMBIÉN LLAMADO ALAIN.

1. Émile Chartier en la République par défaut: la Constitución de 1875 y la batalla por la República en la Francia del último tercio del siglo XIX.

Émile Chartier nació el tres de marzo de 1868, en Mortagne-sur-Huisme, años después rebautizada como Mortagne-au-Perche. Hijo – según su testimonio - de un veterinario, excelente conocedor del oficio pero embrutecido por el alcohol y al que la lacra del juego mantuvo de por vida entrampado en deudas, y de un ama de casa insustancial. Su infancia conoció contadas alegrías y todavía menos esparcimientos. Por el contrario, su existencia adulta, indefectiblemente modesta, transcurrió en medio de una frugal laboriosidad, desbordante de humanidad y saludables ocios, que supo disfrutar con un apasionamiento no exento de mano de hierro. Su vida abarcará desde los años postreros del II º Imperio hasta 1951, en los primeros momentos de la IV ª República, aun cuando su acción se encontrara estrictamente circunscrita a la III ª República, durante la cual Chartier encarnó en términos superlativos todo lo que para Francia iba a significar la causa de la Democracia. Chartier representará así, el ascenso de una clase media rural prestadora de servicios y de raíces campesinas. El éxito de un boursier, normalien y agregé, esto es, de un catedrático de enseñanza media, professeur de khâgne, la profesión que nutría

la élite de la República y hombre cuyo compromiso se manifestó en innumerables facetas. Escritor bajo seudónimo de Propos, una suerte de breve columna que aparecería todas las mañanas en la prensa local de provincias. Homme du peuple: plebeyo que participaba en política a través de su palabra y su ejemplo, no desde las instancias de poder. Petit republicain: radical a machamartillo sin haberse afiliado nunca a alguno de los grupos que instigaban esa obediencia. Soldado raso: "Poilu" voluntario que rechazaría los galones de oficial; soldat mécontent. Reputado eveilleur, sempiternamente acompañado por una legión de seguidors, de alumnos y prometedores discípulos ente los que se contarían muchas de las mejores inteligencias de Francia: André Maurois, los esposos Alexandre, Georges Canguilhem, Henri Massis, Maurice Schumman, Marcel Déat, Julien Gracq, Jean Mistler, Jean Prévost, Simone Weil, Jean Hyppolite e indirectamente y como por osmosis (por mucho que les repugnara), Raymond Aron y Jean Paul Sarte. Junto con Paul Rivet y Paul Langevein, la suya sería una de las tres firmas que encabezaría el manifiesto que en marzo de 1934 señalaría el nacimiento del Comité de Vigilance des Intellectuels Antifascistes (CVIE), anticipo del Frente Popular que pronto se difundiría por Europa. Acérrimo enemigo de la guerra y propagandista entusiasta de la paz... Su conducta condensa en términos ejemplares el arquetipo moral del ciudadano republicano. Lo que dicho así, puede que no hubiera resultado de agrado del propio Chartier, un ser dotado de una personalidad circunspecta y sobria en su dimensión externa, contagiosamente alegre en su vida particular, íntimamente seguro de sí mismo y de la identidad que había construido de manera buscada y minuciosamente programada, y fieramente orgulloso de su Yo. Pero, sobre todo, un perfecto conocedor de

la colosal fuerza de atracción que la dignidad arrastra consigo siempre en la República.

El segundo imperio fue un engendro transitorio, sostenido en el carisma del apellido Bonaparte y en la incapacidad de sus adversarios para destruirse o entenderse. Un régimen de coyuntura, surgido casi de la casualidad. Tierra de nadie entre dos legitimidades irreconciliables (el rey y la Revolución), el gobierno se mantuvo fiado en la habilidad del emperador para explotar la brecha que en 1789 había partido Francia en dos. Un juego de equilibrios protagonizado por un personaje atrabiliario y cómico que se desarmaría a la primera acometida. Bastó la capitulación de Sedan (1870) y la captura de su único partidario, el propio Luis Napoleón, para que el tinglado se derrumbara mientras se extendía por todo el país un sentimiento de tragedia. Y en medio de aquella amargura colectiva iniciaría su improvisada existencia la tercera República y emprendería su andadura nuestro hombre, Émile Chartier.

Años más tarde, cuando el patriota Chartier rememoraba sus primeras imágenes, acertaría a resumir lo que para el francés medio significó la "defait". "Mis recuerdos se remontan a ver los militares prusianos en una habitación, y a mí, un tierno infante, juguetear entre ellos. Pero si acaso uno de aquéllos soldados osaba enfundarse el terrible casco puntiagudo, inmediatamente me arrancaba a chillidos. Ellos jugaban conmigo y yo era ya un auténtico francés. Un casco bastaba para borrar la estima que en mi había podido suscitar un rostro". La reacción de un niño ante la auténtica faz del ejército de ocupación que vigilaba el cobro de reparaciones, simbolizaría la ambición de dos generaciones de franceses y presagiaba el

gran envite nacional que conduciría a Francia hasta 1914: la búsqueda de la "révanche". Un colosal esfuerzo por superar en todo – política, cultural, económica, técnicamente y por qué no, también militarmente - al adversario "boche" y, como resultado de aquél inmenso sacrificio, restaurar la "Patrie mutilée", reintegrar a Francia las provincias arrebatadas, Alsacia y Lorena.

En un clima de honda consternación nacional y en medio del afán colectivo por sobreponerse, dos hechos impactarán seriamente el espíritu aún por brotar del infante Chartier. La Perche, su terruño natal, y una temprana renuncia a la fe que presagiaba los futuros combates del anticlericalismo. La Perche es una suerte de ante-Normandía. Un país empotrado entre el Loire y los antiguos dominios vikingos que en el camino a París va anticipando su paisaje y cuya morfología (una sucesión de repechos seguida de hondonadas) frecuentemente se invoca para justificar la apariencia y la legendaria resistencia de los caballos percherones, autóctonos de aquellas tierras. Apariencia que a veces se contagia a la fisionomía de sus habitantes y de la que Alain se sentiría particularmente orgulloso. "Je suis percheronne", repetirá ambigüamente aunque sin arrobo en numerosos Propos.

La elite de profesionales que, como el veterinario Chartier, vivía en Mortagne –cabeza de una región pronunciadamente rural que disfrutaba de la relativa prosperidad que las leyes proteccionistas de Méline de 1884 extenderían a muchas partes de Francia-, satisfacía las necesidades cotidianas, mientras se empeñaba en introducir un poco de elevación en el reducido código de valores de sus gentes. Campesinos para

los que toda su filosofía se resumía en: la mentalidad realista y concreta que deparaba el hecho tangible de la tierra, la terca independencia de criterio que generaba un recelo instintivo del poder y los poderosos, y una automática repulsión – otros dirían temor reverencial - hacía las tentaciones del "grande monde" y en general hacia todos los "grandes". Chartier, que acompañaba a su padre ("mi padre era un Diógenes y (yo) le auxiliaba en su oficio en el que era maestro reconocido"), quedaría impregnado de una sagesse paysan que luego volcaría en sus Propos y lecciones. Este modo de vida, unido a un enfoque de las cosas para la que el argumento se construía a medio camino entre el reporte del acontecimiento y el saber libresco ("l´entrefilet" y la "métaphisique"), marcará la estructura de su discurso, muy especialmente en el primer Alain, y tendrá mucho que ver con su admiración por Conte, su rechazo a Bergson, su desentendimiento de Einstein, Freud o Heisenberger y en general todos los científicos y sabios que a principios del siglo XX anunciaban el terrible trastorno en lo humano del desarrollo tecnológico que estaba por venir.

Chartier nunca traicionará sus orígenes. No por casualidad escogerá por seudónimo Alain, un gentilicio usual en la Normandía, y titulará algunos de sus primeros artículos "Propos d´un Normand". Prueba de que cuando comenzaba a escribir, pese a la búsqueda de la distancia de que el anonimato le proveía, no se resistía a insinuar que era un provinciano normando quien redactaba las colaboraciones que periódicamente aparecían en la prensa de Lorient y Rouen.

La filiación republicana de su familia, no impidió que cursase el grado elemental en un colegio religioso, ya que entonces la

primaria se encontraba en Francia bajo tutela eclesiástica. Al olor a refectorio, a la disciplina absurda y al nulo provecho de aquellos centros, se referirá más tarde. "Con diez años, hice mis primeras letras y aprendí algo de historia en un pequeño colegio de curas… el más sabio de los maestros no reunía condiciones para obtener el más ínfimo diploma... las lecciones duraron en mí lo que un cesto retiene agua". La educación recibida le abocó a tierna edad ("cuando los músculos adquieren consistencia") al abandono de la fe. Todo sucedió sin traumas y con saludables efectos: "la religión se alejó de mí en compañía del miedo". En adelante el descreído Chartier observará una actitud suma de arrojo y de paciente serenidad, ante los avatares de la vida, sabedor de que en este mundo no hay más justicia que la que los propios hombres se procuran. ("Il n´y a pas de justice dans le monde si ce n´est celle que les hommes feront »).

Será en este colegio de Mortagne dónde primero se evidenciaran sus excepcionales aptitudes: su inteligencia, su facilidad para el para el aprendizaje de las lenguas clásicas que le facilitará el manejo directo de los textos de Aristóteles y de su admirado Platón, no disponibles por entonces en traducciones inteligibles; su memoria para retener cuanto veía, escuchaba o leía. Pero no todo sería innato en Chartier. Otro notable local, buen amigo de su padre, le iniciaría en el gusto por los libros ("le plaisir de lire a été ma principale étude") y le introducirá en Balzac, por cuya literatura junto con las de Stendhal o Dickens, sentirá pasión y que supondrán una contributo insustituible en su formación del que obtendrá incontables réditos. De la escuela religiosa saldrá camino al Lycée de Alençon a estudiar un bachillerato que aunque

de titularidad estatal, resultaba de pago. La ruina del padre obligaría a que fuera el tío Augusto, militar de carrera, quien aportase una solidaridad familiar que a pesar de todo, debió ser completada por media beca. Chartier se convertiría en "boursier ", y con este hecho pasaba a formar parte de una categoría crucial para la idea radical de la que se nutrirá la República.

En el actual momento de degradación de los significados es posible que no se capte correctamente el sentido que tenía aquella figura. El becario, símbolo del triunfo del sacrificio frente a los sistemas de relación y de favor, testimonio del ascenso de la inteligencia y del mérito contra la herencia y el poder establecido, era el instrumento de que disponía el Estado para ayudar al esfuerzo de un hombre pobre, no una técnica de compensación gratuita o incondicionada. Su objetivo no se dirigía a extender la igualdad, sino a evitar que la desigualdad cometiera la injusticia de dejar fuera de la lucha por el ascenso social a los que no tenían cuna. Reparaba la injusticia, no desterraba la lucha por la vida. Su importancia era crítica y en una época de extendida necesidad - su dotación solía incluir hasta vestido y calzado – aparecía como el único remedio al alcance del hijo de un hombre pobre para redimir su miseria. Muchos de los grandes personajes de la tercera. República: Auguste Burdeau, Charles Péguy, Édouard Herriot, Édouard Daladier, llegarán a ser algo en su vida gracias a la beca de un Estado al que devolverán con creces la ayuda recibida. Alain se sentirá honrado por haber podido añadir su nombre a la lista y jamás lo olvidará. "Boursier toujours" se jactará en numerosos Propos.

En 1879, poco antes de que Chartier se incorporase al Lycée de Alençon - hoy llamado Lycée Alain -, en el tour de force por el que atravesaba Francia, la causa de la Republica conseguía dar un gigantesco salto adelante. La <Constitución sin política> de 1875, iniciaba la senda de su reescritura. La República vacilante surgida de la enmienda Wallon y plasmada en tres leyes orgánicas que regulaban el estatus de los poderes constitucionales sin conceder una preminencia total a ninguno, se decantaba finalmente por la democracia parlamentaria. El fracaso electoral del mariscal Mac-Mahon (el hombre providencial de los monárquicos destinado a salvar el fiasco de "la querrelle de drapeaux"), le forzaba a dimitir como jefe del Estado, siendo sustituido por Grévy, un republicano con el que se instauraba una nueva supralegalidad (la tradition républicainne) que en lo sucesivo encontraría su rito sagrado en la doble votación para la elección del presidente de la República. Fenómeno insólito en el constitucionalismo de la modernidad, se invertía el orden secuencial lógico de los factores operantes en el proceso Constituyente: el momento estrictamente jurídico (la aprobación del texto normativo) se disociaba y antecedía al momento propiamente político, al de la definición ideológica.

La República mantendrá su impulso hasta finales de 1884. Inicialmente se hará fuerte en los símbolos (la marsellesa era declarada himno oficial en 1880 y en ese mismo año, se celebraba por primera vez el 14 de julio como fiesta nacional bajo la divisa <liberté, egalité, fraternité>, luego vendrá la Marianne, las placas en las alcaldías y las estatuas en plazas y calles, la parada militar en Longchamp dónde el presidente repondría a los regimientos en sus viejos estandartes), signos

de una religión cívica que aspiraba a integrar la nación en la República. Le seguirá la acción legislativa destinada a allegar la democracia a la sociedad: las leyes que en 1882 instaurarían la libertades de reunión, de prensa y la libre elección de alcaldes (completada poco después por la noción de "affaire de la comune") y en 1884 la ley Waldeck-Rousseau de libertad sindical, la reforma del Código penal – especialmente la regulación de la libertad provisional - y la "epuración republicainne" del aparato del Estado. Referencia aparte merecerán las medidas dirigidas a hacer efectivo el gran grito guerra de Gambetta, "le cléricarisme, voilà l´ennemi": la ley de agosto de 1879 que creaba los centros de dónde saldrían los maestros ("les husars noirs de la République"), los decretos de marzo de 1880 que obligarían a las congregaciones religiosas a regularizar su situación, prohibiendo la educación a las no autorizadas, disolviendo y expulsando de Francia a los jesuitas. La ley de 1880 que excluirá a la Iglesia de la Universidad y decretará monopolio del Estado la colación de grados. Las leyes de educación primaria de 26 junio de 1881 y 28 marzo de 1882 (legislación Ferry), harán obligatoria la enseñanza primaria, y laica y gratuita la pública. La ley Naquet restablecía el divorcio en julio de 1884… Aunque todas aquellas medidas serían sólo un comienzo y el tiempo no tardaría en demostrarlo.

Como remate, el flexible poder de revisión ingeniado por los monárquicos para facilitar la restauración del rey, procedía en 1884 a "organiser l´humanité sans Dieu et san roi" afirmando la intangibilidad de la Republica ("la forme républicainne du Gouvernement ne pouvait faire l´objet d´une proposition de revision"), proscribiendo la elegibilidad de los miembros de las antiguas familias reinantes y prohibiendo que el Parlamento

iniciara sus sesiones con una plegaria al Altísimo y suprimiendo la categoría de los senadores a vida. A partir de entonces se había establecido un principio de fondo que determinaría que – en palabras de un moderado como Poincaré – "cualquier revisión que tuviera por objeto substituir la República por el sistema monárquico fuera ilegal y revolucionaria." Poco más tarde, en 1885 y como si la Republica sintiera necesidad de refundar en la Revolución su recién estrenada legitimidad, se establecía en la Sorbona una cátedra dedicada a la enseñanza de la historia de 1789, atribuyendo su regencia a Alphonse Aulard, hecho que precedería en cuatro años a la dotación de otra consagrada al estudio del derecho constitucional confiada a Adhémar Esmein. Aulard y Esmein, dos republicanos comprometidos, dos nombres míticos que impulsarán la creación de nuevas disciplinas y en el caso del segundo, de un derecho constitucional democrático alternativo y en pugna con el Staatsrecht enseñado por Laband y con la Allgemeine Staatslehre de Jellinek, que alumbraría de libertad republicana a la iuspublicística de todo el continente . Y dos años después, a iniciativa del fallecido Laboulaye, Francia en orgullosa demostración de sentimiento cívico, ofrecía a los Estados Unidos la estatua de la liberté éclairant le monde que hoy preside el puerto de Nueva York. La República abrazaba fraternalmente desde el otro lado del mar, la única democracia sobre la tierra en que se reconocía como tal. Francia era la sola nación de Europa en la que el neo-restaurado Ancien Régimen, al que se refiriere Mayer en su ineludible ensayo, no había logrado devorar la herencia de la Revolución.

En 1884 el mismo año en que <la République par défaut> se consolidaba como democracia, Jules Lagneau se aposentaba

de la cátedra de filosofía del Lycée de Vanves, siguiente parada en la formación del bachiller Chartier. Lagneau, boursier, alsaciano patriota que se había negado a vivir bajo ocupación alemana, era un normalien formado en Descartes, influido por Spinoza y Kant. Conservador y católico pero no reaccionario, representaría para Chartier una plena veneración antes que un verdadero magisterio. Ágrafo (su única obra Les célèbres leçons sería publicada por Chartier póstumamente), ejercerá una influencia intelectual muy relativa en su discípulo, pero serán su ejemplo moral y sus métodos los que dejarán grabada su impronta indeleble en su alumno. En el Lagneau enemigo jurado de la intromisión de la política en la educación, encontrará Chartier, el rigor moral de un sacerdote laico, la creencia en que el saber libera, la certeza de que la instrucción humaniza al hombre, el aliento necesario para esclarecer el mundo desde una razón que también era acción moral y que le separará tanto de la metafísica como del positivismo cientifista que seduciría a tantos contemporáneos. En Lagneau descubrirá Chartier, una pedagogía orientada a mantener un diálogo con el estudiante (algo insólito cuando la lección magistral lo era todo), la exigencia de acudir directamente a los textos, la preocupación por enseñar a conocer antes que la obsesión por el conocimiento. Años después, Chartier se referirá a Lagneau como "le seul grand homme que j´ai e rencontré, le seul dieu, à vrai dire, que j´ai e reconnu". Pero, más que otra cosa, Lagneau significará para Chartier la posibilidad de contar con un referente de carne y hueso en el que reflejarse ("en Lagneau, conocí a un pensador, lo admiraba y había resuelto imitarlo") y una norma muy clara: no mezclarse en política.

Chartier invocará el recuerdo de Lagneau en las diferentes encrucijadas de su vida. Se molestará en cultivar piadosamente su memoria e incluso consagrará un libro – Souvenirs concernant Jules Lagneau – a satisfacer una deuda que, muy posiblemente, solo existiría en el proyecto que de sí mismo había trazado en su propio cerebro. Aun así, Lagneau sería muy importante en el futuro Chartier, y le permitirá conectar a distancia con Jules Lachelier – maestro de su maestro -, otro agregé de personalidad destacada que le protegerá en sus destinos, y le proporcionará ayuda en los malos momentos por los que atravesará en su futuro rumbo profesional.

Al Lycée de Vanves - renombrado por la República Michelet - llegará Chartier en 1887 para seguir el bachillerato de letras. Allí recibirá las enseñanzas, además de Lagneau, del más tarde célebre Gustavo Lanson y construirá una amistad con su condiscípulo Paul Landormy, que se prolongará toda la vida. De Landormy - hijo de uno de los primeros violines de la opera de París, historiador de la música y el hombre que le dará a conocer a Debussy y a Ravel - recibirá Chartier la afición a la música, especialmente la admiración por Beethoven y Chopin, y el hábito de tocar su famoso piano, para el que se reconocerá escasamente dotado. Durante toda la vida, Ladormy será su más firme apoyo, el hombre a quien confiar las intimidades más delicadas y, pese a tensiones puntuales, un referente de generosa entrega. Su correspondencia – hoy todavía sin catalogar - es fuente indispensable para el conocimiento de la formación de su conciencia. Landormy será también el tío de sangre y padre adoptivo de Gabriela, la mujer con quien Chartier contraerá matrimonio en 1945, cuando su amigo haya muerto, oficializando una relación clandestina

que no se sabe bien cuando empezó. Pero Vanves – un Lycée de banlieur - distaba poco de un París divisable a lo lejos desde las ventanas del Lycée donde el boursier Chartier residía como interno. Hacia allí se encaminarán sus primeras escapadas.

El París de la década de 1890 era una metrópoli deslumbrante que había experimentado ya, junto a un espectacular desarrollo económico y sus miserias humanas (como la que favorecía la picaresca de "les marchands de sommeil"), las crisis propiciatorias a la propagación de las ideologías de la Comune: socialismo y anarquismo. Pero también, la capital de una nación que continuaba soportando recurrentes convulsiones políticas internas. Jules Ferry - republicano moderado de los llamados oportunistas -, figura capital en primeros tiempos de la República que desempeñaría la presidencia del consejo entre 1880-81 y 1883-85, había centrado sus esfuerzos en una expansión colonial que daría frutos en la conquista de Túnez, Madagascar e Indochina y que llegaría a consolidar para Francia un Imperio colonial de primer rango. El rechazo despertado por su política entre la izquierda –los republicanos intransigentes de Clemenceau-, desencadenará su caída y la formación a renglón seguido de un gabinete en el que el general Boulanger desempeñaría la cartera de guerra.

Aupado inicialmente por la izquierda, Boulanger, un demagogo vulgar y sin ideales, no dudaría en hacer una pirueta y transformarse en portavoz de la nueva derecha populista y nacionalista. El primer gran escándalo de corrupción de la República (la revelación de que el yerno del Presidente Grévy había instalado una oficina en el Eliseo desde la que se traficaba impunemente y se vendía la Legión de honor), acabará

canalizando el descontento público en la figura de Boulanger que en un abrir y cerrar de ojos había pasado a liderar la reacción de la derecha, doblegada pero no vencida en 1879. El episodio de las condecoraciones, habilidosamente explotado por los enemigos del régimen movilizados por la Ligue des patriotes de Déroulède contra "la République des affaires", alcanzará a tener la entidad suficiente como para sembrar la desconfianza en las instituciones republicanas y abrir un filón de crítica a la corrupción que no cesará de suministrar argumentos y pretextos a la literatura antiparlamentaria - y cuyos más procaces dicterios se segirán repitiendo hasta nuestros días. La dimisión de Grévy, remplazado por Sadi-Carnot, no conseguirá apaciguar la tensión y en la primavera de 1889, la República parecía agotada. Boulanger envanecido, acariciará por un instante la posibilidad de la conquista el poder mediante el golpe de Estado. Pero a la hora de la verdad, vacilará, mientras los republicanos, capitaneados por Clemenceau, reaccionaban con energía acusándole de alta traición ante el Senado. Boulanger, asustado, huirá al extranjero y se suicidará, mientras su movimiento se disolvía.

A pesar del fracaso, la intentona de Boulanger lanzaba una seria advertencia a la República. De una parte, mostraba la fragilidad de la democracia en Francia, el insuficiente arraigo de la Republica en una sociedad escindida y su infinita orfandad en medio de un océano de monarquías espectantes por asistir a su entierro. De otra, ponía sobre la mesa la capacidad de la derecha para regenerarse y recuperar la iniciativa incorporando nuevos modos de pensamiento. La aventura de Boulanger sellaría el nacimiento de la nación como ideología de la reacción, como esquema de pensamiento de los monárquicos que

defraudados por Dios y el Ancien regimen, no renunciaban a sus ideas de fondo. El emergente nacionalismo encontrará, primero en Barrès – elegido diputado boulangerista en 1889 - y pronto en Charles Maurras, dos teóricos de indiscutible talla; y en su éxito situará en su ensayo Eugen Weber, la inviabilidad histórica en Francia de una derecha conservadora a la inglesa.

Conjurada la amenaza, la Exposición de 1889, conmemorativa del centenario de la Revolución, representará el triunfo de la Republica asociada al progreso y al desarrollo (la torre construida por Eiffel se erigirá como su gran símbolo) en el propósito de augurar un largo futuro a la democracia en Francia. Del París bullicioso y próspero de los salones, ansioso de mostrar su riqueza y que atraía a los foráneos por su urbanismo, por su técnica y su ciencia, por su alegría, y al que comenzaban a acudir artistas de todas partes, por poco no queda fuera Émile Chartier que al tercer intento (el último que permitía el reglamento) ingresaba en 1889 en l`Ecole normale supérieur de la rue d´Uln, en el indecoroso penúltimo lugar de su promoción. Hito bochornoso que nuestro hombre pronto sabrá reparar. El concurso de acceso a l`Ecole era lo que conocemos como una oposición y suponía el inicio de una carrera profesional de primer rango en el aparato de un Estado centralizado. Chartier había accedido por la puerta chica a una institución capital de la República, triunfo colosal para un provinciano que alcanzaba su inserción profesional en la carrera de la inteligencia. Algo que, por aquel entonces, nada tenía que ver con la política que no estaba presente ni en la formación del alumnado, ni en las actividades foráneas de sus escolares ("la política no había entrado en la escuela" – dirá en su Histoire de mes Pensées).

L`Ecole proporcionaba sólo saber técnico, una formación científica presidida por el culto a Taine, Sainte-Beuve y Renan, dioses de su generación que nunca llegarían a ser los suyos. Allí encontrará Chartier una pléyade de elegidos maestros, empezando por el bibliotecario, Lucien Herr, ejemplo en su vida privada de lo que se entendía por un hombre comprometido con la causa del socialismo, y coincidirá con personajes como León Blum , futuro primer ministro socialista - que resultaría expulsado de L´École sin graduarse - y del que guardará siempre inmejorable opinión ("Blum es un radical" –escribirá años después en una carta-), y con el que en la distancia conservará excelente relación. Pero, sobre todo, allí conocerá a Élie Halévy que junto a Landormy (ingresado un año antes que Chartier), será la segunda amistad fraternal que le acompañará toda su vida. No obstante la autenticidad de su relación y el afecto que la presidirá, la amistad con Élie tendrá para Chartier una gran utilidad instrumental introduciéndole en lo más escogido de la sociedad parisina a la que los Halévy pertenecían por derecho natural. Élie era hijo de Ludovic Halévy, el primer hebreo miembro de la Academia de Bellas Artes, hermanastro de Prévost-Paradol, la figura señera de la oposición liberal durante el Imperio. Élie era también amigo y compañero de curso en el Lycée Condorcet de León Brunschvicg (normalien de una promoción anterior), de Xavier León (su primo), así como de Marcel Proust. Los Halévy encarnaban la alta burguesía judía asimilada, con conexiones en la política, las finanzas y el mundo de la cultura, algo muy diferente de la modesta procedencia de un boursier provinciano.

En París, Chartier, siempre corto de dinero, redondearía su menguada beca con el sueldo de preceptor del hijo algo ta-

rambana de otra distinguida familia de la élite, los Lanjalley. El señor Lanjalley, director general de la contabilidad pública y futuro consejero de la Corte de Cuentas, le ofrecerá protección efectiva en la procelosa estructura administrativa francesa. Es muy posible que su apoyo le resultara útil en su posterior promoción, como, también, que su esposa fuera la primera maîtresse estable de un Chartier que siempre suscitó pasión entre las mujeres. En cualquier caso, la relación con los Lanjalley se mantendrá viva hasta el estallido de la Primera guerra, tiempo que Chartier seguirá frecuentando la casa de verano que la familia poseía en Poissy. Durante aquellos días el interés por la política continuaba ausente de sus inquietudes y sus años estudiantiles no serían muy diferentes a los de un joven de la época: disipación, alcohol, banquetes, naipes -con los que el recuerdo del padre le llevará a romper muy pronto -, y entrega a los placeres de los sentidos: alternando en cafés y brasseries y relacionándose con todo tipo de mujeres fáciles… con la suerte de no haber caído víctima del mal del siglo que devoraba la vida de tantas prometedoras inteligencias -incluido su propio tío-, la sífilis ("de la que como en la guerra, me libré por chance").

Desde su distanciamiento de la política, Chartier observará indiferente y sin involucrarse, los acontecimientos: el intento de "ralliement" de los católicos a la República, que abrirá el camino del que a la larga surgiría otra ideología, la democracia cristiana. El affaire Panama, nuevo suceso de corrupción parlamentaria, convertido por los nacionalistas en prueba de la iniquidad de la República y de la imparable degradación de sus instituciones. Episodio narrado más tarde en uno de sus Propos en el que se explaya sobre las andanzas de Dugué

de la Fauconnerie, diputado por Mortagne. 1892, fecha del escándalo, será, también, el año de su agregación en filosofía, en la que tras licenciarse en L´Ecol, concurrirá ante un jurado presidido por Lachelier, del que formaba parte Émile Durkheim y del que obtendrá el tercer número de su promoción – el segundo será para Halévy.

Su primera nominación como agregé, que alcanzará con ayuda de Lachelier (al que recurrirá cuando reciba un destino que con razón consideraría inapropiado), le llevará hasta Pointivy, localidad interior del suroeste de Bretaña. A los veinticuatro años, Chartier iniciará su trayectoria profesional en el Lycée de Pointivy, impartiendo filosofía a un grupo de sólo tres alumnos, lo que y para completar su dedicación, le obligará a compaginar la enseñanza de su materia con el dictado de clases de francés, historia y latín – sirviéndose para esta última de una traducción de La Eneida de Virgilio por él preparada. En aquél villorrio, mitad rural, mitad centro administrativo, además de esforzarse en sus cometidos lectivos, se sumergirá en un disciplinado esfuerzo interior para aprender a escribir ("Je rédige mon propos, puis je supprime une phrase sur deux" recordaría años después) convencido, como siempre repetirá a sus alumnos, de que "apprendre à penser c´est apprendre à écrire". Esa misma razón le llevará a colaborar bajo el seudónimo de Criton con breves e insustanciales ensayos de filosofía en la Revue de métaphysique et de morale auspiciada por Xavier León. La dormida Pointivy sería la antesala del Lycée de Lorient, otra ciudad bretona, cuya cátedra de filosofía había dejado vacante León Brunschvicg, y que en octubre de 1893 pasaría a desempeñar Chartier.

La Lorient de fin de siglo era una ciudad alegre y emprendedora, volcada al Atlántico desde sus orígenes como base de la Compañía francesa de Indias, reconvertida entonces en puerto pesquero y base militar de importancia. En el Lycée de Lorient, Chartier proseguirá sus clases de filosofía, su lectura incansable de los clásicos - que incluirá la preparación de un comentario y una traducción de la Metafísica de Aristóteles, iniciada en su anterior destino y que nunca llegará a ver la luz – y, en general, el laborioso aprendizaje en el utillage que la actividad docente requiere, dando cumpliendo al programa por el mismo preconcebido ("dans dix ans je saurait écrire", había asegurado a Élie Halévy) y que acabaría rindiendo frutos, entre otras muchas manifestaciones, en el cuidado estilo literario y facilidad de expresión verbal de los que luego daremos adecuada referencia. Chartier será un hombre de inmensa cultura, capaz de atesorar un saber profundo, incluso para los parámetros de una época en la que la erudición y el cultivo de los viejos clásicos era religión común entre la mayoría de los enseñantes, pero también, lo bastante equilibrado como para contrapesar su enorme sed de auto-preparación intelectual con el ejercicio físico y con la definición de sus ocios: la pintura, el amor al mar -que procederá de aquí-, y a toda clase de mujeres, incluidas las públicas, a las que respetará y para las que siempre exigirá respeto.

En el Lycée de Lorient y en el acto de entrega de premios final de curso de julio de 1895, pronunciará el conmovedor discurso "L' accord pour la vie" (el primero de los tres que se incluyen en el libro que el lector tiene en las manos) y en el que explicará magistralmente el insustituible papel del Estado como garante de la existencia colectiva y las razones de su

primacía sobre las circunstancias de la vida individual y frente a las, por entonces en boga, disolventes teorías darvinistas de la lucha social . Y allí será también donde Chartier, que mantenía contacto epistolar con el entramado de relaciones que había tejido en París, llegará a tener conocimiento del affaire Dreyfus en el que acabará tomando partido. Y ese partido marcará su existencia en un proceso de mutación intelectual del que surgirá Alain.

Chartier tiene noticia de lo que está sucediendo, antes de que el asunto adquiera las dimensiones que luego ofrecerá. En Histoire de mes Pensés cuenta que el día anterior a la degradación de Dreyfus (7 de abril de1895), en Deville, un colega que había sido interprete del ejército, le diría agitando el periódico, "<Dreyfus no ha cesado de repetir que es inocente. Conozco a los militares, y sospecho un error enorme del que no querrán volverse atrás>. Las palabras de un hombre que amaba el uniforme hasta el ridículo me orientaron bastante. Era una opinión brutal, pero sustancialmente correcta".

Inmerso en un trabajo profesional que le absorbía y enfrascado en "la pure joie de vivre", Chartier no se sumará de inmediato a la reivindicación de la inocencia del condenado, aunque la amenaza que el affaire comportaba más que el hecho mismo, le pondrá muy pronto en la posición moral de tomar partido. "Sólo fui dreyfusard a pesar mío" ("Je ne fus dreyfusard que malagré moi"), afirmará más tarde con su descarada ironía que era "la politesse du sage". "Fueron los periódicos enemigos, los diarios del parti militar, quienes vanagloriándose de un error no perdían ocasión de recordarnos que nos gobernaban", los que le llevarían a revolverse y a sumarse a

los <dreyfusards>. Y hacerse <dreyfusard> significaba entrar en Política, comportarse como ciudadano de una República amenazada, o lo que era igual, reconocerse en el radical que ya era y que de siempre llevaba dentro ("Je suis né radical" - confesaría un poco más tarde en múltiples de sus Propos).

Radical es un término que en origen se remonta a los conflictos que a fines del XVIII tuvieron lugar en Gran Bretaña en torno al affaire Wilkes, y que significaba opuesto a la oligarquía imperante en aquella isla antes de la reforma parlamentaria; los radicales eran los partidarios de la democracia que pugnaban por un cambio profundo que en ocasiones llevaba hasta a la abolición de la monarquía. Sus fronteras resultaban poco claras y un Thomas Paine, por ejemplo, se contaría entre ellos. Pero a mediados del XIX el término adquirirá el significado por el que en lo sucesivo será conocido: un eufemismo que durante la monarquía y el Imperio encubriría en Francia a la proscrita opinión republicana. Radicales serían, pues, en Francia, los republicanos. Ahora bien, explicar en qué consistió su ideario no es tarea tan sencilla, puesto que a pesar del trabajo pionero de Claude Nicolet queda todavía demasiado por aclarar. Y no se trata sólo de la necesidad de explicitar las fuentes, los rasgos clave, los objetivos, la trama argumental y las novedades que en el lenguaje de la política introdujo el credo radical, sino de la enorme dificultad de los investigadores para establecer su contenido en un tiempo como el actual, en que las ideologías forman todavía en el inconsciente colectivo una horma hermenéutico-conceptual a la que el discurso republicano repugna ser reducido. Y es que el radicalismo jamás fue una ideología, en ningún caso constituyó un sistema acabado y completo de respuestas dispuesto a trasformar el mun-

do, y ni siquiera alcanzó la condición de ideario de un solo partido. Sin que ello signifique que su discurso corresponda a una categoría inferior del pensamiento, sino más bien todo lo contrario.

Es cierto que existió en Francia una colección de partidos que se proclamaron radicales, pero "l'esprit radical" escapó siempre a cualquier sistematización y el pensamiento radical nunca se vio reducido a la condición de ideal de grupo, presentándose como la doctrina un tanto difusa de un amplio colectivo político construida en razonamientos muy imprecisos. Con razón afirmará Alain en uno de sus primeros Propos, con lucidez, que el radicalismo era una mística ("la mystique radical"). En realidad, el radicalismo no era más que la manifestación de una suma de ideas que incorporando contadas aportaciones de otras procedencias, provenía sustancialmente de la Revolución de 1789, y que se manifestaron emergiendo como esquema más o menos coherente en un contexto generado - como afirma Furet - por la obsesión de evitar que la República volviera a naufragar una vez más en Francia.

En este sentido, las primeras expresiones de la doctrina radical se retrotraen a los años finales del Imperio, fundamentalmente durante la década de los 60, en la lectura que los Lendru-Rollin, Jules Simon, Jule Favre, Étienne Vacherot, Laboulaye o incluso el liberal Prévost-Paradol efectuarían de las aportaciones de clásicos revolucionarios o prerrevolucionarios como Rousseau, Condorcet, Lamartine, Constant o hasta de Tocqueville. Esos autores recogen un disperso conglomerado de influencias que sintetiza una herencia en la que confluyen las diferentes tendencias, corrientes e inclinaciones que afloraron

en Francia en 1789, y que el radicalismo presentará como un todo ("la Révolution française est un bloc" advertiría rotundo Clemenceau en 1894). Ese bloque, trufado de influencias foráneas bastante menos importantes - como el reformismo de Stuart Mill o las ideas del nuevo liberalismo británico ejemplificado en la acción política de los gobiernos de Asquith y David George -, adecuado a las exigencias de una sociedad que estaba dejando de ser predominantemente rural, servirá para articular una doctrina que sin contener grandes principios ni recoger demasiadas abstracciones ("Toutes les idées générales sont préliminaires", recordará Alain en uno de sus Propos de 1907), tendrá un objetivo eminentemente práctico: presentarse ante el bonapartismo reinante como alternativa a la profunda indigencia y menesterosidad cívica de la sociedad francesa.

La fecha de lanzamiento del proyecto radical se data habitualmente en el congreso de Belleville de 1869. Hay quien la sitúa por el contrario en el discurso de Gambetta de Grenoble en 1872, en el que el gran prócer de la Republica apelaría a la nueva realidad desde un nuevo periódico, La République Française. De cualquier forma, ese hato de postulados un tanto vaporoso, iría evolucionando con los acontecimientos y desde el affaire Dreyfus en el radicalismo coincidirán indistintamente personajes procedentes de la derecha y la izquierda republicana. En ese sentido, tan radical será Jules Ferry, como Clemenceau, Gambetta o León Bourgois o también, - aunque Alain lo habría negado - el fluctuante Briand. Pero lo fundamental estará en que la idea radical de la Política como discurso y como opción militante, sólo emerge de manera definitiva en el momento en que los republicanos se sienten amenazados en la obra construida por aquellos poderes que, diciendo aca-

tar la democracia, en el fondo la repudiarían y aspiraban a subvertirla. <La Republique, vous accepte le mot, monssieurs: c'est bien. Mais acceptez-vous la chose?». La pregunta - formulada por los republicanos a los católicos del raillament - resume perfectamente la cuestión que subyace a la situación que vivirá la III ª República en 1895, y resultará clave en la formación de la conciencia radical. Y frente a semejante cuestionamiento sólo cabrá una respuesta: la acción y esa acción fue la que guió desde el discurso radical la construcción de la República

2. <El Momento Dreyfus>. la República ante su Tiempo político. El anticlericalismo, hilo conductor y factor aglutinante del discurso radical. El aula del Chartier profesor y los Propos de Alain. La República de los Modernos: guerra y escuela como instancias alternativas de socialización cívica en el discurso republicano. El significado de la guerra en la era de la civilización técnica; la guerra como "sacrificio de los mejores".

El 14 de mayo de 1900 aparecía en La Dépêche de Lorient el primer artículo con la firma de Alain. Habían pasado apenas once meses desde la constitución del gabinete de <défense républicaine> de Waldeck-Rousseau, golpe de timón en la conducción de la República que no evitaría una nueva condena de Dreyfus por la corte militar de Rennes, y transcurrido casi año y medio del mítico <J´accuse> de Zola, en el que se acusaba abiertamente a los generales de estado mayor de haber encarcelado a sabiendas un inocente. Que Chartier se hiciera Alain, iba a significar implicarse en política y, eventualmente,

romper con la tradición de Lagneau y obrar contra los consejos del ya jubilado Lachelier, para mantenerse coherente con la línea de comportamiento que desde 1895 le había empujado a formar parte de la Société Républicaine d´Instruction, a volcarse en las Universidades Populares y a ser blanco de las invectivas de los reaccionarios bretones que le acusaban de predicar el anticlericalismo en sus pláticas y conferencias . Y lo cierto era que paso a paso Chartier había ido metabolizando su profesión como agregé de filosofía o, si se prefiere, como hombre de ciencia destinado a reproducir el conocimiento, en una acción política dirigida a inculcar los valores de la democracia y la ciudadanía. En Alain y con Alain (pero no solo en él), la cultura demudaba arma de lucha en la procura de la auto-comprensión social del hombre, y la filosofía o la literatura, emergían como magnitudes de la existencia compartida en la República.

Enfrentado a semejante tesitura, el agregé Chartier, parecía inevitablemente abocado a terminar fagozitado por el Alain militante y su función instructiva devorada inexorablemente por una acción encaminada a contagiar políticamente el aula. Impedirlo exigía solventar previamente un enojoso dilema ¿cómo mantenerse imparcial en clase y beligerante en la calle a favor de la República? ¿El profesor Chartier podía renunciar a encarnar en la cátedra al republicano Alain sin traicionar su más autentico pensamiento? Y si era así ¿dónde se encontraba el límite que separaba la filosofía de la República en el aula, de la devoción política de un republicano en su vida ordinaria? Sin embargo, y a pesar de las apariencias, no habría deglución sino <engagement> (la filosofía devendría presupuesto del libre compromiso con la Ciudad) y la solución a la subyacente

y nunca explícita, disyuntiva en que se movía el agregé, la anticiparía sibilinamente Chartier mediante el ingenioso gesto de refugiarse tras del anonimato de un seudónimo, Alain, aun cuando tardara todavía casi una década en madurar. El impacto del affaire Dreyfus primero, la manera en que Chartier iría concibiendo su tarea docente después, y, más tarde, los Propos que a partir de 1906 Alain publicaría diaria e ininterrumpidamente hasta el inicio de la I ª Guerra Mundial en La Dépêche de Rouen et la Normandie, le ayudarían a ponerla en práctica de manera sigilosa y con vacilaciones y dudas, todo poco a poco y sin estridencias, como acostumbraban a ser todas las cosas en Chartier.

En pocas palabras, el affaire Dreyfus consistió en un turbio episodio de espionaje en el que concurrieron en circunstancias dramáticas, un amasijo de acontecimientos relacionados con la raison d´Etat y el falseamiento de la verdad ante la opinión, la deslealtad de los jefes del ejército hacia la República y su desprecio por la legitimidad democrática, y que ahora se sumaban a las nunca totalmente descartadas sospechas acerca de la aceptación del régimen por la derecha. Todo ello enmarcado en el inminente trance que fuera representaba el adversario alemán y dentro el riesgo aparejado a una corrupción de las instituciones considerablememente más aniquiladora y alienante, e infinitamente más perturbadora para la efectiva supervivencia de la República. Pero más allá de detalles coyunturales y del episodio mismo, en sus fondos históricos y discursivos, el <Momento Dreyffus> puso sobre el tablero dos graves dimensiones del problema que ante la mirada polarizada de los franceses, desafíaba la supervivencia de la democracia.

De una parte, el problema real y objetivo consistía en la urgencia de afrontar el Tiempo (Momento) político en que la República, asediada por un flujo de sucesos que escapaban a su racionalidad y a su fuerza para dominarlos, se veía amenazada en su identidad político-existencial y en su propia continuidad histórico-temporal. El affaire Dreyfus probaba que la República, que había conseguido implantarse a costa de un enorme sacrificio, estaba descomponiéndose internamente, peligraba y debía de obstinarse en resistir y permanecer estable e impertérrita en sus principios, si aspiraba a salvar la democracia en Francia. Y a esos efectos, tanto peligro encerraban los acechantes ulanos del II Reich (que no por casualidad había sido proclamado en el palacio que encarnaba la gloria del Estado monárquico, la galería de los espejos de Versalles), como la flaqueza moral de una República incapaz de someter políticamente al poder militar, a la Iglesia, a las «deux cents familles» que - según a no mucho tardar denunciaría Daladier - eran dueñas de Francia …, y, en definitiva, la incapacidad de una democracia vacilante y sin arrestos para reducir a los poderosos.

Para salvar la República había que restituir la dignidad a la vida política. Sólo una República fundada en la co-implicación cívica podría estar en disposición de restaurar Francia como comunidad política presta a derrotar cualquier enemigo exterior. Francia era la República y la República, para imponerse a su tiempo histórico, debía ser expresión fidedigna de una ciudadanía siempre activa, siempre alerta y despierta, permanentemente gobernante, celosamente desconfiada del poder y de los poderosos que aspiraban sin tregua a dominar, a usurpar y, en resumidas cuentas, a despojar al hombre de su

decoroso vivere civile, a - en palabras de Alain – impedir "le contrôle continu et efficace que les gouvernés exercent sur les governants".

Pero, además, para afrontar el Tiempo histórico, dominar los acontecimientos, controlarlos e imponerse a las dificultades que irrumpían por doquier, también había que disponer en código de discurso político, de una conceptualización democrática – la segunda dimensión del problema que estallaría con el affaire Dreyfus –, es decir, de un modo de comprensión de la realidad suficientemente coherente para guiar la acción desde el pensamiento y llenarla de argumentos. La fragilidad de la República exigía a sus defensores dotarse de un arsenal intelectivo apto para racionalizar los hechos e intencionalmente ideado para salvar la democracia y ese sería justamente, el objetivo que cumpliría el discuso radical.

Pero también, cómo no, requería hallar (y tal vez, inventar o fabricar ex profeso) un tipo humano – un tipo sociológico - en condiciones de cumplir semejante encargo. Y a falta de otro o de mejor recurso, la cultura tuvo que asumir esa función y en el intelectual recayó la tarea de redimir al hombre de las limitaciones que en su esencia cívica habían introducido subrepticiamente los poderes que lo dominaban y que conspiraban nublando su entendimiento y mediatizando su acción. Solo la redención por la cultura, haría al hombre dueño de su conciencia y lo situaría en disposición de obtener por sí mismo la verdad susceptible de movilizarlo cívicamente. La cultura era el vehículo, el medio de interlocución, el instrumento que podría devolver al hombre su natural – y valaga la redundancia – naturaleza política, no la atmósfera lógica, la secuela in-

efable, el producto derivado de la intensa vida colectiva que la democracia traía necesariamente consigo.

El hombre redimía su precariedad existencial como ser político por la cultura y, en esa redención, el intelectual se proclamaba su oficiante. Se trataba de una situación nueva y sin precedentes en ninguna etapa anterior (incluso allí donde históricamente había prevalecido la idea republicana), tanto por el fenómeno en sí, como por la responsabilidad que al intelectual (entendido como artista o científico de una cultura política) se le confiaba. La cultura no era el resultado de la alta cualidad cívica del hombre, si no su presupuesto (daba vida a la libertad, no surgía de ella). El intelectual no era el sabio de antaño, ni el agente asalarido del poder, ni el propagandista más o menos encubierto de un gobierno (o de quien aspiraba a serlo), sino un consumado partero que hacía posible que la sociedad se liberara de cualquier influencia ajena a la propia conciencia y consiguiera superar toda creencia destinada a tergiversar el dato primario que informaba la naturaleza humana: la suficiencia del hombre para razonar por sí mismo.

Precisamente en aquel instante, el gran adversario de la auto-comprensión humana lo encarnaba una Iglesia que, pese a las medidas secularizadoras de la década anterior, mantenía todavía notable presencia en la enseñanza y que, sobre todo, sacralizando las diferentes situaciones de la vida, dominaba los espíritus . Entre las masas rurales francesas, la instrucción religiosa y, más que ella, la intervención clerical en los más elementales quehaceres y conductas cotidianas , permitía preservar un estado de vida que alienaba las conciencias y posibilitaba la conservación del orden que la tradición había

entregado en custodia al catolicismo romano. Dominarla, someterla al Estado, expulsarla de cualquier función considerada responsabilidad de la colectividad, constituiría la gran meta de los republicanos. Y hacia ese propósito se orientaron las leyes de asociaciones de 1901 y de separación Iglesia - Estado de 1905 impulsadas por el gobierno de Combes, sucesor y de la misma tendencia republicana del gabinete Waldeck-Rousseau. Se había dado un enorme paso cualitativo en defensa de la República: extirpar la religión de la vida compartida y sujetar la Iglesia a la supremacía de un Estado que se erigía en único titular de lo que a todos pertenecía. Se abatía un poder y se liberaban las conciencias. A partir de aquél hecho, lo colectivo devenía indefectiblemente laico quedando vetado a cualquier manifestación religiosa del signo que fuera. La República tan sólo reconocía espacio a lo laíco y la politización del Estado equivalía al pleno dominio por la ciudadanía de la propia conciencia, esto es, a que quedara expedito el camino a la auto-comprensión cívica del hombre.

El laicismo se convertirá así, en el aglutinante del pensamiento radical y en su más identificativo distintivo externo. El anticlericalismo – expresión de la batalla contra la Iglesia en defensa de la laicidad - obraría como hilo de conexión de las diferentes tendencias del movimiento radical: de los republicanos de primer momento y los dreyfusards, de la derecha y la izquierda republicana, de los partidarios y detractores de la expansión colonial. Pero el radicalismo, como producto de una razón más profunda que cobraría pleno sentido en la auto-comprensión política del hombre, irá mucho más allá de un mero anticlericalismo que sólo traducía una de

sus consecuencias, la exclusión (por la fuerza de la ley) de la religión del espacio común y su reserva como monopolio al Estado.

A este respecto y si bien es cierto que no parece admisible intentar explicar el radicalismo en la Europa de principios del XX sin el laicismo, no lo es menos que el radicalismo no quedó reducido a un mero laicismo proyectado como anticlericalismo. Radical era sencillamente, el demócrata que aspiraba a hacer de la República el lugar natural de la autodeterminación cívica y para el que la lucha contra el poder del clero que ofuscaba las conciencias, representaba cronológicamente su primera batalla, pero no la única ni la última. El radicalismo se esforzaría en impulsar la vida activa del ciudadano en una democracia que no toleraba otras imposiciones que las que procedieran de la política cívica. Y a ese propósito, tan enemigo de la libertad era la Iglesia, como los demás poderes que propalando entre los hombres lo que Alain llamaba "l´ivresse de la puissance", amenazaban con confundir la República antes de disponerse a dominarla.

Llegados a este punto, interesa insistir en dos elementos cruciales – no siempre suficientemente ponderados - del discurso con que la República afrontó el desafío. Primero, más que luchar contra el clero, el mensaje radical se esforzó lo indecible en defender una libertad positiva. Su discurso no se escribió en clave negativa, no significó una reacción o protesta; el anticlericalismo siempre se vio a sí mismo como una acción destinada a restablecer la situación que previamente había sido desnaturalizada por la ilegítima (y artificial) intromisión de la religión. El adversario pues, no era la Iglesia, sino su demo-

ledora influencia sobre la conciencia humana, consustancial por lo demás a todo poder que ambicionara dominar los espíritus. Por eso exactamente, tan peligroso resultaba el clericalismo como cualquier otro poder por el simple hecho de serlo – "El poder es siempre monárquico" denunciaría Alain en sus Propos. El peligro residía en la dominación, no en la religión. Por tanto, los adversarios con los que el discurso radical debió contender fueron todos aquellos exponentes de una dominación (o aspirantes a serlo) a los que la República se enfrentaba a través de una práctica positiva forjada en la Política, en la ciudadanía y construida en la auto-implicación democrática del hombre. En último término, el radicalismo se definiría como una propuesta en favor de una auto-implicación cívica en el conflicto política-poder, y la Iglesia no sería más que uno – el primero y posiblemente el más sólido en términos intelectuales – de los muchos interlocutores con los que la República se vería obligada a combatir (y a debatir) para abrir las conciencias al dominio de la política y evitar que la <politique moutonier> entregara el terreno de lo cívico a la corrupción de las instituciones. En la elaboración de este razonamiento (en la propia asunción y depuración de su lenguaje) y, fundamentalmente, en la definición de lo que debía entenderse por política, la contribución de Alain al discurso radical fue inmensa y por eso, la lectura de su obra resulta insoslayable para comprender qué fue y qué quiso ser el discurso radical.

Segundo y en parte implícito en lo anterior, el riesgo que amenazaba la libertad y la esencia cívica del hombre, no se presentaba como una acometida ocasional o circunstancial, sino que era un auténtico embate estructural y permanente,

lanzado sin tregua al punto nuclear del existir humano. La argumentación radical se enmarcaba en una visión dinámica de la política en la que la lucha contra el clericalismo representaba sólo una etapa en la lucha por la política, sin que con ella concluyera necesariamente un desafío que en su propia esencia resultaba forzosamente eterno ("Estoy convencido de que cualquier jefe será un tirano detestable si se le deja hacer ¿Y por qué estoy tan seguro? Porque sé muy bien lo que yo mismo haría si fuera general o dictador", afirmaría sardónico Alain denunciando la perennidad del amor humano hacia el poder).

Y por eso precisamente, para el discurso radical sería tan esencial la noción de "l´agitation perpétuelle" entendida como aquella "mutation incessante" que combatiendo la irrupción de nuevos poderes hacía realidad la República – una ansia de conflicto que a la inversa, compartirán incluso sus adversarios. La agitación permanente se convertirá así, en un dato imprescindible porque la política cívica únicamente adquirá estabilidad en movimiento, en una suerte de acción imparable y perpetua contra los poderes que repetidamente se rehacían y reproducían. Como advertiría con agudeza Alain: "tout pouvoir pense continuellement à se conserver, s´affirmer, s´étendre, et cette passion de gouverner est sans doute la source de tous les maux humains". La continuidad en la lucha por la supervivencia de la democracia aseguraba la resistencia de la República, y, por eso, la III ª República operaría muy tempranamente como una <Republic in action> que se prolongaría en todos los campos del existir colectivo, incluido en la noción de servicio público - aunque no sea el tema del que se ocupe nuestro estudio.

En este punto, el mérito de Alain consistió en suministrar un argumentario capaz de comprender la tensión capital que marcaría su tiempo en forma de una dinámica de contrarios mutuamente excluyentes y en conceptualizarla como la querella Política-poder. Alain fue, si no el primero , sí al menos uno de aquellos intelectuales iniciales – con toda probabilidad el más original de todos - que construyeron el discurso de la supremacía de la democracia (la política) en lucha con los poderes, como expresión fundamental del discurso radical . Y de ahí la impresionante influencia que ejercerán sus Propos e intervenciones a partir del momento en que se le ocurrió recurrir a la prensa. Puede decirse que Alain dotó a una parte de la masa ilustrada que vivía la política francesa, del discurso y dentro de él de los conceptos, que permitirían hacer efectiva la democracia ciudadana en la Francia de la III. ª República.

Pero, a discurrir todas estas aportaciones, llegaría Chartier de manera pausada y cuidadosamente meditada, avanzando lentamente en su maduración a la par que procuraba reacomodar y dar respuesta al dilema en que se veía inmersa su propia acción cotidiana ¿Había una línea que diferenciara al profesor republicano de filosofía que no tomaba partido en su clase, del radical que auto-apodándose Alain renunciaba a hablar ex catedra (a invocar su condición profesoral fuera de las aulas) para no presentar como verdad científico-magistral las posturas que exponía en periódicos y charlas? La solución resultaría lúcida en su sencillez, aunque no aparecería de golpe: perseverar en su identidad como profesor y como intelectual sin aceptar la escisión de la condición humana en dos esferas distintas y proceder a plasmar las acciones dirigidas a ámbitos distintos de maneras también diferentes, aunque coincidentes

en su compromiso libertador del hombre. El filósofo buscaba salvar la República despertando y excitando la auto-comprensión humana; el actor político combatiría por defenderla afirmando la co-implicación cívica en la lucha contra los poderes. Se trataba de una respuesta que necesariamente significaba rechazar la separación dicotómica ciudadano público/sujeto privado, que había trazado el discurso de los filósofos escoceses del mercado y que en Francia encontraría su correlato en las doctrinas de la fisiocracia.

Un mismo compromiso (nacido de la misma identidad comprometida) reconocía a un mismo ser, la posibilidad de efectuar actividades funcionales diferentes que respondían a una sola implicación, sin descomponer o romper en dos direcciones distintas la inescindible condición humana: inductor de conciencias ("eveilleur") y ciudadano incrédulo ("Ne croyez jamais ce que dit un Homme d´Etat"). En línea de la mejor tradición republicana, Chartier entendía obviamente que la tarea esclarecedora del agregé podía convivir sin dificultad con la acción política promovedora de Alain, siempre y cuando la diferenciación de funciones no se concibiera como una separación de almas, como un desgarramiento del hombre en dos sustancias diferentes respectivamente correspondientes al Estado y la sociedad. Chartier era Chartier cuando impartía su lección y Alain cuando escribía como el radical militante, pero los dos eran uno como ser humano, como ciudadano, como republicano comprometido con la libertad cívica y la auto-comprensión humana. No había lugar para la distinción entre el científico y el político (el formidable debate que se estaba a punto de ventilar en la vecina cultura alemana), entre el hombre público y el burgués, como tampoco lo había para la

confusión entre el maestro y el escritor político, dos funciones o fenómenos diferentes de un solo espíritu, de una sola esencia existencial. Así las cosas, todo estaba listo para abordar la hazaña de despertar la conciencia de los estudiantes enseñando filosofía (o mejor dicho a leer la filosofía y a entender desde la filosofía) y alentar paralelamente a los ciudadanos, debatiendo en los periódicos contra los enemigos de la República.

Pero su engagnement, sólo se iba a consolidar de una manera claramente definida en la práctica de los años, en medio de errores y de tensiones que le llevarían a lógicas renuncias y – porque no decirlo - a más de una chocante incongruencia.

En octubre de 1900, el año de la revelación periodística de Alain y en medio del estruendo que desprendía la acción dreyfusard, Chartier, apoyado otra vez por Lachelier, dejaría Lorient con destino a Rouen remplazando a Brunschvicg, igual que lo hiciera años atrás en Lorient. La cátedra de filosofía del Lycée Corneille de Rouen iba a suponer una parada fundamental en el periplo existencial de Chartier. Para empezar, en la principal capital normanda hallaría una ciudad "provista de libros" en los que profundizar sus inacabados trabajos sobre Aristoteles y avanzar hasta rematar, en el aprendizaje intelectual iniciado en Bretaña. Empeños que le dejarían tiempo suficiente para el experimento de intervenir en la acción política, tentación non sancta para un agregé que pretendía reconocerse en Lagneau. En este sentido, Rouen será la plaza donde por primera (y última) vez, Chatier entrará en combate cuerpo a cuerpo contra los enemigos de la República en las cruciales elecciones parlamentarias de 1902, en las que se volcará de manera entusiasta en apoyo de la candidatura radical local, que saldría derrotada.

Su propia reflexión, más que el resultado adverso de la campaña (por lo demás poco relevante ya que en la suma nacional los republicanos vencerían holgadamente) le llevaría a repudiar un episodio que no volvería a repetir nunca. Y es que acababa de percatarse en la experiencia directa de los hechos, de que los límites a la función del profesor se encontraban en la interdicción de la acción política propiamente dicha y en la profilaxis que su oficio de agregé comportaba. Al igual que a no mucho tardar, también terminaría dándose cuenta de la incompatibilidad de la retórica que alimentaba el fragor de las Universidades Populares con el principio de la argumentación en diálogo que regía el saber científico y el debate académico. Una, iba dirigida a persuadir, a convencer por la palabra sin incorporar necesariamente ideas o razones de fondo, a vencer en cualquier debate a no importaba cual precio; la otra, ponía en manos del hombre los medios para construir su propio criterio y para, desde el privilegiado asidero de la cátedra, discutir y discernir o, mejor dicho, enseñaba a discernir discutiendo argumentos ("On dira qu´au mois les disputeurs s´intruisaient; mais je l´ai pas remarqué … je compris que l´art e persuader diffère de tout a tout de l´art d´argumenter.").

Para lo sucesivo, su posición quedaba meridianamente clara, su sitio como agregé estaba en el aula y su deber consistía en instruir razonando en dialogo con sus estudiantes, como aclararía inteligentemente en el discurso de entrega de premios del Lycée de julio de 1902 ("el culto de la Razón como fundamento de la República") a que luego nos referiremos. Esta era la misión del Émile Chartier profesor y no de un conferenciante ocasional que se prodigaba en las charlas y tertulias de las Universidades Populares. A Alain, por su parte,

le correspondía argumentar periodísticamente asumiendo la tarea de hacer política y no la misión de enseñar al hombre a ser hombre, es decir, a valerse solo de la propia inteligencia y de la conciencia para juzgarse a sí mismo y juzgar al mundo, que eran cometidos que competían en exclusiva al Chartier agregé.

Por lo demás y en el terreno de los sentimientos y de los afectos, Rouen significará para Chartier topar con Mme Morre-Lambelin, maestra de primaria y secundaria, viuda de familia de clase media y católica practicante a la que dedicará su Spinoza de 1901. Tante Monique, será la mujer que a partir de aquel momento, se vinculará a Chartier de una manera ambivalente, no se sabe si exclusivamente como colaboradora intima y ayudante literaria a secas, o también como couple amorosa. El celo de Chartier por resguardar celosamente las simas más profundas de su intimidad última, impide precisar si ella fue la persona que, sin casarse puso fin a su desorden sexual - aquello que él mismo Chartier llamaba eufemísticamente "el desorden de su vida privada". Lo cierto es que a partir de entonces, iniciarán una extraña relación que perdurará toda la vida – hasta la muerte de ella en 1941- y que aportará al agregé enormes beneficios intelectuales y existenciales. Mme Morre-Lambelin fungirá como su secretaria, su editora, su correctora, su archivo viviente, amén de su administradora, tesorera y de la persona encargada de proveerle remedios a sus más perentorias y elementales necesidades humanas.

Pero en Rouen, Chartier se esforzará ante todo por acabar de aprender y por proyectarse enseñando. Y de este modo, en el Lycée Corneille eclosionará y adquirirá notoria presencia el

prodigioso maestro, el profesor derrochador de virtú académica que luego se haría mítico en el apogeo de la République des professeurs. De la sala 10 del Lycée arrancará, pues, el sendero de un personaje que había optado conscientemente por ser agregée. Y desde allí empezará a rodar por Francia un ser fabuloso, en alguna medida favorecido también para su propagación inicial por el empuje que le aportaría su primer discípulo, Émile Herzog, un futuro normalien más conocido por su seudónimo literario, André Maurois.

Las Memorias de Maurois – el primer devoto de Alain - recogen la narración más antigua que nos ha llegado del maestro en acción y que se remonta al curso 1901-1902. Las impresiones coloristas de sus lecciones, la soberbia atracción que ejercía sobre el alumnado y que derivaba en un hechizo mágico. La originalidad de su pedagogía, destinada a excitar la reflexión crítica y a enseñar a pensar libremente. Lo fascinante de su didáctica: el vigor irresistible de su argumentar teórico y la elegante improvisación de su composición práctica y de su comentario a los textos, tras los que se escondían infinitas horas de meticulosa preparación previa. Chartier arrebataba al auditorio de forma insólita. Lo suyo no era retórica, ni una puesta en escena, sino el puro resultado de una insospechable combinación del paciente trabajo de una inteligencia de primera, con el poderío de un coloso que había convertido su vocación en un sacerdocio rebosante de ciencia y ganas. Dentro del aula, Chartier se transformaba en un fenómeno de la naturaleza, en una fuerza telúrica que atrapaba y en la que todo, desde su complexión atlética, hasta su dicción, pasando por lo apabullante de su saber y su habilidad expositiva, delataba la presencia de un gigante que conmovía al auditorio

cuando abría la boca. Y es que Chartier poseía el raro don de saber tocar la fibra más delicada del ser humano; un toque que, como el coraje en la democracia cívica, despierta en los hombres lo mejor que hay en ellos.

Pero aquél magnetismo que hechizaba a los alumnos, no quedaría a la zaga del gran triunfo que su esmerada dedicación reportaría a los pupilos de aquél curso. Y las calificaciones de las pruebas nacionales (y atiéndase bien, de todos los alumnos de Francia) de 1902 así lo proclamaban: premio de honor para Maurois – que facilitaría que su acaudalada familia accediera a que prosiguiera su carrera intelectual – y dos altas menciones en filosofía. Prestigio y éxitos palpables que contribuirían a que el curso siguiente, Chartier fuese promovido a París, a pesar de su burlón atrevimiento y de lo heterodoxo (o de lo original) de su manera de enseñar que a menudo chocaba con la norma exigible en una enseñanza controlada y jerárquica. Y Maurois refiere en sus Memorias alguna sabrosa anécdota al efecto.

Pero antes de partir a París y con ocasión del acto de entrega de premios a <la sagesse> del curso 1901-1902, en el Lycée Corneil pronunciará un segundo discurso de lectura inexcusable para comprender las claves de su pensamiento (el primero sería el citado L´accord pour la vie, dictado en el Lycée de Lorient en 1895). Un nuevo discurso en el que al subrayar el significado de la función docente como fuente de instrucción y de liberación de la conciencia humana, recordaría que frente a la apariencia del saber, a la superficialidad del conocimiento, a la confusión interesada entre el ser y sus manifestaciones (entre ontología y fenomenología), sólo cabía el recurso de apelar

al propio juicio. Un juicio emanado del libre espíritu y al que las instituciones pueden aportar poca cosa, un juicio dictado por la conciencia del hombre que es la única vía firme para poder construir una asociación colectiva fundada en la colaboración y no en el interés, en "la bohoneur" y no en la palabra de los más fuertes, de los más ricos, de los más elocuentes o de los más instruidos, porque en definitiva, "la sagesse des citoyens, le culte de la Raison, l'amour des idées, est le fondement de la République." Quedaba impecablemente claro cuál era la labor que correspondía a un profesor y en la que la política no participaba para nada. Abrir las puertas a la conciencia, una misión universal y pre-política indispensable en el momento de la fragua de la condición humana, y que habría cumplido su cometido cuando se iniciaba la segunda fase, la de la acción propiamente política y en la que el ciudadano Alain se adentraba en la batalla de participar en el vivere civile cotidiano y se entregaba a la labor de hacer de la República una realidad tangible y de construir la política como un deber irrenunciable.

En el Lycée Condorcet de París y tras dejar Rouen, Chartier accederá a la cátedra de filosofía en la que, por tercera vez consecutiva, sucedería la vacante por traslado que había dejado libre Brunschvicg. La entrada en París suponía un enorme triunfo académico. París era la cabeza de un Estado centralizado que seleccionaba sus cuadros a través de una lenta carrera de mérito cuyo premio final estaba en el destino en un Lycée capitalino. Y aun cuando la selección, sin dejar de responder a criterios objetivos, no era del todo predecible y dependía en parte, de la opinión que las autoridades políticas que habitualmente hacían pesar su criterio desde el ministe-

rio, su promoción era indefectible y representaba una suma de mérito y oportunidad política.

A su llegada a París, Chartier arrendará como vivienda un lúbrego alojamiento de dos piezas. Un apartamento ubicado en la primera planta del Nº. (Número 90) de la rue de Provence, que Henri Massis describe como destartalado y austero, al borde casi de lo misérrimo y ubicado en una zona de mal tono, pero a criterio de su inquilino estratégicamente localizado para favorecer una vida normal, centrada en sus relaciones intelectuales, en las viejas y nuevas amistades y, por supuesto, presidida siempre con preferencia, por las interminables horas de encierro solitario consagrado al estudio y la preparación de sus clases. Desde algún lugar cercano a aquella humilde morada, Chartier coincidirá con la exhibición callejera de Eduardo VII (el soberano de Inglaterra que en mayo de 1903 visitaba París fruto de la política de defensa anti-germana puesta en juego por Briand) siendo el único de entre los paseantes de aquella mañana que impertérrito, no se apresuraría a quitarse el sombrero para saludar descubierto la majestad de un monarca. Desde allí se desplazaría los miércoles para asistir a las reuniones del salón de Xavier León, el fundador de la Revue de métaphysique et de morale y de la Société française de philosophie, donde, además de con los conocidos Halévy, Brunschvicg y Lachelier, coincidirá con sabios, filósofos y pensadores sociales como Louis Couturat, Fédéric Rauh, Maximilien Winter, Gaston Milhaud, André Lalande, Émile Boutroux, Poincaré, Durkheim, o con políticos como Paul Painlevé – gran matemático y futuro primer ministro pacifista de 1917... Los jueves o domingos quedaban reservados para almorzar con tante Monique. Allí recibiría igualmente a sus

alumnos que empezaban a frecuentarle desde sus hogares situados alrededor de su nuevo Lycée, emplazado en uno de los barrios del París pudiente.

Incorporado al Lycée Condorcet en el segundo semestre del curso 1902-1903, Chartier se hará inmediatamente con el manejo de una clase todavía cautivada por el magisterio de su rival en la distancia Brunschvicg. Pero prescindiendo de conflictos académicos en los que el autocontrolado Chartier munca se embarcó – por mucho que pudiera haber sido víctima de ellos – y de sentimientos negativos que tampoco nunca profesó, su presencia en París marcaría el definitivo distanciamiento de la política activa ("a París je perdis de vue la politique", dirá en La Histoire de mes Pensés ") y le confirmará en la certeza de la incompatibilidad absoluta entre la condición de agregé y cualquier intervención o interés inmediato de signo político. Chartier se reconocerá agregé y jamás volverá a confundir ambos cometidos.

El rol que en adelante reclamaría como profesor comprometido, quedará perfectamente clarificado: asumir el partido de la República en la búsqueda de la auto-conciencia humana, pero sin intervención directa alguna en la acción política destinada a participar en la co-implicación cívica, en el vivere civile republicano. Eso se lo dejaba a Alain, aunque estrictamente circunscrito al límite de la defensa de la República ante los poderes, y en el fondo a la consecución de la autonomía cívica de la política frente al poder. "Il est clair que je ne veux point entrer dans l´action politique plus que par les Propos [de Alain], et c´est bien assez", responderá tajante, años después, declinando la invitación a pronunciar, en cuanto Chartier, una conferencia política.

En el Lycée Condorcet coincidirá entre otros colegas de cátedra con Thalamas – protagonista del célebre affaire que llevará su nombre, un episodio más en el candente conflicto por la defensa de la República - y este instituto será asimismo, el majestuoso escenario en que tendrá lugar el gran parlamento que obtendrá una resonancia colosal y le conferirá una fama que traspasará largamente los muros del aula. Allí, con ocasión de la solemne ceremonia de distribución de premios de fin de curso de 1904, vestido de agregé en traje de gala adornado con las palmas académicas y después de escuchar los acordes de la Marsellesa interpretada por la guardia republicana, Chartier pronunciaría un conmovedor discurso (el tercero de los referidos) que – evocando el infame comercio de catres a que se veía sometido el proletariado que se apretujaba en París para edificar las grandes construcciones – él mismo titulará los Mercaderes del sueño. Una impresionante lección sobre el valor del "eveilleur" como inductor, despertador, estimulador, provocador o excitador de la conciencia crítica y de la libertad de juicio del hombre y, sobre todo, un impecable alegato sobre del papel del intelectual en la ciudad democrática.

<Despertarse es negarse a creer sin comprender; es examinar, es buscar algo diferente de lo que se nos muestra, es poner en duda lo que se nos presenta, es extender las manos para intentar tocar lo que se ve, es abrir los ojos para tratar de ver lo que se toca; es comparar los testimonios y no aceptar más que las imágenes que se palpan; es confrontar lo real con lo posible para alcanzar lo verdadero; es decir a la primera apariencia: tú, no eres. Despertar es ponerse en búsqueda del mundo... existen muchas maneras de dormir, y muchos hombres que, en apariencia, están bien despiertos, que mantienen los ojos

abiertos, que se mueven, que hablan, en realidad duermen; la ciudad está repleta de sonámbulos … La verdad es, a partir de un hecho particular, en momento dado, el universal de ningún momento... No ceséis de examinar y comprender. Dejad atrás todas vuestras ideas, capullos vacíos y crisálidas resecas… no temáis sacudir los sistemas, caminar sobre ruinas,… La verdad para nosotros, hombres de corta vida, siempre es transitorea. Corresponde a una situación y a un momento; es preciso verla, expresarla, construirla en ese momento, ni antes ni después, ni en ridículas máximas; y sin repetirla varias veces, pues, nada ocurre varias veces.>

Las reflexiones reunidas en esta intervención paradigmática y repleta de guiños e insinuaciones referidas al cultivo de lo humano que no guarda desperdicio, además cabe precisar el alcance del neologismo "eveilleur" (que Sirinelli en su monografía hace propio para expresar la función del agregé) servirán, a mayores, para identificar y señalar la tarea de toda una generación de profesores que con ocasión del affaire Dreyfus tomará partido por la República y se vanagloriará en presentar su profesión como una "vocación" o un sacerdocio destinado a promover la cualificación del hombre como ser activo. Y ello es sumamente importante, porque uno de los datos más relevantes del ADN republicano (perceptible en todas las manifestaciones que se reconocen en esa tradición) estriba justamente en ese *a priori* de concebir al hombre como ser activo, como ser que obra y que realiza efectivamente, que hace, o mejor dicho, que se comporta positivamente y no se limita a consentir pasivamente, ni se deja llevar ni conducir dúctilmente por actos o realizaciones ajenas.

Y ese hombre activo, ese tipo humano autónomo y no sujeto a ningún poder exterior que construye positivamente, y que incluso pudiera ser considerado requisito estructural de un discurso republicano intemporal (si es que algo así existe), empieza a fraguarse claramente en la etapa vital que coincide con la situación pre-política del estudiante del Lycée, en la fase juvenil de la formación de una mente crítica capaz de discernir por sí misma, de pensar autónomamente, de tener criterio propio. Sólo un ser humano semejante, reunirá las condiciones mínimas exigibles para que en el momento posterior de la ciudadanía, ese hombre en ciernes llegue a auto-determinarse políticamente. Y es que para ser ciudadano es imprescindible antes llegar a ser hombre, y hombre es - nos dice el Chartier de los Mercaderes del sueño – el que aprende a sostenerse sobre su propia conciencia evitando que otros se aprovechen de la propensión al sueño (o a la pereza contra la que tanto clamara el maestro) que como humanos nos acosa y que en algún momento puede vencernos a todos. Lo importante en la vida es mantenerse despierto y estar en condiciones de juzgar los hechos desde un criterio propio. Una disciplina a la que el hombre sólo se acostumbra a la más tierna edad, cuando los hábitos todavía están arraigando y empiezan a tomar cuerpo en la sustancia humana natural del ser cívico que madurará después. Parce claro que este último discurso se integra con los dos anteriores (L´accord pour la vie de 1895, y Le culte de la Raison, l'amour des idées, come fondement de la République de 1902) en una suerte de trilogía que resumían los presupuestos desde los que el agregé Chartier afrontaba la tarea de construir el discurso del devoto republicano Alain.

Pero además de ello y en cierto sentido, consecuencia de lo anterior, las afirmaciones recogidas en los Mercaderes del sueño supondrán también, de manera implícita anticipar la ruptura con las preocupaciones intelectuales y con la forma anacrónica y auto-referenciada de entender la filosofía que practicaba el grupo reunido en torno a Xabier Léon, y de cuyas motivaciones inmediatas dará puntual noticia en La Histoire de mes Penses. Una ruptura que ciertamente, responderá a razones más prolijas que la simple negativa a reconocer en la metafísica la fuente de la moral, por mucho que ese argumento obre y venga invocado como causa directa del distanciamiento de Chartier con las figuras más descollantes de la filosofía parisina de principios del siglo XX. Y es que para Chartier, la vida es una realidad práctica que construye sus propios principios y no hay más moral que la que nace de la acción humana. Por eso mismo, los Mercaderes del sueño se terminará convirtiendo también en un discurso que redundará en colosal diatriba contra los peligros que representaban los sistemas cerrados de ideas, las formulas mecánicas que como las lecturas filosóficas por entonces imperantes, proponían explicar el mundo desde un principio considerado como verdad atemporal e imperecedera y por tanto, inatacable. Para Chartier sólo existía una certeza, el hombre creaba (o destruía) el mundo con su pensamiento y acción. Y este hecho había que explicarlo atendiendo a la realidad tangible de los problemas que en su presente acuciaban a los hombres o a aquellos otros que en su particular momento histórico habían pesado sobre los filósofos del pasado.

Las jugarretas del destino, siempre presto a retorcer la vida hasta la paradoja, dispondrán cruelmente que el mismo claustro del Lycée Condorcet que en julio caería rendido ante la

oratoria de Chartier, asistiera a la vuelta de la esquina al poco edificante espectáculo de verle víctima de un ultraje que pese a todo, sabrá sobrellevar con gallardía y aplomo. De golpe y sin previo aviso, al comienzo del curso, en octubre de 1904, su puesto resultará suprimido sin mediar explicaciones. No es posible adivinar cuáles fueron las causas de tan drástica medida. Es muy probable que no resultaran ajenas al atropello, ni las motivaciones políticas, ni los celos o las envidias de colegas mediocres, ni el proceder conspirativo habitual en esta clase de asuntos. Lo cierto es que el agregé se vio burocráticamente compelido a deambular dos años sin clase fija, cubriendo, como si de un meritorio se tratara las vacantes o materias que buenamente iban surgiendo ("dans les régions inférieurs, où il fallait imposser aux futurs saint-cyriens la philosophie qu´ils avaient juré d´ignorer… combats ignorés et san gloire"), tanto en el propio Condorcet como en otro Lycée cercano, el Janson de Sailly. Por fin, tras dos años de provisionalidad y fastidios (y quiebras en una salud que siempre conoció debilidades), en octubre de 1906, conseguirá plaza fija en el distante Michelet. Un retorno al Lycée de Vanves, en la periferia de París, para ocupar, está vez, la cátedra de Lagneau, su llorado maestro, en la que, no obstante la emoción causada no perdurará largo tiempo y sólo resistirá tres años.

Por ello y como merecida recompensa a su tenacidad y perseverancia, la incorporación al Michelet llegaría a convertirse en feliz augurio de un vuelco en su maltrecha suerte que vendría acompañado de tres afortunados hitos encadenados de manera casi simultánea. Primero – y anticipándose en unos meses a su ansiada estabilización académica en Vanves - en febrero de 1906 y dando un nuevo sentido a la colaboración esporádica

que se remontaba a tres años atrás, Alain comenzará a publicar los Propos de d´un Normand que enviará puntualmente a La Dépêche de Rouen et la Normandie, un periódico dirigido por sus amigos radicales normandos.

Tras una breve experiencia en La Dépêche de Lorient, Alain había continuado escribiendo en la prensa radical de provincias a modo de prueba y en apariencia (y sólo en apariencia) de manera un tanto descuidada. La consecuencia fue un centenar largo de Propos, aparecidos a lo largo de casi tres años que él mismo, en su exagerado rigor, reputaría de nulos. Sin embargo y desde aquél año, la dinámica de su aportación girará de manera notable y adoptará el significado y estilo que en lo sucesivo, marcarían la personalidad y la particularidad de su lenguaje político.

A partir de aquel instante y para empezar, los Propos pasaban a ser diarios. Escritos la víspera, de golpe, a mano y con una letrilla apretujada, sin vuelta atrás ni corrección posible, eran contribuciones voluntarias (en su Histoire de mes Pensées dirá "que había acudido en ayuda de un periódico pobre") cuya gratuidad le protegerá de cualquier intento de censura interna, que en algún momento llegará a suscitarse. Propos cotidianos que le curtirán en la insufrible disciplina de medirse todas las mañanas con el auto-cuestionador pánico de la hoja en blanco. Siete Propos semanales, redactados a doble columna por folio, semana tras semana, incluso domingos y festivos, durante siete años y medio, sin faltar un día. Los diarios de Chartier refieren el desgarro que acompañaba la gestación de cada Propos que a duras penas lograba rematar o que no salía a gusto y la fruición por la soltura con que fluían los días inspirados. Un esfuerzo hercúleo, que sólo

podría llevar a cabo un individuo amasado en una arcilla excepcional. Sus resultados figuran hoy recogidos en dos volúmenes de la prestigiosa Collection Bibliotheque de la Pléiade que recopila lo mejor de la prosa francesa de todos los tiempos. Hasta la guerra llegarán a superar los 3.000. Pero lo más impresionante será la inesperada acogida que obtendrán entre los lectores que no tardaran en sumarse por millares y que muy pronto se harán lenguas de Alain y de aquello que Alain escribía.

En su estructura y mensaje, los Propos son auténticas piezas maestras de concisión y de planteamiento de los problemas que legarán a la posteridad un exigente canon creativo. Frescos y bosquejos que retienen la idea pillada al vuelo por una inteligencia genial y que en su desarrollo recuerdan a aquello que en la jerga de la khâgne solía llamarse topo. Una idea a propósito de cualquier cosa, de la que - como en los racimos de cerezas - penden colgados una ristra de pensamientos que van madurando a medida avanza la lectura, transmitiendo un saber de fondo y unas conclusiones que descuellan naturalmente del argumento central. Punto intermedio entre el reporte del acontecimiento y la razón profunda, cuya credibilidad y enorme fuerza de convicción, rememora la contundencia del saber paysan que conoció en Mortagne, el Propos asumirá una fuerza de actualidad en su moraleja que atraerá a un público no habituado a esa mezcla sin precedentes que Alain manejaba y plasmaba como nadie. Pese a su envoltorio de ingenua sencillez, nada había de improvisación en los Propos, solo argumentos sopesados que estallaban en su evidencia, expresados de manera sencilla en un gusto muy francés: frase corta y de estructura sencilla, razonamiento lineal e irreprochable rigor cartesiano en su desarrollo y en una conclusión que enlaza

con el principio formando un bucle… "Pensar es decir no", "Obedecer pero no respetar", "El radicalismo es sobre todo crítica", "Resistencia y Obediencia"… No sin motivo, aún hoy los Propos continúan siendo objeto de estudio en los Lycée como referente de buen francés escrito.

Por lo demás, los Propos se encuentran cuajados de referencias personales, cuidadosamente escogidas para conferir un toque humano y terrenal a sus palabras y enfoques (desde el refectorio, soy percheron, he nacido radical, yo soy soldado raso…) y aunque a los ojos del lector ocasional se agotaban en sí mismos, en realidad abrían camino para que quién los seguía ordenadamente como serie, se considerase en condiciones de debatir y reflexionar sobre los diferentes problemas que acompañaban al devenir humano. En el fondo, todas estas ideas no eran más que una fracción escogida del pensamiento de Chartier, en parte inédito, que abarca desde sus cartas, hasta sus diarios y escritos no clasificados. Todo pareciera como si el tenaz esfuerzo de Chartier estuviera directamente predestinado para dar a luz al Alain que estaba surgiendo.

Los Propos resultarán, en suma, pues, fragmentos de la obra más meditada y madurada de Chartier, sus páginas más escogidas. Fragmentos que abarcan una infinidad de cuestiones que trascenderán con mucho a lo inmediatamente político, a lo directamente relacionado con la vita activa del ciudadano y a la autonomía de la política. Es obvio pues, que no todos los Propos encierran necesariamente un contenido político. Contados sobre el total, solo un pequeño número recoge una directa manifestación de política cívica; no en vano, en el hombre no todo se reduce al debate sobre el vivere civile.

Sin embargo, convendría no olvidar que los primeros Propos – los que serán responsables de su fama inicial - coincidirán con una vuelta de tuerca en la intensidad del conflicto republicano, que advendría cuando, en octubre de 1906, Clemenceau (apodado por los suyos "el tigre") consiga formar gobierno, el tercero de <défense républicaine>. Serán los años de fuego del radicalismo, la época de sus grandes batallas, de lo que - con ecos pockopianos no exentos de acierto – Jean François Spitz ha definido como "momento republicano", y en los que los Propos operarán como instrumento de acción política ("Ma passion c´est la politique en ce sens que je ne supporte pas la tyrannie … mes premiers essais philosophiques étaient abstraits, froids, mécaniques. Je suis devenu écrivain le jour où je me suis vu, par la pauvreté des comités radicaux, dans la necessité d´écrire" confesaría después en una de sus contadas entrevistas).

Y es que Alain, sabía bien, que allí donde imperaba el poder no quedaba espacio para la política democrática, sino sólo dominación, o, de otro modo, no había lugar para el ciudadano porque el súbdito lo significaba todo. El súbdito, el humillado-sometido y absurdamente orgulloso de su condición; "Der Untertan", el célebre titulo (y habría que añadir, la conceptualización surgida de la categoría de poder y antitética a la ciudadanía) que en la pluma de Heinrich Mann pronto se convertiría en la novela de una generación. El libro que plasmaría la forma de ser de un modelo humano cuya existencia no se circunscribiría sólo a los lares germánicos.

Es así como, sobre un fondo de denuncia del poder y a su implacable lógica, el siempre optimista Alain ("Comme la frais

a un goût de fraise ainsi la vie a un goût de bonheur" - rezaba uno de sus más repetidos lemas) emprenderá a través de alguno de los Propos que se recogen en este libro, la batalla contra el clericalismo. De esta fecha datarán, por ejemplo, su personaje el malvado jesuita RP Philéas, y su conseguida metáfora sobre les moutons y su predilección por Combes. O será entonces cuando afrontará la ponderación y la defensa de las clases productivas que nutrían el pueblo llano, ideando la figura de Castor – una recreación del financiero puro posiblemente identificado con el padre de su discípulo Maurois - o mantendrá su posicionamiento en favor del arrodisement y de lo que ello significaba, o propugnará la necesidad del impuesto progresivo sobre la renta que pretendía Caillaux – una de las grandes personalidades radicales que honrará y defenderá siempre-, o manifestará su beligerancia y hostilidad contra el militarismo. Tomas de partido que tendrán que ver con los problemas prácticos que tenían lugar en aquellos momentos, y que no eran otra cosa que expresiones singulares y concretas de la preocupación por la enajenación del hombre en la Francia republicana o de los desafíos políticos que amenazaban a la democracia cívica.

Pero volviendo a las cuestiones literarias y para concluir este punto, hay quién sostiene que el mérito del Alain de los Propos consistió en inventar un nuevo género sin antecedentes ni en las tradicionales revistas científicas filosóficas, ni en los escuálidos, improvisados y frecuentemente falsarios, boletines de noticias, entonces llamados periódicos, que por aquellas fechas circulaban. Y puede ser que tengan razón. Lo que no impide afirmar también, que en los albores del periodismo de la sociedad de masas, Alain hizo algo infinitamente más

importante. Y es que Alain, supo inventar una reflexión sobre la noticia que manteniendo la frescura del acontecimiento cotidiano, conferirá a su análisis la profundidad de miras que solo el reposo, la racionalidad y el dominio de los grandes principios inspiradores y de las motivaciones profundas puede suministrar para encajar la comprensión del hecho aislado. Algo que se asemeja a lo que hoy llamaríamos <editorializar> o construir una opinión de fondo y articulada en claves objetivas. Y lo hizo con plena conciencia. De hecho, el término Propos (un neologismo por él inventado y sinónimo de "idea o reflexión a propósito de algo") permanece en el lenguaje y se ha convertido en una expresión convencional habitualmente usado en la prensa francesa de nuestros días.

El Chartier que daría vida a Alain, no fue un filósofo al estilo de Platón, Kant o Hegel que se encuadrara en una determinada orientación o línea de pensamiento o que se conformara con comentarla y con adoctrinar a sus alumnos como el secuaz que reproduce manieristamente saberes pretéritos. Chartier fue el eveilleur que, a través de la acción en prensa de Alain, indujo a razonar políticamente a los que vivían en una sociedad de masas, un pensador que se dirigió a un colectivo formado por una multitud de individuos anónimos que podían tener numerosas coincidencias entre sí y hasta una homogeneidad total, pero que no se reconocían ni se relacionaban directamente, y que, a pesar de no ser sus destinatarios personalizados, digerirán su mensaje de reflexión y lo harán propio obrando en consecuencia. Su éxito como periodista se deberá pues, a la forma de presentar su saber concreto, divulgándolo en pequeñas dosis fácilmente asimilables y en esto, precederá – o acompañará cronológicamente - a aquellos

personajes que como nuestro Ortega, pondrán su pluma al servicio de la conquista de la opinión en una sociedad que ya era de masas. Pero el reverso del éxito consistirá en que esa misma manera, atomizada y casi pulverizada, de presentar su pensamiento, lleva a que en la actualidad sea tan fatigoso y ciertamente difícil, cualquier intento de reconstrucción de su discurso en términos de categorías de principio. Y es que Alain transmite sus ideas a una multitud de seguidores desconocidos de manera diluida, sirviéndose de múltiples pequeños artículos, auténticos y singulares "actos de expresión" (speech-acts) de un ideario que sólo se racionaliza en su mensaje final, después de una larga y prolongada lectura de numerosos Propos. Obra difuminada y en suma, no concebida para influir sólo inmediatamente, y que dejará huella perenne en la Francia republicana, contribuyendo a construir la atmosfera y a crear la cultura política que alimentará el radicalismo y la conducta cívica que propugnará.

No sin razón, en un muy alabado ensayo de 1936, el gran jurista René Capitant, creerá ver en los Propos de Alain, ni más ni menos que la expresión de la Ideología de la III ª República. Y en análoga línea de consideraciones, pero hablando de un tema relativamente diferente, Thomas Mann, en un libro emblemático y al que luego se aludirá sumariamente, Consideraciones de un Apolítico, identificará el radicalismo con la mismísima Francia.

Esta expresión difuminada y atomizada de la obra de Alain, marcará y estará en la causa - conviene repetirlo una vez más - tanto del colosal éxito que los Propos alcanzarán en su tiempo, como en la dificultad de su autor para ser reconocido intelec-

tual y personalmente por la posteridad. Y es que la reconstrucción de las claves de su argumentación y la identificación de su línea discursiva, han terminado resultando una tarea casi detectivesca que justifica – al menos en parte - el olvido y la renuncia de muchos autores de nuestra época a estudiar a Alain, pese a la existencia de varias recopilaciones contemporáneas de sus artículos (la primera de 101 Propos, aparecerá en 1908), que no obstante y en lo que a la política se refiere, resultan insuficientes.

El propio Alain, llegaría a ser consciente de los efectos que esa forma de presentar su pensamiento comportaba y por eso, al cabo de los años, accederá a la sugerencia que le efectuará quien acabará siendo su más dilecto discípulo, Michel Alexandre, para publicar sus artículos en formato de revista mensual, a través de los llamados libres-propos. Aunque ciertamente eso sólo sucederá bastante más tarde, tras la guerra, cuando sus ensayos adquieran un calado más abstracto y las ideologías se habían incorporado de manera palmaria y notablemente conflictiva al escenario político francés.

Naturalmente, mucho antes de que los Propos adquirieran el formato de libros, Michel Alexandre había entrado en la intimidad de Émile Chartier, y pasado a convertirse en un hombre clave en la construcción del Alain que conocemos y para la proyección de su doctrina. Y eso tendría lugar gracias a un encuentro accidental acaecido durante los años de Vanves. Puede afirmarse que su primer contacto, ocasional - pero apasionadamente buscado por Alexandre que se hacía oídos de la fama del maestro entre sus condiscípulos de los Lycées parisinos -, sería el segundo gran hallazgo que la fortuna pon-

drá a tiro en el periplo vital de Chartier durante los años que recuperaba su buena racha, en el tiempo de estancia en el Lycée Michelet.

Chartier conocerá a Alexandre en julio de 1908 en una reunión ociosa frente al mar, en Dieppe, en la casa de verano de la familia de Xavier Léon. Unas palabras del agregé llenas de socarronería ("On m´a dit que vous étiez socialiste? A votre age... Alors déjá idiot?"), y a partir de aquel instante el flechazo entre ambos estallará rutilante. Alexandre entrará en la vida de Chartier para no salir nunca y se iniciará una fascinación y una relación discipular que solo concluirá con la muerte. Michel Alexandre que era primo de Xabier Léon y como él de origen hebreo, y que también estaba emparentado con los Halévy, sufría desde los cuatro años una imponente limitación física: la coxalgia, una enfermedad que lo mantendría semi-paralizado y que lo convertirá en un inválido para siempre, lo que no le impedirá acceder a l´ École Normal y vencer las pruebas de agregación. Su energía y coraje para superar el mal físico que lo atenazaba, nacía de su inteligencia y de su impresionante fuerza moral interior que reverdecía permanentemente en el contacto con Alain. Si Chartier fue un portento de la inteligencia, Alexandre lo sería de capacidad para organizar e implicar, creando eso que hoy llamamos redes de sociabilidad. Su aportación a la construcción del mito resultará definitiva a partir de 1919. Y en su ingente tarea se verá secundad de manera diligente por su esposa y también colaboradora, Jeanne Halbwachs, alumna del Collège Sévigné de París durante el curso 1906-1907, que tendría noticia de la epatante personalidad de Chartier por sus compañeras de cursos inferiores.

Y es que al calor de la impresión provocada por el discurso Los Mercaderes del sueño, Émile Chartier comenzará a dictar la clase de filosofía en el Collège Sévigné a partir del curso 1907-1908. El Collège Sévigné fundado en 1880 por una asociación privada (La Société pour la propagation de l'instruction parmi les femmes entre cuyos miembros impulsores se contaban Edouard Laboulaye, Michel Bréal, Louis Petit de Julleville, Frédéric Passy, Premio Nobel en 1901, Paul Bert futuro ministro de instrucción pública), había sido creado para promover la educación republicana y laica entre las mujeres, entonces separadas en su formación del sexo masculino, y estaba dirigido desde 1883 por Mathilde Salomon . Mathilde (el Jules Ferry de la enseñanza femenina) había quedado conmocionada por el discurso de Chartier en el Condorcet, y en aquél momento de dificultad, decidió llamarlo al claustro del Sévigné. A su muerte, su sobrina María, nueva subdirectora, mantendrá el encargo a Chartier y con el tiempo y a juzgar por su correspondencia, se convertiría en una de las contadas mujeres que resultaría fundamental en la vida de Chartier.

El Sévigné era – y todavía lo es hoy - un colegio situado al lado de l´Odeón, en pleno centro del París latino y al que acudían mujeres nacidas en las más ilustres familias de la élite de la capital de la República para formarse en los nuevos valores democráticos. En él ingresarían futuros personajes públicos tan destacados como Simone Weil, Marie Curie y sus dos hijas, Eva e Irene, y allí acudiría también la futura Jeanne Alexandre, hermana de Maurice Halbwachs, el gran pensador francés discípulo de Durkhein, primer catedrático de sociología en la Sorbona y en el Collège de France, precursor del concepto de memoria colectiva, muerto trágicamente en el campo de

concentración de Buchenwald, donde había sido deportado por su condición de judío.

Pero tras estos tres afortunados hitos que operarían como pilares en la edificación de la posición de Chartier en la vida, el gran acontecimiento académico no tardaría en llegar. En octubre de 1909, Chartier accederá a la cátedra de filosofía del Lycée Henri IV de París, dónde sucederá - en esta ocasión por última vez - a Brunschvicg que desde allí se trasladaría directamente a la catedra de filosofía de la Sorbona. La admiración de los que le conocen será siempre el gran secreto de Chartier. Y será también por admiración, por lo que Jules Gautier, entonces director general de enseñanzas medias y antiguo profesor de Chartier, propondrá su nombramiento para tan importante puesto.

El acceso a la cátedra del Henri IV, significaba la completa consagración profesional del agregé. A aquella altura Chartier tenía 41 años y estaba completamente formado. Había alcanzado el grado de madurez en que podían convivir armoniosamente las dos espléndidas facetas de su única y fructifica personalidad, la del agregé convencido de que "l´enseignement public ne peut pas être neutre, (porque) il n ´en pas le droit", y la del Alain de los Propos. La llegada al Lycée suponía una enorme satisfacción personal, conseguir la meta que tanto había acariciado desde los días del Pointivy inicial, pero no había saciado su ambición republicana. Le quedaba el deber de seguir trabajando incansablemente en las dos grandes tareas que se había auto-impuesto: orientar (como eveilleur) a los alumnos que se le acercaban y continuar escribiendo para tomar partido en el conflicto del "citoyen contre les pouvoirs".

Muy posiblemente en el momento del ingreso de Chartier (octubre de 1909), el Lycée Henrie IV no fuera el instituto más en boga de París, ni tampoco estuviera catalogado como el más exitoso de todos los Lycées punteros de la capital. Puestos a establecer una clasificación, el cercano y eterno rival, Louis-le-Grand, se situaba en la década precedente a la Primera Guerra Mundial , por delante en el número de alumnos que todos los años superaban el concurso de acceso a la École Normale Superieur, fórmula ordinariamente utilizada para fijar el ranking de calidad de los centros de enseñanza parisinos. Pero tampoco era menos cierto que la khâgne - el curso de preparatoria para la École - de Chartier, tras la guerra acabó convirtiéndose en la médula de referencia de la sociabilidad francesa, gracias al prestigio y la autoridad que su fructifica originalidad deparaba al nuevo agregé ("Chartier était un de ces hommes si rares, qui pensent par eux-mêmes et non par cliches."- escribiría al respecto, un personaje tan poco sospechoso como Jean Mistler, autor, por lo demás, de un emotivo adieu a Alain . Y es que Chartier, como si de una verdadera fuente mágica se tratara, sabía infundir en sus alumnos el don de la sagesse. Y esa auctoritas convertiría en muy pocos años, su magisterio y su aula en uno de los ejes de gravedad de la cultura política parisina – lo que obviamente equivalía a decir francesa-, a la que junto con los alumnos propios y de los Lycées cercanos, acudían periodicamente toda clase de personajes. El prestigio de Chartier actuaba como un imán para las jóvenes inteligencias que – estuvieran o no inscritas en el Henri IV – acudían a la procura del maestro.

Situado en el corazón del París universitario, enfrente del Panteón y formando un triángulo con la centenaria y extraordi-

nariamente bien abastecida biblioteca de Santa Genoveva y el viejo edificio de la facultad de derecho de la Sorbona, el Lycée Henri IV tendría en el aula de Chartier el templo de un gigante intelectual, el oratorio sagrado "del hombre de enormes hombros" , un apelativo que apuntaba más a lo meta-espiritual que a la circunstancia propiamente natural de su descomunal estatura y de su colosal emvergadura física.

En aquel sagrado templo de la educación, Chartier ejercería su oficio en unos términos soberbios y con una elegancia y una fuerza de seducción que revalidaban continuamente la descripción de su vigor expositivo y su fuerza de seducción intelectual que había hecho Maurois en sus Memorias de los años del Condorcet de Rennes. Los testimonios recogidos en los ensayos de Bridoux, Massis o Toesca – alumnos todos ellos del Henrie IV, y publicados en el póstumo libro Hommage a Alain - así lo avalan. En aquel espacio, Chartier encontrará su mejor público: una minoría muy especial, los primeros estudiantes de Francia, aquellos que se preparaban para ingresar a l´ École normal, la élite de la República, la fábrica de los futuros agregés sobre los que el catedrático ejercía una influencia excepcional. Ellos serán sus fenomenales propagandistas, los que llevarán su nombre y sus convicciones a todos los rincones de Francia. La gran fuerza de Chartier radicaba basicamente – ya se ha dicho de otra forma - en el atractivo de su ejemplo, en su éxito entre quienes imitaban su estilo, su forma de pensar, de razonar, de dudar, de ser libre y criticar. Sus numerosos y bien situados alumnos, los alumnos de sus alumnos y sus no tantos discípulos directos, pronto llegaron a constituir una legión de entusiasmados enseñantes que consagrarían su vida a la instrucción y al esclarecimiento del niño que entraba en su

escuela. Y aquí estuvo exactamente, la piedra angular que soportó la República. Y es que la Democracia de los Modernos hizo de la educación, la gran prenda sobre la que soportar sus ambiciones y grandes sueños políticos; la piedra sillar sobre la que articular la vida cívica en una República en la que todos sus ciudadanos resultaban imprescindibles si la República aspiraba verdaderamente a salvar la Ciudad de la corrupción y de las amenazas de los siempre acechantes poderosos. Algo que el <Momento Dreyfus> había hecho evidente a ojos de quienes querían verlo.

Es cierto no obstante, que la influencia del carisma personal de Chartier sobre sus alumnos y discípulos, no dejó de acarrear notables inconvenientes cara la construcción de la imagen pública de Alain y para el legado que dejaría a la posteridad. Y en ese sentido, conviene recordar que siempre se ha reprochado a los alumnos del maestro que se comportaran como una especie de secta. Numerosas fuentes dan cuenta de la impronta que dejaba el hecho de haber pasado por la khâgne del Henry IV, porque "a Normal, à la Sorbonne, on reconnaissait tout de suit les élèves d´Alain à une certaine assurance, una sorte de laisser-aller un peu cynique, et jusqu´a cette façon de porter la tête quíls avaient prise à Chartier.... Plus qu´a ses facultés dialecticiennes, je crais même que nous fusions surtout sensibles à sa désinvolture, à son <independence>". La consecuencia era evidente, el rechazo, la antipatía, la enemistad aviesa y nunca frontalmente declarada, de quienes no formaban parte del grupo o simplemente se consideraban excluidos de sus filas. Un resquemor que muy probablemente constituya otra de las razones ocultas de su relativa ignorancia actual, y que todavía hoy persiste y se hace evidente en coetáneos y discí-

pulos no presenciales de Chartier, como Raymond Aron o en de la que se resienten estudios como el de Sirinelli. Un olvido de Alain que se extiende a la literatura política francesa (como se deduce de la lectura del trabajo de Spitz ya citado), cuando el conocimiento de su importancia en la forja del discurso republicano durante el Momento Dreyfus adquiere notable relevancia para una cultura política europea que al sentirse amenazados en sus convicciones más profundas, precisa acudir a los orígenes de la vieja tradición republicana a la busca de respuestas que le proporcionaran seguridad y certeza.

Sea como fuere, Chartier se mantuvo siempre inconmovible en el cumplimiento de su deber de formar a sus estudiantes en y desde la libertad, en su obligación de instruirlos en la comprensión de los fenómenos que aparecían ante sus ojos ("profitez de vous jeunes annés pour être intelligents. Après il est trop tard"), y su puerta siempre permaneció abierta a quienes quisieran asomarse a él independientemente y más allá del aula. Y se ha dicho ya que un nutrido cortejo de alumnos y discípulos le solían esperar a la salida de clase y "acompañarle" en su trayecto de vuelta a casa para hablar informalmente con Chartier, escuchar sus opiniones y conocer su criterio. Con ocasión de su llegada al Henry IV, había cambiado de residencia. Las presiones de tante Monique y las inconveniencias de su antigua y poco acogedora morada, lo habían conducido, esta vez, a un apartamento alquilado en la rue Rennes nº 149, también bastante modesto (tres habitaciones), pero considerablemente más digno que el anterior. Situado cerca de Saint-Germain-des-Prés y del Sevigné, a un paso de la estación de Montparnase que le permitía servirse del tren para sus desplazamientos habituales.

Es de sobra conocido que el ferrocarril marcará el sino de los europeos del primer tercio de siglo XX, como industria, como modo de empleo, como técnica de organización jurídico y empresarial, y también, como expresión de cierto entendimiento del futuro marcado por la idea de progreso. Pero más allá de ello, lo que para los hombres de la generación de Chartier significaba el ferrocarril era una milagrosa movilidad que despertaba estupefacción; la posibilidad efectiva de trasladarse y de descubrir universos nuevos. Alain, prestó especial atención al medio en sus Propos y utilizó sus servicios para su ocio vacacional y para conocer nuevas tierras. En tren se desplazaba los veranos a las casas de descanso de sus amigos, los Landormy en Issy, de los Halévy en Sucy-en-Brie, de los Lanjalley en Paissy en la cercana Champagne, o en Dieppe con los Léon. El tren le servía para sus veraneos por Bretaña o Normandia o para acudir a la casita que durante años tendría alquilada en Le Pouldu, en plena playa bretona. Y el tren sería, asimismo, uno de los factores que le llevaría a decidirse a adquirir su modesto chalecito de Le Vésinet, el hogar final donde se sentiría entrañablemente en casa, y dónde refugiado de la vida y los achaques, fallecería en 1951.

Chartier, que se manejaba con soltura en el griego clásico, concía bastante bien el latín, chapurreaba con dificultad el inglés y se defendía pasivamente como lector en alemán y en italiano, siempre tuvo conciencia del mundo que le rodeó, y añoraba viajar al extranjero. En su juventud y acompañado de tante Monique, visitó Suiza y los lagos del norte de Italia, y compitió vanamente por la beca que había instituido el millonario Khan, y que le hubiera permitido dar la vuelta al mundo. En su última etapa, se sintió tentado por las repeti-

das invitaciones para viajar a los Estados Unidos que desde América le cursaban Maurois y su amada Gabrielle, pero su perjudicada salud, minada por el reuma y el mal de oído, le disuadió de embarcarse en semejante aventura.

Es posible que ese conocimiento del mundo influyera en el hecho de que, una vez instalado en la catedra del Henry IV y más allá de sus desvelos por la instrucción de sus alumnos, la preocupación fundamental que presidirá el ánimo de Chartier durante aquellos primeros años del siglo, fuera la repulsa a la guerra entre las naciones, o mejor dicho, el rechazo completo y hasta el odio declarado a la guerra. La guerra había estado en el origen de la III ª República y del propio sistema de equilibrio Europeo nacido en los años 70 del pasado siglo La guerra era el fundamento constitutivo del rampante imperio alemán, y también, como había puesto de manifiesto el <Affaire Dreyfus>, el peligro y la clave que presidía la vida política francesa desde 1871. La guerra había sido durante treinta y cinco años una posibilidad en ciernes para las potencias europeas que combinaban diplomacia y amenazas en un tenso equilibrio que solía concluir en amagos que acumulaban todavía más tensión subterránea. Y la guerra – como han puesto en evidencia una larga serie de autores desde Fischer a Dangerfield- acabó siendo el gran remedio que los gobernantes europeos creyeron encontrar para solventar de manera práctica e internamente cómoda, sus insolubles problemas políticos.

Alain vivía en aquella atmósfera y era conocedor de lo que se tramaba. En sus Propos se había opuesto a la ley de los tres años por ver en ella un signo claro del rearme. Había discre-

pado enfáticamente de Poincaré y de sus manejos rusos, y había considerado inevitable el estallido del conflicto cuando el líder revanchista accedió a la Presidencia de la República, posicionándose decididamente del lado de Jaurès en 1914. Pero su actitud respecto de la guerra, respondía a un argumento de peso mucho más definitivo y meditado que el mero conflicto con Alemania. Alain había comprendido clarividentemente que la guerra moderna era un horror y que nada tenía que ver con el viejo sentido propio del mundo de los Antiguos y al que aludiría expresamente en su primer discurso de Lorient. La guerra ahora era "la masacre de los mejores" (como certeramente explicaría en uno de los Propos publicado el mismo día que Alemania declaraba la guerra a Francia y que se recoge en este libro) que "ya no esta [rán con nosotros] cuando hagamos la paz".

Es sin duda un lugar común decir que para el pensamiento republicano clásico la guerra era una pieza esencial en la construcción de su discurso político. Para Maquiavelo, buen conocedor de los intersticios del funcionamiento de la arquitectura política romana (que pretendió reconstruir en sus inacabados Discursos sobre la primera década de Tito Livio para salvar la declinante República florentina que tanto amaba) la guerra entre ciudadanos libres era el fundamento mismo de la libertad política y, por ello, de la existencia ciudadana. Sólo la guerra y la preparación para la guerra, podían deparar a los ciudadanos las cualidades esenciales para mantener activo su vivere civile, la virtù cívica y la conciencia de la necesidad de valerse por sí mismo. Estas cualidades puestas en común, y gracias a las que el ser colectivo galvanizaba la atomización particular, se traducían en una forma de organizar la convi-

vencia para la que el deber individual de auto-defenderse se convertía en la obligación de autogobernarse y en la que milicia operaba como escuela de ciudadanía.

Durante varios siglos y de manera resumida desde Maquiavelo a Harrington, la guerra sería para el discurso republicano, el medio y el instrumento práctico desde el que resultó posible articular y dar consistencia a su gran argumento: el hombre sólo puede organizar la existencia en libertad si es capaz de asumir por sí mismo el gobierno de lo que es suyo. Este era el fundamento de la tesis de que la libertad consiste ante todo en la no dependencia de poderes externos; la explicación de que únicamente quienes se implican en la solución de lo que les afecta, podrán llegar a encontrarse en condiciones de no verse perjudicados en sus intereses vitales por el dominio de voluntades y ambiciones ajenas. El propio Maquiavelo acudió a un género tan popular en el Renacimiento como el diálogo, para difundir mejor sus ideas respecto de la milicia. Y es cierto que, un par de siglos más tarde, Harrington haría de las armas y de la propiedad que la sustentaba, la piedra angular de su República guerrera. Pero todas estas argumentaciones pertenecen al discurso republicano cívico clásico y no tienen nada que decir allí donde asoma el discurso republicano continental europeo que arranca de la Revolución francesa y de su reinterpretación un siglo después por Alain, y por aquellos intelectuales que vieron en la enseñanza y en la cultura el fundamento de un ciudadanía capaz de afrontar los desafíos que acosaban a la República en los tiempos del <Momento Dreyfus>. Y es que este discurso se servirá de un argumentario diferente – aunque también heredero del humanismo cívico - que situará en la instrucción y en la cultura el medio propicio para salvar la

Política del desfallecimiento a que la abocaban la corrupción y el desvanecimiento de su identidad colectiva, en definitiva, al proceso a que asistía la Francia de la III ª. República en los años finales del siglo XIX. .

En este orden de consideraciones, nada tiene de extraño que uno de los puntales en la redefinición del discurso republicano clásico efectuada por los autores que precedieron e impulsaron la Revolución, fueran justamente las prácticas que Rousseau recomendó insitiendo en la necesidad de educar al hombre en la cultura cívica que corresponde a la esencia natural e irrenunciable del ser político. No hace al caso entrar en mayores disquisiciones al respecto, máxime tratándose de un autor tan complejo como Rousseau que, según señala Bazcko, permanentemente se está moviendo entre dos polos antitéticos: soledad y comunidad. Basta únicamente recordar con insistencia, que el Contrato Social no fue, en el juicio de sus contemporáneos y de los hombres que protagonizaron los primeros tiempos de la Revolución, la obra del autor ginebrino a la que más atención se habría prestado en los años previos al estallido de 1789.

En otro de sus más memorables libros, el Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres de 1754, escrito en abierta polémica con Hobbes y buscando siempre y en todo momento refutar las afirmaciones del inglés, Rousseau defiende de la existencia de un "hombre natural" completamente distinto del animal artificial del Leviathan. El hombre natural es un ser histórico de carne y hueso, poseído de "libre albedrío", que avanza en la vida social en medio del conflicto que opone su capacidad natural de entendimiento y reflexión (l´amour

de soi), con la corrupta dependencia de la percepción del resto de la colectividad (l´amour propre), y que tan sólo es posible superar restaurando la condición social humana en sus justos y reales términos. Y eso únicamente puede hacerse volviendo o retornando a su manera a los principios naturales que en su origen histórico y no en un razonar artificial, hacen al hombre libre en el sentido político del término libre.

En suma, todo esto significa comprender que Rousseau fue en la pura y simple lógica de su propio discurso, el gran precursor de la necesidad de educar naturalmente al niño que terminaría haciéndose hombre, respetando y potenciando sus aptitudes naturales espontáneas, no contaminadas socialmente por la religión del poder y el espejismo de lo financiero. Regenerar pues, al hombre, no hacerlo de nuevo, no proceder desde él a una construcción artificial de lo nuevo, es la principal preocupación de un Rousseau que en sus obras y especialmente en sus Lettres écrites de la montagne de 1763, abomina de los valores de la especulación que propician las finanzas.

Y la prueba más evidente de todo ello es que sus grandes obras, las que fueron reeditadas hasta agotarse y leídas con frenesí en los primeros años de la Revolución, antes que su discurso resultara reorientado al servicio de las teorías constituyentes y revolucionarias, fueran la Nueva Eloisa y el Emilio, no el Contrato Social. El gran legado que el célebre autor pretendió dejar a la posteridad, hacia el futuro, era pues, un libro que enseña cómo educar al hombre en los usos cívicos para que la segunda naturaleza, la que se adquiere con el uso, confirmara y evitase las desviaciones de esa primera naturaleza que definía al hombre como ser sustancialmente cívico.

Pero no compete a este trabajo extender la reflexión sobre Rousseau. Lo único que a los efectos que aquí se persiguen resulta provechoso es recordar que las preocupaciones a que responde el discurso rousseauniano, coinciden en este punto, con la reflexión que interesa a Alain sobre el papel de la educación y la cultura en la formación y la defensa de la naturaleza cívica del hombre. Y es que Alain, o mejor dicho Chartier, en los tres capitales discursos que presiden la entrega de premios finales de curso a los alumnos de los Lycées en que presó servicios y que se incluyen en esta antología, no dudaría en dejar meridianamente claro que la instrucción del hombre resultaba crucial para la libertad política. Y ello es así porque, ante la ausencia de cultura cívica, el hombre que (como pretendía el demonio en la tercera tentación de Cristo a la que Chartier se refiere en su segundo discurso), sucumbe a la tentación fenomenológica, corre el riesgo de de preterir su identidad política como ciudadano, en favor de las manifestaciones que su propio ser vital proyecta en la mera existencia social.

El instructor como eveilleur, pasa a ser entendido entonces, en el discurso de Alain, como el partero socrático que ayuda al hombre a ser hombre, a resistir incólume en su naturaleza originaria frente a todas las tentaciones del mundo. Y la cultura se convierte en el resorte imprescindible que soporta la participación activa del sujeto individual en la vida cívica. Sólo el hombre capaz de conocer las cosas puede ser activo, y sólo el ciudadano dotado de libre juicio, se encontrará en condiciones para ejercer el supremo derecho político que en una República asiste al hombre libre, el derecho a "Penser" y a "dire non", el sagrado derecho a refutar y a rechazar al Poder y a los poderosos.

No se puede insistir en este punto. Basta sólo recordar que la conversión de la instrucción y del menester de eveilleur, en fundamento de la República ("La sagesse des citoyens, le culte de la Raison, l'amour des idées, tel est le fondement de la vraie République") y en piedra de toque de la condición activa del ciudadano, significa introducir un elemento cualitativo nuevo en el discurso republicano europeo que encuentra en este argumento su punto diferencial clave con la tradición clásica y que por supuesto constituye el dato que lo separa definitivamente del discurso republicano anglosajón.

Estamos ante un discurso republicano diferente y claramente autónomo en su razonamiento que, coherente con el papel asumido en la defensa de la libre determinación humana, durante los primeros tiempos del espíritu radical tiene en el anticlericalismo una bandera de lucha, pero que – como ya se ha dicho - no se opone a la religión en cuanto tal, sino a la dominación cultural que a través de la Iglesia y sus corporaciones pretenden ejercer quienes la convierten en instrumento de enajenación cultural. Pero no todo acaba aquí, porque tan importante es lo que semejante verdad afirma, como lo que niega. Y es que en la medida en que el discurso republicano cívico construido por el radicalismo centra en la cultura su gran punto de apoyo, la sólida prenda real sobre la que construye su gran hipótesis especulativa, también renuncia al otro fundamental argumento que había desempeñado esa función en el discurso republicano clásico, la guerra y la milicia.

Se comprende así que Alain denunciara abiertamente la guerra y viera en ella una inútil masacre de los mejores. Su conciencia del significado que los cambios técnicos estaban intro-

ducido en el mundo, auguraba que lo que venía sería terrible, y desafortunadamente no erraba. Pero lo que más interesa subrayar aquí no es su prematura comprensión de los efectos que la capacidad de destruir de las nuevas armas tendrían sobre el existir humano, sino el giro que la nueva forma de entender lo bélico que adivinaba Alain, supondría para el debate político contemporáneo. Y es que el discurso de la fraternidad y la paz entre naciones que sitúa en Kant y en sus escritos, un indiscutible punto de partida, tiene en Alain una nueva reorientación que está en la raíz de todo el debate sobre la guerra y su legitimidad, que desde hace más de un siglo sacude con mayor o menor intensidad a las actuales sociedades europeas.

La guerra es la negación de la esencia humana, viene a decir Alain, y hay que evitarla porque ya no es una dimensión de la Política, sino la genuina expresión de la lógica de un poder que solo aspira a dominar a los hombres y a privarles de su libertad. Sin embargo y a pesar de todo, "un homme raisonnable peut faire la guerre; (aunque) il ne peut pas la vouloir". Y por ello Émile Chartier, en medio de las circunstancias por las que atravesaba Francia, no dudaría en hacer la guerra cuando la guerra los arrastró a todos.

Había cumplido cuarenta y seis años, y como agregé se encontraba eximido legalmente de la obligación de prestar el servicio militar, pero su devoción cívica y su responsabilidad como eveilleur, le moverían a presentarse voluntario a una masacre que sabía cierta. Años después, afirmaría que había ido a la guerra porque no podía permitir que sus alumnos murieran solos. No sería esa la única razón que le impulsaría a poner su vida a disposición de la patria. Tiempo antes, había advertido

que "la loi générale de la Vie c'est l'Union, l'Association, la Solidarité. Tout être vivant est au fond sociable et généreux; l'égoïsme n'est qu'une anomalie superficielle que l'altruisme seul a rendu possible." Y ¿qué mejor solidaridad que la que le lleva a defender la República - lugar común de convivencia colectiva - frente a los que amenazaban con destruirla desde el exterior? Pero nada de eso llevaba implícita la creencia de que la guerra fuera justa y supusiera una solución legítima a las causas que la desencadenan. Más bien todo lo contrario. Por eso Chartier iba a la guerra "rechazando odiar a todo un pueblo", como afirmaría en el penúltimo Propos - no publicado - enviado a la Dépêche de Rouen, que redactaría el 27 de agosto de 1914, en el tren militar que lo conducía a Joigny, el centro de reclutamiento que instruía a los soldados, cuando las hostilidades habían comenzado y los hombres habían empezado a morir.

. Alain desde la Gran Guerra (1914-1917) a la entre-guerra (1919-1939). "L´Homme" de la <khâgne> de filosofía del Lycée Henry IV y los "Éléments d´une doctrine radical" de 1925. "La trahison des clercs" y la dignidad de un mito paulatinamente devorado por las ideologías. El ocaso de Alain: el anhelo de paz en un mundo amenazado por el totalitarismo.

Alain fue a la guerra pues, por patriotismo republicano o si se prefiere por patriotismo ciudadano y democrático , porque como había dicho Chartier en 1895 - en el discurso de Lorient citado anteriormente citado - creía firmemente que "un corps organisé est une cité qui n'existe et ne subsiste que par l'union et la solidarité parfaite des êtres vivants qui la composent…

(porque) l'Amour unit et … la Haine sépare… la rue que vous suivez, le pont que vous franchissez, le toit qui vous abrite, tout cela a été fait par d'autres, pour vous (porque) l'égoïste ne peut vivre qu'à l'abri de la Fraternité". Y los tres largos años que Chartier permaneció en las trincheras de la Gran Guerra defendiendo su Ciudad, fueron sencillamente espantosos.

Sólo cuando ha transcurrido un siglo del inicio de aquella matanza sin precedentes en la historia de la Europa decimonónica, hemos empezado a conocer sin censura muchos de las espeluznantes circunstancias en que discurrió la contienda y concretamente de las que se refieren a los repetidos conatos de rebelión que con el tiempo empezaron a estallar en los parapetos y que acabarían desencadenando la gran ola de revoluciones mundiales de 1917-1919. Episodios de insubordinación colectiva, que serían dolosamente escondidos a los contemporáneos por los estados mayores y los gobiernos beligerantes. Ningún ejército pudo escapar a la descomposición interna, y únicamente algunos hombres particularmente disciplinados, lograron soportarlos y escapar individualmente a un derrumbe moral, psíquico y físico que terminó afectando a todas las naciones y del que tan solo quedaron excluidos los norteamericanos, sin duda por su tardía intervención en la guerra.

Tras meses de ofensivas que conquistaban pocas centenas de metros al precio de miles de víctimas, de trincheras enfangadas en las que las ratas se comían a los hombres, de brutalidad y de estúpida disciplina donde todo cálculo conducía a la muerte, a la aniquilación de divisiones de jóvenes cuyas vidas eran segadas a las pocas horas de llegar al frente, llegó el día en que los soldados no pudieron más y comenzaron a

amotinarse, a disparar en la nuca a sus oficiales, y a rehusar emprender nuevas acciones. Todos los ejércitos sucumbieron a la indisciplina, incluidos el británico y las fuerzas expedicionarias de la "Commonwealth". El francés consiguió resistir a duras penas, gracias a las medidas regeneradoras de Foch y Petain, tras las matanzas a que lo condujeron los despiadados planes de Nivelle. Los británicos encubrieron hipócritamente los hechos, fusilando selectivamente y reconstruyendo en silencio los efectivos más indisciplinados. Pero el ejército ruso se desmoronó antes que cualquier otro, y no tardó en ceder todo el poder a los Soviets. La guerra que duraría todavía dos años, había traído la revolución e iniciado con ella un nuevo Tempus político para Europa y para el mundo que hasta ahora hemos conocido.

En medio de aquél horror, Alain permaneció en las trincheras malviviendo, sufriendo, dando ejemplo y, sin renunciar a su costumbre de leer y escribir. Fruto de su esfuerzo por no abandonar los libros sería la colección de textos que se recogerá en su Mars ou la guerre jugée, una obra en la que en el habitual estilo de los Propos, reflexionaba sobre la guerra y sus males, y que, tras la finalización del conflicto bélico obtendría un enorme éxito de ventas, acrecentando el prestigio de L´Homme que había sobrevivido a la guerra cumpliendo con un "devoir militaire" al que, ciertamente, tan sólo le ataba su propia devoción cívica.

Por lo demás, y en lo que se refiere a su existencia cotidiana, la figura del Alain "poilu" también llegaría a adquirir en aquel rincón olvidado de Dios, el aurea épico que había presidido las lecciones del Chartier agregé en el Lycée Henry IV. La

leyenda cuenta que los oficiales le buscaban para conocerlo y departir con él; se le cuadraban rindiéndole el saludo militar; lo trataban de usted; procuraban sentarle a su mesa e inquirirle sobre sus opiniones, porque, como tantos otros que lo habían tratado de cerca, le admiraban... Alain estuvo destacado en Lorena y en Champagne como artillero, como telefonista, como enlace de comunicaciones, siempre como soldado raso, como el "soldat mécontent" que recordarían muchos Propos . Sería ascendido por méritos a brigadier, pero rechazaría los galones de oficial. Nunca oficial, y no sólo por la repugnancia que le provocaban los honores y de la que daría cuenta el episodio final de su vida académica con el ministro de Monzie, sino porque como advertiría en numerosos Propos, ser oficial equivalía a convertirse en poder, en estructura de mando, en jerarquía y a exigir obediencia, y Alain rechazaba automáticamente todo poder, cualquier dominación, toda forma de sometimiento del hombre al hombre.

En el fondo, detrás del Alain que se negaba en redondo a aceptar su promoción a oficial, subyacía íntegra la reflexión sobre la Política y el poder anteriormente expuesta en los Propos. Unas tesis que resultaban necesariamente extensibles a la guerra, o mejor dicho, a aquella forma de entender la guerra que como consecuencia de la irrupción de la nueva sociedad técnica y de masas, había perdido definitivamente la significación que desde el nacimiento del mundo moderno hacían de ella una realidad humana, un producto natural de los hombres. Y es que Alain, sabía muy bien que la guerra había dejado de ser un "arte", una obra humana, para convertirse en una lucha entre el hombre y la técnica en la que la criatura humana terminaba viéndose amenazada por la posibilidad de devenir

un esclavo de facto, en una víctima inexorable de su propia incapacidad para ser él mismo, de su probada indigencia para afirmar la esencia positiva que llevaba dentro. Por consiguiente, para Alain la guerra se había convertido en un desgraciado artificio, una máquina fatal al servicio de la dominación de unos pocos, destinada a causar la despiadada matanza que permitía mantener sujeta a obediencia a la gran masa humana. Mientras que, por su parte, los oficiales representaban la más estricta encarnación del poder, que se comportaban tratando y "parlent aux hommes, comme on parle aux bêtes".

Así pues, las experiencias directas de la guerra reforzarían sus convicciones de principio, pero también habían llegado a conmocionar su alma. Chartier volvería de la guerra vivo, aunque ligeramente lisiado, sufriendo una pequeña cojera provocada por un accidente en Verdún que arrastraría toda la vida. Aparentemente la guerra no había afectado a sus ideas, pero en realidad su estancia en el frente le había cambiado mucho en su interior. Maurois, lo dice claramente. Alain era distinto por dentro y la guerra había sido la responsable de ese cambio. La contienda le había endurecido en sus certezas, y reforzado en sus convicciones más íntimas. Había perdido un poco de la alegría con que antaño afrontaba la vida y que le permitía bromear constantemente confundiendo humorísticamente a su interlocutor. Su pensamiento era más reconcentrado, había dejado atrás su optimismo a priori y se había convertido en un ser que proyectaba en claves más refinadas y reflexivas la desconfianza vigilante hacía sus tradicionales adversarios, el poder y los poderosos, a los que ahora se refería con más amargura, con mayor temor y prevención. Había obscurecido su estilo y profundizado en su procedimientos de indaga-

ción, adentrándose en los meandros profundos de la ontología humana, y sus Propos ofrecían otra apariencia, respondían a otro corte y resultaban más abstrusos, menos pegados a los hechos de la realidad, y por supuesto, eran más alambicados y de más difícil compresión.

Sin embargo, su forma de organizar las clases no había cambiado prácticamente nada, conservando la estructura que había pergeñado con anterioridad a la guerra. Desmovilizado en julio 1918, Chartier se reincorporó de inmediato a la <khâgne> de filosofía del Henry IV. Tenemos varias descripciones debidas a diferentes contemporáneos, de cómo discurrían sus lecciones en los años veinte. Para empezar, su entrada en el aula – al igual que sucedía con cualquier otro profesor de Lycée de la época - era recibida por los alumnos de pie en señal de respeto. Luego y en función del día concreto, la explicación seguía de una manera u otra. La clase ocupaba tres días por semana y al menos durante dos de ellos, Chartier consagraba la primera hora al estudio de un texto literario o filosófico de los dos autores que a comienzos de curso había señalado como materia de estudio (por ejemplo, Platón y Balzac, Kant y Homero, Hegel y Homero…) porque no en vano "L´individu reste animal sous forme humaine sans le culte des grandes morts". A lo largo de una hora se explayaba acerca de lo que pensaba este o aquél autor, que parecía hablar en primera persona, con ayuda de un alumno que leía los textos marcados para esa fecha, y señalando, a la vez, los temas sobre los que mandaba trabajos escritos porque "Apprendre à penser c´est apprendre à écrire" . Lo realmente novedoso en Chartier, consistía en su forma de acercarse a los autores y a los textos, directamente. Y una vez puesto de manifiesto el contexto real

en que se movían sus narrativas ("les idées et les êtres naissent du sol"), procedía a elucubrar sobre ellos sin aparentar distancias, como si los textos estuvieran vivos y acabaran de ser escritos minutos antes. En suma, bajo aquel formato, Chartier enseñaba, lo que por su cuenta había aprendido a lo largo de los años, a leer íntegramente los libros de cabo a rabo, a ir directamente a los autores, a no quedarse en resúmenes ni aproximaciones elaboradas por terceros, algo que hoy nos parece nuevamente imprescindible.

Otro día, iniciaba la lección escribiendo en la pizarra una frase en prosa o en verso, y a partir de ella, y haciendo un grandioso ejercicio de aparente improvisación, se esforzaba por descubrir lo que subyacía en su fondo, concentrándose en reconducir la cita a una serie de reflexiones construidas desde la razón y no desde la referencia erudita, estimulando de esta forma la imaginación reflexiva del alumno. En esta ocasión, dirigía su atención a los temas más variados: el amor, la voluntad, el egoísmo, la superstición, la democracia, el genio. En realidad a lo que aspiraba esta vez, era a estimular la capacidad argumentativa del alumno ayudándole a encontrar un hilo de racionabilidad, a dar una forma lógica a la expresión de la opinión que todo hombre llevaba dentro. Y a ese mismo propósito respondían también los <topos>, así llamados en el argot propio de la khâgne, que consistían en un ejercicio escolar, una especie de redacción esquemática pero completamente acabada, necesariamente breve, de tema libre, sobre cualquier cuestión, que recogía los desarrollos de temas anteriormente propuestos en pocos párrafos al estilo de los Propos.

Habría que añadir, asimismo, que – como atestiguan los ejercicios que se conservan - Chartier corregía con encomiable dedicación, enorme pulcritud y exactitud y rigor que llegaban hasta extremos verdaderamente sorprendentes, todos los trabajos que periódicamente le entregaban los alumnos y los calificaba siempre benévolamente. Más que como el profesor de filosofía al uso, se comportaba como el maestro que enseñaba a aprender, a descubrir el verdadero conocimiento desprovisto de cualquier maquillage, Y lo hacía con enorme seguridad en sí mismo como profesor, con su voz campesina, nasal y, a pesar de todo alegre y completamente cautivadora. Su objetivo último, como explicaría en la Histoire de mes Pensées, era "no enseñar aquello que no había comprendido por sí mismo". Tal podía ser el lema que trasmitía a los suyos.

Como señala el anónimo alumno que se esconde tras el emocionado recuerdo titulado Alain professseur, el resultado final de aquellas clases consistía en conferir a sus estudiantes la creencia de que estaban ante el debate de ideas más vivo y efectivo del momento, y poseían las condiciones para imbuirse y participar de sus razones .

Con todo y con ello, fruto de su enorme popularidad de su titular tras la guerra, la <khagne> de Chartier había perdido reserva e intimidad y se presentaba como un espacio abierto a la sociabilidad colectiva. De alguna manera lo mismo que había sucedido con los Propos que habían dejado de publicarse en la prensa normanda como un artículo más, y desde abril 1921, y gracias al estímulo y a la entusiasta colaboración de los esposos Alexandre, pasaron a tomar la forma de una colaboración central en la revista semanal vendida por suscripción,

que se llamaba Les libres-Propos, Journal d´Alain que el propio Chartier teóricamente editaba. La razón de ser de la experiencia se debía al deseo de contar con un órgano de expresión propio, en un mundo que cada vez se estructuraba más como una suma de organizaciones cerradas internamente en torno a una idea. Sea como fuera, Les libres-Propos obtuvieron un éxito importante, llegando en sus mejores momentos a alcanzar más de mil suscriptores. Sin embargo, no llegaron a representar nunca lo que habían llegado ser los viejos Propos que publicaba la Dépêche. Hasta unos dos mil Propos se cuentan en este nuevo formato que extiende su duración en dos periodos ya que la publicación de los Libres-Propos sería interrumpida en dos ocasiones. Primero en 1924 para ser retomada en 1927, acabado definitivamente en 1936.

Esta nueve serie de Propos que pertenecen a la segunda (hasta principio de los treinta) y a la tercera época (los escritos a partir de los treinta), participan de las características anteriormente señaladas y adolecen de la frescura y de la directa espontaneidad que desprenden a chorros los textos del primer Alain. Especialmente los últimos están contaminados por el ambiente ideológico y de conflicto de clases que pretenden combatir. Conviene insistir en este sentido, que Alain nunca formo parte del universo de las ideologías y que su discurso pertenece a un mundo de las ideas que resultó desplazado por la irrupción de los sistemas de ideas holistas y totalizadores que, a imagen del marxismo, empezaron a extenderse por todos los sectores y espectros del pensamiento político a raíz del <affaire Dreyfus>. Alain nunca creyó en los <ismos> y a lo largo de su vida, siempre siguió defendiendo aquél postulado inicial que aseveraba que “le radicalisme est surtout critique”.

De cualquier modo, Alain y sus Propos continuaron siendo parte sustancial y referente ineludible de las grandes batallas de la República que tras la guerra se concretaban en viejos y nuevos temas y debates. En ese sentido y tomando nuevamente como referencia los Propos aparecidos en aquellos años, cabe hacer mención a tres viejas cuestiones y a otras dos que sin merecer ser consideradas propiamente nuevas, si ofrecen ciertas características novedosas en relación con los planteamientos anteriores.

En primer lugar, el sempiterno tema religioso y los peligros de un clericalismo siempre inquieto, que, en realidad, tras la guerra solo protagonizará tímidos intentos de aligerar su situación y de superar la exclusión de la Iglesia católica y de sus congregaciones de la vida y las manifestaciones públicas. Como el resultado de las primeras elecciones posteriores a la guerra que tuvieron lugar en 1919, fue favorable a los republicanos moderados y a la derecha, el parlamento se terminó decantando por la formación de un gobierno moderado llamado del Bloc National y sostenido entre otros por Poincaré y Briand (personaje éste último que pese a haberse reconocido en alguna de sus vidas miembro del movimiento radical, ahora se alinearía temporalmente ente los adversarios declarados de Alain) que buscaron un status quo con el Vaticano. A pesar de esta superficial y pequeña apertura hacía el enemigo tradicional, lo cierto es que la Iglesia tras las medidas de la primera década del siglo, nunca volvió a representar un peligro real para la estabilidad de la República en Francia. Ello no fue óbice para que su fantasma se agitara ocasionalmente para reforzar la identidad democrática del régimen. En este sentido, esta preocupación ocuparía un lugar de importancia cada vez

más decreciente en los Propos de Alain y de ahí las referencias a Combes y las alusiones al RP Philéas, el jesuita caricaturizado en los artículos de primera época, fueran más alusiones a lo que había sucedido y elucubraciones sobre lo que podía venir que otra cosa.

El centro de gravedad de la crítica de Alain a los poderes concretos que desafían la libertad política del ciudadano –el argumento tradicional que alimentaba el discurso radical - se situara, esta vez, en la denuncia de los poderes institucionalizados, la Academia, la Sorbona, los burócratas de la administración (moluscos) y los partidos, asi como los graduados de las grandes escuelas tradicionales. Alain será muy consciente de la irrupción de nuevos poderes, como las organizaciones sindicales o las instancias financieras, pero no prestará especial atención a los primeros y situará la crítica a las segundos en el marco de los sucesivos episodios de corrupción de la República que abundaran por los años veinte y que correrán paralelos a los años crecimiento económico, al problema del cobro de las reparaciones de guerra impuestas a Alemania y finalmente a las repercusiones en Francia de la crisis americana de 1929. Y es que más que ocuparse en elaborar nuevas conjeturas sobre un tema que siempre tuvo meridianamente claro y que había perfilado ya en sus reflexiones sobre la dominación, Alain se interesaría en sus Propos, por estimular el fortalecimiento del desfalleciente movimiento radical que privado de sus argumentos históricos contra la Iglesia, precisaba de nuevo empuje. Y es en este concreto marco temporal (años 1924-1926) cuando, a raíz de la recuperación del gobierno por el Cartel de gauches el prestigio de las ideas de Alain, entre en juego, una vez más, para reforzar los valores del radicalismo.

Esta será la ocasión en que, Michel Alexandre preparará una recopilación de 165 Propos especialmente significativos en términos de política radical, a la que titulará Éléments d´une doctrine radical, libro que los primeros días de enero de 1925, su editor, Gastón Gallimard, repatirá en la sala del consejo de ministros, entre cuyos miembros se encontraban Herriot, Painlevé y Léon Blum, como primicia recién salida de imprenta horas antes de la habitual reunión del gabinete. Se ha especulado mucho sobre cuál fue la intención real de los impulsores de aquella operación, como también se ha afirmado que la respuesta de los ministros debió ser de estupor, cuando encontraron sobre la mesa del consejo un libro que sencillamente pretendía explicarles su propia doctrina . Pero lo que posiblemente no se ha valorado es que en aquél punto de indefinición y crisis de un ideario radical, amenazado en sus esencias por la confusión con una ideología socialista que, en el pensar de Alain, respondía a un sistema de valores profundamente diferenciado, la vuelta a las ideas del discurso radical se presentaba como una alternativa cierta para una República amenazada, en el exterior por la incapacidad del gobierno para aplicar en la práctica los acuerdos de Versalles y en el interior, por las dificultades económicas de postguerra que propiciaba el ascenso de los partidos obreros y la previsible extensión de las ideologías totalitarias.

Y si alguna duda queda al respecto, convendría recordar que apenas un año después de aquel episodio, Jean Prévost, discípulo y viejo alumno de Alain, prepararía otra edición similar de Propos reordenados, que vería luz bajo el llamativo título Le Citoyen contre les Pouvoirs, esencialmente dirigida a reforzar la tambaleante imagen de un partido radical que parecía

incapaz de recuperar su rumbo ante las acometidas que desde todas partes se cebaban en sus ideas. Alain había entrado en el Panteón de la sabiduría, su discurso había servido para construir la República y era la encarnación misma del pensamiento radical, como reconocería de manera consciente René Capitant en su ya citado ensayo, Les Propos d´Alain ou l´ideologie de la Troisième Republique. Alain se había convertido en un clásico de un mundo que empezaba a ser cuestionado, y su discurso que se había hecho un hueco entre los valores e intereses de las clases medias cultas que crecieron con la democracia, estaba amenazado por el enorme prestigio de las ideologías que desde uno y otro lugar del escenario prometían conocer el mundo y aseveraban ser las auténticas portadoras de un progreso que llevaría al hombre a la felicidad.

En el fondo, en lo visto no había casi nada de nuevo de todos aquellos temas que inquietaban al Alain de los años de preguerra. Básicamente lo nuevo estaba en dos cuestiones que no obstante contener elementos recurrentes, presentaban también aspectos manifiestamente originales: la preocupación por la guerra y los problemas subyacentes a la política de unidad de la izquierda.

El viejo problema de la guerra contemplado en los años de la entreguerra, incorporaba nuevas e inquietantes facetas anteriormente inimaginables. Por una parte estaba la necesidad de encontrar un punto de equilibrio estable con el tradicional enemigo alemán que impidiera una nueva guerra que, aun cuando la postración alemana no hacía temporalmente posible, siempre sería previsible de proseguir la política de conflicto. La solución la encontraría Briand, el viejo enemigo de

Alain, al que, esta vez el maestro saludaría en su acierto, y sería tan imaginativa que a la larga, daría pie a la cooperación de la que surgirían los actuales acuerdos que han creado la Unión Europea. Alain saludará el giro de Briand y lo apoyará expresamente en sus Propos, aunque previblemente no llegara a entender el fondo a lo que todo aquello conduciría. Ni tampoco atisbaría las tremedas consecuencias a que su fracaso a corto plazo abocaba.

Por la misma razón, se opondría a las medidas que propiciadas por los herederos intelectuales del <l´homme sanglant> el belicoso Poincaré, implicaban una escalada en la tensión, como era el caso del primer proyecto de ley Paul-Boncourt que daría lugar al célebre incidente sobre la milicia universitaria provocado por los normaliens que se explica en uno de los Propos contenidos en esta recopilación.

Pero el verdadero problema que estaba sobre la mesa era de índole mucho más teórica y conceptual que de estrategia internacional o política interna, y consistía – como ya se ha indicado - en la legitimidad de la guerra. Para el Alain de los últimos años, el rechazo a la guerra se había convertido en un a priori categórico que condicionaba toda su filosofía práctica, y toda su reflexión política. La guerra era ilegitima, un acto de violencia indigno de la condición humana y no había otra opción que combatirla. El rechazo a la guerra era tan absoluto que no se contemplaba si quiera la posibilidad de una guerra que impidiera las guerras. Había que desterrar la guerra de la existencia de los hombres y proscribirla, y para ello no cabía reparar en medios. Incluso si esta proscripción suponía incurrir en el riesgo de ser víctima de la guerra. Las consecuencias

de semejante planteamiento parecen evidentes, sobre todo en un momento en que las ideologías totalitarias, aunque pretendían negarla expresamente, eran en verdad partidarias de la guerra como forma natural de vida, como en el caso del nacional-socialismo. Alain, sencillamente no comprendió lo que se venía encima. Por mucho que interviniera – de manera más simbólica que otra cosa – en la fundación del Comité de Vigilance des intellectuels antifascistes en 1934, una de cuyas pretensiones fundamentales era conciliar la unión de la izquierda y el combate por la paz, lo cierto es que nunca llegó a entender el papel que el estalinismo quería tribuir a los hombres de la cultura, y en consecuencia a darse cuenta de que la amenaza para la paz también implicaba a la Internacional Comunista. La paz, tan anhelada por Alain y por buena parte de la sociedad europea, era, sin embargo, para los ideólogos del totalitarismo, un mero instrumento de propaganda y de publicitación de las propias ideas convertidas en ideología.

La preocupación de Alain por afirmar la autonomía de la Política frente al dominio del poder, le había llevado antes de la guerra a definir el discurso radical como un conflicto permanente entre el ciudadano y el irrefrenable deseo de dominar de los poderes. Ahora la tendencia a presentar la cultura como un instrumento de la ideología de progreso, denunciada por Benda en su famoso libro-panfleto, forzaría a Alain a definir los valores de la izquierda desde una simplificadora dicotomía que descansaba sólo en un criterio de pura contradicción mecánica. Estaba claro qué era el radicalismo y cuál podía ser el discurso capaz de sustentarlo, lo que, sin embargo, no parecía tan fácil de precisar era si dentro de los valores radicales quedaba un terreno suficientemente amplio para la coincidencia

de todas las fuerzas que se reclamaban de herencia laica y de izquierda. La ideología como religión política, era el argumento que subyacía a la tremenda crítica que formulaba el terrible cargo de acusación que se escondía bajo el afortunado titulo "La trahison des clercs".

En todo caso, Chartier inmerso en un mundo político cada vez menos suyo, nunca perdió su dignidad y continúo siendo desde la distancia, el símbolo de una República progresivamente desgarrada por las ideologías. Tampoco es de descartar que su aislamiento fuera en buena medida propiciado por los grandes achaques que iban incrementándose con el pasar de los años. A la jubilación como agregé, siguió, a no mucho tardar, su retirada de la enseñanza en el Sévigné. Casi al mismo tiempo, abandonaba su casa de la rue de Rennes y en 1936 se trasladaba definitivamente a Vésinet, su único verdadero hogar, al que al que rijosamente había bautizado como la <La Chartreuse> y que, aprovechando su bajo precio, en 1917 había adquirido en su nombre, tante Monique, la fiel amiga que le cuidaría atentamente hasta su propio fallecimiento en 1941. Poco a poco y a medida de que el recuerdo de Chartier se desvanecía entre los hombres, el cerebro de Alain iría debilitándose. Por eso, para sus días finales resultaría providencial que en 1944, Gabriela Ladormy, la sobrina de su viejo amigo con la que había practicado una relación de "fidélité libre", hubiera reaparecido en el Vésinet con las tropas de ocupación americana y decidiera casarse con Chartier.

Chartier prácticamente ya no tenía vida activa en los últimos años, incluso es probable que durante la guerra y la ocupación alemana no comprendiera bien, mucho de lo que estaba

sucediendo. Por eso, tampoco es seguro que llegara a poseer suficiente lucidez para entender muy claramente que en su momento postrero, por el empeño de su viejo y fiel discípulo André Maurais, Francia le había concedido el Premio Nacional de Literatura por sus Propos. Moriría en el Vésinet el 2 de junio de 1951, siendo sepultado en el cementerio Père-Lachaise de París, el lugar de reposo de los laicos que contribuyeron a construir la República como lugar de convivencia cívica.

C. EL RADICALISMO COMO SUBSTRATO ORGÁNICO DE LA CULTURA POLÍTICA EN EL ESTADO CONSTITUCIONAL EUROPEO.

1. Alain y el radicalismo, la construcción en el continente europeo de un discurso republicano autónomo. Una consideración sobre la asunción del mensaje radical como discurso propio en algunas naciones de la América hispana a comienzos del siglo XX.

Lo hasta ahora expuesto en relación a la trayectoria y obra de Alain, demuestra con evidencias dignas de ser tomadas en cuenta, que desde finales del siglo XIX se fue fraguando poco a poco en Europa, primero en Francia y luego en el continente, todo un nuevo discurso republicano, autónomo y diferente de aquella otra tradición republicana anglosajona que remontaba sus orígenes a la relectura de la reflexión maquiavélica que propiciara Harrington basada sustancialmente en las armas y la autodefensa militar. Y este hecho resulta de suma transcendencia porque desde el redescubrimiento hace unas décadas, por un grupo de aventajados académicos británicos (Laslett y sobre todo Pocock, Skinner y Dunn) de una tradi-

ción republicana olvidada que estuvo presente y muy activa en la cultura política anglosajona, al menos hasta los tiempos de la elaboración de la Constitución norteamericana, en los últimos años parece haber tomado cuerpo entre los estudiosos de los fenómenos de la política, una cierta tendencia a trasladar de manera mimética y sin suficiente reflexión crítica, estos esquemas y argumentos a cuantas manifestaciones del pensamiento reciben el apelativo de republicanas, obviando que en la tradición republicana, al igual que en la genérica idea democrática, subsisten bajo ciertas coincidencias, contextos efectivos, líneas argumentales y confrontaciones discursivas, profundamente diferenciadas.

En ese sentido, importa resaltar la singularidad de las experiencias por las que atravesó la vida política francesa, cuando la República, precariamente establecida en la década de 1870, se vio gravemente hostilizada en su supervivencia interior y exterior por enemigos irreductibles que parecieron colapsarla, y consiguió alumbrar un discurso radical, simultáneamente enfocado a la preocupación por afirmar la naturaleza esencialmente política del hombre y a combatir el supuesto que con más fuerza la negaba, el clericalismo. Este planteamiento histórico-real, original y privativo del específico marco en que se desenvolvió la experiencia de la III ª República, que hemos sintetizado como <Momento Dreyfus>, además de elemento medioambiental que nutrirá la cultura política francesa, devendrá en acicate de la aguerrida polémica en la que el discurso radical pugnó, de una parte, por afirmar con conceptos y argumentos generados ad hoc, el legado de la Revolución de 1798, y, por otra, y en la medida en que consiguió afirmarlo, acabó introduciendo en el escenario del debate la figura del

intelectual (el hombre de la cultura "engagé"), un sujeto que haría de su saber científico instrumento de acción cívica. Y es que frente a lo que han mantenido autores de reconocida perspicacia, el intelectual no puede ser asimilado al literato metido en política (en ocasiones como mercenario) que conocerá la sociedad inglesa de finales del XVII y del XVIII, sino visto como una creación genuina del espíritu radical, en cierto sentido irrepetible.

De este modo, dos serán los rasgos que llenarán de contenido el discurso radical atribuyéndole un sentido peculiar y singularizado. El primero que concibe el vivere civile en términos de una dinámica estructual de conflicto permanente, destinada a realizar la autodeterminación política del hombre. El segundo que hace de la enseñanza y de la cultura instrumentos de una instrucción encaminada a que el hombre consiga auto-reconocerse en su propio ser existencial. La democracia se definirá así, como un fenómeno cultural para el que la Política se configurará como un co-implicarse en la tarea de gobernar juntos, como la práctica de concebir democráticamente el rumbo que deberá seguir la vida colectiva.

Este discurso radical francés, que lógicamente nunca conseguirá encontrar acomodo en el universo cultural anglosajón, se propagaría a principios del siglo XX por buena parte de nuestro continente, y se convertirá en la llamarada que alimentará la idea republicana que tendrá asiento en numerosas sociedades europeas constituidas en otras tantas "Repúblicas de Profesores". Algo que sucederá en la España de 1931 identificado con la persona de Manuel Azaña y el malogrado proyecto de la II. ª República española.

En cualquier caso, y centrándonos en el meollo del tema que nos ocupa, lo más importante es recordar que el resultado de los esfuerzos del discurso radical se traducirá en la irrupción de una cultura política intensamente cívica, esto es, de un tipo de hombre extraordinariamente inmerso en el debate de la política. Y es que la política lo impregnará todo en la Europa democrática del siglo XX, tanto en el sentido de que todos los problemas vitales serán comprendidos y presentados en clave y términos políticos, como en el hecho de que todos (o al menos una inmensa mayoría) de los ciudadanos se involucrarán opinando y operando personalmente en las instancias públicas o por mediación de los partidos en la vida política.

Y aquí emergerá otro de los datos que marcaran la idiosincrasia propia de la cultura política continental. Y es que el Estado Constitucional europeo, a diferencia de otras formas de Estado coetáneas y aparentemente semejantes, reposará sobre un substrato previo de intensa politización social que hará que su ciudadanía resulte particularmente protagonista y activa en la construcción del querer colectivo. El ciudadano radical sentirá la política como un deber inexcusable al que la estructura institucional y los órganos constitucionales darán expresión concreta en forma de legalidad. La política y el compromiso ciudadano, serán el substrato al que la Constitución ordenará procesalmente, pero sin que las formas puedan crear o sustituir sus fondos materiales. El discurso radical tintará indeleblemente de democracia política la legalidad constitucional continental. Es así como en la tradición europea, la Constitución se encontrará al servicio de una política cívica, no la política al servicio de un modelo de Constitución jurídicamente hipertrofiado, porque como dijera Alain, - "quelle que soit la

Constitution, dès que les citoyens se laissent gouverner, tout est dit."

En este mismo sentido – y conviene insistir en ello hoy especialmente –, los partidos serán el mecanismo activo que permitirá que las grandes masas sociales participen en la acción política más allá del momento electoral. Y es que pese a su mala – incluso cabría decir que su pésima y desalentadora - literatura, los partidos políticos desempeñaran en la cultura política europea un papel de relevancia clave para el correcto ejercicio de la ciudadanía democrática. No es justo juzgarlos solo desde sus disfuncionalidades, ni desde su actual situación de pérdida de referentes políticos y su conversión en mecanismos de poder. Sin ellos, una sociedad tan politizada como la europea no hubiera podido funcionar colectivamente de manera democrática, como advirtió sagazmente Rousseau cuando descalificó el sistema representativo. Los partidos europeos son un fenómeno singular que dimanan de la politización que impuso en la sociedad el discurso radical; el producto de una humanidad consciente y enormemente instruida que ligaba la cultura de la razón con la política democrática. Y lo importante es recordar que sin esa politización (y partidización), las modernas democracias de masas europeas no hubieran adquirido la identidad cultural que las caracterizó. Nunca antes la história había conocido una experiencia en la que los fenómenos culturales rezumaran tanta implicación política, y es que los partidos políticos europeos en buena parte del siglo XX, fueron, ante todo, focos de instrucción cívica, elementos activos en la creación y propagación de un saber científico-intelectual politizado en grado superlativo. Como bien entendieran los comunistas italianos con Gramsci a la cabeza, el

conflicto democrático fue durante décadas, un conflicto por el dominio de la cultura, porque era ella la que confería la supremacía política. Y es que en el fondo, en el Estado Democrático-Constitucional europeo, la cultura política ha venido operando como una forma de legitimidad o, y mejor dicho, la legitimidad democrática del siglo XX se ha nutrido en gran proporción de fenómenos de naturaleza cultural definidos en términos netamente políticos.

Ahora bien, en la marcha de los acontecimientos el discurso republicano encarnado en Francia por el radicalismo y en otras naciones europeas por construcciones de índole similar, terminaron siendo víctimas de su propio éxito, ya que en la medida en que consiguieron movilizar la sociedad hacia la política, también generon opciones de contrario que, como no siempre podían educar a los hombres en la libertad cívica, los formarían - como denunciará Benda en su famoso panfleto citado- en torno a sistemas de ideas omnicomprensivos y con pretensiones totalizadoras que recibirían el nombre de ideologías. Es así, como fue posible que las ideologías no democráticas, y también, cómo no, las democráticas, obtuvieran su substrato previo de la intensa politización de la sociedad impulsada por el discurso radical y lo superaran. Y así fue exactamente, como las ideologías democráticas terminaron ocupando el lugar de la política como elemento de dinamización cívica. La ideologización de la política en sus distintas vertientes, condujo a una inevitable desaparición de la política como tarea objetiva y vinculada únicamente a la naturaleza colectiva de la existencia humana y a la constante crítica de las estructuras de poder que amenazaban la autonomía del ciudadano y la democracia; y la progresiva absorción del discurso

republicano por discursos ideológicos que se movían en otras coordenadas, fue su consecuencia inmediata. Ello explica, por ejemplo, la asunción – e incluso cabría hablar de disolución - de muchos de los predicados del discurso republicano en el conjunto de la cultura democrático-constitucional o la muy habitual confusión del mensaje republicano con el discurso socialista. Lo cual no es óbice para reconocer y reclamar su condición diferenciada como discurso construido con anterioridad al tiempo en que las ideologías monopolizaran la representación del conflicto político.

Se ha dicho ya que la idea republicana de la que se nutriría el discurso radical, poco o nada tenía que ver con la categoría de ideología. Pero en lo que tal vez no se haya reparado todavía bastante, es en que la ideología fue perfectamente capaz de apropiarse del mensaje que encerraba la idea y de presentarla como una suerte de prehistoria o fase previa y desarticulada en la construcción del universo de las grandes explicaciones del mundo. Como tampoco se ha insistido lo suficiente en que muy probablemente, fuera esa la principal razón que impulsaría a un importante grupo de autores a negar toda utilidad política real al pensamiento de Alain en el momento del Estado democrático de partidos. Efectivamente, son muchos los que sostienen que Alain no alumbró un pensamiento completo en condiciones de suministrar remedios a todos los desafíos que ofrecía el existir humano, fuera de un cierto y muy limitado tempus. Lo que no puede querer decir que sus ideas – y con ellas el núcleo sustancial del mensaje radical – carecieran de argumentos suficientes para afrontar los problemas de la vida por venir, desde un razonamiento que se fundamentara en un desarrollo coherente de sus proposiciones de principio. Y en

este sentido, baste recordar las aportaciones recogidas, a fines de la década de los cincuenta, en la influyente obra de Pierre Mendès-France, La République Moderne.

Así las cosas, todo indica que en nuestro presente problemático lo importante son las ideas que conforman las propuestas políticas y no los sistemas lógicos que las encuadran y organizan como razón autosuficiente; las ideas siempre fueron más ricas y ambiciosas que unas ideologías expresiones del pensamiento en un tiempo dado. Y en este sentido, es obvio que Alain se movió en todo momento en el terreno de las ideas y nunca llegó a convivir holgamente con la omnipresencia de los sistemas holísticos de pensamiento. Exactamente por ello, en un época en que los enunciados ideológicos parecen encontrarse aquejados de un mal que corroe el supuesto omnicomprensivo que los informaba, y cuando la omnisciencia de las ideologías para explicar cualquier elemento de la realidad presenta la apariencia de haber quebrado de modo estrepitoso, y las ideas, bajo nuevas y anteriormente impensables formulaciones, están tomando su relevo, no parece impertinente recordar aquella cita de Goethe, que tanto gustaba repetir a Marx, en la que se advertía: "Gris, amigo mío, es la teoría, pero eternamente verde, es siempre el árbol de la vida", para insitir en la importancia que en la actualidad tiene conocer el discurso radical.

Pero más allá de la importancia del pensamiento republicano en Francia y de su irrenunciable protagonismo en la construcción de la democracia europea, para completar nuestro trabajo se hace ineludible advertir que el destino de discurso radical no concluyó en el continente europeo. Al contrario, su mensa-

je impulsado por diferentes vías y corrientes de pensamiento, lejos de agotarse en Europa, atravesó el Atlántico y adquirió carta de naturaleza en la América hispana sobreimponiéndose en muchos casos al insustancial "republicanismo mecánico" directamente heredado de la revolución francesa.

Y es que el discurso republicano que encarnaba el radicalismo, acabará siendo para las naciones de América de habla española, una suerte de segunda derivaba de la idea republicana surgida de la Revolución de 1789. Una referencia casi telegráfica al tema, nos obliga a advertir que el único lugar donde la herencia republicana - tal y como fue concebida en la Francia revolucionaria de finales del XVIII - consiguiría resistir durante cierto tiempo, sería la vieja América española, sobreviviendo como fachada o esqueleto desnudo del edificio trabajosamente armado en el caótico instante fundacional de la Independencia. Persistencia que se justificará en su función de andamiaje o entramado mecánico e institucional-formal de un Estado que las antiguas colonias fueron incapaces de asentar sobre materiales procedentes de un proyecto político nuevo y compartido por todos.

A este respecto, es bien sabido que el primer envite revolucionario de 1789 se presentaría en Francia en sus palabras, en sus formas y muy especialmente – como nos han enseñado François Furet y Nona Ozuf – en su simbología y sus ritos, con ropajes republicanos que pretendían revivir (hacer renacer, debiera decirse) los Antiguos modos y modelos republicanos romanos. Desde el calendario republicano, hasta los nombres de las instituciones (cónsules, tribunos), pasando por los preceptos y la intencionalidad de las normas, una interminable

serie de réplicas aspiraron a emular la idea republicana de Roma en aquellos años. Esta recuperación de la idea romana, que se hace patente en la vida política francesa sin ir más lejos en los textos constitucionales de 1791, o en el girondino de 1793 y en todos los que le sucederán hasta 1814, tendrá como principal finalidad construir una arquitectura política capaz de enfrentarse a su gran rival del momento, la concepción monárquica que justamente entonces estaba siendo derrocada. Se trataba de levantar frente a un entendimiento personal de la política y, en consecuencia, vitalicio y subjetivo, característico del Principio monárquico, otro construido en el argumento del poder compartido, colegiado y pro tempore derivado del Principio republicano. Y de aquí procederán numerosas instituciones que llegarán hasta nuestros días, caso por ejemplo de la dictadura o de la forma de Jefatura del Estado convencional o colegiada - que en una interpretación improcedente habitualmente se presenta como el tertium genus resultante de una combinación de la doctrina de división de poderes de Montesquieu, cuando en realidad se trata de una expresión política republicana.

No hace al caso entrar en el estudio de las razones del por qué en Francia y en otras naciones europeas, el experimento republicano del XVIII fracasó. Hannah Arendt dedicó un brillante ensayo a glosar las diferencias entre el modelo de Revolución norteamericano y europeo. Sin embargo, lo cierto es que el proceso revolucionario europeo no manejó nunca una idea de República pacíficamente compartida. La falta de consenso entre las diferentes propuestas que estuvieron presentes en la Revolución en Francia, impidió construir un sistema de legitimidad único e incontestable, y, en consecuencia, la República de los

Modernos fue históricamente inviable en Europa. Pero es que además de esta insuficiencia en la realidad histórica, la República también resultó ser una categoría que en sus primeros esbozos y tanteos doctrinales, tampoco gozo de la suficiente claridad y soporte teórico como para permitir su desarrollo conceptual, porque la mayoría de los autores no comprendieron que el verdadero reto de la Democracia que estaba viniendo, no pasaba por difuminar la política entre la ciudadanía, como habían procurado hacer los Antiguos, sino por reconocer el pluralismo y la diversidad que informaba las sociedades Modernas. A pesar de todo, no es este el tema que corresponde tratar aquí. Lo único que importa recordar es que la Independencia de la América española se produjo en el momento histórico en que todos estos problemas conceptuales todavía no habían sido madurados, ni por supuesto resueltos, a falta de la redefinición del discurso republicano que efectuaría Benjamín Constant - entre otros clarividentes ensayos - en su importantísimo discurso del Ateneo de París de 1819, titulado "De la libertad de los Antiguos comparada a la de los Modernos."

En semejante estado de cosas, nada tiene de extraño que la importación de las categorías republicanas europeas realizada por los patriotas de la Independencia, se limitara a la mera recepción de una serie de mecanismos y resortes formales vacíos de una idea republicana de fondo que, habiendo perdido su sentido original – si es que alguna vez verdaderamente lo adquirió en el nuevo mundo -, en el debate europeo se enfrentaba con el inabordable reto de aceptar que la Democracia de los Modernos respondía a otro patrón muy distinto al que inspirara a los Antiguos.

Y la causa de que en determinadas naciones de América – como es el caso de Colombia o Argentina - sí pudieran prosperar opciones formalmente republicanas carentes de todo significado republicano material, se debió, sin duda, a la urgencia de dar respuesta a una doble amenaza. Primero, la que procedía de la temida restauración de un poder monárquico que en bastiones como México, Ecuador o Perú, durante muchos años tuvo posibilidades efectivas de ser reconstruido y refundado. Segundo, su utilidad para encubrir desde las más puras formas mecánicas, una realidad de otro modo inconfesable y que conmovería al mismísimo Alexis de Tocqueville y le llevaría a formular en 1835 una hoy olvidada profecía: "Los españoles y portugueses fundaron en América del sur grandes colonias... La guerra civil y el despotismo asuelan hoy esas vastas comarcas. El movimiento de la población se ha detenido y el pequeño número de hombres que las habitan, absorto en el cuidado de defenderse, experimenta apenas la necesidad de mejorar su suerte… América del sur tiene... nuestro ejemplo ¿Por qué habría de quedar bárbara para siempre?"

La arquitectura constitucional republicana en América serviría pues, de andamiaje estructural-formal para mantener la fachada de unos Estados que por dentro bullían en guerras civiles y conflictos, y derivará en el único elemento común compartido de una comunidad política que en la realidad de sus fondos todavía no se había fundado, ni afirmado como tal.

Nada que ver, en suma, con la significación y finalidad del otro (y segundo) mensaje republicano que en la versión radical, comenzaría a ser recibido en alguna de aquellas naciones, precisamente cuando su Estado empiece a definirse y asentarse.

A finales del siglo XIX, en el momento en que algunos paises de América del sur consiguieron superar su fragmentación interna y llegaron a alcanzar la fase del conflicto político en que no se cuestionaba la propia existencia estatal, el radicalismo surgió como la gran idea de aquellos sectores de la sociedad que por diversas motivaciones, abrazaban la bandera de la ciudadanía, el anticlericalismo, la libertad política, la cultura y la instrucción pública. Fue definitivamente el *background* importado de la Europa radical, el que permitió integrar todas esas razones para generar un proyecto en el que muchas sociedades encontraron una alternativa a las fuerzas agrarias y clericales heredadas del pasado colonial.

De este modo, la América hispana recibiría un caudaloso aporte republicano procedente de Europa, que en esta ocasión sabría ordenar en forma de discurso propio y autónomo en condiciones de presentar exitosa batalla política a las fuerzas que hasta entonces habían detentado en exclusiva el poder. Ese discurso que en muchos países asumirá el nombre de radical, se diferenciará del anterior en que esta vez si subyacía en su fondo una idea de República (las más de las veces no proclamada como tal) que lo informaba y, en consecuencia, la importación no se redujo a trasladar un complejo de mecanismos formales dispuestos a la manera de la fenecida Democracia de los Antiguos para emplearlos como fachada de un mundo desorganizado y caótico. El grueso de ese segundo mensaje republicano recibido por los americanos de lengua española, procederá de las aportaciones que el discurso radical - construido entre otros por Alain - había extraído del redescubrimiento que la III. ª República hiciera del legado de 1789, y que empezó a cuajar en términos político-existenciales el día en que Alfred Dreyfus fue condenado por un tribunal militar.

2. La lucha "del ciudadano contra los poderes" de Alain como manifestación de la preocupación por la enajenación cívica (política) del hombre. Alain versus Max Weber, una polémica soterrada entre dos formas de entender la democracia: la lógica de la Política o la lógica del poder.

Si hubiera que resumir en una única y definitiva preocupación la formidable ambición que albergaba Émile Chartier cuando se afanaba con inteligencia y método en construir el personaje que luego llamaría Alain, esa inquietud la reflejará sin la menor duda la frase "el ciudadano [en lucha] contra los poderes". Lo captaría magnificamente Jean Prévoste en el impactante título con que presentaba su antología de 1926, dando en el clavo que retrataba fotográficamente el meollo del pensamiento del maestro, la idea radical en su más feliz descubrimiento. El mismo Chartier, en uno de los diálogos con los amigos que le acompañaron en su lento envejecer, haciendo gala del humor que había caracterizado su lúcida juventud, no tendría empacho en reconocer que lo que en verdad había pretendido toda la vida era recordar su antipatía hacía los poderosos, o, dicho de otro modo, luchar contra el poder y la idea de sumisión y el abuso que el poder inevitablemente siempre lleva consigo («tout pouvoir abuse et abusera»).

Es evidente que la ilocución <el ciudadano contra los poderes> resume y compendia la irreductible obsesión de Alain por preservar la autonomía moral y la libertad política del hombre frente a los ataques de quienes aspiraban a dominarlo. Esto ha movido a algún autor a suponer que su ideología posiblemente pudiera quedar encasillada entre las distintas

expresiones del individualismo. Con independencia de que, como ya se ha expuesto reiteradamente, el discurso de Alain fuera manifiestamente hostil a un tratamiento en clave ideológico de sus ideas, lo cierto es que los problemas referidos a los individuos y a las libertades negativas que les acompañan, resultaban extraños a la manera de concebir los problemas de Chartier y salvo alguna cuestión episódica y muy concreta, no formarán parte de los temas por los que se interesará la aquilatada reflexión de los Propos.

A este respecto, resulta oportuno recordar que en la tradición republicana lo fundamental fue siempre el hecho (ontológico) de ser hombre, de mantenerse existencialmente libre (ciudadano en la República), y sobre todo, en entender la Política – con mayúscula - como ocupación o tarea insoslayable. Y en esta misma línea de precisiones, conviene recalcar asimismo, que para Alain y el discurso radical que tan dignamente encarnó, lo más importante era también la Política y su irrenunciable realización cívica y no la construcción de una estructura de poder destinada a impedir injerencias en los derechos de libertad, ni el estudio de los diferentes modos de organizarla. Algo que, sin embargo, si atraería al pensamiento liberal.

Pero más que para deshacer un equívoco, y para advertir que no nos encontramos ante un supuesto reconducible a aquella categorización antitética de la libertad que tan brillantemente definiera Isaiah Berlín (libertad positiva - libertad negativa) y que en los últimos años tantos fecundos resultados ha deparado, esta constatación sirve para delatar la originalidad de las ideas que encierran los Propos y permite subrayar el carácter indefectiblemente democrático del mensaje que su autor se

esforzó en transmitir. Y es que en la argumentación de Alain, la querella ciudadano - poderes cumplirá la función de racionalizar y dotar de significado las relaciones que emergen de la vida colectiva, articulándolas en una dinámica de conflicto entre adversarios polarizada en las categorías de poder y Política. Poder y Política, dos conceptos que aunque a menudo se confunden y aparecen como idénticos, no son necesariamente lo mismo, ni se manifiestan en la realidad como un todo intercambiable.

Cuando Alain acude a la disyuntiva ciudadano-poderes para construir su razonamiento, es perfectamente consciente de que la vida social divide y separa habitualmente a gobernantes y gobernados encuadrando sus acciones en una amplia serie de situaciones de mando que encuentran su correlato en otras de paralela obediencia. Pero en el instante en que se introduce el factor del ciudadano que se enfrenta, que resiste y se rebela contra el poder, la relación sufre un revulsivo que la transforma y la reconvierte desde la dominación a la libertad. En puridad, este es el punto crucial de toda la argumentación de los Propos, porque esa ciudadanía será el resultado de la acción política del hombre que perseverando en su vivere civile se hace libre, y haciéndose libre se auto-impone y también impone al conjunto de la vida común, unos determinados comportamientos, una lógica política construida en la idea democrática.

Estamos ante la Política entendida en sentido republicano, que tomando prestados de Aristóteles la mayor parte de sus materiales, los presenta en un orden de principio adecuado a su propia idea de lucha contra el poder. Y es que en el momento

que el hombre se siente ciudadano, en esa relación de mando/obediencia característica del poder se incorpora automáticamente una fuerza de contrario que la altera cualitativamente y que termina desembocando en la posibilidad de negar cualquier legitimidad a la pretensión de mando proveniente de un poder no democrático. El ciudadano es el hombre que rechaza obedecer a nadie que no sea él mismo, porque sabe que no existe ningún poder (legítimo) al margen de la política, o entiende que en Democracia no cabe separar el poder de la política y hacer del primero una realidad autónoma sin el aval o al margen de la segunda, puesto que el gobernante únicamente estará en condiciones de hacer efectivas sus pretensiones de mando (poder), cuando medie una acción cívica (política) que permita que el hombre las acepte porque previamente las ha hecho suyas. Es decir, en la República el poder se integra en la política, en tanto en cuanto, el hombre admita de manera voluntaria y libre que el título para dominar emana de la Ciudad democrática de la que él es parte efectiva. La democracia es un puro ejercicio de modestía que se ejerce estando activo en la Ciudad.

Sin embargo ¿qué sucede cuando el poder se manifiesta como realidad autónoma de la política? bien porque lo es ab initio por su no democrático origen, o porque desde un inicio democrático por sus actos – cabría decir, por su [mal] uso– ha advenido a resolverse en un poder de facto, como sucede cuando reina la corrupción de las instituciones o el abandono de la ciudadanía. La respuesta es muy simple, en ese caso el poder impera y ejerce su ley como fenómeno al margen de cualquier esencia política. Aparecen la dominación y el sometimiento como único parámetro de un poder que impone

inexorablemente sus reglas. El poder deja de ser expresión de la Política para convertirse en la manifestación de su propia y autónoma voluntad de mando, en el producto de su lógica de dominación y obediencia. Existe pues, otra segunda lógica que encuentra terreno abonado en el momento – y se impone en la medida gradual - en que la política desaparece. Y esta segunda lógica se diferencia de la primera en que no responde a un contenido sustancial basado en el hecho natural derivado de la existencia humana, sino que reposa sobre sí misma, revelándose en el fenómeno de mandar y someterse.

En la ciudad democrática histórica, coexisten permanentemente ambas situaciones y aparecen debatiendo siempre las dos lógicas en una tensión en si misma insuperable y que les lleva a operar como si se trataran de dos tipos ideales que en la realidad no se excluyen por mucho que choquen. Un poder legitimado convive habitualmente, con poderes que no encuentran su razón de ser en el vivere civile, y que son el resultado de sus debilidades. Es el destino de la existencia humana, los hombres tienden a flaquear olvidando sus cargas cívicas y los poderes propenden a expandirse porque si no lo hacen, mueren. Y si perecen otro poder ocupará su espacio, porque el poder nace siempre de la debilidad democrática, de la debilidad cívica que supone que un hombre renuncie a ser ciudadano. Basta que un sólo ciudadano no quiera serlo y rechace cumplir con su obligación cívica, para que su lugar sea ocupado. No hay espacios vacíos en la vida ciudadana porque el vacío es el terreno que aprovechan los poderes para dominar y sustituir la política. Por eso Alain, utiliza el término poderes (en plural) y no habla de poder (en singular) para llamar la atención sobre la doble condición del desafío

que afronta la política. Y es que aun cuando el poder sea en sí un dato objetivo y permanente (estructural), como realidad concreta y como actitud humana, tal y como corresponde a su naturaleza fenoménica, sus manifestaciones se están renovando constantemente (son coyunturales) en una dinámica de continuo reverdecimiento derivada de la debilidad cívica de la política. Los poderes aparecen pues, como expresión de una tensión perenne y objetiva, porque nacen de un hecho existencial como es la flaqueza democrática, pero también son cambiantes en su realidad particularizada porque constantemente están apareciendo y desapareciendo. ("Toujours les pouvoirs se reconstituent, par leur fonction même" afirmará Alain en uno de sus Propos iniciales).

Así pues, una República – que es la única forma de Estado que interesa a Alain – estará presidida siempre por una eterna disyuntiva entre dos polos antitéticos, entre dos referentes en continua lucha, encarnados respectivamente por la idea de política y de poder legítimo que surge de la acción cívica, y la lógica del poder y de los poderes que se expresan en el lenguaje de la simple y pura dominación. Ese conflicto vendrá resuelto en términos favorables a la democracia, siempre y cuando los hombres persistan en su esencia cívica, siempre que cumplan en la vida cotidiana con la exigencia que les impone su propia naturaleza social. Pero resultará fatal para la República, si los poderes que permanentemente aspiran a suplantar al hombre en su vida cívica consiguen reemplazarlo y en consecuencia dominarlo. El remedio parece claro. Pero antes de ir más allá en esta breve mirada hacia el interior de los pensamientos de Alain, convendría recapitular y en un esfuerzo de síntesis, efectuar un ejercicio de mínima abstracción

que contraponga los conceptos antitéticos de poder y política tal y como los manejan los Propos.

El poder es jerarquía, mando y obediencia ("est militaire"), se define y forja en la dominación. Responde al fin de imponer una voluntad ajena y al único propósito de obligar al hombre a cumplir las órdenes y los deseos ajenos. Consiste en una coacción que violenta la libertad de conciencia del sometido, negándole toda autonomía moral y mancillando profundamente su dignidad humana ("quand le pouvoir n'est pas résolu à forcer l'obèissance, il n' y a plus de pouvoir"). Por su parte, la política en la idea republicana, es una forma de entender la esencia de la vida humana. Una manera de referir el hecho de que su ser le lleva a integrarse naturalmente en la ciudad, a participar en el gobierno de aquello de lo que es parte irrenunciable y que le permite retener el dominio sobre su vida y la integridad de su ser moral. El poder, por el contrario, se identifica inexorablemente con la fuerza y con los medios destinados a reclamar y obtener obediencia - que no se reducen a los que brotan de la boca del fusil, aunque también los comprende. El poder es el mando desnudo de cualquier atributo, su realidad no es otra que el fenómeno de ordenar. La política es sustancialmente una esencia que no se diluye en sus manifestaciones, sino que se asienta y se refuerza con y por el ejercicio de sus atribuciones. Es cierto que dentro de la Política tiene cabida también el fenómeno del poder, de la dominación y del mando, pero siempre y cuando sea legítimo, es decir, siempre que se muestre como una de sus manifestaciones. Como lo es, así mismo, que el poder no se identifica exclusivamente con la política y que igualmente se halla presente en otras realidades, y también que – aunque se trate de un

supuesto más teórico que habitual – incluso es posible una Política sin poder que surge cuando la obediencia resulta plena y totalmente consentida de manera natural. Obviamente, todas estas son disquisiciones que no pueden prescindir del dato de que en la práctica, ambos conceptos coexisten y operan generalmente asociados e interrelacionados, de suerte que en cuanto conceptos son antes abstracciones de la realidad, que la realidad misma. Ello no obstante, cumplen una importante función: permiten recordar que estamos ante categorías que responden a supuestos diferentes y antitéticos que proyectando sus efectos, desencadenan dos lógicas muy diversas, la del poder que se mueve en el binomio mando/obediencia, y la de la política que se hace patente en el vivere civile, en la acción política entendida como implicación colectiva de los hombres en la ciudad. La primera es decisión pura, la segunda acción democrática y autonomía moral.

Estamos ante una conceptualización perfectamente rastreable en el razonamiento que subyace a todo el discurso de Alain, aunque, justo es reconocerlo, apenas se hace patente de manera explícita en sus escritos como definición expresa formulada en términos tangibles y meridianos. Y es que no forma parte de la técnica de los Propos hacer definiciones, sino utilizarlas. Chartier no construye a su Alain para teorizar sobre política, sino para hacerla. Para intervenir en los micro-problemas que continuamente surgen en la vida cotidiana, opinando sobre ellos, clarificándolos y calificándolos, pero no para conformar categorías teóricas o científico-doctrinales. Esto se percibe fácilmente en los textos anteriores a 1914. Entonces, una infinidad de Propos se refieren a la distinción política y poder y se esfuerza por sacar consecuencias aplicables a los problemas

que estallan ante los ojos de todos por aplicar las ideas desde los hechos. Pero sólo en los escritos tardíos – cuando el conflicto discursivo que alentó el espíritu radical se había alejado – Alain aceptará construir una tipificación clara y tajante que pueda reconocerse como tal, de la categoría que nos interesa.

La encontramos, ya se ha dicho, en el título del libro-recopilación de Prévoste que aparece publicado en un instante de declive de la República de los Profesores, y que, en buena medida, implicaba un esfuerzo por recuperar el ánimo y la garra que había caracterizado al espíritu radical en sus mejores años. Lo explica su editor, en la introducción que justifica su publicación en base al deseo de refutar la noción del gran hombre. Sin embargo, donde mejor se refleja la categorización es en su libro-ensayo, En Lisant Balzac – como todos los demás una recopilación y reactualización de anteriores Propos – en el que establece una comparación entre el Balzac de Les Lys dans la vallée, con el Sthendal de La cartuja de Parma. Allí afirma Alain al respecto, "Dans La Chartreuse de Parme, il n´y point de Société; les personnages servent quelque fois le pouvoir, mais au fond s´en moquent. Ce n´est qu´intrigue de cour, ce n´est pas politique ". Una lectura contrapuesta que igualmente se hace patente en la explicación del hilo argumental que conduce la re-interpretación de ambas novelas, una presidida por la lógica del poder y otra que responde a la lógica de la política, en este caso monárquica – y, para hablar en el lenguaje de la época, legitimista.

No hacen al caso mayores razonamientos. Alain no era un constructor de conceptos, no le preocupaba la teoría y no se interesaba por las abstracciones, pero sobre todo no podía for-

mularlas en un medio periodístico en el que debía limitarse a exponer sencillamente todos los días una postura a propósito de un hecho concreto, siguiendo su técnica de comentar los acontecimientos que surgían ante sus ojos. Por eso no es casual que una reflexión tan crucial se efectúe Leyendo a Balzac, el autor que Chartier más estimaba y en el que cifraba el más logrado compendio del saber humano. Así pues, y más allá de este aspecto, lo cierto es que el análisis de la argumentación de los Propos prueba que estamos ante una conceptualización espléndidamente madurada que expresa el anhelo último – y casi pudiéramos decir que la principal utopía - del mensaje radical, "dans une Démocratie, non seulement aucun parti n´a le pouvoir, mais bien mieux, il n' y a pouvoir à proprement parler", y solo cabe la política.

Pero ello no obstante, el objetivo de afirmación democrática que animará todo el discurso radical, se apreciará mejor en el fragor del Tiempo político-existencial del <affaire Dreyfus>, cuando el mensaje de Alain se enfrente a retos concretos y que, en esta introducción para españoles, tal vez fuera oportuno delimitar en torno a tres segmentos argumentativos internamente bien trabados: la defensa de la autonomía moral del hombre que en tono casi lírico se recoge en los Propos sobre les moutons; la explicitación del contenido imprescindible para llevar a cabo la idea democrática y legitimarla desde la acción; y el intento de construir una tipología del poder en su dimensión interna, esto es, la identificación del fenómeno poder en el firme propósito de combatirlo.

Las referencias a les moutons (los corderos), abundan en los Propos de Alain, especialmente en los de la primera época, en

la que se reiteran hasta casi convertirlo en tópico. Sin embargo, el término mouton es en sí mismo un speech-act de alta carga metafórica. Dejando a un lado su filiación platónica, la analogía entre el pastor que valiéndose del amor de sus corderos los conduce plácidamente hacia el degüello y el gobernante que atrae de tal forma la veneración del gobernado que sin necesidad de acudir a la fuerza logra imponer su voluntad, resulta de una ingeniosidad y de una plasticidad que, dicho claramente, apabulla. Más allá de la descarnada blasfemia implícita en el parangón que ataca despiadadamente la figura más sagrada del cristianismo y de la crítica que desde ella aflora contra el clericalismo, lo relevante de esta metáfora está en su habilidad para narrar con palabras triviales y accesibles a todos ese fenómeno tan recurrente en la vida humana – y que tanto juego tiene en el discurso republicano - que es la enajenación de las conciencias.

La enajenación del hombre que adora el poder como un sometido (otra vez el súbdito del Untertan), es un acto de indignidad cívico que arrastra consigo la infamante tacha de la renuncia a la autonomía moral. El pastor que sabe conducir mansamente al cordero hasta el matadero comprende bien la diferencia entre el bien y el mal y en sus manos queda la responsabilidad de pensar. A él le corresponde imponer su propia moral. Pero la imposición de su idea va precedido de la alienación del hombre que renuncia a disponer de su propio juicio traicionando lo más importante que posee como tal hombre: el derecho a guiar su conducta desde su razón – pudiéramos decir desde su moral-, y lo convierte en un ser humanamente inerme y políticamente inerte, sin dominio sobre lo que es suyo, que - como el Manuel Bueno, mártir de Miguel de Una-

muno- carece de seguridad alguna en lo que hace. Por eso el lema de Alain es "Agir en moutons. Mais non pas penser en moutons". Porque pensar como corderos es el primer paso hacía el envilecimiento que comporta plegarse y doblegarse al poder. Y es que "el hombre que tiene miedo sin peligro, inventa el peligro para justificar su miedo."

En la Francia de 1900, la enajenación cívica (política) del ciudadano era el resultado del clericalismo que asumiendo el dominio sobre las conciencias, las convencía para sacrificar su libertad en la tierra a la promesa de un futuro más allá de la vida. Esa era la carga que gravaba la autonomía política del ciudadano francés sometido a la Iglesia, porque un ser que carecía de conciencia terrenal difícilmente podría asumir los inconvenientes que significaba ser libre, prefiriendo que otros lo fueran por él, con la terrible consecuencia de que la Ciudad democrática caía víctima de la flaqueza cívica de sus habitantes que (corrompiéndose) habían puesto su acción bajo dominio ajeno. Y ese mismo argumento es el que llevará también al Marx literato a calificar la religión como "opio del pueblo". Dictado que hoy (como presentía Rousseau) pudiera repetirse aplicado al mundo de los sueños y de las ilusiones financieras.

Por eso creer sin pensar, es una actitud en sí misma rechazable. ("Dès que le citoyen est crédule, tous les droits sont comme abolis"). Por eso el hombre no debe aceptar nunca las preguntas ajenas. Por eso hay que mantenerse libre y no aplaudir, porque, de otro modo, la lógica del poder aprovechará el hueco que le deja el vacío o el endoso a otro de la propia conciencia y convertirá la relación de gobierno en una situación de dominio como la que ejerce el pastor sobre su rebaño ("si

l´on veut être libre, il faut le vouloir... Et n´oubliez jamais que les pouvoirs, seront modérés, prudents, circonspects, préservés à jamais de l´infatuation, raisonnables enfin, et ménagers de vous biens et de vos vies, si seulement vous vous privez de battre des mains ») .

Pero más allá de los problemas de la conciencia o de la falsa conciencia que llevan al hombre a renunciar a su autonomía moral y a su desposesión cívica, la política es una práctica que ordena la vida colectiva haciendo converger diferentes situaciones e intereses. Esto es, implica una acción concreta y no una especulación ("La politique non plus un ensenble de príncipes, mais l´art d´appliquer les príncipes aux faits" advertirá tajante Alain en uno de sus primeros Propos). Y es que para Alain, la política, como arte de organizar la convivencia colectiva en democracia, no es más que una obra que se construye con hechos, en la que el hombre pone intención e imita y crea, copiando o imaginando, comportamientos, actitudes y técnicas organizativas destinadas a organizar y conformar la convivencia. Esta concepción entronca con la tradición republicana de Maquiavelo que también utiliza el vocablo "arte" para referirse a la destreza con la que el hombre crea o trabaja en algo que ya existe, en ideas sobre la convivencia colectiva, que se decantan y recrean con su acción cotidiana.

En la República la acción guiada por la idea resulta existencialmente crucial. Sin acción política, sin actividad política, sin ciudadano activo no hay democracia posible. Por eso la política es mucho antes un deber que un derecho: "l´idée même du devoir affaiblit le pouvoir". Pero en la acción política del ciudadano que propugna Alain, conviene tener presente que

tienen cabida dos componentes. Una primera convicción moral que sirve para entender correctamente el marco en que se mueve la relación política y que ya hemos referido anteriormente en una sencilla idea: "les pouvoirs sont nos serviteurs, et non point nos maîtres". Y otra segunda de carácter estructural, que permite compatibilizar las instituciones republicanas con la práctica política republicana.

Para Alain, la supremacía del ciudadano sobre las instituciones republicanas es un principio claro y que no admite dudas. Cientos de Propos recuerdan al ciudadano que su supremacía no consiste en un título jurídico, ni en un mecanismo procesal, es sobre todo una certeza moral que le lleva a exigir permanentemente del gobernante que subordine su acción institucional al rumbo señalado por la colectividad. E importa insistir en este aspecto porque responde a un esfuerzo de clarificación. Porque el ciudadano republicano no termina de ser ciudadano en el momento de votar, ni tampoco sitúa en la acción extra-institucional la totalidad de sus deberes democráticos, sino que combina la acción institucional de la República con una continua implicación cívica, que no tolera la defección y no admite renuncias ni quiebros de un segundo, en su realización efectiva. De otra forma, la supremacía de la política cívica reposa en dos hechos concatenados e inseparables, instituciones republicanas y ciudadanía activa. La una sin la otra no tendrían sentido y los dos entrelazados hacen posible la gran máxima de la República: obedecer sin adorar. ("Obéir sans adorer; c´est la République même.")

Todo esto quiere decir que tras el hecho de votar hay toda una acción política a desarrollar para mantener viva la República.

El ciudadano no es el que se limita a elegir, sino el hombre que reiteradamente critica, reprocha, refuta, exige al ministro que rinda cuentas, reclama del diputado intervención, del burócrata contención, se mantiene en vigilia ininterrumpida contra el poder y sus tentaciones. Frente al insaciable deseo de poder del que manda, la acción del ciudadano tiene que hacer bascular la acción de gobierno hacia una política real capaz de proponer solución a los problemas cotidianos y debe hacerlo sin desmayar un instante, sin permitir ni por un momento que las instituciones dejen de sentir en su nuca el aliento del vivere civile. Lo expondrá Alain en 1923, cuando advierta "Le rêve de l´Important est de Servir pour Commander; et je comprends bien que la seule politique, qui est de résistence et de critique, n´a point de sens pour eux, ni aucun intérêt. A ce compte- là je dis que la plupart des politiques meprisent la politique mais au contraire attendent le fait du Prince, et l´adorent… A ceux qui ne cherchent mullement le pouvoir sous aucune forme, que reste-t-il donc? La politique réelle".

Esa politique réelle consiste en afrontar los hechos de la vida cotidiana desde las ideas. Un proceso de acción institucional que se ve precedido, acompañado y supervisado en sus acontecimientos y realizaciones por la acción de unos ciudadanos que con su obrar dignifican la política y honran a las instituciones, alejando al tiempo el riesgo del vacio democrático que se produce allí donde no existe vida cívica. No cabe duda de que en esta dinámica de permanente control y vigilancia, reside el secreto último de una lógica democrática capaz de vencer a la lógica de poder inevitablemente presente en las instituciones y en el espíritu que anima su existir. Aun así, las instituciones a menudo sucumben ante los dictados de los

poderes, y depende sólo del vivere civile, de su fuerza, de su viveza y de su plenitud democrática conseguir evitarlo. Pero por mucho que se recele de las instituciones, y se las quiera ver cómo un potencial enemigo de la democracia, como el nicho donde pueden encontrar espacio los poderes y la inexorable lógica de dominación que arrastran, también tienen su sitio – y muy importante - en la República democrática.

Es cierto que "le príncipe républicain, radicalment appliqué, est que les pouvoirs politiques soient séparés des pouvoirs de fait". Pero igualmente lo es que los poderes institucionales son irrenunciables en una República. Y aunque pueda parecer una obviedad, un sin número de razones hacen obligada la precisión. El principio republicano en la Francia de la III. ª Republica tiene su asiento en las instituciones recuperadas por la acción cívica que acompaño al <momento Dreyfus> y de la que son parte integrante tanto la escuela como el parlamento. Es decir, la democracia republicana que propugna y defiende con saña el discurso radical, es perfectamente compatible e incluso requiere para su concreción y funcionamiento, del concurso de las instituciones heredadas de la Revolución de 1789.

Esta precisión tiene una enorme importancia porque además de aclarar las formas o realidades concretas en que se expresa la legitimidad republicana (una legitimidad que no se limita a pura legalidad como pretendían los críticos que a fin de siglo XIX se emboscaban en las instituciones francesas), permite certificar que la idea republicana tal y como fue concebida por Alain y los adalides del radicalismo, no se manifestó en Europa como una propuesta alternativa de organizar la Ciudad democrática en torno a las ideas – más negativas y de protesta

que otra cosa– que en el siglo XX enarbolarían los movimientos defensores de una auto-proclamada democracia directa que hunde sus raíces en las tesis destructoras del orden político blandidas por los movimientos quiliásticos y que de alguna forma serían recuperadas por los irracionalistas del siglo XX.

No es este el lugar apropiado para adentrarse en el examen en detalle del cómo y porqué las doctrinas exaltadoras del poder, hijas del pensamiento reaccionario, llegaron a servirse de los argumentos del discurso milenarista y revolucionario para presentar sus tesis bajo la apariencia de representar un desarrollo más coherente y racional de la idea democrática, como si fueran la máxima expresión de la democracia pura. Lo único que importa de verdad es recordar que en la República de Alain, instituciones constitucionales y democracia cívica van de la mano, en una dinámica de acción en la que el protagonismo y el peso principal, corresponde siempre al ciudadano. Sin ciudadano activo las instituciones corren el peligro de verse vaciadas de su legitimidad material y sin esa legitimidad la legalidad quedaría reducida a una simple retahíla de fórmulas procesales aptas para entregar la República al dominio de la lógica del poder. La Constitución en suma, será para los republicanos un elemento fundamental y clave para ordenar la vida política, pero en ningún caso se identificará exclusivamente con la norma jurídica hipertrofiada del paradigma liberal, ni se convertirá en el sólo asidero de la República. La legitimidad democrática en forma de acción cívica, operará como el contrapeso efectivo de una lógica del poder que por la propia dinámica que informa su principio, tiende siempre a vaciar la Republica y a sus instituciones de su contenido democrático para sustituirlo por el mando, la obediencia, la

subordinación y la dádiva que hacen dormir al hombre en el mullido sueño de la dependencia moral. Por eso mismo, "om s´êtonne, et bien vainement, de constater que le changement des constitutions n´a nullement affaibli les maximes et les practiques du pouvoir", puesto que – parafraseando a Guglielmo Ferrero – una Constitución sin acción democrática ahuyenta de la Ciudad al genio invisible de la legitimidad y la deja a merced de la ley del más fuerte o del poder más apto para generar apariencia.

En relación con el poder, los Propos de Alain no aportan una tipología objetiva, y se limitan a analizar su dimensión externa, esto es, a efectuar una identificación del fenómeno en su proyección con los hombres y a subrayar su tremenda vis atractiva, la irresistible capacidad de seducción que sobre los hombres tiene y tuvo siempre.

Una vez constatada la perdurabildad del poder como dato objetivo, su condición irreductible y su capacidad para auto-reproducirse ("j´ai appris que tout pouvoir pensé continuellement à se conserver, s´affirmer, s´étendre, et cette passion de gouverner est sans doute la source de tous les maux humains"), lo único que interesará a Alain será desenmascarar su fenomenología que es secreta porque o bien se basa en el hecho repugnante para la (moderna lectura de la) naturaleza humana de la violencia y de la coacción física, o bien encuentra su soporte en la – para la tradición cristiana secularizada de la que participa nuestra cultura - rechazable impostura, la mentira y la falsedad que se obtiene muchas veces generando una apariencia, una ilusión que atenúa el recurso a la fuerza.

Dominar es un fenómeno y no una esencia. Su única materia es el hecho vacío de la decisión, el mandato puro y simple y la subordinación ciega, implacable y sin réplica que el mando exige ("le chef veut persuader; mais en même temps qu´il argumente, il fait sentir, par le ton, que ses arguments sont, à ses yeux, sans réplique"). El poder es un tirano que lo pretende todo y que incluso aspira a ser respetado y también a ser amado. Por eso "Il n´est jamais content; il veut tout». El poder en definitiva, es una dinámica que no tiene más contenido que la servidumbre y la sumisión, y por eso se adapta perfectamente a todas las situaciones, crea siempre subditos y nunca hombres libres, porque hasta a los podereosos los hace dependientes - "Le pouvoir rend méchant par une réelle impuissance, aussitôt sentie" . Aunque es típicamente monarquico, se aclimata con facilidad en la República, y vive en las instituciones y de la debilidad ciudadana de los hombres. No duerme nunca y necesariamente es proteico. No conoce debilidad ni tregua porque en el fondo es parte del hacer humano, aunque lo sea del lado más espúreo, de aquél que nos lleva a renunciar a nosotros mismos para quedarnos con las apariencias o dulcemente mecidos por la mullida placidez que confiere el aletargamiento, la renuncia a qualquier actividad o carga vital, incluido al deber de ser libre y es que el poder atrapa -"le cortège enrôle".

Del poder deriva una lógica reprobable que hunde al debil y exalta al poderoso, que atrae irresistiblemente hacia quien lo detenta a todo el que no tiene la fuerza necesaria para ser él mismo. El poder se hace fuerte con el debil, y débil con el poderoso, y al mismo tiempo es como una fuerza magnética que tiene la propiedad de atraer y atrapar todo lo que se mueve en su dinámica, y que se refuerza continuamente con todo aque-

llo que devora. El poder tiende a ser más fuerte a medida que se impone y su dominio es más inflexible y arbitrario cuando más éxitos alcanza. Igual que tiende ha desvanecerse cuando sus espectativas se enfrían. Por eso su lógica es tan dura, tan pura, tan intolerante: mandar, mandar, mandar. Y por eso su derrota es también segura cuando se enfrenta con la lógica de la resistencia democrática que sabe que no se puede obedecer sin preguntar, que no se debe aceptar una orden sin participar en su elaboración y sin comprender claramente sus reglas. Una lógica del poder que, en definitiva, no tiene nada que hacer cuando surje un hombre que comprende no siente la necesidad de reverenciarlo. « Je ne demande pas si le pouvoir est content» - afirmaría un orgulloso Alain.

Estos tres segmentos del discurso radical, no son sino elementos o partes de un razonamiento democrático bastante más amplio que durante los agitados días de la III ª. República, articulará la acción política de los defensores de la inocencia de Alfred Dreyfus. Ese fue precisamente el discurso que permitió regenerar la República y reedificar la vida colectiva en torno a los valores de la libertad cívica. Una Ciudad democrática forjada desde la derrota militar de Sedan que hizo posible que Francia terminara tomándo la revancha y tras cuarenta años consiguiera devolver la derrota a un Imperio alemán que había sido labrado sobre la Razón del poder y aupado por la debacle del ejército de Napoleón III. En ese sentido, la Guerra europea de 1914, significó – entre otras muchas cosas - la victoria de la política democrática frente a la política de poder que desde Bismark había informado al II Reich. Es cierto que aquella guerra – como explicaba Alain- era ya de otra clase, y que también aquel mundo se había mutado en otro en el

que las ideologías habían sustituido a las ideas. Pero tampoco lo es menos que a la democracia le correspondía a partir de entonces su turno, su oportunidad histórica. Y así lo parecían entender los miles de excombatientes venidos de las trincheras –Alain era uno de ellos -, como también lo entendían las clases populares, las mujeres y en general todos los anteriormente desposeídos. La democracia estalló antes o después por toda Europa, primero en las potencias derrotadas y luego, y más tarde, en los países culturalmente más alejados como la España monárquica. La suerte fue distinta en cada caso y el debate que en las diferentes comunidades nacionales tuvo lugar fue diferente, aunque en todas partes se tendió naturalmente hacia la democracia. Incluso en Alemania donde la dificultad parecía considerablemente mayor porque sobrevivían enfoscados algunos de los factores que habían permitido amparar el discurso del poder y de la dominación que había impulsado a la nación hacia la Gran Guerra.

Justamente será en la Alemania que todavía no había perdido la guerra donde, a partir de 1917, se construya un discurso que en la pluma de Max Weber, aspiraría a reformular la vida política desde un paradigma articulado en la voluntad popular. La circunstancia de que ese discurso se encuentra en la base de toda una línea de razonamiento que hasta nuestros días ha servido para fundamentar el Estado Constitucional democrático, unida al hecho no despreciable de que en sus argumentos se aprecian rastros ciertos de la presencia de una lógica del poder susceptible de absorber en su favor - mediante la confusión y el solapamiento - los principios de la lógica democrática, invita a exponer brevemente alguna de sus argumentaciones para comprender mejor lo que pretendía Alain

cuando reclamaba en sus Propos la permanente acción ciudadana y cuál es la tarea que la idea democrática exige de la política constitucional en un momento en que política y poder reaparecen como términos intercambiables o incluso como categorías integradas en la inexorable dinámica del mando.

A este respecto, no deja de ser significativo que uno de los discípulos más aventajados de Alain y también más reticente a reconocerse - y a ser conocido como tal-, Raymond Aron fuera el introductor de Weber en Francia en el periodo de entreguerras. Y también que a él le correspondiera la procura de la imposible tarea de establecer una síntesis y un cierto acuerdo de principio entre las estructuras de pensamiento de ambos personajes, como sería el caso de aquella famosa y extraordinariamente útil contraposición entre políticas del entendimiento y políticas de la razón. Y es que en el fondo, durante todos estos años que han precedido al fin de la Guerra Fría, ha sobrevivido soterrada y sin posibilidad de ser resuelta de manera definitiva, la vieja querella poder o Política que hoy reaparece presta.

Equivale casi a entrar a lo episódico, detenerse a explicar que Alain y Max Weber no se conocieron, nunca coincidieron, jamás se leyeron y ni si quiera se presintieron. No hubo en suma, entre ellos un debate directo y presencial que nos permita contraponer sus argumentos en un tiempo compartido, en una querella de consuno. Pero, sin embargo, parece importante recordar que sus respectivas formas de entender la cultura política y la propia idea democrática de la que participan, aun siendo sustancialmente diferentes, confluyen sobre el mismo problema y representan dos visiones o líneas discursivas tan

antitéticas que parecen hermanos gemelos asimétricos. Dos hijos presuntos de la democracia constitucional dispuestos a blandir dos discursos que estaban representados respectivamente por la lógica del poder y la lógica de la política, por el interés por la cosa misma (esencia de la Política) y la preocupación por sus manifestaciones (fenómenos). Una confrontación feroz que pese a las apariencias ha permanecido incólume bajo el juego político del Estado Constitucional, y que hoy, tras la desaparición de las ideologías que habían sustituido a las ideas, y el vaciamiento de contenido democrático de los partidos y de los espacios e instituciones donde se desarrollaba el vivere civile, parece rebrotar en las entrañas de la realidad política, en clara desventaja para los defensores de la libertad cívica que se resienten de las flaquezas que el desgaste del fondo de la legitimidad democrática impone en un mundo entregado a las manifestaciones fenomenológicas y a las representaciones virtuales.

Bajo las enormes diferencias que separan a los dos profesores el catedrático de universidad Max Weber y el agregé de Lycée Chartier/Alain, ambos tienen en común muchas coincidencias importantes. Desde la época que comparten, marcada por la llegada de las nuevas realidades que los prodigios de la técnica alumbrarán, hasta la ambición por adaptar la política a las exigencias de los nuevos tiempos. Ambos asumen una actitud de desconfianza hacia la acechante burocracia de los moluscos (Weber teorizándola objetivamente, Alain ridiculizándola inspirándose en Dickens) Ambos se interesan vivamente por la temática de la política. Ambos emplean la prensa – o eventualmente las conferencias - para exponer sus tesis a las masas. Los dos encarnan una cultura nacional y constru-

yen un discurso capital que será reproducido y difundido por una multitud de seguidores y discípulos. Pero ambos se diferencian en la forma de ver la marcha de los acontecimientos. Enfrentándolos a lo más profundo de la naturaleza humana en el caso de Alain, dejándose arrastrar por el triunfo de la ciencia y la técnica y el esplendor del artificio humano, en el de Weber. Atendiendo a la esencia de la política (Alain), o quedándose en la fenomenología del poder y sus hechos (Weber). Instruyendo a los alumnos desde una implicación cívica respetuosa con el oficio docente o negando la compatibilidad axiológica entre posicionamiento humano y ciencia neutral.

Pero dejando a un lado la comparación abstracta y centrándose en la consideración de los aportes de Weber en relación a las tesis que sostenía Émile Chartier, resulta altamente revelador que Weber tuviera entre sus objetivos de aquél momento, el interés por discernir entre política y ciencia. En este sentido, no tiene nada de casual que en su famoso ensayo Politik als Beruf de 1919 – significativamente introducido en Francia por Aron – defienda que la acción política y la ciencia de la política son dos líneas paralelas que se prolongan ilimitadamente sin encontrarse nunca. Dos realidades diferentes y no susceptibles de mezcla o combinación posible que responden a dimensiones distintas del querer y el comprender humano, el científico y el político. Por encima del hecho de que esta tipología se corresponda con la separación Estado/sociedad y con el binomio neutralidad/ implicación que caracteriza al mundo liberal, lo importante a los efectos que aquí se persiguen, es que en este punto el discurso de Weber choca frontalmente con el planteamiento de Alain que hemos venido analizando. Más allá del dato de la coincidencia temática, el enfoque de

ambos autores resulta absolutamente inverso. Frente a la visión ontológica de la política como expresión existencial del ser humano que se sustenta en la fraternidad del vivir juntos de Alain, Weber proclama el carácter fenomenológico y artificial del hecho político. La política (que identifica sólo con el Estado) es para Weber un simple artificio susceptible de ser aprehendida con neutralidad científica o emprendida como tarea profesional, es decir, como la tarea que se realiza desde un determinado oficio o poseyendo cierto bagaje racional-técnico. No hay para el autor germano, verdades de fondo a las que el hombre pueda acceder, ni siquiera cuando se emprende la misión de aprender a preguntar. El eveilleur se ve reemplazado por el hombre dimensionado en función al cometido que le marca la vida. Saber técnico y científico, saber profesional, pero nunca saber humano para alcanzar un entendimiento de las cosas que cierre el paso a los mercaderes del sueño.

La obsesión por no implicarse de Weber, se traduce directamente en el deseo de objetividad en todos los campos, en su atención por adaptar artificialmente la acción del hombre a los fenómenos de la vida, pero sin cuestionar el ser de fondo que explica su existencia como tal. Por eso le será posible establecer una distinción que luego devendrá famosa entre vivir de la política y vivir para la política, que resulta impensable en un Alain que ve la política como una realidad normal a la que se puede acceder desde un dato cultural previo – el que permite conocer los presupuestos culturales que la fraguan- o desde una acción tan implicada y comprometida con el deber de creerse libre, con la tarea de enseñar a comprender el mundo que da vida a la política ("Si j´ai des devoirs, le premier et le principal de ces devoirs est de me croire libre" diría Alain).

Dos actitudes que presuponen dos formas de acción ante la política pero que descansan en un dato a priori mucho más importante, la existencia de un hombre comprometido con su colectividad.

La política es para Alain una actividad normal obligatoria para cualquier hombre que asuma su condición de hombre, y que sitúe su razón última en la naturaleza compartida de la vida humana, en la sociabilidad inherente al hombre. Mientras que para Weber "la violencia (el poder) es el medio específico … y decisivo de la política.… y quien se mete en política, es decir, quien accede a utilizar como medios el poder y la violencia, ha sellado un pacto con el diablo, de tal modo que ya no es cierto que en su actividad lo bueno sólo produzca el bien y lo malo el mal, sino que frecuentemente sucede lo contrario … La singularidad de todos los problemas éticos de la Política está determinada sólo y exclusivamente por su medio específico,…. Cuando se dice que una cuestión es política… lo que quiere significarse es que la respuesta depende directamente de los intereses en torno a la distribución, la conservación o a la trasferencia del poder. Quien hace política aspira al poder -al poder como medio para la consecución de otros fines (ideales o egoístas)- o <<al poder por el poder>>, para gozar del sentimiento de prestigio que él concede."

Frente a semejante concepción, basta sólo reiterar lo ya expuesto en relación a Alain: la política como una actividad normal, lo que significa generalizar, desmitificar e incluso trivializar la política. La política es una actividad que no obstante su importancia para el destino colectivo e individual del hombre, resulta común, habitual, cotidiana. Frente a la idea que quiere

hace ver en la política un quehacer especializado, entenderla como una profesión, un campo de la actividad separado de todos los demás que tiene su propia lógica y a la que los profanos miran como si fuera un menester basado en los incomprensible arcana que Weber santificó, Alain enseña que la política no es algo aparte de nuestras vidas; nos recuerda que es posible hacer política sin dejar de intervenir en nuestras tareas habituales. La República incorpora una cultura política diferente, la cultura de lo cívico. Está en la línea del discurso republicano considerarla como un hecho natural que en su origen tiene su fundamento en la propia existencia humana. Como un hecho no necesitado de explicación teórica - los hombres siempre han vivido políticamente - que no reserva a la fuerza otro cometido que el que corresponde a aquella medicina que sólo se utiliza en casos extremos. La Lógica de la política cívica es completamente opuesta a la del poder y además en su fuero interno repugna el propio concepto de poder.

La anterior comparación nos sirve sólo para comprender en términos reales que el debate que nunca mantuvieron personalmente Alain y Weber, si tuvo lugar de manera efectiva entre dos culturas políticas nacionales que se enfrentaron bélicamente dos veces a lo largo del pasado siglo. Y es que la idea de Weber que implicaba la absorción de la política por el poder, y la subsunción degradada de la lógica de implicación democrática en la lógica de la dominación y el mando, lejos de ser un proyecto personal, se configuró como el discurso de varias generaciones de pensadores alemanes que van desde el Thomas Mann de Las Consideraciones de un apolítico hasta el impresionante elenco de constitucionalistas que en el libro homenaje póstumo a Max Weber , se hacen eco de su concep-

tualización o a distancia participan de los argumentos de su discurso .

Evidentemente una afirmación semejante corre el riesgo de ser malinterpretada, porque no se pretende defender que Weber y su concepción de la política fuera tributario y estuviera construida exclusivamente en una idea de poder aniquiladora y refutadora de la democracia, sino simplemente que su razonamiento pretendiendo regenerar la non nata democracia germana de 1917, encerraba en sí muchos de los gérmenes de los postulados que sirvieran al viejo Obrigkeitsstaat de Preuss para fundar su dominación. Y es importante recalcar este hecho porque sirve para entender adecuadamente cuestiones como la necesidad de establecer una diferencia entre ontología de la política y fenomenología del poder, ciencia técnica y social, neutralidad y politización, forma y fondo, ética de la responsabilidad y ética de la convicción y que son categorizaciones que no tiene cabida en el discurso con que Émile Chartier afrontará su compromiso ciudadano como eveilleur y como Alain.

Además, la mención a Max Weber, resulta fundamental para comprender las razones que subyacen en nuestra actual idea de Constitución. No en vano los escritos que a partir de 1917 publicó en la Frankfurter Zeitung fueron determinantes para crear las opiniones y el clima intelectual que alumbraría la Constitución de Weimar, la norma clave en la que desde entonces se viene inspirando el constitucionalismo europeo. Esos escritos - que salvando las distancias recuerdan en algo lo que representaron los textos del Federalista para la Constitución Americana – son fundamentales para comprender la natura-

leza del espíritu democrático que animaba a Weber que, como recuerda su mejor conocedor Wolfrand Mommsen en abierta polémica con Loewenstein, tenía como principal objetivo enfrentar al poder contra el poder impidiendo que las nuevas fuerzas de la burocracia racionalizada terminaran apoderándose de todo. Se trataba no de luchar contra el poder sino de hacer de la política un punto de encuentro de la lucha entre poderes ("toda política es por esencia lucha"). Esta preocupación es la que inspira la concepción de la política de Weber para la que la democracia no es una identidad, un principio ontológico o esencial, sino un procedimiento que en definitiva aspiraba a incorporar en la nueva Constitución de Alemania una serie de instituciones capaces de equilibrarar el juego de poder y de permitir la emergencia de líderes carismáticos, y en cierta forma la selección abierta del gobernante o dominador.

Mandar, conseguir un séquito, una clientela, objetivo de esta concepción de la política, es lo opuesto a la idea de ciudadano de Alain, entendido como ser activo y celoso guardián de su autodeterminación política en el juego combinado de acción política e instituciones republicanas. Una visión que se articula sobre el carácter natural e irrenunciable del hecho político, entendido como un implicarse juntos en el quehacer colectivo y que relaciona a los hombres en base al concepto de deferencia y no a la jerarquía del poder.

3. El significado del discurso republicano en el momento actual de la cultura constitucional europea: regeneración o declive. El gran desafío de la democracia en el siglo XXI, preservar la Política en una sociedad de masas culturalmente pasiva.

Desde la perspectiva de los autores que dedican sus esfuerzos al estudio del derecho constitucional, la pregunta que a bote pronto pudiera derivarse de las reflexiones que preceden en este trabajo se intuye facilmente ¿Para qué sirve todo lo hasta aquí dicho a los cultivadores de una Ley Fundamental que sólo tiene por misión disciplinar normativamente la vida política y las instituciones del Estado observando un exquisito respeto a los derechos individuales y a la representación política del pueblo? ¿Qué puede importar a un iuspublicista plenamente consciente de su tarea, el personaje de Alain, sus Propos, su concepción cívica de la política, y las diferentes aportaciones del mensaje radical? ¿No es acaso el mensaje republicano un mero presupuesto a priori que marca muy de lejos - casi más allá de la línea que se atisba en el horizonte - los derroteros por los que se mueve un derecho constitucional que una vez atrapadas las grandes significaciones de fondo que le suministra el pensamiento político, opera autónomamente buscando sus propios fines, mediante las técnicas de que tradicionalmente se sirve el jurista?

La gran objeción que subyace tras estos interrogantes resulta completamente asumisible desde la perspectiva de un derecho constitucional que se limite a auto-reconocerse exclusivamente en los términos estrictos del razonamiento legal. Una respuesta que, sin embargo, no coincide con la que correspondería si la misma pregunta se formulara desde la óptica de una Constitución entendida como elemento de una realidad irrenunciablemente política y cuyo objetivo fundamental pasa por asegurar que el hombre no se deje gobernar por otros y termine convertido en esclavo de sus propias insuficiencias o debilidades. Desde una Constitución obstinada en impedir

que el ciudadano sea degradado a la situación de inconsciente súbdito de las incontrolables dinámicas que en nuestro mundo se han desatado y que – utilizando la conceptualización de Alain - amenazan con reducirlo a la condición de servidor del poder ajeno y no-dueño de su propio ser.

La objeción parece pues, perfectamente pertinente en la circunstancias del derecho constitucional que ha acompañado la vida de los hombres durante todo el periodo de Guerra Fría y que ha dividido el mundo en dos, dejando al bando constitucional en el lado más cómodo del Muro, en la posición de estabilidad y de continuidad que supone sentirse legítimamente investido de la razón democrática y defendido por una barrera de normas constitucionales que actúan como garantes de que cualquier cambio va a ser claramente dominado y encauzado desde la legalidad constitucional. Pero, por el contrario, resulta completamente inadmisible y hasta ciertamente absurda, en nuestro actual Tiempo histórico en el que se ha roto dramáticamente la continuidad del mundo que hemos conocido hasta 1989, de una manera tan profunda que no sabemos bien hasta donde llegan los destrozos y qué es lo que finalmente ha quedado con vida de tantos valores y principios y modos de obrar social que el imparable temporal ha arrastrado consigo.

Y es que somos contemporáneos de una época cuajada de incertidumbres, en la que no sabemos exactamente dónde nos encontramos y en la que, en medio de cambios de una dimensión sin precedentes, el derecho en general y el constitucional en especial, se sienten incapaces de confirmarnos en la seguridad que hasta anteayer nos daba la norma positiva,

salvo que aceptemos la apariencia de certeza que pueda conferir el respeto a una legalidad formal que habiendo perdido su contenido original, se limita a reproducir esquemas lógicos que no responden a un fondo determinado y que carecen de importancia cuando la apariencia ha sustituido a la identidad, cuando el culto a lo procedimental ha remplazado a la preocupación por la justicia y al debate conducido desde ideas sobre la pertinencia o no de una determinada acción. En suma, cuando el cambio que ha devorado la estabilidad de nuestra vida social, también se ha llevado consigo el humus que alimentaba la realidad constitucional y con ella, las raíces de las normas que la compelían, lo que hace imposible encontrar seguridad en un derecho que en muchos casos, es ya simple apariencia de legalidad formal.

Pero a esa pérdida de significación y contenido en sus fondos del derecho constitucional democrático, que ha traído consigo una incapacidad para conducir la vida política desde una idea fundada en valores materiales, y que, por lo demás, resulta común al conjunto de las ciencias sociales, se suma otra circunstancia que es privativa de la manera hasta ahora al uso de entender el derecho constitucional y que se demuestra definitiva para el orden de necesidades que impulsan los nuevos tiempos. Y es que a mayores, el derecho constitucional del mundo libre, seguro como estaba del curso que el ejercicio de la libertad tomaba en una sociedad estructurada democráticamente por los partidos, durante años dirigió de manera consciente sus mejores esfuerzos a proteger los derechos individuales siguiendo las técnicas ingeniadas por los juristas del derecho privado del siglo XIX. La consecuencia ha sido un notable empobrecimiento de las fórmulas destinadas a hacer efectiva

la libertad política, que desde los fructíferos años de Entreguerras (1919-1939), salvo muy contadas excepciones, pocas técnicas o construcciones nuevas han conocido. Incluso cabría decir algo más grave y desolador, y es que durante todas estas décadas el derecho constitucional más marcadamente político se ha contaminado de argumentaciones pensadas exclusivamente para defender el interés privado que son diametralmente opuestas a las destinadas a proteger el interés colectivo, sin que – y aquí esta lo más escandaloso – el conjunto de la comunidad jurídica se haya percatado de la colosal diferencia que - como tanto insistía Hauriou en sus Príncipes - separa el funcionamiento y la articulación lógica de ambos sectores del ordenamiento.

El resultado es que, a la fenomenal desorientación que supone para el derecho constitucional la pérdida de los contenidos materiales y de los fondos de legitimidad que inspiraban la legalidad, y que han acompañado a las impresionantes transformaciones de la vida colectiva, se viene a añadir ahora, una terrible pérdida de sensibilidad perceptiva y hasta, si se quiere, una ausencia de pericia y astucia técnica para enfrentar las nuevas necesidades de una libertad política que hoy clama desnortada exigiendo por vías muchas veces equivocadas y hasta contraproducentes, lo que legítimamente le corresponde: el derecho que en democracia asiste al hombre a construir libremente y sin injerencias manipuladoras, su destino colectivo, y también – conviene no olvidarlo – lo propiamente individual dentro del ámbito colectivo.

Y es aquí justamente, donde se puede apreciar nítidamente el enorme significado e importancia que el mensaje republicano

tuvo para al derecho constitucional democrático en los plácidos y – para algunos - añorados años de la estabilidad que acompañó a la Guerra Fría; al igual que también lo tuvo para la experiencia francesa que hemos venido estudiando. Porque sin la idea republicana que introdujo la reforma constitucional de 1884, la Constitución de la III ª. República hubiera sido con toda seguridad una cosa muy distinta del derecho democrático que preside la coherente narrativa de Esmein. Sin la dura batalla contra el clericalismo que supondrían las leyes de separación Iglesia y Estado, el debate sobre el laicismo y el papel de lo público en la vida colectiva – ineludible para crear una cultura democrática activa - habría transitado por los derroteros propios de una simple lucha por el poder por los que transcurrió la batalla por la Kulturkampf en la Alemania de Bismark. En fin, sin la reacción que provocó el <affaire Dreyfus> no hubiera existido democracia política en Francia y las Leyes Constitucionales de 1875 habrían sucumbido como meras hojas de papel ante el avance de las nuevas ideologías nacionalistas y el desafío la derecha populista y protofascista. O el derecho administrativo, nacido también en Francia al calor de la idea de Servicio Público, se habría desarrollado por otros caminos muy distintos a los que han hecho posibles que los ciudadanos europeos y de América española recibieran encuadrados en el control del Estado, unos beneficios imprescindibles para su supervivencia en un mundo de masa, en el que los recursos esenciales se estaban haciendo cada vez más escasos.

Pero todo esto no son más que simples ejemplos de cuál es en el terreno de los hechos, el papel que corresponde a las ideas sobre política en la vida de lo constitucional, y de los trascen-

dentales efectos que de su mutación están derivando para el mundo del derecho. Lo importante es reafirmar que el derecho constitucional – como cualquier otra disciplina destinada a ordenar el gobierno de los hombres – se estructura como una materia que depende estrechamente del tipo de ideas al que sirve y que, guste o no, resulta siempre afectado por sus avatares y directamente condicionado por los sucesos que las conmueven. Y es que por mucho que nuestra disciplina haya dejado de llamarse Derecho Político por decreto, no ha cesado de ser sustancialmente política, aunque la política que subyacía bajo sus formas hubiera permanecida aletargada en la dulce hibernación de la prosperidad que floreció durante la guerra Fría.

Pero cuando la hibernación ha concluido y - tal y como sucedía en el famoso relato de la princesa del cuento – al volver a la vida todo se ofrece ante nosotros de manera muy diferente, no cabe otra solución que disponerse a incorporar nuevas ideas que resulten coherentes con las nuevas realidades que asombrosamente han aparecido. Y esas ideas, que como afirmaba Alain nacen del suelo (entiéndase de los hechos de la tierra), desde una óptica democrática se corresponden más con lo en el lenguaje de los Propos se denominarían "ideas a propósito de esto o de aquello", que con las definiciones que recogen los superados sistemas ideológicos.

A este respecto, no es casual que en los últimos años en el mundo del pensamiento se haya producido un gigantesco temblor sísmico dirigido a trasladar las enseñanzas del llamado <giro lingüístico> al campo del pensamiento. Desde que Marx, dando la vuelta a Hegel, llegara a la convicción de que lo real es

siempre lo que condiciona lo racional y no a la inversa, nunca antes se había conocido en el estudio del pensamiento un giro copernicano semejante. Al hecho de que las ideas nacen de un contexto sociológico y de que todo autor es rehén inexorable del mundo en el que vive inserto, se ha venido a sumar ahora la convicción de que el pensamiento se construye necesariamente en un dialogo y en una querella inter-subjetiva que orienta a los hombres a pronunciarse y a defender sus tesis de una manera muy especial, empleando unos argumentos contra otros argumentos en un hilo sucesivo de conexión lógica que responde a un objetivo muy concreto y perfectamente rastreable en los textos o medios en los que se expresa. De este modo, tan importante resulta el contexto sociológico de un debate, como las particulares y exactas circunstancias que presiden las palabras y argumentos de la querella en sí. Uno nos permite conocer su marco social, otras las precisas intenciones que mueven a cada autor y las especificas aportaciones que cada propuesta contiene en detalle y, a través de ello, captar el alcance último de su mensaje, la novedades que comporta, o las propuestas de resistir al cambio que encierra. Es lo que se ha querido llamar estudio del discurso que integra el análisis detallado de todo los argumentos expuestos ordenadamente y construidos articuladamente por un debate en el tiempo, atendiendo incluso al significado de los conceptos. Algo que ofrece similitudes – y también evidentes diferencias temáticas e interpretativas - con lo que ha venido haciendo con los conceptos un autor como Reinhardt Koselleck.

No es preciso extenderse más. Lo único que verdaderamente importa es que esta nueva forma de entender el pensamiento ha dejado literalmente obsoletos los modos y maneras de leer las ideas que se corresponden con los hoy inutilizables manua-

les de Sabine y Touchard, que desde hace muchos años venían sirviendo de texto de referencia para nuestro derecho constitucional. Lo que hasta no hace mucho se llamaba historia de las ideas políticas, ha sido completamente sustituida por una forma de releer el pensamiento que atiende más a reconstruir el discurso de los autores y el significado de los conceptos y términos que ellos directamente manejaban en su micro-realidad, que a descubrir cuál puede ser su correcto emplazamiento en las diferentes corrientes ideales de pensamiento o en las distintas opciones que históricamente representan en la lucha por la existencia social. Es lo que, en expresión todavía no completamente consolida, se ha venido en llamar Historia Intelectual.

Es justamente, en los vericuetos de esta historia intelectual donde residen las ideas comprensivas claves que explican y guían los debates sobre las alternativas posibles en el pensamiento democrático actual. Unos debates a los que un derecho constitucional orgulloso de sus propios contenidos, no puede ni debe renunciar so pena de convertirse en un fantasma que vague por la realidad incapaz de marcar un rumbo al devenir político.

En un momento en que no tenemos claro si nuestros valores han declinado definitivamente, o por el contrario, sobreviven y precisan de un profundo reajuste que recomponiendo viejas ideas permita reconfigurar muestra existencia colectiva según el parámetro democrático nacido de la tradición republicana, se hace imprescindible afirmar las ideas que sobre ciudadanía y libertad están en la base genética de nuestra cultura política. Ello significa releer inevitablemente a Alain, y explorar si sus

ideas democráticas y la dinámica Poder – Política en la que las insertó, continúa siendo apropiada para entender el terrible reto que acucia a la vida colectiva de nuestro tiempo. Es decir, plantearse si también el ciudadano que vive en una sociedad de masas y crecientemente dominado por técnicas que amenazan con desbordarle, tiene en su auto-comprensión como hombre la mejor respuesta a las desoladoras insuficiencias que por doquier explotan en el gobierno de la vida colectiva y que permiten imponerse a la lógica del poder y de la dominación.

Así las cosas, el problema se presenta en unas claves que permiten entender la utilidad del conocimiento de la obra de Alain para un derecho constitucional que no quiera renunciar a la Política y que, además, se conecta con las cuestiones que son fundamentales para la supervivencia de la idea de hombre en que se inspira la cultura del humanismo cívico que desde el siglo XIV, ha venido rigiendo buena parte de las creaciones modernas y de la que el discurso radical representa una manifestación plena.

Y es que la tradición republicana europea que ha hecho posible el Estado Constitucional-democrático cuyo expediente de declaración de ruina parece estar tramitándose ante nuestros ojos, descansa en la realización de dos premisas que hoy aparecen fuertemente objetadas. La inquietud del hombre por obtener el ineludible bagaje destinado a comprender intelectualmente el mundo sin manipulaciones y relacionarse con él. Y – en segundo lugar – la estructura de la implicación del hombre en una vida cívica que con su pasividad, se desnuda de todo sentido existencial y termina haciendo del ciudadano el espectro que proyecta una ciudad de la que ha huido la Po-

lítica y no es más que una estructura de poder.

Imprevisibles son los efectos a los que aboca el desfondamiento de estos postulados imprescindibles en la praxis democrática. El prematuramente malogrado Christopher Lasch, anticipó con asombrosa clarividencia las demoledoras consecuencias que en una sociedad no construida en la idea radical como la norteamericana, iba a suponer el desfondamiento de una cultura mínimamente activa y poco versada en la enseñanza como fuente de libertad humana. Fue precisamente Lasch quien supo acuñar la incitadora definición "Rebelión de las élites y traición a la Democracia", para dar cuenta de su consecuencia más trágica y peligrosa, el arrumbe de la política. No es difícil imaginarse que puede llegar a suponer semejante desfondamiento para una vida política europea hija de la cultura política nacida directamente del discurso radical, y que ya apunta signos ciertos de por dónde están marchando las cosas. Y es que todo indica a que, por segunda vez en cien años, los "mercaderes del sueño" han vuelto a aparecer en la Ciudad y, ante la ausencia de Émile Chartier y la menguada razón y la insuficiente fuerza de convicción de quienes han ocupado su sitial, los hombres se están dejando ganar por el sueño, sin molestarse en cavilar qué significa abandonarse al gobierno de algo que no es suyo.

Por eso justamente, se hace tan actual y reconfortante leer discursos como el que pronunciaría otro autor – al menos en cuanto admirador y buen conocedor de Simone Weil, evidencia la huella dejada por Alain - Albert Camus, con motivo de la concesión del premio Nobel de literatura de 1957, y en el que proclamaba dignamente que la tarea de la generación a

la que pertenecía, no pasaba por crear un mundo nuevo si no por impedir que aquél que conocía se deshiciera. Y parece adecuado retomar su pensamiento para añadir que la única posibilidad al alcance de nuestras manos de impedir que la Ciudad que hemos recibido desaparezca, consiste en no renunciar a la Política porque sin Política no puede haber hombre, y sin ideas políticas en torno a las que debatir, tampoco habrá lugar para la esperanza.

III. LA CORRUPCIÓN: ¿UN PROBLEMA JURÍDICO O UN ESTADIO SOCIOLÓGICO-MORAL?

LA PREOCUPACIÓN POR CONTEXTUALIZAR EL PROBLEMA DE LA CORRUPCIÓN. DOS EJEMPLOS TOMADOS DE SUPUESTOS REALES.

Vivimos tiempos de cambio, y el cambio implica siempre romper con referencias comunes generalmente aceptadas. Y cuando el cambio se desencadena, los significantes se distancian a un ritmo de vértigo de las significaciones que tradicionalmente portaban y se abren rápidamente a nuevos contenidos dando lugar a numerosas confusiones, porque las palabras ya no se identifican con lo que hasta hacía muy poco representaban. Es el momento de la perplejidad, en que las cosas no son lo que según su envoltura y forma externa aparentan ser. Es el momento en que las innovaciones y préstamos lingüísticos dan vida a las realidades gramaticales nuevas. Es el momento en que los términos y conceptos no quieren decir lo mismo en todo lugar y tiempo, en que la única manera posible de no incurrir en ese fenómeno de confusión – y en ocasiones de manipulación más o menos encubierta - que los estudiosos de la lengua denominan "falsos amigos", pasa por esforzarse en insertar las categorías en el marco concreto y en la atmósfera particular en que se encuadran y de la que han surgido. A este respecto, conviene recordar que los conceptos y las categorías políticas, sociológicas y jurídicas, como las expresiones del lenguaje corriente, únicamente alcanzan y mantienen un sentido semántico coherente con las realidades que teóricamente enuncian, es decir, se comportan como entidades portadoras de contenidos lingüísticos no distorsionados, en el escenario sistemático en que se originaron y desarrollan su existencia.

Fuera de él, tal vez pueden conservar su forma, su apariencia, pero significando algo muy distinto. Así pues, la sola manera honesta en ciencias sociales de disponer de un lenguaje compartido y neutral que nos permita entendernos, consiste en contextualizar, esto es, en procurar utilizar las categorías y conceptos dentro del ámbito real concreto en el que recibieron una significación comúnmente aceptada. De no hacerlo así, lo que en buena lid correspondería sería advertir que estamos procediendo a un uso impropio o, por qué no decirlo, promoviendo un préstamo lingüístico de aquellos que en tiempos de cambio suelen abundar en los ámbitos más dinámicos del pensamiento y de la acción social colectiva.

Y, a mi entender, todo esto tiene algo o bastante que ver con la corrupción y la transparencia, por dos razones de muy diferente índole: primera, porque como enseña John Pocock (*El Momento Maquiavélico,* Pricenton 1975, traducción española 2002), el cambio en política, cuando acontece, adquiere una velocidad y una fuerza de ruptura de las situaciones preexistentes de un calado y envergadura tal, que a menudo sobrepasa la capacidad de los hombres – y de sus lenguajes - para tomar conciencia y dar forma expresiva a los hechos que contemporáneamente están acaeciendo. Segundo, porque como quiera que históricamente los fenómenos de corrupción siempre han estado asociadas a procesos de mutación en el léxico político (un hecho o situación que guarda gran relación con lo que etimológicamente significa la noción misma de corrupción: del latín *co-rruptio,* alteración de una sustancia orgánica por descomposición), nada puede haber de extraño que en nuestro actual "momento" político de transformación nos veamos sumidos en un extendido estado de confusión, en el

que las palabras y los conceptos no significan ya lo que a tenor de los diccionarios y gramáticas políticos tendrían que significar, puesto que el desgaste y la desvirtuación de las palabras, acompaña, y a menudo previene y anticipa, la propagación de la corrupción. Lo que indica que para reflexionar en relación a este problema, se imponen muy específicamente las exigencias de precisar con exactitud de qué se quiere hablar y de clarificar materialmente a qué nos estamos refiriendo.

Pero para poder explicar mejor lo que estoy pretendiendo decir, acudiré a dos ejemplos de muy dispar signo.

a.Es sabido y constituye casi una obviedad decir que los países musulmanes poseen una cultura política muy diferente a la moderna. La cultura política moderna es el resultado del proceso de secularización del pensamiento cristiano que se transmuta en un conjunto de valores cívicos articulados en torno a la idea de laicismo, y que a partir de la Ilustración alumbrará de manera clara una serie de categorías como el tiempo, la moral, el derecho vinculado a la legalidad, el hombre como ser subjetivo….. Michel Baker, François Furet, Mona Ozouf y Colin Lucas, en un trabajo de enorme impacto publicado hace una veintena de años (*The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture,* IV volúmenes, Oxford 1989), establecieron con bastante precisión los supuestos que integraban el paradigma político moderno construido por obra de la Revolución. Esos supuestos son justamente, los que todavía hoy conforma y regulan nuestras vidas como si se trataran de un imperativo cultural que va mucho más allá de las obligaciones que impone el derecho o la Constitución.

Sin embargo, estos postulados, sociológicos, morales, psicológicos, y obviamente también jurídicos, no rigen en absoluto para países, tan cercanos a nosotros en términos geográficos y sin embargo tan distantes en clave intelectual, como las naciones que hacen del Islán principio estructural de su ser existencial y de su cultura política. En el mundo islámico no sólo impera otro calendario, si no que nuestro concepto de tiempo como marco lineal por el que discurre el quehacer humano en clave secuencial progresiva y ascendente, sencillamente no tiene cabida; en el mundo musulmán nuestra creencia moral en la verdad como deber incondicionado que nos prohíbe tajantemente mentir (*La Querella Kant-Constant acerca de la existencia de un deber incondicionado a decir la verdad*, 1795, traducción española 2012), simplemente no ocupa lugar; en el mundo islámico la política, el derecho, la economía la moral y tantas otros supuestos, entendidos como realidades autónomas de la religión, carecen por completo de cualquier sentido. El Corán es mucho más que un libro sagrado, es el Código que condensa el conjunto de verdades sobre las que asienta el universo cultural y, también, claro está, toda la política de los países islámicos. Un Código que establece la poligamia, que hace de la religión guardiana de la política, que equipara las prácticas financieras bancarias entre creyentes a la usura, y que no considera reprobable moralmente, ni prohíbe legalmente, la entrega de dádivas, regalos o aquello que nosotros llamamos comisiones en las transacciones económicas internacionales. El gobernante de la península Arábiga que satisfaga comisiones a un mandatario europeo o norteamericano por su intermediación en una transacción entre naciones, no habrá incurrido en un ilícito moral

o jurídico en su propio país, según su legislación vigente, porque su cultura política basada en una idea religiosa y patrimonialista del poder y la política, no ven en esa práctica más que la justa retribución a un amigo; cosa que no sucede por ejemplo con quien presta dinero a fiel de su misma religión a cambio de una modesta tasa del 5% anual. Como explicaba el Marx de la *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, la contemporaneidad histórica no quiere decir, ni equivale a contemporaneidad mental, cultural o de conciencia política. Así pues, y me refiero exclusivamente a este ámbito, tratar de equiparar la conducta ilícita de un gobernante occidental que acepta pagos por sus servicios en una transacción internacional en contra del interés o del patrimonio de su nación, con la que al respecto guía la acción de un gobernante que se mueve en las pautas de la cultura política islámica, representa simplemente un dislate. No cabe incluir en una misma categoría dos conductas que responden a realidades diferentes, que en el lenguaje de la política son exponentes o corresponden a realidades distintas. Para entendernos, estaríamos ente un supuesto evidente de falsos amigos.

b. Cambiando radicalmente de escenario asistimos en Colombia en los últimos tiempos a un desagraciado espectáculo de degradación de la conducta de responsables de algunos órganos públicos que en concomitancia con sujetos privados no han dudado en beneficiarse de fondos públicos para enriquecerse de manera artera a costa de lo que es de todos: del erario público. En medio del estupor de una opinión aturdida con lo que va descubriendo, la palabra "corrupción" ha pasado a formar parte del lenguaje coti-

diano y según las encuestas ocupa el cuarto lugar entre las grandes preocupaciones de los colombianos.

Pero más allá del escándalo político - entendido en el específico sentido que le confiere John Thompson en su esclarecedora monografía (*El Escándalo Político*, *Poder y Visibilidad en la era de los medios de comunicación* Cambridge 2000, traducción española 2002)-, pocos han reparado sobre si existen o no grietas o vericuetos legales que hacen posible semejante situación, y acerca de sí desde el punto de vista de la más estricta juridicidad, tales conductas se adecúan o no a las exigencias de nuestro derecho positivo, y, en consecuencia, si son susceptibles o no de reprensión y castigo. ¿El uso inadecuado de un instrumento jurídico lícito, puede derivar como resultado en una conducta ilícita en términos de legitimidad pero irreprochable en la lógica de la legalidad? Esa es, en pocas palabras, la cuestión de principio que aquí se plantea.

Entre esos pocos autores, permítaseme citar un nombre descollante, el profesor Fernández Farreres, en cuyo haber obra un importante libro sobre la subvención, que tuvo su origen en su tesis doctoral (*La subvención: concepto y régimen jurídico, Madrid 1983*), en el que se disecciona con precisión los perfiles de una figura jurídico-administrativa de transcendencia fundamental en el moderno Estado asistencial y que, sin quererlo, está en la clave de muchos de los escándalos de corrupción que en estos días agita a la prensa en nuestro país. Pues bien, en una reciente comunicación presentada en el Congreso de la Asociación Española de Profesores de Derecho Administrativo, el Dr. Germán Fernán-

dez Farreras, con su habitual claridad, pone de manifiesto las disfuncionalidades que en el ejercicio de la actividad subvencional de las diferentes Administraciones Públicas, está desempeñando la figura jurídica del convenio. El convenio o contrato en régimen administrativo - señala el autor – es susceptible de permitir excepcionar de las reglas de publicidad, competencia y contratación propias del principio de legalidad y de la idea de igualdad ante el Estado, importantes partidas presupuestarias que en virtud de ese mecanismo son asignadas de una manera poco menos que discrecional y al margen de la mayoría de los controles que impone nuestro actual régimen jurídico a los actos de la administración.

No hace al caso insistir en que la figura del convenio ha venido extendiendo últimamente sus dominios en terrenos de acción administrativa que van más allá de la subvención y afectan sin ir más lejos a la planificación urbanística. ¿Cuántas situaciones irregulares se han producido en fechas recientes en nuestros Ayuntamientos como consecuencia del uso de este instrumento jurídico? Y la pregunta que se impone parece estar clara ¿Su forma de empleo ha sido correcta?

Sin embargo no es este el tema que ahora nos ocupa. Por el momento, sólo nos interesa recordar que el convenio entre administraciones o entre poderes públicos y sujetos privados, es en nuestra legislación positiva un recurso perfectamente lícito, cuyo empleo en ciertos ocasiones puede ser reprobable o no en términos morales, pero que en ningún caso debería en principio dar lugar a sanción jurídica, sal-

vo que se hubieran vulnerado los principios y reglas que él mismo exige, lo que en la mayoría de los casos no se ha producido.

Esto explica o puede explicar que en un futuro no muy lejano algunos presuntos a*ffaires* de corrupción que hoy conmueven a la opinión colombiana, puedan terminar en nada cuando sean conducidos ante la justicia, y se terminen convirtiendo finalmente en lo que el referido libro de Thompson llama "escándalo político": un episodio ocasional que, como las tormentas, cuando escampa no deja detrás ninguna sanción de responsabilidad, es decir de nada sirve al objeto de determinar la *accountability* de las acciones de gobierno.

Y es que el lícito legal no siempre significa legítimo en términos de ética o moral pública, y cuando se produce un *decalage,* una disonancia manifiesta entre legalidad y legitimidad, cuando la legalidad no es legítima o siéndolo resulta susceptible de ser utilizada de manera ilegítima (Carl Schmitt, *Legalidad y Legitimidad* 1932, traducción española 1971), algo quiebra, y esa quiebra abre un espacio a lo que los cásicos llamaban corrupción, que no es exactamente lo mismo que nosotros hoy llamamos en términos jurídicos corrupción.

Pero no se trata de ir más allá, sino de señalar que por encima de los hechos narrados, dos son las consecuencias que aspiramos a obtener de estas referencias a datos reales:

a. Que cuando se enjuicia una realidad concreta hay que tener presente siempre la cultura política en la que cada

realidad se halla inmersa, y que, por consiguiente, resulta bastante arriesgado establecer rankings globales y patrones comunes extensibles a todo el mundo. La globalización muchas veces no es otra cosa que una sucedáneo de las viejas ideologías: una categoría mental que nosotros mismos creamos en nuestra imaginación para poder explicar una realidad que suele ser considerablemente más compleja.

b. Que lo legal no siempre es legítimo, y que, en consecuencia, al hablar de corrupción – como de otras muchas cosas en ciencias sociales - conviene establecer una diferenciación sustancial entre realidades morales y realidades jurídicas que aunque a menudo se presentan juntas en la acción, conceptualmente responden a lógicas y razones de ser muy distintas.

2. LA FIJACIÓN DE LOS CONCEPTOS. LA CORRUPCIÓN: ¿UN PROBLEMA JURÍDICO O UN ESTADIO SOCIOLÓGICO-MORAL?

Habitualmente se alude a la corrupción como un problema de tipo jurídico, es decir como el resultado de una serie de episodios de abuso del poder protagonizados por unos gobernantes que no tienen el menor empacho en violara la ley, y a los que el estado general de laxitud social consiente dejar impunes en sus crímenes (Luis María Diez Picazo, *La Criminalidad de los Gobernantes*, Barcelona 1996). No es esa exactamente la tesis que defenderemos aquí, que parte de establecer una tajante distinción conceptual entre lo sociológico-moral y lo jurídico, sin que ello implique renunciar a fijar la existencia de una estrecha conexión entre cierto género de corrupción y determinada clase de cultura po-

lítica, la propia del Estado Constitucional, que aspira a combatir la corrupción presentándola como un problema jurídico-legal de naturaleza penal tipificable en códigos y normas vigilados por jueces.

Corresponde a Maquiavelo el mérito de haber llegado a estipular la primera definición de corrupción en clave de modernidad política; una forma de conceptualización definitiva para la mayoría de los autores que vendrán detrás, y que todavía hoy, forma parte del *background* instrumental que habitualmente se viene manejando a este efecto. Una definición – en puridad, redefinición - que hace posible que un vocablo que antes respondía a un concepto privativo de la filosofía de los Antiguos, haya pasado a convertirse a partir de entonces, en una categoría sociológica-moral plenamente vigente en la *weltanschauung* de los Modernos.

En su *Historia de Florencia* (1520-25), Maquiavelo advierte: "*Se consigue fama pública ganado batallas, conquistando fortalezas, desempeñando embajadas con celo y con prudencia o proporcionando a la República sabios y eficaces consejos… ese modo de proceder es beneficioso ya que se funda en el bien común y no en el provecho particular … Se consigue fama privadamente haciendo favores a éste o aquél otro ciudadano, defendiéndolos contra la arbitrariedad de los magistrados, socorriéndolos económicamente, concediéndoles honores no merecidos y* ganándose a *la plebe con festejos y dádivas públicas. Este modo de pensar origina la <sètte> y los partidismos*" (Introducción al libro VII, traducción española de 2009). Esto último, fue exactamente lo que persiguieron los Medici en su afán por adueñarse de la *Signoria de Florencia*: otorgar desde el Estado *favores privados* a quienes les apoyaban públicamente y

se mostraran dispuestos a comportarse políticamente como "*clientela*" particular suya. El proceder de aquellos hombres que, sin repudiar expresamente su "*citadinanza fiorentina*", obraban y se sentían, servidores de unos *grandes* que en pago a su sumisión les entregaban privadamente dádivas públicas, había traído la corrupción de la *libertad* política en Florencia, y, a la postre, había provocado la muerte de la República, de la *commune,* de la amada patria de Maquiavelo.

La corrupción en Maquiavelo pasará de ser la categoría moral que construyera Aristóteles, y de la que a partir de su *Política*, permitiera a Polybio y tantos otros, explicar la degeneración de un alma que olvidando su fin universal pasaba a preocuparse únicamente de ambicionar el objetivo de lo particular, para convertirse en una realidad sociológico-real que mina la moral de una comunidad hasta romper el principio ideal y la idea ética que inspira su sistemática y su estructura morfológica. Hay corrupción cuando en una determinada sociedad la mayoría sabe que aquél que deja lo que está haciendo, por lo que debiera hacer, corre a la ruina en lugar de beneficiarse; se perjudica en lugar de obtener un bien. Hay corrupción cuando conviven dos conductas enfrentadas, la que oficial y formalmente se propugna y proclama digna de encomio, y aquella otra que en la realidad de las cosas practican los que operan en la vida real. Hay corrupción en suma, cuando los gobernantes no obedecen ellos mismos, las reglas que exigen e imponen a los gobernados, y cuando los gobernados no condenan moralmente esas conductas sino que buscan ansiosamente los medios para también ellos poder llevarlas a cabo de manera impune. La corrupción es, por consiguiente, un

estadio social en el que la sociedad en su conjunto (gobernantes y gobernados), desconocen las pautas de conducta moral que se proclaman como imperantes, y se vinculan, más o menos vergonzosamente, a otras reglas que forman parte de una moralidad nueva, al menos por el momento públicamente inconfesable. No hay rastro aquí de ilícitos penales individuales, de violaciones subjetivas de la ley. Por el contrario, la actuación de una colección de sujetos individuales que se comportan al margen de la ley y la contradicen y violan, no significa, en ningún caso, que el conjunto de la sociedad desconozca la legalidad, ni que posea otra moralidad, ni que se encuentre deseosa de acogerse a otras pautas de comportamiento. Una cosa es la corrupción y otra la violación de la ley penal. La primera se explica en términos sociológicos-morales, la segunda en términos jurídicos y judiciales. La primera se enmarca en el cuadro de la degeneración y la decadencia, del declive de las sociedades, de la ruptura de los patrones y valores morales por prácticas sociales que se van generalizando y poco a poco fuerzan la horma establecida; la segunda en el ámbito de la delincuencia, la criminalidad y la Justicia penal. Es cierto que la generalización de la segunda puede desembocar con el tiempo en un estado que da pie a la primera. Pero también lo es que, en la lógica de la Política, una cosa es la "*cleptocracia*" (Z. Brezsinsky, *The Grand Chessboard*, 1997) y otra un régimen Ilegítimo. Y es que la corrupción no es más que un estadio de ilegitimidad, una manifestación de aquello que Guglielmo Ferrero denominaba "el Gobierno de la mentira", una forma temporal de estructurar el Poder que anuncia un cambio y por tanto llamada inexorablemente a perecer.

Es bien sabido que esta conceptualización de Maquiavelo que en sí misma representa toda una sociología de la corrupción, obtendría enorme éxito en las construcciones posteriores de autores como Montesquieu, Rousseau o Gibbon. En lo que sin embargo tal vez no se haya insistido lo suficiente es en que las Revoluciones Constitucionales del XVIII se hacen al grito de la lucha contra la corrupción, tanto en Inglaterra, como en Francia. Bernard Bailyn en su importante libro (*Los orígenes intelectuales de la Revolución Americana,* 1967, traducción española 2012), nos enseña que el discurso contra la corrupción inglesa fue el germen que abonó y dio vida a la Revolución Americana, y el fértil humus sobre el que se construyó el edificio Constitucional que dura hasta nuestros días. Y es que la corrupción de un principio de legitimidad, lejos de desembocar en el vacío, genera un ámbito, un espacio gris que lentamente va abocando a una regeneración o dando pie y, por qué no decirlo, colando poco a poco otro nuevo principio alternativo. Eso fue precisamente lo que sucedió tanto en América como en Europa en la segunda mitad del XVIII, las críticas a la venalidad de la corona (que disponía de los cargos públicos y las magistraturas como si se tratarán de sinecuras privadas al sólo afán de recaudar fiscalmente), a la degeneración de la representación de los *rotten borough* ingleses (que se vendían mediante contratos jurídicos que obligaban a los *Mp´s* a votar de cierta forma preconcebida en la Cámara), a los Parlamentos anuales o a la financiación de los ejércitos, a la Bolsa y a la especulación asociada a la política (el *affaire* Burbuja de los mares del Sur o el escándalo Law), generaron en la opinión condiciones que acompañaron y –muy posiblemente - indujeron directamente a los hombres

a romper con un mundo que consideraban viejo, falsario, hipócrita, agotado, vació y en definitiva, acontemporáneo y constituido sólo en beneficio de unos pocos, y a pretender sustituirlo por otro nuevo legitimado en ideas como libertad, Constitución, legalidad y equilibrio de poderes.

No es este el momento de entrar en profundidades respecto a cómo se configura el modelo de legitimidad del Estado Constitucional y en qué medida la opinión pública representa en esta forma de organización política, la garantía última frente a cualquier tentación de corrupción que amenace con socavar las raíces más profundas de este sistema. Nos interesa tan sólo señalar que desde principios del siglo XIX, empiezan a percibirse dos modelos diferentes de exigir responsabilidad y hacer frente a los ilícitos penales de los gobernantes, el continental europeo y el anglosajón. Uno basado en un complejo distingo entre responsabilidad política y jurídica que atribuye la primera al cuerpo electoral y la segunda a la magistratura, y cuya construcción se debe – como tantas otras cosas en el derecho constitucional europeo - a la inteligencia Benjamín Constant (*De la Responsabilité des ministres*, París 1817). Otro construido desde las idea de transparencia y publicidad que arraiga en el mudo de la cultura política anglosajona, para el que la virtud pública es una exigencia que sólo compete reclamar a la voluntad popular que otorga la confianza, algo que tiene mucho que ver con la importante noción de *Trust* propia del derecho anglosajón. Ambos tienen en común la creencia en que la legalidad es una forma de legitimidad (aquello que Max Weber en *Economía y Sociedad* – 1921, traducción española 1964 – llamaba legitimidad racional-normativa),

pero se diferencian en el modo de protegerla: el derecho omnipresente en el mundo continental, la sociedad omnipotente en el anglosajón.

Pero, tampoco es este el momento de extenderse en consideraciones acerca de las muchas diferencias que separan uno y otro modelo. A nuestros efectos baste tan sólo, con traer a colación un ejemplo. Mientras los sistemas democráticos continentales llenan sus leyes y reglamentos administrativos y parlamentarios de incompatibilidades y figuras afines, los anglosajones poco más o menos que desconocen la institución y se refugian en el deber de transparencia como obligación incondicional de sus representantes. Tanto uno como otro sistema viven estos días episodios complicados, en los que asoma constantemente la acusación de corrupción. Y es que mientras en los países continentales se insiste en la dificultad – que en ocasiones raya casi en la imposibilidad práctica - de separar en la representación política el interés lícito del ilícito en términos jurídicos (Zagrebelsky, *Inmunitá Parlamentare*. Turin 1979), lo que lleva a transferir a la judicatura una responsabilidad realmente imposible de residenciar en el ámbito de la opinión política, por su parte en el mundo anglosajón la transparencia no ha podido evitar que por primera vez en muchos años el más antiguo Parlamento del mundo se halla visto manchado por conductas ilícitas que trascienden al comportamiento individual de un parlamentario.

Así las cosas, parece obvio que nos situamos en el momento actual ante una elección difícil ¿Los supuestos de violación del derecho a qué en España, como por lo demás en el

resto de países europeos, venimos asistiendo, son ejemplos individuales de ilícitos penales reprensibles por la judicatura al amparo en el Código Penal, o por sus características colectivas y generalizadas entran dentro de lo que desde Maquiavelo se conoce como corrupción o declive de una determinada modelo o forma de legitimidad política? Que la respuesta sea una u otra, importa no sólo para clarificar conceptualmente la situación en que nos encontramos, sino también para extraer consecuencias de cierto signo, en la medida en que en el primer caso la invocación al derecho y a los jueces, es el remedio, y en el segundo, no hay más solución que la regeneración – el *ridurre ai principii* – sí que ello puede ser practicado.

3. CORRUPCIÓN Y CAMBIO POLÍTICO: LA CORRUPCIÓN ¿UN FACTOR DE CRISIS O LA EXPRESIÓN DEL DECLIVE POLÍTICO Y DE LA DECADENCIA DE UNA SOCIEDAD? LA ALTERNATIVA: INNOVAR O RIDURRE I PRINCIPII.

Tal vez pueda parecer extraño que un jurista que no quiere renunciar a su condición, y que ha hecho de la vocación por el derecho su dedicación académico-profesional, señale e insista en las limitaciones que frecuentemente acompañan a los enfoques jurídicos de la corrupción. Y es cierto que ello pudiera resultar sorprendente, sí no se repara en la circunstancia de que estamos hablando de una cuestión propia del derecho constitucional que, por mucho que se hayan empeñado relevantes autores españoles en negarlo durante los últimos veinte años, es un derecho cualitativamente diferente al resto del ordenamiento, simplemente

porque en él los factores de legitimidad confluyen y se confunden con los supuestos de normatividad.

En este sentido, parece altamente indicativo que uno de los autores más relevantes de la doctrina constitucional de los años 30 del pasado siglo, como Carl Schmitt, hubiera hecho de la crisis de legitimidad del Estado Burgués de Derecho el hilo conductor de la parte más substancial de su obra jurídica-constitucional. Como con acierto señalan algunos de sus mejores conocedores desde Fijalkosky (*La trama ideológica del totalitarismo*, 1959, traducción española 1966) hasta Ellen Kennedy (*La quiebra de la Constitución, 2002*, traducción española 2012), el núcleo argumental de Schmitt pasa por diseccionar las contradicciones entre los postulados ideológico-morales que conforman el modelo jurídico-constitucional forjado en el siglo XIX y su incompatibilidad radical con la sociedad – democrática o no democrática – surgida en el siglo XX. Es cierto que los hechos posteriores, al menos hasta 1989, aparentar quitar la razón a Schmitt y dársela a su principal detractor, Hans Kelsen: el Estado Constitucional ha sido capaz de ser a la vez Estado de Derecho, Democrático y Social. Pero sea como fuere, lo que en realidad nos interesa aquí de la contradicción señalada por el controvertido autor alemán, es su condición de paradigma de conflicto entre dos modelos, de ejemplo de choque entre dos supuestos, entre dos tipos ético-ideales de Política que se enfrentan en la historia de los años veinte y treinta europeos. En ese momento, al esquema liberal elitista se opone el arquetipo democrático de masas, la igualdad más radical, aquella que no admite diferencias y en la que la deferencia no es más que pura retórica. Y en semejante

confrontación, lo liberal se muestra como algo atávico, decadente, antiguo, siempre amenazado por la pujante eclosión de una nueva racionalidad, más justa, más coherente internamente y *agiornata* con los tiempos, y más progresista.

En tal contexto, no queda espacio alguno para el ilícito penal, y sí, en cambio, para el declive, la corrupción, y el cambio. La democracia de masas se presenta como la alternativa que se ofrecerá a un modelo decadente y que inspirará tanto los modelos democráticos- occidentales como los totalitarismos marxistas; las dos grandes alternativas que se abrirán al hombre moderno en los años veinte y treinta del pasado siglo XX. Dos opciones alternativas que sobre el papel se comportarían de muy distintas maneras en relación al cambio y al modo de proceder seguido para atajar la corrupción, ya que en tanto que en el marxismo, lo nuevo habría barrido por completo a lo viejo, triunfando lo que se presenta como alternativa revolucionaria y radicalmente novedosa; en el Estado Constitucional-Democrático, lo nuevo no sería más que un injerto que convenientemente incorporado en lo ya existente, permitiría regenerar el pasado y darle vida nueva. En este caso se habría operado una crisis que permitiría la continuidad histórica del pasado en el presente; en el otro ejemplo, la revolución (una suerte de segunda Ilustración) habría dado vida a una realidad nueva y genealógicamente sin precedentes.

Esta dicotomía resulta extraordinariamente útil para encuadrar las alternativas a la situación actual, en la que – por mucho que las apariencias se empeñen en negarlo – no vivimos en una crisis (en el sentido preciso que Koselleck

confiere al término en su conocida tesis doctoral – *Crítica y Crisis del mundo Burgués,* 1959, traducción española 2010), sino en un instante de declive, de decadencia y, por ende de corrupción, de unas instituciones políticas y jurídicas que no tienen enfrente ninguna alternativa que se las oponga. No estamos en crisis porque como decía el poeta, ya no hay *Barbaros* que amenacen a las puertas de la Ciudad para construir una nueva civilización como solución (Constantino Cavafis, *Esperando a los Bárbaros, 1903*). No hay alternativas al pensamiento constitucional porque en la cultura occidental las ideologías han evidenciado un más que clamoroso fracaso. Esa crisis de las ideologías entendidas como sistemas holísticos totalizadores y exacerbadores de las ideas, ha arrastrado el bloque del Este pero también ha terminado cuestionando nuestro modelo de legitimidad en razón a que parte de su propio fundamento descansaba en la maldad del sistema contrario.

Justamente por eso, en este momento los sistemas constitucionales se encuentran sumidos en una situación harto complejo. Erosionado los fundamentos de su legitimidad en la medida que la realidad del funcionamiento de la democracia constitucional choca en numerosas ocasiones con los principios que lo inspiran, una ola de desapego hacia los mecanismos y prácticas políticas que algunos llaman "desafección", invade las más asentadas y sólidas democracias (Montero, Gunther y Torcal, "Actitudes ante la democracia en España: Legitimidad, descontento y desafección" 1998). En semejante contexto, se multiplican los episodios individuales de violación de las reglas de conducta de los gobernantes en un tiempo que la perdida de ideología de

los partidos convierte a la vida política en una lucha por el botín del poder. Corrupción, declive, decadencia, ilícito penal, delincuencia política, se confunden y aparentan ser todo lo mismo a los ojos de una opinión desconcertada. No obstante, no es lo mismo la degradación de una sociedad que no cree ni admite las reglas que oficialmente proclama (Alejandro Nieto, *La organización del desgobierno* 1984, y *Corrupción en la España democrática,* 1997) que la acción criminal en la política (Olivier Beaud, *La corruption de la Republique*, 1992). El primero es un problema político, el segundo jurídico. El primero supone la destrucción de una ética colectiva, el segundo su violación individual. El primero es un hecho sociológico, el segundo una conducta tipificada por el código Penal.

¿Dónde nos situamos, en qué punto nos encontramos pues en estos días? La respuesta tiene importancia sobre todo a efectos de procurar soluciones. Si democracia es regenerable, bastará volver a los principios; si no lo es, habrá que construir un modelo nuevo. *Ridurre i Principi* Recobrar, recuperar, regenerar, volver a los principios (b*ack to back*!, como decía un conocido eslogan de los *torys* británicos de los noventa) significa recuperar lo que todavía está vivo de nuestro sistema de legitimidad y servirse de ello para recobrar los valores de la democracia mediante el expediente de podar lo que está muerto. Buen Gobierno, transparencia, recuperación democrática… son términos y fórmulas que intentan favorecer esta opción. Esforzarse por buscar algo nuevo es lo que muy posiblemente se propongan aquellas personas que en estos últimos tiempos comienzan a llenar plazas y calles de las capitales Euro-

peas, clamando su indignación contra el poder y los poderosos. ¿Quién sabe?, tal vez sean la correcta expresión de algo nuevo que muchos no terminamos de entender bien. Pero lo cierto es que nadie puede decir, al menos por el momento, en qué consiste esa forma diferente de entender la Política. Solo la voluble e indescifrable *Fortuna* podría aclararnos si a principios del siglo XXI asistimos a los temblores que acompañan el fin de una forma de legitimidad agotada y vencida por el peso de los años, o estamos ante un momento de cambio en el que los nuevos y prodigiosos factores e inventos técnicos, aplicados a la vida y a nuestro propio espíritu, ayudaran decisivamente a recomponer la democracia.

BIBLIOGRAFÍA

- Asís Roig, Rafael de (1999): "Modelos teóricos del Estado de derecho", Doxa. Cuadernos de Filosofía y Derecho, nº 22, pp. 220-232.
- BASTIDE, PIERRE.- L´ídée de Legitimité. París 1987.
- BOBBIO, NORBERTO.- Diccionario de política. Siglo XXI. México 2000-
- BOETIE, ETIENNE.- Discurso de la Servidumbre Voluntaria. Madrid 1976.
- CONSTANT; BENJAMIN.- Del espíritu de la Conquista y de la Usurpación. Madrid 1987.
- CHARTIER; EMILE (ALAIN).- El Ciudadano contra los Poderes, Madrid 2016.
- DAHL, ROBERT A. "Poder", en Sills, Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales,vol. 8. Madrid: 1976.
- ESTEVEZ ARAUJO, JOSÉ .- La crisis del Estado de derecho liberal, Barcelona 1997.
- FERRERO, GUGLIELMO.- Poder los genios invisibles de la Ciudad, Madrid 1998.
- HABERMAS, JÜRGEN.- La reconstrucción del materialismo histórico, Madrid 1998.
  o Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático del derecho en términos de teoría del discurso, Madrid 2008.
- KRIELE, MARTIN.- Introducción a la teoría del Estado. Fundamentos históricos de la legitimidad del Estado constitucional democrático, Buenos Aires 1980.
- POCOCK, JOHN.- El Momento Maquiavélico. Madrid 2002.
- SCHMITT, CARL.- Legalidad y legitimidad. Madrid 1970.
- WEBER, MAX.- Economía y Sociedad, México 1967.