

**JACQUES BARZUN. DEL AMANECER A LA DECADENCIA.
QUINIENTOS AÑOS DE VIDA CULTURAL EN OCCIDENTE (DE 1500 A
NUESTROS DÍAS). UNA RADIOGRAFÍA DEL ALMA OCCIDENTAL**

POR JOSÉ M^a PARDO DE SANTAYANA Y GÓMEZ DE OLEA

Jacques Barzun nació en Francia en 1907 y emigró a los EEUU en 1919. Escritor, educador e historiador de enorme prestigio, fue uno de los fundadores de la disciplina de historia de la cultura y es considerado en los EEUU como uno de sus últimos hombres de letras vivos. Se licenció en la Universidad de Columbia, Nueva York, donde también se inició en la docencia de la historia en 1928. En 1945 fue nombrado Catedrático y en 1955 Decano de esta universidad de la que en 1975 fue reconocido Profesor Emérito. Ha recibido la Medalla de Oro de la Academia Americana de la Artes y la Ciencias de la que ha sido dos veces Presidente.

Durante casi siete décadas ha escrito y editado más de treinta libros acerca de una enorme variedad de materias: *Race: A Study in Modern Superstition* (1937); *Darwin, Marx, Wagner* (1941); *Romanticism and the Modern Ego* (1945); *The Teacher in America* (1945); *The House of Intellect* (1959); *Classic, Romantic and Modern* (1961); *Science: The Glorious Entertainment* (1964); *The American University* (1968); *The Use and Abuse of Art* (1974); *Begin Here: The Forgotten Conditions of Teaching and Learning* (1991).

En el año 2000 publicó el libro “Del Amanecer a la Decadencia: Quinientos años de vida cultural en Occidente (De 1500 a nuestros días)” que sirve como compendio y reflexión final de una vida dedicada al estudio. El hecho de la doble condición europea y americana del autor aporta una visión bastante completa y equilibrada del ser occidental. Sorprendentemente, esta obra de gran profundidad y erudición ha alcanzado la categoría de “bestseller”.

Sin haberlo pretendido, esta obra de vocación esencialmente educativa, filosófica y cultural, resulta de gran interés en el debate estratégico actual. Da respuesta a las preguntas ¿qué es Occidente? ¿qué le diferencia de otras culturas? ¿en qué momento de desarrollo histórico se encuentra? ¿cuál es su destino? Todas estas cuestiones son esenciales para intentar comprender nuestro complejo mundo dominado en los últimos cinco siglos por potencias occidentales y que en la actualidad es un mosaico de espacios culturales diversos tan lleno de contrastes y contradicciones. El papel que le corresponde a occidente y su sistema de valores en el mundo global es una de las cuestiones centrales para definir el orden internacional.

Barzun está convencido de que nuestra era, a pesar de sus extraordinarias capacidades tecnológicas, es un “tiempo alejandrino”: un periodo de ocaso, energías agotadas y confusión moral. Desde este contexto de decadencia, como proceso natural que completa un ciclo histórico, se puede hacer una seria reflexión sobre el fenómeno del terrorismo como subproducto de los anhelos y frustraciones de su acontecer histórico, donde “hasta el terrorista forma parte de lo que quiere destruir”.

La gran extensión de la obra y la enormidad de aspectos y detalles que ésta contempla, obligan a que este trabajo pase por alto muchas cuestiones de interés y se conforme con las grandes líneas que estructuran su argumentación manteniendo una atención especial por los elementos en los que hunde sus raíces el fenómeno terrorista.

Para el autor “la idea de cultura occidental como un bloque sólido con un solo significado es contraria a los hechos, (...) Occidente es la civilización mestiza por excelencia, (...) es unidad combinada con diversidad”. Como mejor se define es como “una innumerable secuencia de opuestos: en religión, en política, en arte, en moral y costumbres que perviven más allá del primer momento de conflicto”. Barzun insiste en los opuestos y recuerda, por ejemplo, que aunque se identifica al siglo XVIII con unas ideas concretas, las ilustradas, igualmente occidentales son las ideas que, entonces también existentes competían con éstas. Siempre han existido en occidente grandes corrientes de pensamientos que convivían y rivalizaban. Lo peculiarmente occidental es su tensión dialéctica que a modo hegeliano va definiendo nuevos escenarios. Los frutos positivos de la cultura occidental son innumerables pero también forman parte de ella lamentables fracasos que no se pueden ignorar para una comprensión completa.

“No obstante la disparidad y el conflicto, (Occidente) ha perseguido unos fines característicos, en eso consiste su unidad”. La independencia universal del individuo, lograda después de muchas batallas, es el rasgo más distintivo de occidente. “El individuo, ya en toda la extensión de la palabra, esgrime toda una panoplia de derechos, incluido el derecho de hacer “lo suyo” sin impedimento de la autoridad. Y todo lo que está vivo es sujeto de todos los derechos: inmigrantes ilegales, escolares, criminales, bebés, plantas y animales”.

Jaques Barzun modula esta historia de Occidente sobre la base de los temas culturales que le han dado carácter: primitivismo, individualismo, emancipación (el elemento de modernidad por excelencia), autoconciencia, especialización, abstracción, análisis y científicismo (la falacia de pensar que el método científico debe ser aplicado a toda experiencia y que terminará determinándolo todo).

La emancipación, “el efecto estimulante de derribar la ortodoxia”, es el más característico de los temas culturales de los cinco siglos estudiados por el autor. La emancipación frente al hecho religioso será la primera de las emancipaciones, y se convierte así en uno de los hilos conductores más o menos oculto de la trama histórica. De este modo, las corrientes culturales emancipadas y aquellas que permanecen fieles a los valores religiosos de referencia son unos de los opuestos básicos sobre los que se articula el complejo entramado de la cultura occidental de cada momento.

“Un tema paralelo es el primitivismo. El anhelo de despojarse de la compleja organización de una cultura avanzada reaparece una y otra vez. Es uno de los motivos primordiales de la Reforma protestante, y resurge como culto al Buen Salvaje mucho antes de Rousseau, su presunto inventor. El salvaje, con sus sencillas creencias, es sano, profundamente moral, sereno, y un ser más digno que el hombre civilizado, que ha de intrigar y engañar para prosperar. A fines del XVIII hay una vuelta a la esperanza utópica; a fines del XIX ésta se expresa en la obra de Edward Carpenter, *“Civilization: Its Causes and Cure”*, y en los años sesenta del XX se experimenta en la revuelta de los jóvenes, que buscan esta vida sencilla en las comunas o se autodenominan “gente de las flores”, convencidos de que el amor es un vínculo social suficiente por sí solo”.

Para Barzun los cinco siglos que trata en su obra presentan entre diez o doce de estos temas. No son “fuerzas” ni “causas” históricas, sino nombres dados a los deseos, actitudes o

propósitos que laten bajo acontecimientos y movimientos. Apuntar hacia esta unidad y continuidad temáticas no significa proponer una filosofía de la historia en la tradición de Marx, Spengler o Toynbee, para los cuales la historia se movía impulsada por una sola fuerza hacia una meta. Para el autor se trata de intentar desenredar la intrincada madeja tejida por las acciones de los seres humanos, cuyos deseos son la fuerza motriz de la historia. Las condiciones materiales interfieren, se produce resultados inesperados, y nunca puede haber una sola consecuencia.

En su visión de la historia, Barzun considera además esencial la aportación de hombres concretos, con nombres y apellidos, con circunstancias y motivaciones, cuyas contribuciones e influencia en el curso de los acontecimientos han estado condicionadas por toda aquella singularidad y afirma que “la historia es ante todo concreta y particular, no general y abstracta”. Describe, por tanto, con gran minuciosidad la personalidad y las circunstancias de los grandes personajes que en mayor medida configuraron la historia: líderes políticos y religiosos, pensadores y artistas.

A la hora de enjuiciar la historia, el autor piensa que es necesario contemplar su totalidad y no seleccionar aquellas partes que presentan mayor afinidad con los valores del presente. Cita a Ranke: “todo periodo está justificado a los ojos de Dios, merece al menos alguna simpatía a ojos de los hombres”. Considera Barzun que los occidentales, por lo general, están llenos de prejuicios y algunos “sienten necesidad de construir un muro frente al pasado. Hay en ello una repugnancia hacia cosas del presente que nos parecen una maldición de nuestros antepasados”.

El autor ha dividido el estudio de estos cinco siglos de historia occidental en cuatro segmentos nacidos cada uno de una profunda revolución: la religiosa, la monárquica, la liberal y la social. Hay revolución cuando se produce una transferencia violenta de poder y de propiedad en nombre de una idea.

El primer periodo se inicia tras la revolución protestante de Lutero y llega hasta Newton, abarca de 1500 a 1660 y se desarrolla alrededor de la cuestión de la creencia religiosa. El segundo segmento histórico empieza con Luis XIV y la creación del Estado-nación y siguiendo el proceso de la ilustración acaba en la guillotina de la revolución francesa, abarca de 1661 a 1789 y se centra en el debate sobre el status del individuo y el modelo de gobierno. El tercer segmento llega hasta la Primera Guerra mundial va de 1790 a 1920 se desarrolla como reacción romántica frente a los excesos del racionalismo y aborda la cuestión de las vías para lograr la

igualdad social y económica. La última fase que llega hasta nuestros días es una mezcla de los anteriores esfuerzos.

Barzun considera que la historia se configura por una serie de ideas y acontecimientos cuyas consecuencias se escapan a las intenciones de los actores que las produjeron. En muchos casos los resultados son muy diferentes o incluso opuestos a lo que se pretendía. “Cómo estalla una revolución a partir de un suceso ordinario —una ola gigante nacida de una simple onda— es motivo de infinito asombro. Ni Lutero en 1517 ni los hombres que se reunieron en Versalles en 1789 buscaban en un principio lo que generaron al final. Menos aún previeron los liberales rusos que hicieron la revolución de 1917 lo que seguiría después. Todos ellos, y todos los demás, ignoraban cuánto era lo que estaba a punto de ser destruido. Ni podían tampoco adivinar las febriles pasiones, las extrañas conductas que surgen cuando hay en el aire una revolución grande o breve”.

Cuando Lutero “clavó sus noventa y cinco tesis en la puerta de la Iglesia de Todos los Santos de Wittenberg el 31 de octubre de 1517, lo último que se proponía era escindir su Iglesia, la católica, y dividir su mundo en campos enfrentados”. En el origen se encuentran los siete años en que vivió angustiado por el estado de su alma, en un principio “solo quería elucidar sobre el sacramento de la penitencia”. ¿Qué esperanza tenía de salvarse? La respuesta la encontró en la gracia de Dios, sin la cual el pecador no puede tener fe y seguir la senda de la salvación. Pensaba también, negando el libre albedrío, que Dios fija el destino del hombre, y que la mayoría de la humanidad está condenada por la eternidad, salvándose solo unos pocos, no por llevar una vida recta sino por la gracia de Dios. Sus planteamientos pretendían además denunciar los abusos que se derivaban de la venta de indulgencias, una práctica generalizada que aportaba sustanciosos beneficios económicos. En su búsqueda por una religión más pura acudió a un biblicismo literal por el que todo acto encontraba su justificación en la escritura.

En su rechazo a la corrupción de la jerarquía eclesiástica, Lutero añadió el principio que él llamó de libertad cristiana: todo hombre es un sacerdote, un hombre libre, y no hace falta iglesia. Pero éste monje alemán no tenía intención de crear anarquistas y formuló la contrapartida de su afirmación de libertad: El cristiano es un servidor obediente, se somete a todos, es decir, a la sociedad secular gobernada por príncipes. El reto de Lutero a la ortodoxia católica se convirtió por el azar de la historia en una batalla en todos los órdenes. Los acontecimientos adquirieron su propia dinámica gracias a la nueva tecnología de la imprenta que diseminó las ideas a una

velocidad sin precedentes. Sin la imprenta las consecuencias de las ideas de Lutero habrían sido muy inferiores y no habrían dado lugar a una revolución.

Al perder la fe su carácter único, su función primordial también fue apagándose y con ella el sentimiento que engendra el saber que nuestra visión del mundo es universalmente compartida. El mismo principio de libertad cristiana propició la aparición de innumerables sectas —en la actualidad unas 325— que dio a la religión un carácter aun más plural y por tanto difuso. No significa esto que la revolución protestante terminara por destruir toda clase de fe, pero paulatinamente el hecho religioso fue perdiendo relevancia e influencia en la vida individual y colectiva de las sociedades cristianas.

“Primitivismo, individualismo y emancipación van a ser tres temas que surgen como consecuencia de esta gran revolución. El primero y el último, audibles en la oferta de libertad cristiana y basados en lo que podría calificarse de ausencia de Iglesia en los Evangelios, lograron poner fin a la unidad de fe en Occidente. Prefiguraron también el tercer tema, individualismo, no como derecho político o social, sino como supuesto que subyacía a la proliferación de sectas, en sí mismas producto de la relación sin trabas del individuo con Dios”.

La revolución cambió también otros sectores de la realidad cultural distintos al ideológico. La antiquísima asociación de iglesia y arte quedó rota para siempre. El protagonismo de la Biblia en la vida del ciudadano común —fenómeno que terminaría transmitiéndose, a su modo, al mundo católico— dotó a la población de un fondo común de conocimiento e hizo que la vida nueva se nutriera mental y espiritualmente de la Biblia.

El sector cristiano que permaneció fiel al catolicismo tuvo su contrarreforma y se transformó como consecuencia del Concilio de Trento. No fue una revolución sino una reforma: un cambio deliberado a gran escala y desprovisto de violencia. “Con la resolución sellada en Trento se recuperó una considerable cantidad de territorio, donde destacaba Polonia. El concilio triunfó porque se organizó en buena medida contra el individualismo. Allí se consagró el pensamiento de hombres tan fervientes y capaces como los primeros evangélicos y mejor dispuestos que estos a trabajar en equipo sobre un plan común. Uno de ellos, Ignacio de Loyola (...) El esfuerzo católico para recuperar terreno produjo nuevas obras en la arquitectura y las bellas artes”, el barroco.

La actividad de los jesuitas —la orden fundada por Ignacio de Loyola— incidió en la cultura en otros sentidos aparte de los estrictamente piadosos. La orden desarrolló la casuística que muestra cómo deben aplicarse a un caso moral en particular las normas generales que gobiernan la conducta. Todos los códigos deontológicos recientes para abogados, médicos y otros profesionales exigen una casuística para su aplicación. Los jesuitas penetraron además en la vida doméstica y adquirieron virtualmente un monopolio de la educación, brillaron como maestros en la escuela; en esto no tienen par en toda la historia de la educación. “Fundaron cientos de escuelas. En la Europa de mediados del s. XVII había más centros escolares y alumnos que a mediados del XIX. (...) todos los jóvenes con posibilidades, ricos o pobres, recibían medios para asistir a los centros, y los méritos de este sistema pronto se vieron en la galaxia de mentes brillantes que produjo. Desde Descartes a Voltaire y aun después, una gran cantidad de filósofos y científicos fueron educados por los jesuitas”.

Hombro con hombro con el proceso de transformación revolucionaria descrita, otra de igual poder operaba al tiempo en el fortalecimiento de la conciencia y las aspiraciones del individuo, el Humanismo. Éste también surgió de la preocupación por el pasado, pero no de un pasado primitivo; por el contrario, era un pasado civilizado, cuya recuperación llegó a significar no una religión más pura sino un mundo más secular.

Para los humanistas primeros, los clásicos de la Antigüedad describían una civilización que trataba los asuntos del mundo desde una perspectiva centrada en el hombre. Para los antiguos, esos libros —poemas y obras dramáticas, historia y biografía, filosofía moral y social— constituían guías para la vida, importantes en sí mismas en lugar de subordinadas a un esquema superior que aplazaba la felicidad humana hasta el día del juicio final. Desde esta perspectiva surge el tema del secularismo.

Uno de los afanes de los humanistas será el mundo perfectible, la Utopía. Las primeras utopías son literatura de añoranza, pero la aventura de un nuevo mundo recién descubierto y los estudios eruditos que desacreditaban la creencia en una Edad Dorada del pasado darán lugar a una actitud de proyectos y propuestas sin referencia al pasado. La Era Moderna llegará como consecuencia de una inversión en el credo original del propio Renacimiento: imitarás y adorarás a los antiguos. La Antigüedad se consideró entonces anticuada y la palabra moderno, además de significar actual, adquirió la connotación de elogio absoluto. “Progreso”, “lo último en ciencia”, “ideas avanzadas”, “a la altura de los tiempos”, son las expresiones sempiternas que marcan este

cambio cultural. Pero esto no ocurrió sin resistencia. Durante un siglo y medio —hasta la época de Voltaire digamos— se libró en toda Europa una batalla entre los antiguos y los modernos que afectó a la literatura, hundió en la confusión a la religión y la filosofía, y muchas veces decidió la suerte de obras y autores determinados. Sólo en las ciencias naturales quedó firmemente establecido en el s. XVII que lo más reciente era lo más verídico.

Debido a un juego de palabras inconsciente, el dogma de que “la ciencia es la verdad óptima” se fundió con la idea de “vivir en armonía con la naturaleza”: porque los hombres de ciencia intentaban, sin lugar a dudas, descifrar los significados de la Naturaleza para el Hombre. Esta progresiva revelación dio a la palabra *natural* el mismo prestigio que se adscribe a *moderno*. Lo natural inspirará el primitivismo de la modernidad.

“Las Utopías tenían el defecto de dar por sentado que en condiciones justas la gente sería sensata; que sería, en efecto, tan sensata que con ellos podría funcionar cualquier sistema. Pero ha de añadirse algo más a esta crítica obvia. La impresión común de que las Utopías han sido sólo fútiles sueños es contraria a la realidad. Al dar rienda suelta a deseos y fantasías, esta galaxia de escritores imaginaron instituciones que son viables. El actual sistema de bienestar y “seguridad social” es una Utopía en miniatura”.

La efervescencia científica que eclosionó a mediados del XVII con las figuras señeras de Descartes y Newton llevará el protagonismo a los temas gemelos del análisis y la abstracción convertidos en un hábito normal del pensamiento. El saber científico tuvo un protagonismo esencial en los siglos siguientes.

La primera de las grandes revoluciones, en cuanto que revolución religiosa, fue, en efecto, causa de que millones de personas cambiaran sus formas de culto y la concepción de su destino. Pero también fue causa de muchas otras cosas. Planteó la cuestión de la diversidad de opinión así como de credos; fomentó un nuevo sentimiento de nación; elevó el prestigio de las nuevas lenguas vernáculas; cambió las actitudes hacia el trabajo, el arte y la emoción humana; privó a occidente de su ancestral sentido de unidad y de común linaje. Por último, pero de modo menos inmediato, en virtud de la emigración al nuevo mundo ultramarino, se produjo en extraordinario ensanchamiento del significado de Occidente y del poder de su civilización.

Cuando la Revolución protestante del s. XVI hubo logrado sus mejores y peores efectos mientras destruía la unidad de la cristiandad, lo peor —esto es la prolongada guerra de sectas— apresuró la Revolución de los Monarcas del s. XVII: su doble idea era la de “monarca y nación” y su doble objetivo “la estabilidad y la paz”. Había que encontrar algún medio para restaurar el orden sirviéndose de una nueva lealtad y un nuevo símbolo. Dicho símbolo fue el *monarca*, no el rey. La nación implica la nación-estado, única fuente de autoridad y objeto de la lealtad, del mismo modo que monarca cuando se compara con rey significa el gobierno indisputable de una sola persona.

El cerebro que creó dicho sistema en Francia fue el cardenal Richelieu, ministro de Luis XIII; y lo hizo frente a la oposición de aristócratas conspiradores y clérigos decididos a impedirselo. Los reyes para dominar a los nobles, lograr cohesión territorial y ser independientes necesitaban el monopolio de la guerra y ello significa dinero para mantener un ejército permanente. El dinero confiere además el monopolio de la justicia, los impuestos y las acuñaciones, todo ello garantizado por una legión de funcionarios públicos para hacer cumplir estas normas. Estos elementos indispensables presuponen una dirección desde un centro. La monarquía implica centralización. Sin ella, la región bien definida llamada nación no podría ser una nación-estado. Sus agentes sustituyen a las autoridades locales y gobiernan todo lo uniformemente que es posible. Así nace la burocracia o, al menos, crece enormemente.

Ningún rey que quisiera ser monarca podía lograrlo solo con soldados y burócratas. La simple coerción sólo produciría tiranías y éstas no podían durar mucho tiempo. Tenía que existir un amplio consenso, tangiblemente expresado en forma de dinero depositado en el tesoro. Los artesanos y comerciantes que vivían en las ciudades eran los aliados naturales del futuro monarca en este ascenso al poder centralizado. Además, de la burguesía salían los mejores servidores del rey para administrar el reino.

Como todas las revoluciones, la monárquica parece ser primordialmente un cambio político y económico, pero sus orígenes y efectos fueron de igual grado culturales. La expansión del concepto de ciudadanía hizo menos personal, más abstracto, el sentimiento de obediencia, que no se debía ya a un señor de la localidad sino a un rey distante, y finalmente a un Estado de carácter totalmente abstracto. El acercamiento entre reyes y burguesía produjo una amalgama de ideales caballerescos y rigor mercantil en las cosas materiales que pasó a ser el código de las

costumbres civilizadas y mejoró la personalidad tanto del noble como del plebeyo, haciendo al primero considerado en lugar de arrogante y al segundo digno en lugar de servil.

Paralelamente a la transformación monárquica, el legado puritano en Inglaterra produjo un impulso hacia la democratización del poder. Este modelo político después serviría de inspiración a los pensadores que pusieron las bases para derribar el sistema monárquico.

En el contexto de la Guerra Civil inglesa las sectas cristianas protestantes actuaron como arietes revolucionarios para la renovación de la Iglesia y el Estado vigentes. Tenía que ser la Iglesia y el Estado, porque ningún pueblo había vivido jamás en un Estado sin Iglesia, y cualquier reforma del uno tenía que afectar al otro. “Los pasos hacia una mayor libertad se sucedieron de manera lógica: ¿por qué tenía que haber señores y nobleza? Si toda congregación era independiente y elegía a sus pastores, el pueblo entero tendría que tener capacidad política a través del voto. El paralelo religioso fue decisivo: si era posible una religión más pura, próxima a la descrita en el Evangelio, prescindiendo de toda jerarquía eclesiástica, sobrevendría una mejor vida social y económica si se prescindía de las autoridades sociales y políticas”.

El legado puritano dio paso paradójicamente a la tolerancia. Junto al acoso a los disidentes y el exterminio de las brujas, la prolongada guerra de religión había llevado a un anhelo de paz que exigía un cierto grado de entendimiento (tolerancia). Esta también encontró un respaldo ideológico en la tolerancia de la conciencia individual, ligada al derecho democrático de participación en el gobierno y la exigencia de justicia social.

La relativa paz y estabilidad del sistema monárquico y sus ciertos progresos materiales crearon un ambiente propicio para el desarrollo de un movimiento intelectual cuyo objetivo último sería derribarlo. La enciclopedia fue el emblema de ese siglo XVIII. Como el Renacimiento, este siglo tenía la certeza de que el conocimiento, la totalidad del conocimiento, estaba bajo su dominio y era la vía de la emancipación. Dicha certeza se originaba en el visible progreso del pensamiento científico. La ciencia era la aplicación de la razón a toda cuestión, al margen de lo que la tradición hubiera transmitido. La aspiración de explorar la naturaleza y el espíritu y publicar los resultados iba a unificar el espíritu del Hombre en todo el mundo, y hacerle racional y humanitario.

Antes de su realización había que eliminar un gran número de obstáculos, siendo el principal el cristianismo; no su ética de amor y hermandad, sino su historia sobrenatural, la teología y la Iglesia. Para Voltaire: “Dios creó, en efecto, el Universo, pero nadie sabe cómo, y Él lo puso en movimiento según unas reglas —las leyes científicas— en las que no tiene motivo alguno para interferir”. Esto es el “deísmo”, la religión del hombre razonable. “Pero la infame Iglesia no era más que una causa de la inhumanidad del hombre contra el hombre. La otra era el mal gobierno, que también había de ser racionalizado”. Voltaire que había tenido que exiliarse a Inglaterra trajo a Francia ideas políticas de inspiración británica y en especial las de Locke que negaba el derecho divino de la monarquía. Las otras ideas que articulaban el pensamiento del XVIII eran que el gobierno surge de la naturaleza, de motivos racionales y para bien del pueblo y que ciertos derechos fundamentales no podían ser abolidos, entre ellos la propiedad y el derecho de revolución. “La eliminación de la tradición cristiana y las Escrituras de la teoría social, dejó un vacío que fue llenado por una filosofía popularizada. Así es como los publicistas del s. XVIII fueron llamados *philosophers*”. La variedad de los temas y el afán de explicarlo todo no hacían sino fortalecer el deísmo y el ateísmo. La cultura occidental se acercaba poco a poco al actual secularismo. El terremoto de Lisboa contribuyó a reforzar la idea de que “las fuerzas de la naturaleza actúan al margen de su creador”.

El conjunto de ideas que después llevaría a la Revolución Francesa pretendía que la monarquía de este país dejara de ser absoluta para convertirse en constitucional como la inglesa e incluso más profundamente que ésta. Este propósito era generalmente entendido por la población, e inspiró las primeras medidas de los Estados Generales convocados a mediados de 1789, y fue también causa de que la nobleza se despojara de sus privilegios. Dicho propósito no se cumplió por un escaso margen. En lugar de un periodo duro de cambio gradual, se produjo un periodo caótico de regímenes y violencia que se prolongó por un cuarto de siglo.

Al desbordarse los acontecimientos, el temor y el odio se extendieron por toda la nación francesa. La lista de víctimas fue cuantiosa, algunas de ellas muy distinguidas, al final, también los principales jefes de los partidos revolucionarios habían muerto, desde Danton a Robespierre incluidos. El terror fue un derivado de creer a la patria en peligro, pero también hubo un terror que surgió de una visión radical del futuro: la vieja idea de instaurar la buena sociedad a través del comunismo, que debía ser forjado por una dictadura terrorista.

A pesar de lo contradictorio de sus acciones, la Revolución Francesa de 1789 debe denominarse revolución liberal. Si bien ésta tuvo que renunciar al liberalismo a causa de las guerras tanto externas como internas, el legado directo de la Revolución fue el nacionalismo y el liberalismo en el sentido de derechos individuales y gobierno representativo. La lucha para implantar ambos en toda Europa, y la competencia entre ellos, definen la historia política del s. XIX.

Tras la derrota de Napoleón, Europa tuvo que enfrentarse a una doble labor: contener la revolución y reconstruir la cultura. Entretanto la riada de emociones se agitaba, las esperanzas e ideas que habían surgido entre 1789 y 1815 —ideas objeto de lucha, suprimidas, mal encaminadas o mal interpretadas— habían de revisarse, adaptarse a los tiempos y encajar en algún tipo de orden. El arrebató contra el razonamiento abstracto y la búsqueda del orden constituyeron un esfuerzo continuo, que en historia ha tomado el nombre de Romanticismo, y que se convirtió en el espíritu de aquella era.

Rousseau había aportado la idea de que a los seres humanos los mueve la pasión, el pensamiento “razón” es el instrumento de los deseos. Decir esto es decir que pensamiento y sentimiento se funden que el corazón y el pensamiento son, unidos, el único motor del progreso moral, social y científico. Cuando esta opinión es nueva para una cultura, se siente la necesidad de estudiar en qué manera se manifiestan el pensamiento y el corazón como una sola fuerza, a la vez que dan forma a sus agitaciones menos conscientes.

La imaginación, el vínculo entre mito y literatura, es la capacidad romántica por excelencia. A partir de lo que conoce o puede conocer, ésta conecta lo remoto, reinterpreta lo familiar o descubre realidades escondidas. El Romanticismo tiende por tanto hacia la exploración y el descubrimiento, cualquiera que sea el riesgo de error o fracaso. Esta perspectiva explica también por qué para los románticos el arte ya no era un refinado placer para los sentidos, un ornamento de la existencia civilizada, sino una reflexión sobre la vida de las más profundas que se podían dar.

La emoción religiosa se vio reforzada, es innata y necesita expresarse. El espíritu es una realidad pero su lugar varía y resulta secundario: la divinidad puede alcanzarse mediante la naturaleza o el arte. El yo individual es una fuente de conocimiento sobre la que se debe actuar. Se buscan verdades y éstas residen en lo particular, no en generalizaciones. El mundo es más

grande y más complejo que cualquier conjunto de abstracciones, y en él se incluye el pasado, con el que nunca se acaba de rendir cuentas.

Meditar sobre el pasado y el presente lleva a la conclusión de que el hombre es grande y desdichado. Los héroes son reales e indispensables. Surgen del pueblo, que es el que proporciona las cualidades de la alta cultura con su pensamiento y su corazón. Los errores de los héroes y de los pueblos son el precio del conocimiento, de la religión y del arte, y la propia vida es una tragedia heroica.

Una emoción característica de la época fue el amor a la naturaleza. La precisa belleza de la naturaleza habla directamente a la mente receptiva y emociona de forma gozosa; así las montañas, que en el s. XVIII eran vistas como feos obstáculos para los viajes, seducían a la imaginación romántica. Para los románticos, la enormidad del universo resultaba asombrosa e inculcaba el carácter contradictorio de la naturaleza humana: poderosa y débil, grande y despreciable.

La polémica científica se centraba en la hipótesis propuesta por Lamarck en relación con la transformación de las especies: la evolución. Era inevitable que atrajera el concepto de evolución, ya que tenía que ver con la idea romántica de que todo está vivo y en movimiento; de que el universo es dinámico. En consecuencia la biología, más que la física era “la ciencia del periodo”. El progreso —que era visible— y la popularidad de la historia hicieron que la evolución biológica resultara verosímil.

Los estudios del desarrollo en todas las facetas, lógicamente, incluyeron la historia del lenguaje. Del mismo modo que la existencia de un discurso implica la de un ser humano, las lenguas implican la existencia de pueblos enteros; la filología empezó a hablar de celtas, latinos, semitas o hindúes, y de tantas tribus o naciones como las fuentes escritas pudieran indicar. La fuente de las lenguas indoeuropeas se adjudicó a una supuesta forma original llamada ario. Al mismo tiempo, de este idioma original se infirió la existencia de un pueblo y como la palabra ario en sánscrito significa noble, se consideró que este pueblo imaginado era de la más alta estirpe. La consecuencia es fácil de imaginar: la idea de que existen razas diferentes con rasgos exclusivos se terminaría lanzando a una monstruosa carrera.

En el contexto intelectual y cultural romántico de la primera mitad del s. XIX pugnaron por abrirse camino las ideas que la Revolución liberal había propuesto. En ésta se afirmaba: “no existe otro interés que no sea el interés particular de cada individuo y el interés general de todos. No se permitirá que nadie reúna a los ciudadanos en torno a intereses intermediadores para así apartarlos del interés público mediante el espíritu de asociación”. Esta revolución se consagrará al individualismo, cada uno es libre de actuar según su parecer, siempre que no vulnere los derechos de los demás, considerados estos por separado o como el conjunto de la nación. La reivindicación del voto, de cartas de derechos y constituciones, así como de reformas en los gobiernos existentes tenían en mente ese simple esquema, que habían de impulsar los representantes elegidos por el pueblo. Con él se prometía a todos un ámbito justo en el que competir por una infinita variedad de beneficios. El deseo de emancipación era universal. Instaurar un sistema parlamentario en cada unos de sus países se convertía ahora en la común aspiración de los rebeldes.

La reivindicación de este nuevo poder, que se escucha claramente en toda Europa, persiguió a los victoriosos monarcas restaurados en 1815 e hizo que se adoptara una política de contención común, orquestada por el príncipe Metternich. Las oleadas de airadas reivindicaciones y de levantamientos armados se sucedían. No obstante, una visión retrospectiva desde un punto de vista democrático no nos debe hacer pensar que la política de supresión de las protestas llevada a cabo por los poderes establecidos estuviera condenada al fracaso de antemano, ni que las monarquías fueran simples causantes de males. Ante la pregunta de ¿quién quiere otros 25 años de guerra y revolución?, la respuesta razonable era: nadie. La estabilidad y la paz eran necesidades universales y para conseguirlas no parecía haber más solución que la legitimidad; es decir, recurrir a formas de gobierno con mucha solera.

El espíritu del romanticismo y la tensión revolucionaria —con su impulso futurista y su inclinación por los conceptos ya citados de evolución y progreso de todo— creaban una brecha con los valores de la Legitimidad. Este nuevo temperamento le ponía difícil a las monarquías el desempeño de sus funciones de gobierno y explica por qué tuvieron que mantenerse paradójicamente, mediante la fuerza.

Inicialmente los que luchaban por la “libertad” debatían a cerca del sistema político, entretanto, el contrapunto lo puso un coro de voces que en su crítica social dejó claro que el clamor que pedía el voto se equivocaba de blanco. Transformar las normas políticas no iba a

curar los males del nuevo orden industrial. La máquina lo había cambiado todo. Manejada por unos pocos propietarios despiadados, estaba disolviendo los vínculos sociales y aplastando al individuo. “La pobreza en medio de la abundancia”, es la frase que define la época. La urgente necesidad de completar la revolución política con la social se convirtió en un deseo muy extendido.

Las propuestas francesas de principios del s. XIX se han agrupado en una sola tendencia denominada Socialismo Utópico. El hecho es que sus teorizaciones se pusieron en práctica en auténticas colonias en las que se vivía, más o menos, según el plan. Había un punto en que coincidían todos los aspirantes a ingenieros sociales: la escuela de economía política imperante cometía errores fundamentales.

Había otro tipo de críticos que cuestionando el Progreso añadió su testimonio sobre lo correcto de las utopías. Una sociedad planificada debía ser el remedio para el deterioro de las condiciones de vida. Tanto el trabajador pobre como el industrial desafortunado que se veían atrapados por la “superproducción”, más tarde llamado “ciclo económico”, eran víctimas de las inflexibles normas de la economía política. Estas ideas y otras posteriores, siguieron siendo durante un siglo puntos de vista minoritarios incapaces de detener el Progreso y sofocar el optimismo popular que despertaba. Sin embargo, sería su idea subyacente —un socialismo esencial— la que al final llegaría a triunfar, manifestándose en dos maneras: el comunismo y el estado de bienestar.

Mientras las ideas democráticas, los planes de justicia social, las leyes de reforma y la fuerza que le quedaba al intento de eliminar la contención transformaban la cultura europea, había otra fuerza que sigilosamente estaba influyendo en la misma dirección. Al principio las máquinas sólo afectaron a quienes organizaron su uso y a los hombres y mujeres que trabajaban en las máquinas. Pero en 1830 el ferrocarril desenraizó a la humanidad, convirtiéndola de nuevo en una serie de individuos nómadas. El horizonte de las posibilidades del hombre creció enormemente. La sociedad empezó a transformarse a la velocidad del nuevo medio de transporte.

La prueba y el error a la hora de construir máquinas y locomotoras de vapor espolearon la investigación de auténticos científicos. Lo que no se percibió es que en un campo como el de la

electricidad, en el que también se producían avances con igual rapidez, se estaba desarrollando una especie de contrapunto, que con el tiempo, alteraría el esquema mecánico.

A mediados del siglo XIX, entre 1848 y 1852 estallaron en Europa una serie de revueltas armadas que iniciaron la transformación de su paisaje político. En conjunto, el fermento de aquellos sucesos y sus derramamientos de sangre no transmitían más que un mensaje: que las meras demandas liberales, es decir, las de carácter político y parlamentario, habían fracasado. No habían acabado con las monarquías y no habían logrado satisfacer a los pueblos alzados. La transición desde el pensamiento meramente político hasta el social iba a ser la tarea de los cien años siguientes.

Una actitud que caracterizó el ambiente social europeo en las décadas siguientes fue el moralismo victoriano. Este tenía como propósito reprimir en cada individuo acciones, palabras e incluso pensamientos que van en contra de las convenciones. El moralismo actuó de forma paralela a una abierta antilibertad política. El objetivo era la respetabilidad. Como contrapunto, el periodo victoriano produjo personajes de carácter acusado sin miedo a defender puntos de vista originales. En el arte y el pensamiento las corrientes se afirmaron en reacción a lo convencional.

Donde con más frecuencia se ejercía la libertad rupturista era en las costumbres sexuales, porque la sexualidad era lo que el moralismo necesitaba reprimir más. La sexualidad está tan cerca de la política que casi todas las revoluciones y utopías sociales comienzan decretando el amor libre, para después volverse puritanas cuando los líderes se dan cuenta de que esa licencia socava la autoridad.

Otra de las principales características de aquel tiempo era el impacto que los avances materiales tuvieron en el desarrollo de una mentalidad materialista que hizo que Emerson escribiera: “las cosas llevan las riendas y dominan la humanidad”. Las grandes ferias en las que se exhibían esos logros materiales eran los grandes protagonistas del progreso. Se produjo también una escisión entre partidarios de las máquinas y sus detractores.

Las imaginativas filosofías y pasiones del Romanticismo, su nacionalismo cultural y sus generosos programas sociales se habían visto sustituidos por el Realismo. Aplicado a la política (Realpolitik), el término significa buscar ventajas materiales en vez de fomentar ciertos

principios. Las reformas sociales tienen como fin alimentar a las masas y deben producirse para que no haya violencia, es decir, guerra de clases. Por lo demás hay que competir y hacerse rico. Podría decirse que así se han comportado siempre los Estados, clases e individuos. Pero la atmósfera que se respira cambia cuando lo vulgar se convierte en lo ideal. Los juicios se convierten en cínicos o pesimistas.

En Alemania, un grupo conocido como “Die Freien” proclamó su desesperada libertad declarando que “Dios está muerto”, todo está permitido. Uno de ellos, Max Stirner, desarrolló un sistema que tituló “el único y su propiedad”, según el cual la obligación del individuo era alcanzar todos sus deseos mediante cualquier medio a su alcance; no hay razón para no hacerlo, la emancipación carece de límites naturales. En Francia y en otros países se desarrollaron otra clase de anarquismo. Proudhon, famoso por su paradoja, “la propiedad es un robo”, predicaba la sustitución del Estado central por unidades pequeñas, espontáneas y con autogobierno. Blanqui, dispuesto a recurrir a la violencia, adoptó el lema “Ni dios ni amo”.

En la novela de Turgenev: “*Padres e hijos*”, la nueva generación de anarquistas rusos queda representada en el héroe Bazarov, un nihilista sistemático. El nihilismo alude a una existencia sin doctrina en la que la acción no tiene sentido. Sus desesperanzados practicantes encontraron la explicación filosófica en Schopenhauer. Sus ideas, rechazadas durante medio siglo, ahora se pensaba que eran una respuesta al enigma de la existencia. Para este filósofo alemán el mundo es voluntad en cuanto deseo: la vida humana es una lucha continua —y vana— por la satisfacción. Después de un deseo viene otro y en esta sucesión se crean imágenes de la verdad, el amor, la felicidad, la justicia u otros atractivos anhelos que nunca pueden satisfacerse. Todo es una enorme ilusión. Sólo hay una excepción al destino del deseo: el arte. El deseo que despierta se cumple en su propio propósito. De este modo, la devoción por el arte sirve de refugio a los espectadores alienados por el Progreso.

En el s. XIX era muy probable que los historiadores que no gustaban de héroes fueran pesimistas o fatalistas. La sensación de que existe una fuerza irresistible que se encarna en la gran masa anónima de pueblos y naciones condujo a estos autores a una filosofía de fatalismo geográfico, climático, racial o de cualquier otro hecho material. El individuo no tiene auténtica voz en lo que hace y la humanidad es un reparto de muñecos. El filósofo Ludwig Büchner describió el dogma de forma sorprendente: “sin fósforo, ningún pensamiento es posible”. De lo

que se deducía una inferencia falsa: el pensamiento no es más que fósforo. En cualquiera de sus manifestaciones supone un reduccionismo.

No todos los científicos eran materialistas declarados, pero casi todos partían de la primacía de la materia, lo que explica que la publicación en 1859 de “El origen de las especies” de Darwin suscitara tantas aclamaciones como consternación. Hasta ese momento, la evolución se había explicado como resultado de alguna acción por parte de la criatura y eso suponía una intromisión de la voluntad, aunque fuera inconsciente, en el funcionamiento de la naturaleza. Ahora Darwin proponía una operación puramente mecánica. Hacía que la vieja idea de la evolución encajara en la física por medio del concepto de selección natural.

“Hubo pensadores de tendencia contraria (entre ellos notables científicos) que rechazaron la hipótesis de Darwin con argumentos vigorosos que partían de diferentes puntos de vista, sobre todo religiosos. Así comenzó una polémica que había de durar medio siglo y que se conoció con el nombre de guerra entre la ciencia y la religión. La multitud se fue convenciendo poco a poco de que Darwin la había demostrado. (...) Todo el mundo podía ver que la selección natural era otro eslabón en la férrea cadena de Cosas que unía la ciencia física, el materialismo, el realismo y el positivismo”.

En su momento, aparte de la religión, la moda de la selección natural que cundió entre los intelectuales afectó a otros asuntos. Al aplicarse a la política generó la doctrina de que las naciones y otros grupos sociales luchan sin cesar para que sobrevivan los más dotados. Tan atractivo fue este “principio” que se le dio el nombre de Darwinismo Social.

El siglo XIX fue el momento culminante de la antropología fisiológica, que dividía a la humanidad en tres o más razas. No todos los que argumentaban sobre las razas creían en las mismas solemnes ficciones, pero casi todos los occidentales educados aceptaban la idea fundamental de que raza es igual a carácter y expresaban sus propias ficciones en ese sentido. En Inglaterra hubo muchos que sufrieron ataques de sajonidad. En Europa Central, el pangermanismo y el paneslavismo se oponían entre sí y a todos los demás grupos.

Las polémicas raciales, que con frecuencia se referían a la nación, expresaban diversos tipos de sentimientos agresivos, ya fueran triunfantes o frustrados. Había orgullo por el poderío industrial y el Nuevo Imperialismo que penetraba en China y Africa. Esta filosofía tan saturada

de contenidos de jerarquía racial fue, a su vez, el gran inspirador del nuevo imperialismo que llevó al reparto del mundo por parte de las potencias occidentales.

Desde 1848 a 1871, Europa vivió un periodo convulso que cambió los equilibrios entre las potencias y dio paso a nuevas naciones. En Francia Napoleón III consiguió hacerse elegir presidente y después emperador. Sus pasos hacia el trono conllevaron la coacción, el encarcelamiento y el exilio de sus oponentes, después de algunas luchas callejeras. Las ilegalidades fueron cubiertas con un plebiscito. El Segundo Imperio francés fue testigo de un aumento de la producción fabril y del comercio, junto al inicio de un sistema de asistencia social. Pero los inestables cimientos del régimen precisaban de una peligrosa política exterior y esta necesidad de vanagloriarse acabó por derribarlo.

Después del fracaso de la aventura mejicana de Napoleón, Bismarck manejó con maestría la situación e impulsó una serie de pequeñas guerras con el fin de unificar por fin a los alemanes en una sola nación. Los franceses, que nunca toleraron ese deseo cuyas consecuencias temían, se comportaron con torpeza y se llegó a la guerra. La derrota francesa frente a los prusianos acabó produciendo una insurrección en París que se conoció como la Comuna. Karl Marx, viendo la oportunidad de un giro político y quizás también apreciando el valor del nombre, lanzó un panfleto que presentaba la insurrección como un anticipo de la lucha de clases que se avecinaba: el proletariado alzado ya a punto de instaurar el comunismo. Si bien los integrantes de la Comuna no eran ni proletarios ni comunistas, Marx no se equivocó al juzgar que el acontecimiento había dado notoriedad mundial a los trabajadores en armas.

Cuando el marxismo se convirtió en materia de investigación y objeto de estudio para los universitarios, entre los académicos hubo más personas que pudieran manejar sus contenidos que entre los políticos o militantes socialistas. El capital pretendía demostrar científicamente de que manera se explotaba al trabajador. “La *teoría laboral del valor* marxista ha sido después rechazada por los economistas y su razonamiento ya no es válido, sin embargo, cuando el error se recupera para la propaganda es un argumento simple y poderoso”. En cuanto a la historia, la tesis de Marx en vez de una batalla de ideas —tesis y síntesis— de la que surge la síntesis, el choque se produce entre fuerzas puramente materiales: es el materialismo dialéctico. Para él solo existe lo tangible, el resto —arte, pensamiento, derecho o religión— sólo constituye una superestructura que por sí sola, no tiene ningún impacto. La historia avanza mediante las

cambiantes relaciones entre las cosas y su fase actual producirá inevitablemente el comunismo proletario.

Las últimas décadas del s. XIX conocieron además toda una serie de progresos materiales que cambiaron el panorama de la vida corriente gracias a nuevos bienes y artefactos. Fueron años en que se sustituyó la comodidad por la accesibilidad. Los electrodomésticos son el buque insignia de la panoplia de bienes materiales que hicieron más livianos los deberes del hombre. No obstante, a menudo estos avances no simplifican la vida; un mecanismo cubre una necesidad probablemente a costa de crear otras muchas. La única consecuencia claramente positiva del ahorro del trabajo que produjeron los electrodomésticos fue la emancipación de la clase sirviente.

Inevitablemente tantos cambios en el modo de vida llevó también a un torrente de nuevas ideas y comportamientos. Así por ejemplo, la bicicleta y el tenis sobre césped ya habían comenzado a desentumecer los miembros y lo que los cubría y la máquina llevaba los sentidos hacia una nueva adicción: la velocidad. El contraste con estas alegres actividades lo ponía el aumento de las enfermedades mentales y la difusión del consumo de drogas.

En el ámbito artístico surgió el esteta, un nuevo tipo social en razón de actitudes y formas de hablar que eran poses deliberadas, métodos de propaganda cuyo fin era la destrucción de la Respetabilidad. Este movimiento suponía una retirada desde los valores de la sociedad industrial y puede resumirse en la acusación de que los empresarios, el imperialismo, la inquietud obrera y la guerra estaban destruyendo la civilización. Se empezó a hablar de decadencia. Las crisis por las que pasaban las grandes naciones europeas venían además a corroborar la superstición de que el fin de siglo de alguna forma indicaba que todo llegaba a su fin.

La popularidad de las artes no solo aumentó sino que su mensaje social y moral se hizo cada vez más hostil hacia la sociedad. Rimbaud es el primer autor de los abolicionistas franceses que estaban empeñados en destruir por completo la cultura. En la crítica y destrucción del espíritu anterior por parte de los hombres de letras hubo también “un vigoroso esfuerzo de la conciencia moral, en el que había un objetivo positivo: hacer justicia a las mujeres en todos los aspectos: el sexual, el social y el político. (...) La emancipación de la mujer fue paralela a la sexual e interaccionó con ella. El amor libre era un lema y una moda; el divorcio se hizo más frecuente y menos reprochable”. Sin embargo, Al defender a Eros y pretender un mundo abierto

para las mujeres, los argumentativos artistas de los noventa parecían olvidar una vez más su propio dogma, según el cual el arte no tiene nada que ver con la moral.

El contraste entre el entusiasmo de los innumerables reformistas (optimistas) y la creencia en que la civilización era a un tiempo decadente y demasiado dura para que los juiciosos vivieran en ella manteniendo la cordura, era equiparable al contraste entre la consideración por el bienestar individual y los muchos tipos de violencia que amenazaban la vida. El cambio de siglo se permitió el lujo de tener cuatro grandes guerras y un puñado de conflictos menores, todos ellos marcados por atrocidades y masacres en ningún modo necesarias para vencer, aunque sí demostraran continuamente que los perpetradores eran realmente humanos.

Además de la violencia profesional —desde y entre estados— “la de los aficionados se empleó contra reyes, jefes de Estado y otras figuras políticas”. Una bomba en un teatro de Barcelona planteó algo que posiblemente no podía plantearse de ninguna otra manera y nuestra época ha aplicado la técnica fielmente. En esos días pioneros se echaba la culpa a “anarquistas” o “nihilistas”, causando así una permanente confusión terminológica. El verdadero anarquista es un alma amable y confiada que defiende un mundo sin gobierno: algo hacia lo que Marx aspiraba después de la necesaria dictadura del proletariado. Pero en los noventa había anarquistas impacientes que querían resultados inmediatos y que, para alcanzar sus fines, confiaban en la reciente invención de Alfred Nobel, la dinamita. (...) Por lo que respecta a los nihilistas, también se les suele etiquetar de forma errónea. Los genuinos no creen en nada y no hacen nada al respecto. La desilusión y el cinismo demuestran que cualquier acción, incluso levantarse por la mañana, es vana”.

El cambio de siglo supuso realmente una transformación; no fue un momento decisivo común, sino una plataforma giratoria en la que multitud de cosas que miraban en un sentido se volvieron para mirar en dirección opuesta. Desde el punto de vista artístico, científico, político y social, el periodo presentaba dos formas de juzgarlo, exultantes o desesperadas. Los atrevidos eran optimistas, los reticentes encontraban nuevas formas de retirarse hacia nuevos primitivismos. En cualquiera de las dos cosas, la intención clara era la de emanciparse. La marcha hacia delante se producía en varias columnas que iban luchando a medida que avanzaban. Las energías desplegadas continuaron innovando y atacando los restos de la alta cultura decimonónica. Si el fin del siglo anterior había tendido a poner el mundo a distancia, el inicio del siglo XX, en la negación, el impulso se volvió positivo. Ya no se habló más de

decadencia, a pesar de que los acontecimientos externos seguían siendo tan caóticos y deplorables como antes.

El renovado vigor procedía de una generación de hombres y mujeres nacida a finales de la década de 1870 y principios de la de 1880, que había vivido en ese periodo quejumbroso y, o bien sentía que aquellas ideas estaban acabadas, o que había otras formas no de resistirse sino de combatir los males de la sociedad; es lo que el autor llama la década cubista. Para los cubistas, “la forma” significa todo el objeto, no solo su vista frontal. Este movimiento, al intentar profundizar en las cosas y poner de relieve la estructura en lugar de las apariencias, corre paralelo a la física de principios del s. XX: el átomo es más real que el trozo de materia visible, y así sucesivamente hasta llegar al más lejano ámbito del análisis. Pero realmente, más que la ciencia, lo que afectó al ojo cubista fue la tecnología: la velocidad del coche de motor y la aviación, fenómenos que se inculcan imágenes mutuamente y allanan lo abultado. Evidentemente, también hay que mencionar aquí la influencia que tuvo el cine en la transformación de la realidad visual. Las figuras de las películas no se mueven realmente sino que al verse en una rápida sucesión, producen sensación de movimiento: es el efecto estroboscópico.

La eliminación de lo reconocible, especialmente de la cara del individuo en un retrato cubista, tiene una sutil relación con la ola de populismo que fluyó por Europa y EEUU en el cambio de siglo. Las masas emergentes anegaron al individuo. Por supuesto, este no dejó de existir, pero lo hacía de forma anónima, como un átomo entre miles de congéneres.

El populismo supuso la remodelación de la antropología. La del s. XIX se centraba en el individuo, el temperamento populista abandonó a su suerte al ejemplar individual y se centró en la tribu. Esta nueva sensibilidad inspira una redefinición de la historia y de las ciencias sociales todas ellas contempladas desde una gran pluralidad de perspectivas donde lo general domina sobre lo particular. Una de las grandes preocupaciones que eligió el nuevo siglo fue la psicología que se convirtió en el nuevo territorio por conquistar.

En reacción a esta línea de pensamiento populista, surgió también la figura de Nietzsche. El punto de partida de sus especulaciones era el contraste existente en la religión griega entre Apolo y Dionisio: el estático orden de la razón frente al dinámico funcionamiento de los impulsos. “El espíritu, que es inherente al pensamiento, es creativo y el superhombre es la

prolongación del propio hombre hacia una criatura que se sitúa en un estadio superior y más profundo del que ese hombre ocupa en la actualidad. El Dios que está muerto es el que preside el cristianismo, una doctrina concebida para los débiles y los pobres de espíritu que, al glorificar a los desvalidos, multiplica el número de víctimas que temen a la vida y están resentida con ella. (...) En la salud el hombre tiene dentro de sí la voluntad de poder, un impulso hacia la acción y el logro que participa del dominio de uno mismo que caracterizará al superhombre e instaurará un nuevo espíritu”.

Mientras la efervescencia de ideas y acontecimientos mantenía al mundo en una permanente crítica y revisión de sí mismo, ocurrió un acontecimiento que de una forma abrupta acabó una época. La sacudida que arrojó al mundo contemporáneo a su camino de autodestrucción fue la Gran Guerra de 1914-18. La guerra había sido precedida de ideologías cargadas de violencia potencial. El darwinismo social había sido una de las líneas de pensamiento que había reforzado el espíritu belicista que llevó a esa guerra. Otra era la creencia de que el progreso dependía únicamente del hombre nórdico: inglés, alemán escandinavo y norteamericano. La falsedad del dogma racista radica en creer que una nación es una raza, un grupo que comparte un origen biológico común. Las pseudociencias y el determinismo sugerían la fe en la raza como elemento aglutinador de las naciones ya que es un elemento unificador innato y “natural”. Desde una Alemania que iba en pos de una perfecta unidad, Occidente había venido siendo testigo de una confusa mezcolanza de cuatro de sus tradicionales impulsos hacia la unidad: la nación, la clase, la raza y la cultura.

Otro cambio profundo que se había producido en las décadas anteriores a la Gran Guerra fue la costumbre de dar publicidad a las ideas mediante el asesinato. Anarquistas o nihilistas se convirtieron así en los pioneros del terrorismo. Los jefes de Estado y los primeros ministros eran especies en peligro. Justo antes de la guerra, en París estalló otro tipo de terrorismo que carecía de filosofía pero que expresaba la revuelta de la miseria. Había otros jovencitos, mejor vestidos y alimentados, que se mostraban a favor de la violencia con un propósito diferente. Eran estudiantes e intelectuales cuya intención consistía en instaurar un dictador o restaurar una monarquía, en ambos casos eran rabiosamente antisemitas.

La Gran Guerra reforzó el prestigio del concepto de modernidad. Los jóvenes que habían sobrevivido a la bestialidad de una guerra producida por sus mayores, que eran estúpidos o malvados, se adhirieron fácilmente al dogma de que “lo más reciente es lo mejor”. La nueva vida

debía verse libre de los viejos errores y llenarse de nuevos placeres. La alegría era el principal artículo de un programa que consistía en agarrar la vida con las dos manos, mostrando tolerancia ante los caprichos del ser humano e indiferencia ante las presiones. Dada la relajada situación de la primera posguerra, este rechazo de pasado, unido a formas de compensación de uno mismo por los recientes horrores, era una emancipación con el mínimo esfuerzo.

En lo cultural la obra que mejor representa el momento cultural de Europa es para el autor “*La tierra baldía*” de T. S. Eliot. Esta obra compendia en su título y en su contenido, los pensamientos y sentimientos de los supervivientes. El toque de desolación se da en el primer verso: “Abril es el mes más cruel. Desde Chaucer hasta Shakespeare y desde éste a Browning y Whitman, abril se ha cantado como el mes más afable y acogedor. Ahora todo lo que abril significa, sobre todo su fuerza generadora, despierta antipatía; la vida es detestable”. La guerra había dejado tras de sí un profundo rastro nihilista.

El absurdo existencialista procede de lo planteado en la paradoja de que la locura es la respuesta cuerda ante un mundo demente. Esa combinación de ciencia, filosofía y teoría hizo algo más que reflejar la opinión que les rodeaba, reprodujo los auténticos rasgos de su medio, pero con una peculiaridad: las chispas del absurdo no produjeron ninguna chispa de electricidad positiva, ninguna rebelión del absurdo contra el propio absurdo. Mas bien al contrario, lo aceptan como algo inherente a la vida. Sin embargo para las primeras filosofías la vida era la misma fuente de la cordura.

La corriente principal del existencialismo, representada por Sartre y Beauvoir, adoptó el marxismo y fue su fiel propagandista. El paso desde la especulación original a la opinión pública y a las páginas de los periódicos tuvo lugar rápidamente después del final de la Segunda Guerra mundial. El absurdo alcanzó rango de rectitud y de atractivo infalible.

“En el ámbito de la ética, el absurdo actual más flagrante viene envuelto en esa palabra de pesadilla que es *relativismo*. Su equivocada aplicación en la actualidad constituye un grave error porque influye en la comprensión de las ciencias físicas y sociales y hace descarrilar cualquier razonamiento relativo a la moral del presente. (...) Las conductas corruptas o escandalosas se creen producto de la perspectiva relativista. Y si se vincula con la política liberal, implica una complaciente irresponsabilidad”.

Después de 1920 una poderosa oleada de populismo recorrió la cultura occidental. Surgía de la experiencia comunitaria bélica y se aceleró con la Revolución Rusa. El pueblo se convirtió en el único objeto de interés y de preocupación. El arte, la literatura, la teoría social, los modales y la moral remodelaron los sentimientos comunes y marcaron el tono de una sociedad alterada. Aquellos años también conocieron el progreso de tres movimientos que tenían su origen en la efervescencia vitalista y las revueltas emancipadoras de finales del siglo anterior: la emancipación sexual, los derechos de la mujer y el Estado de bienestar. Estos cambios de naturaleza moral, social y política fueron un paso importante hacia los usos y políticas de finales del s. XX.

Al final, la devastación, tanto material como moral que produjo la Primera Guerra mundial había calado tan hondo que sacó la creatividad de su cauce, primero para convertirla en frivolidad y después para llevarla por el camino de la autodestrucción. Hacia 1920 todo el que había sobrevivido había sido transformado milagrosamente, no en seres sensibles a la estética sino en acomodaticios y cobardes. Para esta nueva casta todo lo que se presentaba como arte merecía automáticamente respeto y un sesudo análisis. Cuando una nueva obra o estilo no era fácil de apreciar, era desagradable de contemplar, incluso repugnante, ellos la encontraban “interesante”. Medio siglo después a no ser que al crítico le parezca “inquietante”, “perturbadora”, “cruel”, “perversa” se rechazará por considerarse “académica” no solo carente de interés sino despreciable.

Mediante la alquimia de la guerra, el burgués estúpido —que antes ofrecía resistencia a la sucesión de nuevas escuelas artísticas y literarias— se había convertido en el dócil consumidor de mediados y finales del s. XX. Para él la existencia de una vanguardia que trastoca el pensamiento es tan indiscutible como que la Tierra es redonda y tiene la categoría de un santo sínodo. El arte ha sido definido una y otra vez como la más alta expresión espiritual del ser humano y, en cierto sentido, como algo superior a la religión porque es la única actividad que no conduce al asesinato. Además el artista es un profeta en el sentido bíblico del término. Esta visión de las artes, de la que son fervientes partidarios quienes la practican, ha sido aceptada por una parte considerable del público y para muchos de sus integrantes representa un pasatiempo o una forma de ganarse la vida. Podría ser adecuado datar el comienzo del *modernismo popular* en el momento en que se produce esta victoria definitiva de la religión artística que es a principios de la década de 1920. El mensaje emitido por primera vez a principios del s XIX, “el arte por el

arte”, había manifestado finalmente su verdadero sentido a las personas cultivadas: “el arte por la vida”.

El arte estaba también bajo la sensación de que el ímpetu nacido en el renacimiento se había agotado. La carga de todo el pasado —todas las obras maestras mayores y menores— ejercían una presión cuyo efecto era paralizante. Todo se había hecho ya. La sustancia y la técnica habían dado todo lo que podían dar.

Para Barzun la crisis en el ámbito artístico es el mejor reflejo de la crisis de gran calado en la que está inmerso Occidente y que constituye la tesis principal de la obra analizada en estas páginas: “Occidente ha ofrecido al mundo un conjunto de ideas e instituciones que no existían en épocas anteriores ni en lugar alguno (...) la disparidad y el conflicto ha perseguido unos fines característicos —en eso consiste su unidad— y ahora dichos fines, llevados hasta sus últimas consecuencias, están llevando a su desaparición”.

Barzun muestra como los síntomas de la decadencia pueden ser entendidos por la hipertrofia de aquellos rasgos característicos que definen al mundo occidental: primitivismo, individualismo, emancipación, etc... Lo que ha sido motor del desarrollo cultural, cuando es perseguido implacablemente y sin consideración hacia la virtud, puede degenerar en impulso de decadencia y degeneración. En primer lugar aprecia una parálisis espiritual como resultado de apetecer objetivos contradictorios. En nuestros días, “cualquier doctrina o programa que proclame el merito de ir contra el sentido común tiene el atrevimiento a su favor”.

Las naciones occidentales gastan miles de millones en la enseñanza pública para todos animadas por el afán general de excelencias. Al mismo tiempo la sociedad descalifica cualquier signo de superioridad como elitismo. Las mismas naciones deploran la violencia y la promiscuidad sexual entre jóvenes, sin embargo, pornografía y violencia no pueden ser suprimidas en películas, libros, comercios, televisión o Internet en beneficio del “libre mercado de las ideas”.

La confusión general creada por tales contradicciones alcanza cualquier aspecto del esfuerzo cultural. En el arte, lleva a la exaltación del anti-arte, materializado de una parte por la travesura nihilista de Marcel Duchamp, en la otra por Picasso que dedicó su inmenso talento a crear un arte enfurecido contra y compitiendo con la naturaleza. Cuando el compositor Pierre

Boulez dijo que estaba decidido a “destruirlo todo”, el simplemente dio voz a una corriente de sentimiento que ha animado una buena parte del “arte avanzado” desde que Rimbaud articuló la doctrina de la “desregulación de todos los sentidos” en el siglo XIX.

La transformación de arte en anti-arte no pudo tener éxito por si misma. Necesitaba la participación de instituciones que certificaran esos logros artísticos así como audiencias cuyo interés los sostuvieran. Para Barzun “cuando la gente acepta lo inútil y absurdo como normal, la cultura es decadente”. La inutilidad y el absurdo solo parecen normales a una sensibilidad dañada. El daño ha sido producido por una progresiva pérdida de resistencia a la mentira. Entonces el hombre se vuelve vulnerable a todo tipo de virus culturales. Esta disminución de la resistencia a la mentira ha afectado a los críticos, profesores y estudiosos; ha llevado a una situación en la que la erudición es lo pretencioso vestido de ininteligibilidad. También ha afectado al gran público con cuyo sano rechazo de lo absurdo ya no puede contarse.

Las artes del modernismo han tenido así mismo un papel en “la generalizada relajación de las costumbres de la que tantas voces vienen lamentándose desde mediados del s. XX”. El ataque a la autoridad, la ridiculización de todo lo establecido, las distorsiones de la lengua y de los objetivos, la indiferencia hacia los significados claros, la violencia que despierta la forma humana, el retorno a los elementos sensoriales primitivos y el aumento del número de géneros denominados “anti-”, cuyo principio rector es “no esperar nada”, ha convertido al modernismo tanto en el espejo de la desintegración como en la incitación a profundizar en ella.

Por supuesto que la confusión no reina solo en el ámbito de la cultura. El reino de las relaciones sociales y la política están igualmente acosados. Un resultado es lo que Barzun llama el “Gran Cambio”, la transformación del liberalismo en su contrario. Si el liberalismo inicialmente triunfó en base al principio de que el mejor gobierno es el que gobierna menos hoy para todas las naciones occidentales la sabiduría política ha refundido las ideas de libertad y liberalidad. La universalización y extensión del Estado del bienestar ha alimentado una cultura de derechos. Lo que comenzó como un acto de generosidad termina en una explosión de regulaciones y de demandas desmedidas de derechos. Motivos que antes fomentaban la unidad y el compromiso social —emancipación, autoconciencia— ahora actúan como fuerzas centrífugas: fuerzas de decadencia. Hacia el final del siglo veinte la idea de pluralismo se desintegró y el separatismo ocupó su lugar. Vemos sus efectos en todas partes desde un campus universitario hasta Bosnia y lo que llamábamos el Reino Unido.

La descripción que Barzun hace de Occidente nos presenta unos opuestos en permanente renovación que expresan una latente insatisfacción de las sociedades occidentales consigo mismas y que es descrito por el autor como una inagotable tensión emancipadora. El individualismo y la autoconciencia nos describe a un hombre occidental que avanza hacia sí mismo como referencia y juez de su propio comportamiento. La decadencia de occidente es descrita precisamente como la persecución de estos fines de una forma desmedida y más allá de su efecto estimulante y revitalizador.

Del estudio de esta obra podemos sacar algunas conclusiones:

- El individualismo y la autoconciencia llevados al extremo permiten al terrorismo crear su propia ética y dictar sobre la vida y la muerte. La emancipación además de sus aportaciones críticas es un fenómeno que desarma a la sociedad, facilitando la entrada de movimientos violentos y autodestructores. El terrorismo ha encontrado en la emancipación un doble aliado. En la insatisfacción frente a la propia sociedad, un deseo intenso de derribarla. En la renovación permanente, una sociedad debilitada para frenar su penetración. Cuando la emancipación se volvió un fin en sí mismo llevando a la glorificación del absurdo y el nihilismo, el terrorismo no encontró ya un aliado sino una filosofía en que sustentar su peculiar visión del mundo. Solo por medio de la destrucción, la violencia, podría el mundo salir del laberinto del absurdo, del vacío existencialista.
- Vemos también como el autor expone que la violencia está más enraizada en los sedimentos filosóficos e intelectuales de occidente de lo que el hombre occidental suele pensar. El terrorismo no es por tanto un fenómeno ajeno a la naturaleza del ser occidental, es más bien la expresión extrema y radicalizada de algunos de los impulsos que han constituido el proceso de modernización de sus sociedades. Lo que es peor: es uno de los contenidos de la cultura occidental que mejor ha sabido exportar a las sociedades que pugnan por no ser excluidas de los beneficios de la modernidad occidental. No parece previsible que en tales circunstancias el fenómeno del terrorismo sea vencido y doblegado con facilidad, sus raíces son profundas.