

# Falta de imaginación

JUAN DEL AGUA\*

**L**AS últimas elecciones francesas, las presidenciales de mayo y las legislativas de junio, han reservado bastantes sorpresas. Francois Mitterrand ha sido reelegido —por siete años y después de que su partido perdiera todas las elecciones desde 1982— como no lo ha sido ningún Presidente de la V República, salvo el general De Gaulle en 1965; los candidatos del centro y de la derecha han tenido una votación inesperadamente baja, mientras que el de la extrema derecha obtenía casi el 15 por 100. Un mes después, en las legislativas, el cuerpo electoral ha rectificado el tiro y ha negado la mayoría parlamentaria absoluta que el recién Presidente reelecto le pedía; ha eliminado a los candidatos de extrema derecha (un solo escaño); ha equilibrado el número de ellos entre socialistas y moderados (cuatro escaños más para los primeros); ha dado veintisiete al Partido Comunista gracias principalmente a los votos del electorado socialista, y se ha abstenido en una proporción muy alta. Dado que la campaña electoral de los dos comicios se ha movido entre la tomadura de pelo y la indignancia, no parece extraña la reacción de los ciudadanos. Ante lo insólito de los resultados, un politólogo ha dicho: «Se sabe lo que votan los franceses, pero no por qué». No estoy, sin embargo, seguro de que la actitud de los franceses sea tan incoherente y oscura como aparenta. Me atrevo a afirmar, al contrario, que el resultado de las elecciones expresa la autodefensa de la sociedad frente a la falta de imaginación de sus dirigentes. El divorcio entre el país real y los tecnócratas y los políticos es cada vez mayor y, cada vez, produce más desazón en un creciente número de votantes. Creo que en este fenómeno se encuentra la clave no sólo del entendimiento de lo ocurrido en los últimos comicios, sino de la situación actual de Francia.

A partir de 1975 el espíritu totalitario y utopista que había culminado en mayo del 68, iniciado su trayectoria ascendente después de la guerra, empezó a disolverse a causa del hartazgo que producía la falsedad cumulativa, del cansancio por los desórdenes que estaba produciendo en todos los dominios de la sociedad —y, por tanto, de la vida privada—, por la sensación de deterioro general —de la cultura, de los productos, de la convivencia—. Por esas mismas fechas, además, tiene lugar el «descubrimiento» masivo del totalitarismo comunista, gracias a la descripción del *gulag* por Soljenitsyn y otros disidentes, y a los escritos de intelectuales como Raymond Aron cuya audiencia y prestigio aumentan de modo constante. De igual modo, los libros de historia —el mejor antídoto contra la utopía y la pérdida o manipulación de la identi-

\* 1941. Catedrático de Filosofía.

dad colectiva— empiezan a tener una demanda insólita: en 1987, cada título tiene una venta de unos diez mil ejemplares y algunos alcanzan varios centenares de miles.

Por otro lado, la crisis del petróleo precipita la toma de conciencia de la inseguridad del progreso económico y de la decisiva cuestión del crecimiento y de su finalidad, esto es, del equilibrio entre los recursos y los proyectos, de la necesidad de una mayor responsabilidad no sólo ecológica, sino de la utilización de los recursos naturales y de la tecnología. Hoy todo el mundo sabe que sin la instancia intangible de una ética rigurosa que regule la casi ilimitada capacidad tecnológica del hombre occidental, el mundo de mañana será un infierno. Dicho con otras palabras: desde 1975, y cada vez de modo más agudo y claro, los franceses —individualmente las diferencias son enormes, es evidente— perciben que la trayectoria de su historia desde 1945 necesita una urgente rectificación; que muchos de los valores que el río revuelto de los últimos decenios acarrea son tóxicos; que la anomía moral no conduce a puerto alguno; que el modelo de la frivolidad, que algunos presentan como arquetipo de la liberación, no es más la expresión de una enajenación humillante; que hacer cualquier cosa no es sinónimo de libertad personal; que ésta vive de algo más consistente que «la moda» y no puede existir sin respetar la de cada uno de los demás; que la posesión, en fin, de recursos y riquezas no tiene por qué traducirse en un estéril consumismo, ni el deseo de felicidad llevar a un hedonismo degradante; que vivir es convivir, lo que significa, entre otras cosas, ocuparse del prójimo, tener compasión de las miserias ajenas.

Cierto que los *lobbys* de todo tipo, que viven principalmente de la insensatez humana, y que continúan con febrilidad utilizando lo que Gabriel Marcel llamaba «las técnicas de envilecimiento» (hay muchos grados), seducen todavía a un sinnúmero de hombres y mujeres. Pero su paroxismo es tal que ya no engañan sino al que se deja engañar, y es ya imposible ocultar que *le roi est nu*. Su relativo éxito proviene de que todavía no se ha gestado una nueva estimativa, de que la desorientación es, por tanto, general, y la falta de imaginación paralizante. Tres decenios de utopía, de irresponsabilidad, de frivolidad, de cobardía y de nihilismo han destruido la maravillosa cultura francesa; se entiende *socialmente*, ya que esa maravilla sigue ahí para quien quiera tomar posesión de ella. En realidad el problema está ahí, pues la recuperación de algo propio, la forma de vida que constituye a una cultura, sólo se puede hacer creadora y *personalmente*, pero a través de la realidad social: escuelas, universidad, bibliotecas, buenos libros nuevos, reorganización y conservación del patrimonio artístico, y *una nueva sensibilidad*. La sensación de «decadencia» es, pues, indisimulable, tanto más cuanto que numerosos informes oficiales acerca de la situación de los más diversos sectores de la sociedad la han «cuantificado».

Ahora bien, los partidos, los políticos, ¿qué han propuesto? *Continuar la situación actual* según las archiusadas recetas mani-queas de «derechas» e «izquierdas»: una economía más pujante, menos paro, más justicia social, la constitución del mercado único

**LAS  
TÉCNICAS DE  
ENVILECIMIENTO**

**LA CLAVE DE UN  
ÉXITO**

europeo, es decir, prolongar la insostenible «cultura» de los medios, de los recursos con olvido del proyecto unificador, de la identidad nacional. Los franceses no desestiman lo primero, pero la preocupación e interés mayoritarios van a lo segundo. En la entrada del tercer milenio, esa forma de vida hecha de variedad y unidad, de precisión y de elegancia, rica de modulaciones medidas y armoniosas, de equilibrio y dinamismo, del orden que procura a las cosas el *esprit de géométrie* y de la hondura que da al corazón el *esprit de finesse*, ¿va a continuar existiendo o se va a evaporar en el vacío tecnocrático de un mundo —ya estamos en él— sin sentido ni finalidad? ¿Los franceses van a seguir siéndolo o no? Esta es la cuestión esencial, el vértice de la perspectiva histórica que organiza el mundo francés y crea su peculiar jerarquía de importancias. La afirmación perentoria —y en la que ya nadie cree— no basta. Es preciso poseer lo que más falta: imaginación creadora, algo que no se obtiene de la noche a la mañana.

Pues bien, el único candidato que parece haber percibido que los franceses querían un discurso nuevo ha sido Mitterrand, quien poniendo hábilmente en sordina su partidismo ha dado con el solo eslogan aceptable ante la masa de problemas que la nación tiene ante sí: «*La France unie*». En eso, y una corta serie de vaguedades filantrópicas, ha consistido su breve campaña. Ha parecido, sin embargo, el menos malo y ha sido elegido. Los demás han hablado de lo que en el fondo se tiene por secundario, lo económico, dominio, por lo demás, en el que no han mostrado una superioridad intrínseca, ya que desde 1983 los socialistas seguían una política más bien opuesta a su ideario, y se han enzarzado además en una querrela ideológica que la inmensa mayoría quiere ver superada: el antagonismo «liberalismo-socialismo». A él prefieren una mayor concordia dentro de la justicia y la libertad; y un pensamiento coherente a la logomaquia y la propaganda. Le Pen ha sido, sobre todo, el «depósito» momentáneo de muchos descontentos, como se ha visto en las legislativas, y de los comunistas sólo cabe decir que, junto con los demás candidatos de la extrema izquierda, consiguen aún reunir entre el 10 y el 12 por 100 de los votos emitidos.

Entre las alternativas propuestas y los problemas reales —y la pretensión profunda de la sociedad— la distancia ha sido, pues, tan grande, la falta de imaginación política tan evidente, que el cuerpo electoral, *el cuerpo social*, ha reaccionado defensivamente repartiendo el Poder, es decir, no confiándolo por entero a ninguno. El Gobierno con mayoría relativa, el socialista, podrá gobernar, pero deberá, al menos, hacerlo con buena voluntad y sin partidismo; y la oposición deberá tener presente el interés nacional y coadyuvar en el esfuerzo del Gobierno para encontrar las soluciones más apropiadas, ya que el cuerpo electoral le recordará sin miramientos su conducta en las próximas consultas. ¿Bastará la llamada de atención que han significado los resultados de los pasados comicios para que la clase política tome las primeras medidas necesarias para enderezar la situación del país? La verdad es que se trata menos de *dirigir* que de *fomentar*, es decir, de organizar lo mejor posible los recursos disponibles y de mantener la imparciali-

Sobre los motivos de este extraño éxito tendremos que volver más adelante.

Lo más probable es que la decadencia se escamotee durante el año en curso a causa de la gran avalancha de congresos, reuniones y celebraciones que van a culminar en una apoteosis de fiesta nacional francesa con pretensiones de homologación universal, lo que parece exagerado, pues si bien se trata de un episodio de gran trascendencia para comprender los principales acontecimientos de nuestro siglo, no es menos cierto que su influencia arroja un saldo poco positivo. Casi en el umbral de su ocaso es un excelente tema para la reflexión.

La suerte está echada para un plazo no muy largo, a menos que persistan algunos de los condicionamientos y aspiraciones con que frecuentemente se ha adornado y confundido esta revolución, que ha echado mano de innumerables recursos hoy ya prácticamente agotados, a juzgar por los nuevos rumbos emprendidos en sus principales focos de irradiación. El hacerla objeto de unos estudios tan minuciosos es todo un síntoma, en una época en que cada vez más las cosas públicas exigen ser tratadas por procedimientos derivados del modelo anglosajón.

Las anteriores afirmaciones se basan en la constatación del carácter eminentemente racionalista del todavía considerado modelo revolucionario por excelencia y la evidencia de que el racionalismo filosófico, que en última instancia lo inspira, entró hace tiempo en crisis. Podrá no ser una desaparición total ni probablemente rápida, a expensas de la tentación racional siempre sugestiva. Asimismo es imprescindible no confiar estas expectativas a la inercia de la historia, porque nada en la vida del hombre se da hecho sino por hacer con lo que su protagonismo es irrenunciable aunque pretenda inhibirse. Las oportunidades hay que aprovecharlas porque a veces tardan siglos en volver y si no se asumen se pierden.

Una de las conquistas que se atribuye a la revolución francesa es la democracia, pero su implantación se realizó mucho después —sin la inspiración de su modelo radical racional— a través de la moral utilitarista. Unos discípulos atípicos de Locke (Shaftesbury, Butler, Mandeville, Hutcheson) habían configurado el egoísmo universal como factor decisivo para el desarrollo de la sociedad. Así, la utilidad pública perfectamente acoplada con los intereses individuales encontrará la vía radical pero pacífica para el progreso de los hombres en libertad. Con Hume, que recibe el legado anterior, se destruye mucho antes de la revolución francesa el mito del contrato social, al mostrar con su característica sencillez que toda virtud se basa en la utilidad, manera expeditiva de acabar con Aristóteles pero también con Rousseau. La revolución francesa no hizo con sus métodos sino retrasar el desarrollo de unas medidas que ya estaban perfectamente diseñadas.

Pero el modelo revolucionario racionalista se subirá a un tren ya en marcha hacia la mitad de la centuria, difuminada ya la trágica imagen de la guillotina. Rousseau y Kant van a ganar así batallas después de muertos. El primero porque la democracia aparecía como un invento suyo y el segundo, de tan manifiesta hostilidad al utilitarismo como de fervor por la revolución france-

### ***CRISIS DEL RACIONALISMO FILOSÓFICO***

**EL  
TERCER  
ACTO DE  
LA REVOLUCIÓN**

sa, será mediante la influencia de su potente estructura filosófica, el que va a dotar de nuevos bríos a este modelo revolucionario de la mano del idealismo hegeliano.

Las dos formas de concebir la revolución llegarán a ser en el siglo XIX antagonistas, aunque la fama revolucionaria va a quedar exclusivamente para la de los cambios absolutos. En el siglo de los avances de la técnica no fue extraño el optimismo exagerado y la creación de unas expectativas de progreso prácticamente ilimitadas. Fe en la razón y gran confianza en las posibilidades de la ciencia para resolver cualquier cosa. La salvación de la humanidad —en una concepción lineal de la historia— está al final de la misma, por lo que es congruente exigir la remoción de todos los obstáculos que impidan su marcha hacia ese absoluto. La revolución era la respuesta inmediata de estas exigencias.

El modelo revolucionario francés tenía sin embargo precedentes. En opinión de Carlyle, la revolución francesa no fue sino el tercer acto de otros dos anteriores, a saber, la reforma de Lutero (1517) y la revolución puritana de 1640-1649. Carlyle —como Comte y otros contemporáneos partidarios del progreso que estaban convencidos de la influencia perniciosa de la revolución francesa— sólo se fió de las apariencias al pronosticar en 1841 que este modelo revolucionario tocaba a su fin. Profecía mal calculada, pues su nueva dimensión estaba a punto de fructificar en 1848 con un ingrediente nuevo —la dialéctica de Hegel— que aportará, a través del marxismo, otra orientación que dará sentido renovado a la síntesis interpretativa de la historia de toda la humanidad. En esta nueva visión queda asumido como un ingrediente más el espíritu revolucionario del modelo inglés, reivindicador de libertades concretas, despectivamente tildadas de libertades burguesas, porque no caben egoísmos ni privilegios cuando está en juego la revolución total a la que todo y todos han de supeditarse, mientras no se recorran en toda su amplitud los tramos —de acuerdo con el proceso dialéctico— en que se ha dividido la marcha de la historia. Hasta entonces, no se podrán recoger los frutos de ese sacrificio. Pero mientras tanto es necesario que la revolución total impregne y controle la marcha del proceso. Cualquier reivindicación específica es una pérdida de tiempo, una desviación del verdadero objetivo o una inmoralidad que encubre egoísmo de clase. El sacrificio es necesario ponerlo al servicio del arreglo general de los problemas. Abusos como los que perpetraba, por ejemplo, el comendador de Fuenteovejuna no ha lugar resolverlos a la manera que nos ha contado Lope de Vega, todos a una sublevados para castigar al responsable de un derecho atropellado; habrá que recurrir al cambio de toda la sociedad para así impedir la existencia —entre otras cosas— de comendadores así. La solución es una sociedad nueva con nuevas instituciones adecuadas a un hombre nuevo. Una revolución con tales aspiraciones no puede distraerse en minucias que la entretengan. Los problemas concretos deben esperar hasta que se resuelvan inexorablemente en el conjunto de acontecimientos del gran día. Esta *escatología inmanente* es, en realidad, una trascendencia, puesto que su compromiso es indefinido y está cifrado en una hipotética desaparición de las contradicciones que lo impiden. Pretende sustituir a la religión, pero ésta se

basa en la fe y no necesita por tanto de la razón, mientras que aquélla se fundamenta en una confianza ciega en la misma.

Es esencial para esta concepción revolucionaria conquistar el poder del Estado como procedimiento eficaz de garantizar el éxito. Desde él pueden removerse todos los obstáculos que se oponen al cambio total de la sociedad, como medio de acceder a un mundo más justo. En esto radica su coartada moral que permite suprimir libertades concretas en nombre de la libertad de todos. Sin embargo, se exceptúan los privilegios de los administradores de este bien escatológico en un uso flagrante de los bienes públicos para fines privados. La revolución más importante de este tipo, por su duración y su influencia en el desenvolvimiento del mundo contemporáneo, es la rusa de 1917 inspirada en el marxismo. El hegelianismo de esta doctrina lentifica extraordinariamente el proceso revolucionario en comparación con la de 1789. La dialéctica aplicada a la historia exige que se cumplan sucesivamente cada una de las fases del materialismo histórico, de manera que la *tesis* (mundo capitalista) ha de resolverse en la *antítesis* (su destrucción) antes de concluir en la *síntesis* u orden nuevo de la sociedad sin clases. Ni siquiera se ha alcanzado el paso a la segunda fase que es la destrucción de la llamada sociedad burguesa ni hay indicios de su viabilidad —antes al contrario— casi siglo y medio después de su predicción en el Manifiesto Comunista de Marx y Engels.

Hoy se entiende por revolución la francesa de 1789 y no la inglesa promulgada un siglo antes, aunque el mundo libre ha alcanzado su prosperidad y su efectiva garantía de derechos gracias a que sus estructuras de gobierno no están realmente inspiradas en aquélla sino en ésta. En la práctica, los gobiernos occidentales se han acomodado a la utilidad y, en consecuencia, no han renunciado a enlucir con el modelo revolucionario francés la fachada de edificios eminentemente liberales, y ello porque aquel ideal revolucionario recoge una aspiración perfectamente coherente con la realidad del hombre en tanto que proyecto de futuro, a saber, su tendencia utópica que puede ser muy valiosa, pero que en determinadas circunstancias favorece las expectativas exageradas. En aquellos países donde la injusticia es manifiesta, puede germinar con facilidad el espíritu revolucionario jacobino, aunque no es seguro porque intervienen muchos otros factores. Sin embargo, la mayor parte de los historiadores están de acuerdo en que el nacimiento de las revoluciones de Inglaterra y Francia estuvo relacionado con las estructuras sociales respectivas.

El mundo anglosajón tuvo desde el principio su máxima apuesta por la libertad sobre la base del pensamiento de Locke, expuesto en el *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil* (1690). Enseguida, se reflejó en su política, que a lo largo de casi todo el siglo xviii fue controlada por el partido *whig*, aprovechando las divisiones internas del partido rival (*tory*). Se promulgó enseguida la *Declaración de Derechos* (*Bill of Rights*), y a pesar de que el período se caracterizó, en buena parte, por manejos hechos al amparo de la recién instaurada dinastía Hannover se mantuvo el espíritu liberal. Un espectador de excepción, Montesquieu, da cuenta de aquellas corruptelas en su *Espíritu de las Leyes*, pero lo que de verdad le impresiona es la existencia de una sociedad realmente

**LA  
REVOLUCIÓN  
POR  
ANTONOMASIA**

## UNA LACRA DE ORIGEN

basada en los principios de la libertad. En Francia la sociedad es diferente. Sus intelectuales están sin embargo muy abiertos al mundo anglosajón —en esto la relación es recíproca—, como mostrará más adelante Alexis de Tocqueville, que vuelve vivamente impresionado del funcionamiento de la democracia en América. La actitud de los ilustrados franceses y la existencia de una aristocracia consolidada a la sombra de la monarquía absoluta, imprimieron a esta revolución un signo característico.

Según vimos, al sistema democrático no se llegó ni por la vía del contrato social ni por la de la estricta tolerancia liberal, y esto significa que ninguna de las dos opciones revolucionarias pueden en rigor atribuirse la paternidad de su implantación. Pero es obvio que el utilitarismo que llegó a propiciarlo tiene mucho de Locke y casi nada de Rousseau, lo que explica que el sistema democrático fuera posible a partir del primer tercio del siglo xix —y no antes—, porque fue sobre todo liberal. Pero la vitola revolucionaria de un siglo que no supo sustraerse (pese a sus logros espectaculares científicos y técnicos, o precisamente por eso) a la tentación racionalista no podía ser otra que la pretensión de absoluto que había inspirado a la revolución francesa. Así la política, los partidos, los programas y el sistema democrático mismo nacieron con una lacra de origen. El radicalismo filosófico de Bentham y James Mili se apoyaba en una propuesta muy sugestiva de felicidad política compuesta de cuatro elementos básicos, ninguno de los cuales —significativamente— era la libertad. Los dos primeros —subsistencia y abundancia— son el componente hedonista de su utilitarismo; los otros dos —igualdad y seguridad— tendrán una gran importancia. El problema básico que arrastrará la democracia es que la libertad necesaria para hacer eficaces aquellos cuatro elementos será frecuentemente suplantada por un sucedáneo derivado del modelo rousseauiano, tema este cuyo esclarecimiento es hoy primordial para una mejor comprensión del mundo contemporáneo.

La principal oferta no fue la libertad sino la seguridad materializada por el *welfare state*. Este trueque ha sido el origen de no pocos perjuicios, porque la seguridad, que es una aspiración perfectamente lícita y razonable, no es un fin en sí misma. Su afán paraliza la vida y se convierte así en el peor enemigo de la libertad porque cuenta con la complicidad del individuo. Se acabará por asegurar, como una cosa más, también la libertad, y de esa manera se recupera el mito del contrato social cuyas exigencias frente a las libertades concretas es, según el diagnóstico de Mannheim, la conversión de la utopía en ideología. Con esta última, la revolución deja de inspirarse en la libertad para ponerla simplemente a su servicio.

A lo largo del siglo xix las dos concepciones revolucionarias se disputan el mismo espacio político. Esta relación les lleva a influencias mutuas, de tal manera que se condicionan y se estimulan. Cada una cumple su función y se les ve juntas, mezcladas, complicadas o simplemente solapadas, pero no revueltas. Lo que sí está claro es que este siglo, decididamente progresista, va a dar casi todo el protagonismo a estas dos versiones revolucionarias, y otros dos factores tan importantes y significativos como la tradi-

ción y el anarquismo (éste es otra manera de declarar inservible el contrato social), no conseguirán el suficiente liderazgo en este período, aunque su presencia influye en bastantes aspectos.

¿Revolución francesa o revolución inglesa? Su existencia simultánea va a dar lugar a confusiones importantes sobre quién es quién, pues cuando se habla de *la* revolución es frecuente que se esté hablando de algo que corresponde a las dos. Hay que echar mano del refranero en cualquiera de las versiones que hablan de quienes hacen las cosas y quienes llevan la fama de hacerlas, porque cada vez fue más evidente que se entendiera por revolución a la francesa de manera injusta, si se tiene en cuenta que los grandes cambios contemporáneos los ha llevado a cabo el liberalismo engendrado por el modelo anglosajón. La otra ha sido, como estorbo más o menos consciente de estas realizaciones, la eterna revolución pendiente y el mejor acicate para poner a prueba el modelo liberal.

Lo revolucionario, por definición, se opone a lo estático, a lo conservador y a lo tradicional, pero conviene matizar en esta cuestión, donde además se manifiestan particularidades según las épocas y los diferentes países. La revolución de tipo anglosajón, sin dejar de ser progresista o acaso por ello mismo, no está contra la tradición (aunque hay tradicionalistas que no soportan el liberalismo) precisamente porque, en una sociedad libre como la que propugna, la tradición es un factor de enorme importancia que contribuye decisivamente a la estabilidad de los cambios en la sociedad. En cambio, la revolución francesa, cuya idea de progreso es sobre todo *una idea*, opta por unos cambios radicales aunque en la práctica sus innovaciones son puramente nominales. Estos revolucionarios se atribuyen a sí mismos la condición progresista y consideran a la tradición como el principal obstáculo de sus propósitos. Además no admiten competencia alguna en el campo del progreso, de cuyo ámbito excluyen a todos los demás, de tal manera que para ellos los liberales son tan conservadores y tradicionalistas como los de verdad. Esta reducción de la realidad, que luego se va a convertir en otra simplificación aún más grave, hará posible que el liberalismo sea considerado (usando una terminología que ha impuesto el uso) de derechas por los de izquierdas y de izquierdas por los de derechas. Se generaliza así un fenómeno singular consistente en que los liberales han de desenvolverse entre dos frentes adversos. Su realismo revolucionario, perfectamente sintetizado por Ortega y Gasset cuando dijo que «los liberalismos han de ser *fronterizos* con la revolución o no son nada», es tan inaceptable para unos como para otros. La postura que hoy llamamos centro —que no es una mera equidistancia geométrica entre dos extremos— está así lejos de la indefinición y de la comodidad. Si el centro es liberal —ambos conceptos acostumbran a adjudicárselos gente sin credenciales suficientes— no es una síntesis ni un pragmatismo sino un quehacer concreto que tiene unas determinadas exigencias.

Otro criterio para distinguir los dos modelos de revolución es el concepto de Estado. La versión francesa es eminentemente estatista porque lo entienden como instrumento idóneo para sus fines. El liberal considera al Estado como una realidad necesaria cuya

## **CUESTIÓN DE MATICES**



**CON LA  
LIBERTAD  
EN LOS  
LABIOS**

cuestión prioritaria es la defensa de las libertades individuales. En cualquier caso, éste es un modelo abierto que ha evolucionado desde la concepción lockiana. En el siglo xviii A. Smith con su teoría de la «mano invisible» pareció encontrar un modelo casi definitivo cuando propugnó un Estado con competencias mínimas, prácticamente reducidas a garantizar el cumplimiento de los pactos libremente aceptados por los hombres. Con algunas modificaciones, el éxito de este sistema se ha basado en su realismo, al defender una causa vital a la sociedad como es la libertad. Las libertades concretas tienen un precio y carecen del atractivo conceptual de la abstracta, pero devienen en realidades tangibles donde se aprecia pronto el resultado de los esfuerzos. Es necesario haber pasado por su experiencia para optar claramente por ella y eso es lo que ha hecho una porción de la humanidad. No es extraño, por tanto, que haya sido este modelo el verdadero exponente del progreso, con todas las deficiencias que se quiera. Su carácter es racional pero no racionalista, por lo que está al servicio de la vida y no de una idea determinada de ella. Hoy estos modelos están representados por las posturas neoliberales que han asumido los neocontractualistas, algunos de los cuales, como Rawls y Buchanan, han elaborado unas teorías donde frente a los riesgos de las excesivas competencias que ha llegado a acumular el Estado contemporáneo, se recogen las principales reivindicaciones en el seno de una sociedad abierta. Los dos autores están todavía, sobre todo el segundo, en plena actividad creativa. Buchanan ha configurado su teoría de la libertad entre la anarquía, que es utópica, y el poder absoluto del Estado que él concibe no sólo como protector de los pactos, sino también con una función dinamizadora que garantice una libertad igual para todos.

En definitiva que los avances y el progreso del mundo occidental siguen todavía a expensas de una revolución cuyo tricentenario ha pasado prácticamente desapercibido, mientras que el bicentenario de la francesa se celebra por todo lo alto. En realidad no habría inconveniente en que el término revolución quedara sólo para el modelo francés y que cada palo aguantara su vela, pero ello siempre que se distinga a quién cabe atribuir las correspondientes responsabilidades. Sin uncir su carro a los auténticos modelos de progreso, la revolución racionalista —sola frente a la realidad— habría dado ya hace tiempo la exacta dimensión de sus posibilidades.

El mundo actual no se caracteriza precisamente por la generalización de la libertad, aunque se habla continuamente de ella y en su nombre. Los pocos países que la disfrutaban no se la deben —ni siquiera en la propia Francia— a los efectos de la revolución francesa. Esta había conferido en 1789 a todos los hombres la condición de ciudadanos libres pero, como veremos, el mecanismo de esta concesión (e incluso sus competencias) adolecían de las garantías suficientes. Fue, además, trece años más tarde de una *primera formulación* de estos Derechos Humanos que habían tenido lugar en Virginia a propósito de la proclamación de independencia de los Estados Unidos.

Ambas formulaciones se habían hecho, al menos formalmente, con la misma intención, pero entre ellas hay todas las matizacio-

nes y diferencias que hemos venido explicando al hablar de las dos concepciones revolucionarias. Los precedentes de estos derechos habría, pues, que buscarlos en la Inglaterra del siglo xvii donde se gestaron, tras duras y a veces violentas negociaciones, dos documentos tan importantes como la *Petition of Rights* (1628) y la *Bill of Rights* (1689), cuya finalidad fue la reparación de agravios específicos mediante la limitación de los poderes del rey en beneficio del Parlamento y los tribunales de justicia.

La definición de estos derechos en abstracto, tal como acabó asumiéndolos la revolución francesa, fue un añadido racionalista que ha perjudicado bastante a los propios Derechos Humanos, finalmente recogidos por las Naciones Unidas en el año 1948 y todavía hoy con la impedimenta de ese grave lastre. Bentham, que había sido nombrado ciudadano honorario de Francia en 1792 por sus principios democráticos y sus servicios como consejero a los líderes de la revolución francesa, llegó a sentir un gran desprecio por la doctrina de los derechos del hombre, pero su rechazo fue más bien hacia la manera como la expresaron los revolucionarios franceses en su *Declaration des droites de l'homme*, obra a la que calificó peyorativamente de metafísica («el non plus ultra de la metafísica») y donde, a su juicio, los artículos eran de tres clases, a saber, los que eran ininteligibles, los falsos y los que eran ambas cosas a la vez.

La formulación de Virginia contrasta con la pretensiosidad de la que más tarde se hizo en París. Las nuevas virtudes de la Ilustración, que en la Francia de 1789 habían sido llevadas al éxtasis de la razón contemplándose a sí misma, en aquellas modestas comunidades cívico-religiosas heredadas del *Mayflower Compact*, se interpretaban con una significativa sencillez. El artículo 15 de su Declaración de Derechos es bien expresivo: «Ningún pueblo puede tener una forma de gobierno libre sin la moderación, la templanza y la frugalidad». Casi en el umbral del siglo xxi la fórmula nos parece ingenua pero encierra, entre otras cosas, el reconocimiento de las limitaciones de lo humano, el gran descubrimiento de los griegos que habían acuñado el vocablo *hybris* para expresar las numerosas formas de su transgresión punible, y la consiguiente necesidad de una disciplina.

El gran fraude de la revolución francesa ha sido la transgresión de esos límites hasta el absoluto, en cuya penumbra abstracta se ha cobijado con éxito su coartada moral. En realidad, carecía de atributos para otorgar esta donación que en rigor nadie puede atribuirse. La libertad no es algo que se pueda regalar porque es algo que ya el hombre posee por naturaleza, pero no *comofactum* sino como *faciendum*, y esto significa que cada cual tiene que ocuparse de ella sin intermediarios.

La antigüedad resolvió este asunto de manera bastante satisfactoria, aunque incompleta porque alcanzaba sólo a unos pocos. La *Ética* y la *Política* de Aristóteles se basaban en la virtud, que era un hábito mediante el cual el hombre acumulaba experiencias y desarrollaba —de acuerdo con su naturaleza— su propia condición de hombre libre. Era en ese momento y no antes (cuando había conseguido ser *lo que podía ser*) cuando adquiría la condición de ciudadano. El problema, como dijimos, es que quedaban

**EL  
GRAN  
FRAUDE**

**LA  
LIBERTAD  
NO ES  
UN REGALO**

excluidas demasiadas personas (esclavos, esposas, hijos no emancipados) y esto se consideró después justamente inaceptable.

Por contra, desde la Ilustración se otorga la consideración de ciudadano a todos sin excepción, lo que implicaba incluir en esa donación lo que era para los griegos la condición previa de ser libre. Así, la ética de Kant ya no se basará en la virtud, sino en la libertad, lo que es perfectamente coherente con las exigencias del momento; pero el mecanismo mediante el cual los hombres obtenían cosas —no meramente obsequios— no era necesario que se modificara. Las diferencias entre los hombres del siglo i a. de J. C. y los de los tres últimos siglos pueden ser muy grandes pero su *forma* no ha variado, de tal manera que el hombre actual también tiene que esforzarse para conseguir las cosas.

La libertad no puede ser pues un regalo —como tampoco lo era la virtud— sino algo de lo que el hombre tiene que tomar posesión de manera intransferible. Lo más que puede hacerse —y no es poco en este sentido la tarea de los Estados— es garantizar las condiciones para que este esfuerzo sea eficaz. La marcha de los acontecimientos a lo largo de los últimos dos siglos no ha tenido demasiado en cuenta la importancia de la libertad, que se ha trivializado como un derecho más en un mundo donde se ha hecho beneficencia de todo. El resultado es una libertad que no es realmente tuya, sino concedida, por lo que en cualquier momento puede retirártela el mismo que te la dio. En cambio, la libertad individualmente asumida es efectivamente inalienable, porque el individuo libre la siente por sí misma aun en las más adversas circunstancias, y se considera un ciudadano con todas las de la ley —este es el caso de muchos exiliados— aunque no se lo reconozcan ni en su propio país.

La revolución francesa se arrogó una facultad que no tenía cuando concedió solemnemente la libertad a toda la humanidad. Su oferta fue así un fraude que contaba con la complicidad maliciosamente ingenua de los futuros receptores, porque a quien se le dan cosas hechas no entiende por qué ha de tomarse la molestia en conseguir las por sí mismo. Pero la vida humana —tanto individual como colectiva— no resiste este tipo de abdicaciones, que son en última instancia la causa de los fracasos. Cuando éstos llegan finalmente por la propia exigencia de los hechos, el alma desilusionada —una de las especies intelectualmente más desprotegidas que pueda imaginarse— opta de nuevo por el camino más fácil de aceptar cualquier explicación que justifique los hechos. La inercia de este fenómeno se arrastra desde hace casi dos siglos y en la base de esta cuestión moral y política hay un sencillo problema filosófico —lo sencillo no es siempre lo que mejor se entiende— al que Ortega y Gasset ha dedicado toda su obra:

«El racionalismo —escribía en 1924— es un ensayo excesivo, aspira a lo imposible. El propósito de suplantar la realidad con la idea es bello por lo que tiene de eléctrica ilusión, pero está condenado siempre al fracaso. Empresa tan desmedida deja tras de sí transformada la historia en un área de desilusión. Después de la derrota que sufre en su audaz intento idealista, el hombre queda desmoralizado».

Es en este sentido en el que puede hablarse de revolución como desilusión, y no ofrece muchas dudas la responsabilidad que ha tenido la revolución francesa y todas las de tipo racionalista que en ella se han inspirado. El momento es propicio para desenmascarar esta coartada, pero, tal como apuntamos, no hay que esperar nada de los automatismos que obedecerían una vez más la propia inercia de las creencias políticas y la comodidad, para continuar en el engaño. Los Estados modernos y los gobiernos que los representan tienen ante sí el reto de garantizar prioritariamente las condiciones que hagan posible el acceso a una libertad igual para cada uno de sus ciudadanos.