

somos capaces de cumplir, y con la certeza de que todo lo que vive debe permanecer, el alma se dispone a morir a sí misma para ponerse en manos de la misericordia y así realizar, por fin, su mayor acto de libertad, el fin ético de toda acción humana.

La filosofía de Capograssi es una filosofía para la posmodernidad, un pensamiento que abraza

la experiencia individual, el dolor y el fracaso para llevarlos hasta sus últimas consecuencias, hasta el punto en que la muerte se convierte, puede convertirse, en experiencia de salvación.

Armando ZEROLO DURÁN  
Profesor Adjunto  
de Filosofía del Derecho  
Universidad San Pablo-CEU.  
Campus Moncloa. Madrid

José Luis PARDO, *Estudios del malestar. Políticas de la autenticidad en las sociedades contemporáneas*, Barcelona, Anagrama, Colección Argumentos, 44.º Premio Anagrama de Ensayo, 2016, 296 pp. <https://dx.doi.org/10.5209/foro.74043>.

José Luis Pardo ha escrito una obra fundamental para entender qué nos pasa. Hablamos de un filósofo comprometido con la democracia liberal del bienestar que no tiene miedo ni reparo en situarse en las antípodas de filósofos de moda que están muy por debajo de su sistema de pensamiento, como el ínclito Slavoj Žižek<sup>1</sup>.

Nuestro autor evalúa los rendimientos que ha dado el Estado del

Bienestar desde una óptica ecuánime y cercana a la socialdemocracia<sup>2</sup>. Intenta explicar el asedio al que se ve sometido, desde un punto de vista crítico, utilizando para ello el análisis del arte, las tendencias filosóficas clásicas y modernas, y abundantes dosis de Historia. La idea que late al fondo de su tesis es que hay un intento por recuperar la autenticidad de la política, por propuestas que pretenden superar el

<sup>1</sup> Vid. A. ADSUARA, *Žižek, qué fácil lo tienes. Panfleto contra el intelectual del hoy*, Madrid, Sequitur, 2020.

<sup>2</sup> Desde sensibilidades más o menos próximas y con los matices que deban hacerse debidos a las disciplinas científicas a las que pertenecen sus autores, pueden verse los trabajos de D. RUNCIMAN, *Así termina la democracia*, Barcelona, Paidós, 2019; Y. MOUNK, *El pueblo contra la democracia*, Barcelona, Paidós, 2019; D. ZIBLATT y S. LEVITSKY, *Cómo mueren las democracias*, Barcelona, Ariel, 2018; J. KEANE, *Vida y muerte de la democracia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2018. En España resultan especialmente lúcidos los análisis de F. OVEJERO, *La deriva de la izquierda reaccionaria*, Madrid, Página Indómita, 2018, e ÍD., *Sobrevivir al naufragio*, Madrid, Página Indómita, 2020.

estado actual, el modelo democrático liberal del bienestar occidental, que a lo peor acaban por destrozar lo que tanto nos ha costado construir. Esas propuestas son viejos rostros conocidos, que intentan enmascarar su verdadera naturaleza, actualización de las no pocas tesis y teorías que pretenden derribarlo. Pardo desmenuza en qué se basan estas críticas populistas a las instituciones, aunque cómo él mismo nota bien pronto, su germen se creó mucho antes.

Comienza desbrozando qué ha significado y qué significa «ser comunista». Y es que ser comunista tiene un plus, un suplemento, como de mayor trascendencia e importancia e intensidad, que otras formas de ser, como por ejemplo «ser socialista» o «ser conservador». Se apoya en las tesis de Badiou, para demostrar que lo importante es la mezcla de realidad y ficción, basándose en la Idea, en el Comunismo, el Partido, la Ideología, en la Historia (ficción), con los hechos, con lo empírico, con la historia entendida como la sucesión de unos hechos después de otros (realidad). Lo primero es poesía, es teatro, se basa en construir una trama, donde hay buenos y malos y la satisfacción moral viene de que los primeros ganan. Lo segundo es la realidad, es la historia, es lo que ha pasado de verdad y no lo que nos gustaría que nos hubiera

pasado. La distinción, que provino de Aristóteles, se presentaba en el siglo XIX como la diferencia entre la historia y la filosofía de la Historia. La primera es la mera y pura sucesión de hechos, unos detrás de otros. La segunda es la que convierte en una relación de acción-reacción, de causa-consecuencia. Su promotor es Hegel, filósofo que pretende dar sentido y poner en orden la sucesión a menudo inconexa y disparatada de hechos. Y dice que ese tren en el que viaja la Humanidad avanza a base de sangre, sudor y lágrimas —y las tres cosas las pone siempre la gente pobre, el lumpen, el proletariado, esa masa maloliente que viaja en tercera— comportando muchísimo sufrimiento, muchísimos descalabros, y muchísimas barbaridades. «Ahora son los soberanos quienes hacen la Historia mediante las guerras» (p. 29), nos dice Pardo. Es la historia no como mera sucesión de los hechos unos después de otros, sino como unos a consecuencia de otros (p. 34). Y cuando eso sucede, autores como Hegel proponen la inevitable revolución que aniquile tal estado de cosas.

Pardo alude a un hecho histórico con dos posibles interpretaciones, radicalmente opuestas. El hecho es cuando los trabajadores del siglo XIX salieron a la calle para hacer política. ¿Cómo interpreta nuestro filósofo esto? La prime-

ra interpretación basa la legitimidad en el Derecho: los trabajadores no salen a la calle para hacer política —que se hace en el Parlamento, en el Gobierno o, incluso, en los Tribunales— sino para exigir su derecho a hacerla. No se levantaban contra la ley, solo reivindicaban estar dentro de esa ley, basándose en los mismos principios que sí se aplicaban a los burgueses (libertad, igualdad, y fraternidad), y que ellos querían para sí, de tal suerte que pudieran, por ejemplo, acceder a la institución representativa por antonomasia que era el Parlamento. Según la segunda interpretación, la legitimidad no viene del Derecho, sino de la fuerza. Esa fuerza expresa la razón en el campo de batalla de la Historia: la verdadera política se hace en la calle, mediante la acción directa, no a través de representantes parlamentarios. Esto es, la verdadera política es repartir panfletos en un mercado, difundir consignas en redes sociales, arrojar una piedra en una manifestación o, llegado el caso, poner bombas en trenes (pp. 36 y 37). Los obreros, en esta interpretación, salen a la calle para hacer política, se rebelan contra la ley, en nombre de otra regla distinta y superior a la del Derecho burgués. Mientras que es esta acción la que hace auténtica la política, el Parlamento la falsifica. La política auténtica remite, siempre y en última instancia, a la gue-

rra, implica poner en riesgo la propia vida, apostar el cuerpo en la acción; jugarse el tipo, en una palabra. Mientras, la política inauténtica transcurre mediante la palabra, los parlamentarios solo ponen en juego su verbo, y su horizonte es una «aburrida paz civil» (p. 38).

Así llega, nos dice Pardo, la principal guerra para todo comunista: la revolución, única contienda justa de toda la Historia de la humanidad. La lucha de clases no ha acabado porque todavía no han ganado los buenos. Y no estamos condenados a ser meros espectadores o tramoyistas, sino que podemos y debemos ser actores y protagonistas (hoy en día subiendo nuestra propia vida a la web revolucionaria). Todo por y para la revolución. De lo contrario, nos dice Pardo, no estamos haciendo política auténtica. Y para ello hay que hacer sacrificios (la señora tartamuda que va en el vagón del tren en el que estalla la bomba): nunca podemos perder de vista que todo tiene sus luces y sus sombras, y que los logros y las victorias implican costes inevitables. La leyenda popular atribuye a Lenin —aunque, en honor a la verdad, se lo han atribuido a muchos otros— la siguiente frase, sintomática y reveladora: para hacer tortilla hay que romper algunos huevos. Traducido a lo que Pardo nos quiere hacer llegar: los populistas de hoy son los revolucio-

narios de ayer, quienes estaban dispuestos a matar (o morir) haciendo la revolución.

José Luis Pardo anota la supresión de las distancias que propugnaban los intelectuales comprometidos, sobre todo entre 1945 y 1980. Es decir, los intelectuales comunistas. Y eso se ejemplificaba llegando a ser un militante orgánico, una cabeza pensante para y por el Partido, aunque también habían fórmulas menos comprometidas, como la del «compañero de viaje». El principal emblema de lo primero fue Jean-Paul Sartre, quien viajó toda su vida en primera pero también pasó una breve temporada en tercera, haciendo gala de cuán comprometido estaba (p. 74 y ss.). Y su principal enemigo fue Albert Camus, quien vivió muchísimo peor mientras se fajaba contra los nazis pero cometió el imperdonable error de que sus libros gustaban a personas de derechas. En una de las más agrias disputas que ambos tuvieron y que certificaron la muerte de una amistad que celebraron durante décadas, este le dijo a aquel una cosa que hoy todavía escuece a muchos: «si la derecha tuviera la verdad, yo me haría de derechas» (p. 74).

Como dice Pardo, la esencia del compromiso así visto es dar la vida. Quien está dispuesto a dar la vida por la Idea está dispuesto a matar por ella (p. 77). Y cuando Camus

pronuncia la maravillosa frase de que él, entre su madre y la justicia, elige a su madre (Sartre prefería la justicia, o sea, reventar el tren a base de bombas, donde viajaba la madre de Camus) «se limita a introducir un poco de arena en el mecanismo que —con los rodamientos implacables de la Historia— amenaza con triturarlo todo en su marcha hacia la libertad y la justicia universales» (p. 79). Frente a la revolución, Camus apoya la rebelión: negarse a asumir ciertos costes como inevitables e innecesarios. Sartre defendía ante todo la revolución, claro: todo lo que fuere necesario para hacer real la Idea, el Proyecto, el Comunismo.

Los intelectuales del 68 también tuvieron su cuota de protagonismo en esta componenda del compromiso intelectual. Para Pardo, estos veían la democracia como una pura formalidad y al Estado del bienestar como un mecanismo de control disciplinario que se apropiaba bio-políticamente de los cuerpos de los ciudadanos impidiendo toda resistencia frente al poder. Los pensadores del 68 despreciaban a la URSS y al Partido Comunista porque, al final, reproducían los mismos males que el capitalismo. No es que no fueran comunistas, es que lo eran de forma mucho más radical y profunda. Miraban a China, Cuba, Camboya, o Vietnam, allá donde surgían campesi-

nos *espontáneamente* subversivos. Es decir, hacia el tercer mundo. Ahora los intelectuales se dirigen al estudiantado, hacia la juventud, porque la clase obrera se ha convertido en clase media gracias al bienestar. El comunismo había pactado la creación del Estado del Bienestar, y se estaban perdiendo los referentes empíricos.

Uno de sus principales referentes fue Michel Foucault, filósofo que estudió el poder y la sublevación y a quien se considera uno de los padres del pensamiento posmoderno. Para este filósofo, el poder y sus mecanismos tienden al infinito, de ahí que hable de micro poderes no es porque sean pequeños o nimios, sino porque son partículas que están por todas partes. La sublevación sería el límite real, fáctico, y último al poder. El poder se caracteriza por la infinidad de mecanismos de los que dispone para llegar a todos nosotros, en último extremo la amenaza del poder de matar. Por eso Foucault considera siempre peligroso no ya ejercer el poder sino el poder en sí mismo. Dicho con otras palabras: para Michel Foucault todo es poder. Y ante eso tenemos el derecho y quizá el deber, según su lógica, de oponernos con nuestra parte de poder: hacerle la sublevación.

Como en última instancia tememos que nos maten, obedecemos lo que nos dicen. Lo único que podría

oponerse por parte de los sublevados es el poder de morir que, llenos de cierta ebriedad, desafían al poder con lo más sagrado e irremplazable que tienen: la propia vida. Esas personas que acuden en masa a la manifestación donde te juegas (de verdad) el tipo. Esas personas que se ponen delante del pelotón de fusilamiento. Pardo expone, en diferentes tesis consecutivas, lo que considera errado de tales planteamientos (pp. 94 y ss.) y que podemos resumir aquí en una idea: no solo no es una situación real sino que, además, es realmente peligroso razonar en esos términos, toda vez que al final vuelve a exigir de las personas que maten o mueran.

Andando en el tiempo, parecía que la Historia se había parado, que se había llegado al fin con el Estado del Bienestar. Lo cierto es que conforme la visión de José Luis Pardo la Historia se reinicia a través del 11-S y nos deja dos guerras, la de Irak y Afganistán cuya onda expansiva llega a España, donde el malestar que se genera cristaliza en el 15-M tiene su primer germen en las manifestaciones contra esa Guerra, la de Irak, en 2003. El segundo germen vino de las manifestaciones *espontáneas* en la calle Génova, en 2004, como protesta al atentado del 11-M. Celebradas las elecciones generales que estaban convocadas, ganaron los socialistas, a los que se veía todavía como alternati-

va, gobernando hasta 2010 sin perder de vista a esa muchedumbre. Pero el modelo de bienestar iba a sufrir uno de sus más duros reveses en los años venideros, y no solo en España.

El bienestar en el Estado del Bienestar se basa en dos condiciones: materiales y jurídicas. Satisfacer necesidades materiales elementales (como comer, vivir, etc.); y satisfacer necesidades vitales elementales, como poder expresar los pensamientos, nutrirse de ocio y cultura, viajar (porque pensamos, juzgamos, hablamos, etc.). El malestar que se consolida tiene algo que ver con ese «comunismo sin partido» que ha permanecido más o menos latente detrás del escenario; el malestar trae de nuevo, revive, la Idea. Las atrocidades cometidas por los totalitarismos son, así, imputables en último extremo al Estado de Derecho, en lugar de a quienes las cometieron realmente. La democracia liberal es la culpable y no la víctima. La Idea es la víctima, pero nunca la culpable.

Lo que ha sucedido y está sucediendo en España tiene mucho de esto. Los hijos reprochamos a los padres que la Transición fue pura mascarada, un completo fracaso. Y todo lo que vino después, igual: un régimen de banqueros codiciosos, políticos corruptos y periodistas vendidos. Por eso los hijos quieren repetir la experiencia desde el

principio, emprendiendo un proceso constituyente que garantice la transición definitiva hacia la democracia real. Nuestro filósofo saca la conclusión de que el 15-M, lo que luego dio lugar a Podemos, estaba ya germinado; y lo que pretendía era lo que pretendieron los revolucionarios comunistas o los intelectuales ligados al mayo del 68: recuperar la verdad, la autenticidad, en política. La fábrica de ilusiones acabó cuando el dinero se acabó, todo se vino abajo, y el rey quedó desnudo a la vista de todos, dejando a su paso un desolado páramo de «urbanizaciones sin compradores, aeropuertos sin aviones, trenes sin viajeros, periódicos sin lectores, ciudades de la luz, de la imagen, de las artes o de la cultura sin luz, sin imagen, sin artes y sin cultura, las autovías sin automóviles, las viviendas sin habitantes, los hospitales sin médicos, las universidades sin estudiantes, y tantos y tantos etcéteras» (p. 143).

Después viene uno de los capítulos más interesantes y densos de la obra: «el virus Schmitt», dedicado a uno de los pensadores que más hizo por destruir el régimen democrático-constitucional. Pardo traza la división entre idealistas (ficción-contrato social-Platón) y los realistas (no ficción, el contrato social es una panem, Sócrates, y por supuesto Schmitt) para argumentar que el estado del malestar imperan-

te es terreno abonado para los realistas quienes proclaman a los cuatro vientos que el pacto social se ha roto y se necesita una explicación y una alternativa. Debo decirte desde ya que el Schmitt al que Pardo se refiere es a Carl Schmitt, al que se conoce como «el jurista del nazismo».

Para los realistas la política es conflicto y enfrentamiento. Es su esencia. Quien diga lo contrario está mintiendo. Lo que define, consecuentemente y de verdad la política, es la relación amigo-enemigo. «Hacer la guerra» es «meterse en política», y viceversa. Schmitt define la política como Clausewitz: hacer la guerra por otros medios. La política solo es de verdad política si quien participa lo hace a condición de jugarse la vida. Pardo intercala ejemplos significativos de su experiencia personal: durante la Transición él y sus amigos estaban haciendo la guerra, es decir, la revolución, que sus padres perdieron, es decir, la Guerra Civil española. Hasta que no triunfasen la humanidad seguiría en estado de guerra (aunque la misma atravesase por diferentes temperaturas). Para Carl Schmitt la política no es un juego, justamente porque pende sobre ella, si es auténtica, la posibilidad latente de la eliminación física de los participantes; porque como es un enfrentamiento entre enemigos, al enemigo se le destruye. No

hay alternativa ni término medio. Por eso, para el jurista del nacional-socialismo todas las posturas en política son respetables a condición de que se orienten hacia la guerra a muerte entre enemigos. De ahí que Pardo concluya: «sí, seamos realistas: la verdadera amenaza para la política es la paz. Sobre todo si es perpetua» (p. 160).

Otro ingrediente que hay que unir es que la paz es aburrida, tal y como teorizó el temible Jünger, quien en 1933 se decía jubiloso porque se iba a continuar la primera guerra mundial con la segunda. La vida sería un puro y tedioso aburrimiento, un simple entretenimiento. Cuando siempre se está guerreando se está bajo amenaza de poder ser atacado en cualquier momento, lo cual la de un cariz bien diferente. Aquí juega cierto papel la fortuna, esa imprevisible que en un giro inesperado procura las circunstancias propicias a los guerreros, a los revolucionarios. La democracia garantiza la paz y la paz es precisamente lo primero que quieren destruir para acabar por destruir la democracia misma.

Luego dedica algunas páginas a realistas e idealistas, al diálogo entre Calicles y Sócrates, entre sofistas y no sofistas. Pardo acaba traduciendo al lenguaje actual lo que cree que critican algunas de esas posturas: que el contrato social es mera quimera, una ilusión ali-

mentada y mantenida por quienes se aprovechan de ella; que esa ficción solo esconde, solo enmascara, lo verdaderamente vigente: el estado de naturaleza, «única jurisdicción que nada ni nadie puede abolir» (p. 181). Para Pardo el contrato social es un engaño necesario, absolutamente necesario para la continuidad de la vida social; si observásemos esta en su cruda realidad, si realmente fuéramos realistas, todo se derrumbaría de inmediato (p. 183).

El último de los estados del malestar conocidos es, siguiendo con el razonamiento de Pardo, el Populismo. A día de hoy ya sabemos que pretender superar las contradicciones a golpe de guerra es una falacia. Después de las dos guerras mundiales nadie puede creer eso, la razón no conduce a eso en absoluto. Pero lo que la razón no puede, quizás si puedan los sentimientos, las pasiones y las emociones, todos ellos irracionales por definición. En un mundo en el que el estado del malestar diluye la diferencia entre paz y guerra, donde la Historia mundial ha sido sustituida por el Acontecimiento, cuando donde había guerras mundiales ahora hay turbulencias. «Sus éxitos son Acontecimientos súbitos y globales, tienen una enorme intensidad pero ningún argumento que se despliegue con sentido en el tiempo, y se apagan fulminantemente

cuando ya son incapaces de provocar un nuevo disturbio, una nueva turbulencia, del mismo modo que [...] la Historia mundial despidió a sus héroes una vez terminado su contrato temporal» (p. 248). En el imaginario de las personas los nuevos líderes políticos son las nuevas estrellas del rock. ¿Por qué no admitir, se pregunta el filósofo, que Mao, Lenin, Castro, Hitler, o Stalin, no han obtenido su carisma de la razón, sino que su combustible ha sido el deseo de las masas, las pasiones que estas han albergado? Algo parecido dijo Wilhelm Reich, estudioso de la psicología de masas del fascismo: las masas no fueron engañadas por el fascismo, antes al contrario, desearon el fascismo en determinado momento y en determinadas circunstancias. Y eso y no otra cosa es lo que precisaría explicación, explicación que autores como Deleuze y Guattari encuentran en ese deseo inconsciente heredado de Freud, que explica por qué deseamos a veces lo que no «debemos» desear (por qué los obreros votan a la derecha, por qué abandonaron el Partido, por qué se dedican a intentar vivir bien, a ver la televisión y a comprarse un coche mejor). Lo que carga de intensidad la política y la guerra, tal y como la entendían Schmitt y Jünger era, precisamente, esto: el deseo, la libido, el deseo inconsciente de algo

prohibido; de aquello que cuanto menos tenemos más deseamos.

Pero volvamos ese último estadio de autenticidad que es, precisamente, el Populismo, cuyo *founding father* es, según José Luis Pardo, Ernesto Laclau, quien en 2005 alumbra a la criatura. Su principal misión es poner de relieve los errores del comunismo, revelando a la vez las fórmulas para triunfar. Al ser una política de la autenticidad se caracteriza por tres aspectos. Por un lado, maneja una concepción de la política basada en el antagonismo, no en el pacto. En segundo lugar, dicha concepción se basa y explota la diferencia amigo-enemigo. En tercer lugar, es una cosmovisión basada en lo irracional y emocional.

La cosa ha evolucionado más o menos así: en el siglo XIX el Partido —o el sindicato— cumplía lo que no cumplía el Estado: otorgaba protección a cambio de obediencia. Y cuando después de las correspondientes luchas logran los derechos civiles para los trabajadores, todo funciona. El problema vino cuando otros pactaron los derechos sociales para esos trabajadores: al tener garantizados unos mínimos vitales inéditos hasta el momento, la clase obrera empieza a desear y acaba por desear cosas diferentes a hacer la revolución. Se produce la gran desbandada y Laclau acude al auxilio: para triunfar no solo hay

que reconocer todo esto, sino abandonar toda razón, todo comunismo, toda dialéctica: solo vale el Populismo.

Según Pardo, el populismo ocurre cuando se pretende el acoplamiento perfecto a la sociedad. No es la falta de conexión con la misma lo que le da pie a entrar en escena, es justo lo contrario: el amoldarse perfectamente a la sociedad. Por eso, dirá mas adelante Pardo, el populismo promete cosas que sabe imposibles de cumplir. Desde hace tiempo sabemos, además, que la sociedad es una pura entelequia, ni es una realidad fáctica, ni objetiva, ni nada de nada: es una nebulosa subjetiva de personas con expectativas, aspiraciones, ilusiones, proyectos y deseos contradictorios, y ésta es la razón de su versatilidad y de su carácter cambiante (p. 257). La idea de sociedad subyacente a la idea populista es ese pueblo de Dios elegido, anterior y superior a la Constitución que sirve de justificación a todos los totalitarismos y que es justo lo que los creadores del Estado moderno trataron de romper: el poder público no representa ninguna voluntad preexistente de la sociedad, lisa y llanamente porque no puede existir ninguna voluntad así, la sociedad no tiene voluntad, tiene miles de voluntades, es y solo puede ser un conjunto de arbitrariedades ingobernables incapaces de fijar una dirección política;

es justamente partir de esa base lo que conduce a pasar de la sociedad indefinida e imposible, caótica, al cuerpo político de ciudadanos. El gobierno supone una desconexión con la sociedad y con sus flujos y mecanismos espontáneos, «que son justamente lo que se trata de gobernar» (p. 258).

El populismo, en estos tiempos de malestar, es la base ontológica de la política, que a juicio de Pardo se nutre de tres componentes. Primer componente: *si quieres hacer política, alíñate un buen enemigo*. Da igual quien sea, pero tiene que haber al menos uno: «la casta», «el capitalismo», etc. Construido el enemigo hay que combatirlo, claro. Como actualmente lo personal es político, todo es Política. Todas las luchas serán políticas y conviene no precisar demasiado: el enemigo es el régimen, la oligarquía, el poder económico, el IBEX 35, o la trama, por citar algunos que los españoles conocemos bien. Cuando se logre ganar, se tendrá la hegemonía, que es otra palabra para decir «dominación», y que dura lo que dura ese deseo libidinal del que hablamos antes. Segundo componente: *si quieres hacer política, haz muchos amigos*. El pueblo, para los populistas, es aquella parte del mismo que se impone hegemónicamente a todas las demás. Eso solo puede suceder en un Estado del malestar, no del bienestar, dado

que este último es un estado de paz, donde reina ese aburrido consenso y donde «solo» habitan personas privadas que reciben servicios del Estado, lo cual explica la bancarrota del partido en estas condiciones: individuos individualistas y solitarios, dispersos, disgregados, cada uno de los cuales se relaciona individualmente con el Estado. El populismo necesita de antagonista, de lo contrario no hay auténtica política. Es inevitable que tarde o temprano, surja cierto malestar en los Estados de bienestar, dado que este debe atender muchas demandas sociales y no siempre la alcanza (ni cuando llega, llega bien). Por eso en periodos de escasez es cuando hay que estar especialmente atentos porque será justo en ellos cuando las masas estén deseando ser engañadas (pp. 264 y ss.). Tercer componente: *si quieres hacer política, no dejes que la verdad te estropee la hegemonía*. Por eso, Pardo da a entender que la *posverdad* o las *fake news* son proclives al populismo y viceversa.

Finaliza nuestro filósofo sus reflexiones con ese «Totalitarismo líquido», donde los populistas defienden que el Estado burgués era líquido, no sólido, porque fue la frágil fragmentación del deseo de las masas de aquel momento histórico. Los populistas deberán capitalizar el malestar cuando surja (y surgirá porque siempre surge). Ya no estamos ante la vieja polí-

tica (intereses de clase, compactos, sólidos), estamos ante la nueva política (deseos y emociones de la «gente», de «todos»). Ya no es *revolución versus capitalismo*, es neoliberalismo y la lucha mediante disturbios e intervenciones a modo de *performances*. Así hasta convertirlo todo en hegemonía política, que siempre será inevitablemente líquida: instituciones antiinstitucionales, el ejemplo de los que estaban «Rodeando al Congreso» y hoy se sientan en sus escaños, como muestra también de que son personas que no creen mucho en las insti-

tuciones demoliberales, pero sí las exprimen para sus fines.

Las anteriores líneas no hacen justicia al esfuerzo desplegado por el autor a lo largo de sus páginas. Se ha intentado sintetizar sus principales argumentos, con el fin confesable de abrir el apetito al lector. Quien quiera leer una defensa lúcida, valiente y certera de la democracia constitucional en general y de la nuestra en particular, aquí tiene una obra ineludible.

Ignacio ÁLVAREZ RODRÍGUEZ  
Dpto. Derecho Constitucional  
Facultad de Derecho. UCM

Hanna ARENDT, *La libertad de ser libres*, Barcelona, Taurus, 2018, 96 pp.  
<https://dx.doi.org/10.5209/foro.74011>.

En noviembre de 2018 salió al mercado un ensayo inédito de una de las pensadoras más importantes del siglo xx. Hanna Arendt nos ofrece *La libertad para ser libres*, volumen que se edita ahora en castellano aunque su original parece datar de 1967 (p. 59). Las líneas que siguen son un resumen comentado de las principales tesis que expone en el mismo, así como un repaso por las principales ideas que acompaña al final Thomas Meyer en forma de *Epílogo*<sup>1</sup>. Men-

ción especial debe hacerse al colofón del libro, donde se expone de forma sistemática y ordenada la principal bibliografía de Hanna Arendt traducida a nuestro idioma, tanto la que produjo la propia autora en vida y de forma póstuma como los diferentes libros que versan sobre su pensamiento (pp. 76 y ss.). Entrando de lleno en las reflexiones que nos deja la filósofa, comencemos por destacar que lo que hace Hanna Arendt en este ensayo es, fundamentalmente, com-

<sup>1</sup> También pueden resultar útiles las reflexiones de J. SÁDABA, «Hannah Arendt: Revolución, sinónimo de vuelta a empezar», *La Esfera de Papel-El Mundo*, 19 de octubre de 2018, disponible en <https://www.elmundo.es/cultura/laesferadepapel/2018/10/19/5bc92a29e5fdea4d7668b45eb.html>, consultado el 3 de enero de 2019.

tica (intereses de clase, compactos, sólidos), estamos ante la nueva política (deseos y emociones de la «gente», de «todos»). Ya no es *revolución versus capitalismo*, es neoliberalismo y la lucha mediante disturbios e intervenciones a modo de *performances*. Así hasta convertirlo todo en hegemonía política, que siempre será inevitablemente líquida: instituciones antiinstitucionales, el ejemplo de los que estaban «Rodeando al Congreso» y hoy se sientan en sus escaños, como muestra también de que son personas que no creen mucho en las insti-

tuciones demoliberales, pero sí las exprimen para sus fines.

Las anteriores líneas no hacen justicia al esfuerzo desplegado por el autor a lo largo de sus páginas. Se ha intentado sintetizar sus principales argumentos, con el fin confesable de abrir el apetito al lector. Quien quiera leer una defensa lúcida, valiente y certera de la democracia constitucional en general y de la nuestra en particular, aquí tiene una obra ineludible.

Ignacio ÁLVAREZ RODRÍGUEZ  
Dpto. Derecho Constitucional  
Facultad de Derecho. UCM

Hanna ARENDT, *La libertad de ser libres*, Barcelona, Taurus, 2018, 96 pp.  
<https://dx.doi.org/10.5209/foro.74011>.

En noviembre de 2018 salió al mercado un ensayo inédito de una de las pensadoras más importantes del siglo xx. Hanna Arendt nos ofrece *La libertad para ser libres*, volumen que se edita ahora en castellano aunque su original parece datar de 1967 (p. 59). Las líneas que siguen son un resumen comentado de las principales tesis que expone en el mismo, así como un repaso por las principales ideas que acompaña al final Thomas Meyer en forma de *Epílogo*<sup>1</sup>. Men-

ción especial debe hacerse al colofón del libro, donde se expone de forma sistemática y ordenada la principal bibliografía de Hanna Arendt traducida a nuestro idioma, tanto la que produjo la propia autora en vida y de forma póstuma como los diferentes libros que versan sobre su pensamiento (pp. 76 y ss.). Entrando de lleno en las reflexiones que nos deja la filósofa, comencemos por destacar que lo que hace Hanna Arendt en este ensayo es, fundamentalmente, com-

<sup>1</sup> También pueden resultar útiles las reflexiones de J. SÁDABA, «Hannah Arendt: Revolución, sinónimo de vuelta a empezar», *La Esfera de Papel-El Mundo*, 19 de octubre de 2018, disponible en <https://www.elmundo.es/cultura/laesferadepapel/2018/10/19/5bc92a29e5fdea4d7668b45eb.html>, consultado el 3 de enero de 2019.

parar la Revolución Norteamericana con la Revolución Francesa e ir sacando, de forma pausada y concienzuda, diferentes conclusiones. Si contraponen éstas y no otras es por la sencilla razón de que son las dos revoluciones fundacionales del modelo democrático-liberal. Como bien dice la propia autora: «aunque muchas revoluciones han acabado en tiranía, siempre se ha recordado también que, en palabras de Condorcet, el adjetivo revolucionarias solo puede aplicarse a las revoluciones que tienen por objeto la libertad» (p. 16). La filósofa deja claro, sin titubeos, su pensamiento. Así, podemos leer lo que sigue: «el hecho de que la palabra «revolución» significara originalmente restauración es más que una mera curiosidad semántica. Ni siquiera las revoluciones del siglo XVIII pueden entenderse sin advertir que estallaban ante todo con la restauración como objetivo y que el contenido de dicha restauración era la libertad» (p. 19). «Y en el transcurso de ambas revoluciones, cuando sus actores iban adquiriendo conciencia de que se habían embarcado en una empresa completamente nueva y no en el regreso a una situación anterior, fue cuando la palabra «revolución» adquirió, por consiguiente, su nuevo significado» (p. 19).

Destaca, asimismo, que «lo revolucionario no era la procla-

ma de «vida, libertad y propiedad», sino la idea de que se trataba de derechos inalienables de todos los seres humanos, al margen de dónde vivieran o del tipo de gobierno que tuvieran [...] la libertad no significaba más que la autonomía frente a todo impedimento injustificable, es decir, algo en esencia negativo» (p. 22). Por ello, la autora no duda en dejar claro que, bajo su apreciación, «ninguna revolución, independientemente de cuánta amplitud abra sus puertas a las masas y a los oprimidos [...] se ha iniciado nunca por ellos. Y ninguna revolución ha sido jamás obra de conspiraciones, de sociedades secretas o de partidos abiertamente revolucionarios. Hablando en términos generales, ninguna revolución es posible allí donde la autoridad del Estado se halla intacta, lo que, en las condiciones actuales, significa allí donde cabe confiar en que las Fuerzas Armadas obedezcan a las autoridades civiles. Las revoluciones no son respuestas necesarias, sino respuestas posibles a la delegación de poderes de un régimen, no la causa, sino la consecuencia del desmoronamiento de la autoridad política» (p. 24).

¿Qué sucede con la revolución cuando ya se ha hecho? ¿Qué pasa a sus inicios y en sus finales? Para Hanna Arendt, «las revoluciones parecen triunfar siempre con una facilidad pasmosa en sus

fases iniciales, y el motivo de que así sea es que quienes supuestamente «hacen» las revoluciones no «toman el poder», sino que más bien recogen los pedazos del mismo que yacen en las calles» (p. 25). Esa es una buena llamada de atención, una atenta vigilancia en forma de aviso a navegantes: si se resquebraja el poder, si se cuartejan las instituciones, se está sembrando el viento que quizá acabe en tempestades. No niega algunos efectos positivos de las revoluciones, al menos de las que podemos considerar funcionales del constitucionalismo moderno. Creo que es por eso por lo que afirma que «los hombres de las primeras revoluciones, aunque sabían muy bien que la liberación debía preceder a la libertad no eran aún conscientes de que [...] la libertad de ser libres significaba ante todo ser libre no solo del temor, sino también de la necesidad» (p. 32). Así, especialmente la Revolución Francesa demuestra que «[S]olo los que están libres de la necesidad pueden apreciar plenamente lo que es estar libre del miedo, y solo estos se hallan en condiciones de concebir la pasión por la libertad pública, de desarrollar en su interior ese gusto por la *liberté* y esa característica complacencia por la *égalité* o igualdad que acarrea» (p. 35). Insiste de nuevo en la idea de que lo que sucede en Francia, a diferencia de lo que sucede en Estados

Unidos, es que «los hombres [...] se vieron de repente enfrentados a otra labor de liberación, esto es, a la tarea de liberar al pueblo en general de la miseria, a la tarea de liberarlo para que fuera libre» (p. 36). Lo explica con mayor detenimiento en la siguiente página. Así, «con independencia de lo que se consiguiera o se dejara de conseguir con la Revolución francesa [...] liberó a los pobres de la oscuridad, de la invisibilidad. Lo que se ha considerado irrevocable desde entonces es que los que estaban entregados en cuerpo y alma a la libertad podían aceptar una situación en la que estar libre de necesidad —la libertad para ser libres— era un privilegio de una minoría» (p. 37). Como bien señala Arendt en palabras de Saint-Just: «Si deseáis fundar una república, debéis encargarnos primero de sacar al pueblo de un estado de miseria que lo corrompe. No se tienen virtudes políticas sin orgullo. No se tiene orgullo en la indigencia» (pp. 39 y 40). Y precisamente ese «nuevo concepto de libertad basado en la liberación de la pobreza cambió el rumbo y el objetivo de la revolución. La libertad había pasado a significar ante todo vestido, comida y reproducción de la especie» (p. 40).

Las ideas centrales del ensayo creo que quedan resumidas bien en las siguientes páginas: «La Revolución francesa acabó en desastre y

pasó a ser un punto de inflexión en la historia universal; la Revolución estadounidense fue un éxito clamoroso y no pasó de ser un acontecimiento local, en parte, desde luego, porque las condiciones sociales en las que se hallaba el mundo en general eran mucho más parecidas a las que había en Francia, y en parte también porque la alabada tradición pragmática anglosajona impidió que generaciones posteriores de estadounidenses *reflexionaran* acerca de su revolución y conceptualizaran adecuadamente su experiencia» (p. 41 y 42). E insiste un poco más adelante en que de esa comparación la autora cree «no solo que la superación de la pobreza es un requisito previo para la fundación de la libertad, sino también que la liberación de la pobreza no puede abordarse de la misma manera que la liberación de la opresión política» (p. 44).

Cuando la autora se propone «recordar lo que una revolución significa en la vida de las naciones», para Hanna Arendt «el significado de la revolución es la actualización de una de las potencialidades más grandes y más elementales del hombre, la experiencia sin igual de *ser* libre para emprender un nuevo comienzo» (pp. 48 y 49). Acude a Maquiavelo para cerrar el ensayo, con la idea de que «no hay nada más difícil de realizar, ni de resultado más dudoso, ni más peligroso

de gestionar, que iniciar un nuevo orden» (p. 49), y que una vez se ha producido la revolución ni esta es reversible ni lo hecho puede ya olvidarse (p. 51).

Merece la pena, al hilo de la reflexión final que hace Arendt, extractar la misma sin mucho comentario adicional. Dice que «es harto posible que eso no signifique que, por consiguiente, lo mejor sea evitar las revoluciones, pues si las revoluciones son la consecuencia de unos regímenes en plena desintegración y no el «producto» de los revolucionarios — ya estén organizados en sectas de carácter conspirativo o bien en partidos —, impedir una revolución significa cambiar la forma de gobierno, lo que de por sí implica efectuar una revolución con todos los peligros y riesgos que ello conlleva. El hundimiento de la autoridad y del poder, que por regla general se produce con sorprendente brusquedad, no solo para los lectores de los periódicos, sino también para todos los servicios secretos y expertos encargados de vigilar este tipo de acontecimientos, se convierte en una revolución en toda la extensión de la palabra solo cuando hay gente dispuesta a hacerse con ese poder y capaz de hacerlo, de entrar en ese vacío y, por decirlo así, de penetrar en él. Lo que suceda entonces dependerá de muchas circunstancias, entre otras del grado de perspicacia de las

potencias extranjeras y de su capacidad de comprender el carácter irreversible de las prácticas revolucionarias. Pero dependerá sobre todo de una serie de cualidades subjetivas y del éxito o del fracaso político moral de quienes deseen asumir esa responsabilidad. No tenemos muchos motivos para esperar que, en un momento dado en un futuro no demasiado lejano, esos hombres igualen en sabiduría práctica y teórica a los hombres de la Revolución estadounidense, que se convirtieron en los fundadores de este país. Pero me temo que esa pequeña esperanza es la única que tenemos de que la libertad en un sentido político no desaparezca de nuevo de la faz de la tierra sabe Dios por cuántos siglos» (pp. 52 y 53).

Thomas Meyer, experto en el pensamiento de la filósofa, nos deja un *Epílogo* de diez páginas, compuesto de tres secciones y de rica enjundia, del cual rescatamos una idea para no aburrir al lector; y es que «se podría seguir perfectamente el curso de la vida y del pensamiento de Hanna Arendt a través de las fechas de las revoluciones

y de las luchas por la libertad» (pp. 60 y 61). Para Meyer, Arendt «nos ofrece una alegato en apariencia atemporal en pro de una actitud de vigilancia activa» (p. 69). Y si algo tiene el pensamiento que ofrece ella en estas páginas, es que removió ciertas conciencias en su momento; o dicho con palabras del propio Meyer, porque «la libertad de ser libres», susceptible de ser experimentada por muchos pueblos después de décadas de opresión, fue acusada enseguida acusada de ser una droga peligrosa, donde los que tenían que «aprender» parecía que eran — y solo eran — los de Europa oriental y no la Europa occidental, que seguía igual que siempre ha sido (p. 71).

Hasta aquí llega la breve síntesis del libro, esperando haber conseguido suscitar la intriga en el lector y haber contribuido a que este se acerque al siempre atrevido y sugerente pensamiento de nuestra filósofa. Creo que a buen seguro no será tiempo perdido.

Ignacio ÁLVAREZ RODRÍGUEZ  
Dpto. Derecho Constitucional  
Facultad de Derecho. UCM