

MICHAEL WALZER, *La revolución de los santos. Estudio sobre los orígenes de la política radical*, Katz editores, Madrid, 2008. 356 páginas.

Una lectura rápida del proceso de conformación del Estado, iniciado en el siglo dieciséis, trazaría una línea divisoria irreconciliable entre dos flancos opuestos: por un lado, los clérigos fanáticos, que con su prédica subversiva desataban guerras e insuflaban pasiones propias de la “edad oscura” en las masas; del otro, los ideólogos de la política estatal moderna, que con su racionalismo, sus técnicas represivas y su frialdad de funcionarios sembraron la paz, al poner fin al conflicto sangriento entre las religiones, en la fecha insigne de 1648, la culminación de la Guerra de los Treinta Años. Esta visión tranquilizadora del origen de la política moderna, esta verdad maniquea que ancla los sectarismos al *pasado*, no convence —con razón— a Michael Walzer y quizá no explique la reaparición de los fundamentalismos en la escena contemporánea. En este libro, una versión revisada de su tesis doctoral en la Universidad de Harvard en los años sesenta, el historiador elige, a contrapelo, seguir la pista que los mismos clásicos insinuaban, cuando rechazaban la posibilidad de que los clérigos se convirtieran en “un Estado dentro del Estado”. La frase daba cuenta de cuán comparables eran los aparatos en cuestión: si los religiosos podían aspirar a ser un Estado dentro del Estado era porque sus técnicas, su forma de organización, su discurso elaborado como ideología, sus recursos de movilización, en fin, su modo de hacer política, que comprometía la entera vida, era tan equiparable a las formas político-estatales que conocemos que era posible aludirlos con la misma palabra “*imperium*” e incluso ponerlos en estricta paridad.

El interés de Walzer al estudiar distintas ramas del calvinismo, pero sobre todo al puritanismo inglés entre 1530 y 1660, como grupos forjadores de una ideología política *revolucionaria*, basada en el poder de la conciencia, el trabajo y la organización disciplinaria, es destruir la presunción de que al antiguo orden lo derrocaron príncipes absolutistas o la teoría y la práctica de la razón de Estado; son, en cambio, las “bandas de santos” las que construyeron por primera vez una justificación para la acción política *autónoma* (p. 16). En las páginas del libro, los profetas prefiguraron a Lenin; a los que predicaban bajo —y contra— el reinado de Jacobo I Estuardo se los llama con explícita doble intención “jacobinos”; se dice rousseauianamente —aunque sin citarlo— que las congregaciones puritanas obligarían a ser libres a aquellos fieles incapaces de autocontrol (p. 240), y los sínodos ingleses remiten a las asambleas igualitaristas del siglo veinte. Pero esta interpretación de los calvinistas según los parámetros revolucionarios no es un elogio. Cuando Walzer explicita el objeto de su tesis queda claro que ocuparse de aquellas organizaciones radicales disciplinarias, sobre todo inglesas, en los siglos dieciséis y diecisiete —y no de las sectas de la izquierda, como los *Levellers* o los *Diggers*, que el autor considera irrelevantes (p. 10)— y reconstruir su carácter innovador en política no tiene nada que ver con la emancipación, sino con el perfeccionamiento progresivo de las técnicas de control social; el historiador escribe, según dice, para hacer “humanamente comprensible” una decisión que le parece

perturbadora, la de “ser puritano, reprimirse y reprimir a otros, [la] de poner en acto una concepción de la santidad abstracta y, a la vez, apremiante”, una decisión que, confiesa, “nos ha dejado cicatrices a todos” (pp. 9-11).

El libro sostiene una tesis que le debe mucho a Max Weber, pero también, por qué no, a Karl Polanyi, en su análisis de las fuerzas progresivas y regresivas que disponen los tiempos en una revolución. Para empezar con las analogías con el autor de *La Gran Transformación*, diremos que, para Walzer, las organizaciones puritanas fueron un factor modernizante —y no moderno—, un motor que tendió el puente entre una sociedad tradicional en decadencia, con sus ideas de jerarquía, de patronazgo y sus organicismos, y una sociedad liberal, democratizada y capitalista, a la que llamará “*lockeana*” (pp. 333 y otras). Los puritanos constituyeron una *ideología de transición*, comunitarista, un impulso modernizador y a la vez, un freno al capitalismo y al liberalismo, que irrumpieron sin trabas luego de la Restauración de la monarquía inglesa, con Guillermo III de Orange. Su carácter fue disciplinario y represivo, y sin embargo, constituyó una respuesta comprensible en el marco de una sociedad atemorizada por los cambios repentinos. Fue por su desarrollado sistema de vigilancia mutua entre los miembros locales de la congregación y por la interiorización del control en cada fiel, sometido a “auto-exámenes”, que Inglaterra no tuvo que convertirse en una sociedad hobbesiana (pp. 220 y otras); fue por su falta de respeto a los canales tradicionales de participación política que se favoreció la democratización posterior, el auge de la opinión pública y la creación de for-

mas políticas contemporáneas —valga citar, por ejemplo, a los periódicos, pero también al *lobby* parlamentario (pp. 143 y otras). Los puritanos no transformaron a Inglaterra en una comunidad santa, como hubieran querido, pero la protegieron del absolutismo y de la inestabilidad de su tiempo y abrieron, paradójicamente, camino a la paz, cuando la Restauración decretó que ya no eran necesarios los políticos que se veían a sí mismos como “instrumentos” divinos ni las sociedades que mantuvieran el celo ideológico como signo de la piedad (pp. 336 y otras). Su fracaso, podría decirse, era tan necesario como el fin de los tiempos excepcionales.

Pero la tesis es también deudora de Max Weber, decíamos, aunque el autor trate de desacoplarse explícitamente del sociólogo alemán, al criticar la hipótesis ya clásica que hizo de la tolerancia de la usura, por parte de los calvinistas, la puerta de entrada a la acumulación indefinida de capital (pp. 321 y otras), o al distanciarse de su método individualista (pp. 247 y otras). A pesar de cualquier disonancia, *La revolución de los santos* está bajo el influjo de Weber —y los lectores lo agradecemos—, porque sería injusto reducir *La ética protestante* o incluso *Economía y Sociedad* a los aspectos económicos de un análisis que tendría en la disertación de Walzer su complemento político, como parece sugerir el profesor de Princeton (p. 344); es el alemán quien formula esa subyugante hipótesis que postula que el puntapié inicial del moderno proceso de racionalización y de desencantamiento del mundo está en los intentos de los profetas judeo-cristianos de incluir la contingencia y el dolor en una teodicea. Fue porque ellos quisieron otorgar un sentido unívoco

a la vida y controlar y sistematizar todas sus manifestaciones en un catálogo exhaustivo de conductas prácticas, que el proceso se echa a andar y se vuelve imposible extirpar la dimensión de control y violencia que supone toda racionalización —y que convierte a la irracionalidad en el huésped permanente de su aparente contrario, la racionalidad¹. Esta hipótesis weberiana, tan política como económica, tan económica como occidental, es la que permite repensar a los puritanos como agentes de la modernización y anclarlos históricamente en la Inglaterra pre-revolucionaria, como hace Walzer, a la vez que intentar, como sucede al final del libro, hacer de ellos una especie de “tipo ideal” de las vanguardias revolucionarias —quizá el intento menos logrado del texto.

El libro comienza explicitando sus acuerdos y metodologías: hará un análisis del radicalismo político en sus orígenes, sin identificarlo con el totalitarismo (p. 11); tomará el concepto de ideología, pero se separará de los marxismos (pp. 81 y otras); transitará la Revolución Inglesa, pero no se adentrará en sus procesos, sino que intentará trazar una historia “*complementaria*” (p. 9). Más importante aún, el autor importará, sin citarlo, el nombre del regimiento de caballería de Oliver Cromwell, los así llamados *Ironsides* o el “Batallón de los Santos” del “Nuevo Ejército Modelo”, y lo pondrá como título y *leit motiv* de su libro, pero convertirá a los santos en una categoría de límites tan imprecisos como fagocitantes, signada por el transformismo de los activistas de la nueva época, a los que Tho-

mas Hobbes llamaba los “*hombres sin amo*”. El *santo* será entonces, alternativa-mente, un intelectual en el exilio, un magistrado protestante bajo las teorías hugonotes del cargo, un soldado en guerra permanente contra Satán y sus formas mundanas, un parlamentario que se ve a sí mismo como instrumento de Dios en la Cámara de los Comunes, un hombre nuevo que pugna por el advenir de una comunidad venidera a través de la metamorfosis de la *reforma* religiosa en una *revolución* integral de los modos de vida, un caballero disconforme, o, por último, un hijo de nobles que ha pasado por la universidad londinense, como el propio jefe del batallón hizo. Los santos, en una analogía brillante que hace Walzer con el flamante neo-estoicismo de la época, son aquellos capaces de vigilar, ordenar y reprimir, porque ellos ya se vigilan, ordenan y reprimen a sí mismos. No son la burocracia moderna posterior, pero instauran la impersonalidad del cargo y la necesidad de la obediencia voluntaria, a través del pacto; no son representantes de intereses, porque más que eso tienen una *misión* que les modela la vida y que quieren extender a *todos* los demás por medio de sus escritos, sus sermones, sus organizaciones metódicas, su insistencia en la necesidad de saber y participar en lo público, y su labor disciplinada en función de un nuevo orden. Son una *intelligentsia* que engendra un innovador régimen de la palabra política, que no debe tanto al lenguaje shakespeareano, renacentista y barroco, sino a la pesadez y el academicismo de los panfletos y los discursos, enmar-

¹ Max WEBER, *Economía y sociedad. Esbozo de una sociología comprensiva*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, pp. 419ss.

cables en el ímpetu racionalista de la época. Una elite de la palabra que, sin embargo, motoriza, con su régimen de organización subterránea y conspirativa (pp. 140ss.) y su concepción militar del mundo político, la transformación de la teoría medieval y católica de la guerra justa y de su resistencia legal y focalizada, en pos de la idea de una guerra total y permanente contra Satán, similar a la que insuflaba a las cruzadas medievales. Hubiera sido interesante quizá comparar más profundamente estas innovaciones protestantes con la católica *Compañía de Jesús* (pp. 146 y otras) y también contraponer a los calvinistas ingleses con sus hermanos ortodoxos holandeses, que lejos de sostener una república o de ser un factor, a la postre, democratizador, se opusieron con éxito al interregno liberal de Jan de Witt, en la misma época.

La revolución de los santos es, en resumen, un viaje fascinante e imprescindible

por la Inglaterra pre-revolucionaria, aunque tenga un destino cierto. No porque seamos testigos postreros del devenir de la historia que se relata aquí, sino porque Walzer presupone un concepto de modernización que tiene componentes definidos y que le permite entender ciertas épocas bajo el sustantivo de “transición”: es moderno el impersonalismo, las burocracias, la moderación de los fanatismos, el desarrollo de la imprenta, la opinión pública y las servidumbres voluntarias, los pactos y las organizaciones metódicas. Pero lo son también, y esto es lo que hace que el texto vaya más allá de su historicismo, justamente por estar bajo la estela weberiana, sus *aparentes* contrarios: los fanatismos, las misiones, el celo ideológico y las inestabilidades que constituyen necesariamente al nuevo tiempo.

CECILIA ABDO FEREZ