

POLITICA, SOCIEDAD, CULTURA

POR

JORGE USCATESCU

Las relaciones entre Política, Sociedad y Cultura atraviesan un proceso de profundas transformaciones. En estas transformaciones, la perspectiva europea se ha convertido, a pesar de las ambigüedades y las contradicciones de este mismo proceso, en una perspectiva lúcida, crítica, consciente y racional. Dos vocaciones latentes en la conciencia europea, la *vocación política* y la *vocación metafísica*, han estado y están presentes en este proceso crítico. Ellas no han faltado en la definición de la realidad de un orden político y cultural planetario que por muy anárquico que aparezca y se manifieste, sigue reclamándose de un «orden», un *logos*, una conciencia en marcha, que hacen que Cultura y Política establezcan sus propias estrategias de acción, en una realidad dinámica, viva, y en más de un sentido crítica e inquietante.

Esta situación, esta inquietud, esta preocupación fecunda, la ponía de manifiesto Edmundo Husserl hace cincuenta años en su obra. «La crisis de la existencia europea, escribía Husserl entonces, no tiene más que dos salidas: la desaparición de Europa por una alienación que la opone al sentido racional de su propia vida, la caída en la hostilidad hacia el espíritu y en la barbarie, o el renacimiento de Europa gracias al espíritu de la filosofía por un heroísmo de la razón que supera definitivamente al naturalismo. El más grande peligro que amenaza a Europa es la laxitud. Si contra este peligro de los peligros nosotros luchamos como *buenos europeos*, que no temen una lucha incluso infinita, contra los llamados destructores de la falta de fe, del fuego

devorador de la desesperación en la vocación humana de Occidente, de las cenizas de esta dejadez resucitará el ave fénix de una interioridad de vida y de una espiritualización nuevas, garantía de un porvenir grande y duradero para el hombre; porque el espíritu es inmortal».

Actitud valiente y aleccionadora la del filósofo. Actitud que se dirige, en igual medida, al hombre teórico y al hombre político de su tiempo. Grave situación, la del hombre político en nuestro tiempo. Se trata del ser que se enfrenta al logos trágico, de la tradición occidental: *Andreia kai sofrosine*. Un logos trágico sustitutivo, que tiene ante sí un complejo de situaciones que el mundo nunca había conocido: la alternativa trágica, guerra-disuasión. La perspectiva demográfica de carácter alucinante del planeta, donde el frenesí del consumo se proyecta en la idea de la escasez creciente de los medios de supervivencia del planeta. La ingobernabilidad del mundo. El desfase dramático entre la situación de la sociedad y la economía capitalista y socialista por un lado y la del Tercer Mundo por otro lado. En estas circunstancias, la aspiración a la democracia y a las libertades se hace cada vez más patente a medida que libertad y democracia se hallan amenazadas por la abstracción y la confusión semántica; los intelectuales, atravesando una fase sofista y eleata de la inteligencia, sufren al mismo tiempo una tentación totalitaria y una tentación nihilista de la inteligencia. Todo lleva a una especie nueva de confusión que un personaje chino de «La tentación de Occidente» de Malraux expresaba así: «La intensidad que las ideas crean en vosotros me parece hoy que explica mejor vuestra vida que ellas mismas. La realidad absoluta ha sido para vosotros Dios y vosotros buscáis con angustia a quien podríais confiar vuestra extraña herencia». A todo esto se insinúa la idea de la ingobernabilidad anárquica de los hombres. La aceptación por parte de ellos, de unas vivencias políticas reales. En su libro *Après le socialisme*. Alain Touraine escribe en este sentido: «La opinión pública ya no habla el lenguaje de la política. La inquietud y la desconfianza la gobiernan allende la cólera y la esperanza. Muchos se repliegan sobre la vida profesional o pri-

vada. Otros colocan sus esperanzas en movimientos y asociaciones que rechazan ser controlados por partidos políticos. La participación activa en la política retrocede y la apelación de militante es rechazada por aquellos mismos que intervienen lo más activamente en la vida pública». Los Estados mayores de la política y la inteligencia apelan a los libros sagrados y la vida política abandona el ágora por la pantalla, se diluye en discusión esotérica y terminologías tecnológicas. Todo ello ante una sociedad nada apática, sino, al contrario, creadora, dinámica, en la línea del crecimiento continuo y sin retornos posibles.

* * *

En estas condiciones se plantea la cuestión de fijar el perfil del hombre político, sus capacidades, su idea de valor y la necesidad de que a la estrategia de la política corresponda una estrategia de la cultura. ¿Cuál es la situación del hombre político y de la esencia de la política hoy? La pregunta se convierte en un hecho preliminar. Como hecho social, su realidad da un paso natural a la hermenéutica y la interpretación. El tema se ha convertido en moneda corriente en los tiempos que corren. Una deformada interpretación de Freud ha empujado a cierto periodismo político, teñido de colores ideológicos crepusculares, a hablar de un erotismo del poder e incluso de la erótica del mismo, en un tono aún menor y de menor tolerancia. Se trata de una aplicación de los textos de Freud al fenómeno político por alguien que no los ha leído en absoluto y por lo cómodo y atrayente de la fórmula sus seguidores se han multiplicado. Multiplicándose al mismo tiempo las loas por la felicidad de la fórmula, que, en realidad, más que a Freud, sería acaso atribuible a Montesquieu.

Montesquieu, el compañero cómodo de los políticos de los dos siglos últimos, no es que haya hablado de una erótica del poder, pero en sus *Letras persas* ha frecuentado metáforas que se le acercan. Metáforas y metonimias que bastarían y sobrarían para una construcción semiótica de la política y del poder. Pero nunca eludió Montesquieu la realidad concreta. Lo malo fue que

la Revolución y sus secuelas no se inspiraron en sus ideas, abandonadas a la paz de las bibliotecas, sino en las ideas de Rousseau. Todo ello Cioran lo atribuye a la afición francesa por la literatura. En una reflexión que vale la pena transcribir: «El literato es menos apto que nadie para comprender como funciona el Estado. Para ello demuestra cierta competencia solamente durante las revoluciones, justamente porque entonces la autoridad es abolida y, vacante el poder, el hombre de letras tiene la facultad de imaginar que se puede resolver todo con una actitud o una frase. No son las instituciones libres sino sus simulacros y la farsa de la libertad. Nada extraño, pues, que los hombres del 89 se hayan inspirado en un lunático como Rousseau, y no en Montesquieu, espíritu sólido que no ama divagar, y que no podrá servir de modelo a retóricos idílicos o sanguinarios». En efecto, Montesquieu, este pensador sólido, concreto, cuyo idioma representa la perfección ilustracionista, con sus límites y su poca propensión a las evasiones líricas posteriores, sabe cuánto hay de «principio de placer» en la política y el poder. Recordemos a Usbek, en París. Ha dejado atrás, en un Irán que nada tenía que ver con el de Jomeini, su harén en manos de los eunucos. Una fascinante correspondencia tiene lugar entre París e Hispania. Así aprendemos cómo gobiernan los eunucos la compleja vida del harén y su paralelismo con el gobierno del Estado moderno. Paralelismo que da pie a Starobinski para aludir al «erotismo del poder» en Montesquieu. «Se torna evidente, escribe el agudo crítico ginebrino, que en el contexto erotizado del despotismo político el poder absoluto no llega a hacer reinar el orden sino por medio de una clase de funcionarios, a la vez privilegiados y frustrados, autoritarios y alienados, que encuentran un placer erótico sustitutivo en hacerse temer por el pueblo». Por medio de esta clase burocrática de los eunucos, el poder erotizado el tirano lo ejerce desde lejos. Los consejos del tirano suenan como eterna, siempre actual cantinela: «Procúrales todos los placeres inocentes; engaña sus inquietudes; diviérteles por la música, danzas, bebidas deliciosas; convénceles que se reúnan a menudo».

En realidad, Montesquieu lleva la cuestión de la política al terreno de la voluntad del poder. La voluntad de poder que se centra en la voluptuosidad del poder. Pero se trata de una voluptuosidad que emana de un sentimiento de frustración erótica del eunuco, que aspira así, sustitutivamente, a una erótica distinta, la del dominio, de la intriga, de la sumisión de su víctima. Así lo declara el jefe de los eunucos negros en carta a Usbek, hablando de la psicología de las mujeres del harén: «¿Cómo puede un hombre esperar cautivar su corazón si sus fieles eunucos no han empezado a someter su espíritu?». Tema que será seguido por Sade, por Rousseau y por Julien Sorel, el personaje cumbre de Stendhal. El mito de Don Juan, asimilado a la esencia de la política. Pero no centrado en esta esencia. Centrado en ella está, sin embargo, Freud. Uno de los análisis más agudos de Freud es el de la tipología narcisista en el orden obsesional. Freud, que pocos leen bien, y pocos han leído —el auténtico instaurador de la interpretación como modalidad cultural— en sus «tipos libidinales», se acerca con gran acierto a la esencia del poder. Lo hace al distinguir entre tipo obsesional, que se caracteriza por el dominio de un sobreyo; tipo narcisista, con dominio del Yo y tipo erótico, con el dominio de *Esto*. El tipo obsesional nos lleva al mundo de la cultura; aparece como una especie de soporte auténtico y conservador de la cultura. El narcisista es el tipo siempre dispuesto a la acción, al dominio, a desempeñar espontáneamente el papel de «leader» o jefe. El erótico es el tipo siempre vuelto hacia la vida amorosa y siempre pendiente de los demás.

Nada, por tanto, de erotismo del poder. Decía Spranger —y decía lo contrario que Platón— que el político jamás vive pendiente de los demás. Siempre vive pendiente de sí mismo. En efecto, el hombre político vive en función de su propio espejo. Y cuando el espejo de Narciso se le oscurece, pierde su propia imagen, se hunde. Es la caída, la ruptura de su yo con el sentimiento del poder. Con Freud renace, así, la idea narcisista de la «libido dominandi», que la Edad Media y Hobbes supieron descifrar a su modo. Y también Maquiavelo. En nuestro libro *Ma-*

quiavelo y la pasión del poder, hemos intentado analizar el poder como forma pasional. Pero conviene agregar, ahora, que esta pasión es la que se refleja en sí misma, en la fuente de Narciso, cantada líricamente por aquel instaurador de la poesía europea que fue Bernard de Ventador: «Aisin perdei come perdt se/Lo bel Narcissus en la fon». Pero, cuánto despliegue de pasión, cuánto desfile de ambiciones, cuántas imágenes «construidas» y «reconstruidas» antes de las caídas en la fuente. Embelesamiento en su propio yo, hasta la muerte.

* * *

Estas reflexiones nos conducen al tratamiento, lo más sereno posible, de dos temas esenciales. El tema de la política de la cultura, capaz de organizar su estrategia en términos distintos de la estrategia de la política como tal. Y el tema de confrontar la estrategia de la hegemonía cultural con la estrategia de la cultura en libertad. Temas actualizados en los últimos años por la estrategia del eurocomunismo y su experiencia cultural y por el Documento de la Sociedad Europea de la Cultura reunida en Venecia en 1951, cuyos términos han sido ampliamente comentados en la actual década por el sociólogo Norberto Bobbio en su libro *Política y Cultura*. A propósito del tema de la estrategia de lucha de la hegemonía cultural, su actualidad es evidente. La situación misma de la inteligencia occidental hace amplia referencia a esta estrategia, como hemos intentado mostrar en nuestro libro *Europa, nuestra utopía*. Para ello conviene desplegar la problemática del eurocomunismo de su excesiva circunstancialidad. Sus raíces profundas están soterradas en la propia estrategia revolucionaria del siglo, en las tensiones sociales e ideológicas que ella ha sabido canalizar bajo el signo de una combustión más o menos intensa de la cultura misma en el proceso revolucionario. Durante largo tiempo una corriente, cada vez más extensa dentro del socialismo marxista, ha concedido a esta cuestión un tipo de atenciones y un esfuerzo de integraciones en una estrategia revolucionaria encaminada hacia la conquista

del poder que sus adversarios no supieron o no quisieron apreciar en lo que tenga de gravedad e importancia. Hoy la situación alcanza posiciones-límite, de las cuales superficialmente se desprende sólo la tentación o la némesis totalitaria de gran parte de los intelectuales europeos. Pero esta misma visión superficial del problema ha hecho que no se sepa distinguir que esta integración intelectual en la némesis totalitaria no ha sido un hecho casual, ni una simple fatalidad histórica, o una simple distorsión mental colectiva, sino algo que se ha inferido en una estrategia y un proceso revolucionario que lleva un largo tiempo de elaboración.

En el punto de arranque de este proceso y esta estrategia no está, como algunos pretenden, Lenin, cuya propensión hacia las construcciones mentales con fines políticos y con perspectivas utópicas ha sido tantas veces puesta de manifiesto. Quien protagonizó este proceso fue Antonio Gramsci, uno de los fundadores del partido comunista italiano, hombre de agudas tensiones intelectuales, de cuya actualización como nuevo intérprete del Príncipe maquiavélico nos hemos ocupado otras veces. Gramsci fue un dirigente de fe y conciencia revolucionaria, creador del partido comunista italiano, leninista de formación, que supo enfrentarse en ocasiones con Lenin, y que en las cárceles fascistas escribió sus famosos *Cuadernos de la cárcel*, y cuyas ideas sobre el comunismo específico de las sociedades industriales avanzadas, distintas de la «sociedad primordial y gelatinosa» de la Rusia leninista, constituyen hoy el núcleo de la doctrina y estrategia del eurocomunismo. Textos de Gramsci, como los *Cuadernos y Los intelectuales y la organización de la cultura*, adquieren una gran actualidad.

Para Gramsci, como aclaraba últimamente Aldo Rizzo en la *Nueva antología*, la escisión entre estructura y superestructura, entre los nexos reales de las fuerzas productivas y el complejo político cultural llevan, en una sociedad industrial avanzada, a un proceso «sofisticado» de renovación, donde los intelectuales y la cultura desempeñan un importante papel. Frente a las relaciones de producción y al determinismo económico de Marx, Gramsci

perfila una sociedad civil donde opera una hegemonía de los factores culturales y morales, destinados en definitiva a sustituir, en el esquema revolucionario, la famosa dictadura del proletariado. Hegemonía de la cultura, los intelectuales y el consenso contra el puño de hierro del demiurgo que encarna el principio del poder, tal como se quiere, integrado en la idea del nuevo «Príncipe». El eurocomunismo maneja con gran habilidad y soltura las ideas de Gramsci. Los intelectuales de Occidente se han integrado en gran número en la nueva estrategia, halagados por su protagonismo en esta nueva vuelta hegemónica de un determinismo cultural, donde esperan encarnar el papel demiúrgico de las transformaciones revolucionarias del poder.

Esta nueva seducción política que los intelectuales sienten, gracias a una especie de nuevo predominio hegemónico de la cultura en el proceso revolucionario, implica, según algunas acepciones, una modificación del pensamiento de Marx y Lenin. Los intérpretes actuales del eurocomunismo rehacen las etapas del pensamiento de Gramsci con el fin de llegar a una explicación del momento actual del comunismo occidental y sus relaciones con la «intelligentzia» cultural. «Gramsci nació leninista puro», escribe Aldo Rizzo. Los consejos de fábrica eran la versión italiana de los «soviets» que habían conquistado (o así parecía) a la gran Rusia. En Moscú, en 1922, tuvo enseguida una idea clara de las relaciones de fuerza dentro del movimiento comunista y se prevaleció de la ayuda del partido ruso y de la Tercera Internacional para vencer a Bordiga y sucederle a la cabeza del comunismo italiano. En el convenio secreto de Como, en 1924, comparó en sentido negativo a su adversario con Trotsky y en el 26 venció en el Congreso de Lyon bajo el lema de la «bolchevización del partido». Luego vino el período del exilio y la cárcel, sus relaciones con Togliati, sus primeras críticas de la «unidad y disciplina mecánicas y coactivas», su idea del «partido nuevo», hoy de moda, su «pluralismo» y su idea de la «rotación» teórica, su reivindicación de la hegemonía cultural como base del proceso revolucionario. Todo, naturalmente, al servicio de una «totale, integrale civiltà», con una «struttura di pensiero

completamente autónoma e independiente, in antagonismo con tuute la filosofie e religioni tradizionali». En su esquema de la «formación de los intelectuales», Gramsci analiza y se pregunta si estos grupos son grupos sociales autónomos e independientes o sub-grupos especializados y funcionales. Analiza su capacidad de conciencia homogénea y orgánica y con capacidad de expansión. Se refiere a grupos intelectuales preexistentes que aseguran la continuidad histórica de cada grupo social *esencial* y se pregunta si existe un criterio unitario para definir al intelectual. Algo que Galbraith integrará socialmente en la *clase de los educadores* y que Foulcault rechazará en cuanto búsqueda del carácter social y criterio definitivo en lo intrínseco en las actividades intelectuales. Pero, para Gramsci, en la dinámica revolucionaria es posible la creación de una clase intelectual como categoría orgánica, con funciones de equilibrio específicas y determinantes.

Más de una vez Gramsci ha analizado el tipo de relaciones «orgánicas» entre el «partido» y los intelectuales. En esta configuración de conexiones, que multiplicarán un nuevo tipo de hegemonía cultural de carácter revolucionario, el intelectual aparecerá en su papel de «persuasor permanente». En el espíritu de esta nueva hegemonía se elaboran nuevos «intelectuales orgánicos», cuyo cometido consiste en la «asimilación y conquista ideológica de los intelectuales tradicionales». De esta forma, la clase intelectual llega a ser una clase dirigente en cuanto síntesis técnico-cultural de «especialistas» y «políticos». Gramsci vuelve a esta cuestión en 1930, en un clima dominado en Europa por la crisis de la inteligencia como clase social y política. Clima reflejado en libros como *La trahison des clerics* (1927), de Julien Benda; *Ideologie und Utopie* (1929), de Karl Mannheim y *Rebelión de las masas* (1930), de Ortega y Gasset. En un ambiente en que los intelectuales se apartan del destino de una Europa «decadente» y la «traicionan» en su evolución liberal y burguesa, Gramsci se acerca a esta clase y configura su papel dentro de un proceso revolucionario capaz de conciliar, según él, la dictadura del proletariado con la hegemonía de los factores

culturales y morales distintos en todo caso del puro determinismo económico de tradición marxista y su análisis del trabajo intelectual dentro del esquema teórico de las superestructuras productivas. Se ha hablado, así, de un proceso de «sofisticación» teórica que Gramsci realizaba precisamente en función de la situación específica de la sociedad occidental decadente, en crisis, caracterizada por la «trahison des clerics». Los intelectuales, en crisis dentro de su propia sociedad, encuentran una acogida orgánica en un nuevo proceso creador de una «visión del mundo» basada en el consenso a través de una hegemonía capaz de conciliar estructura y superestructura.

El tema ha tenido sus variaciones más complejas. Se ha centrado en las conexiones entre Política y Cultura, más concretamente entre los intelectuales y la Política. Se ha visto en los intelectuales una clase específica cuya función consistiría en una vocación de *síntesis*. En su famoso *Discurso del Rectorado*, de 1933, Heidegger veía en el intelectual la categoría de la *autoafirmación*. Así suena el título mismo del *Discurso del Rectorado*, pronunciado por Heidegger, en Friburgo, en 27 de mayo de 1933: «*Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*». Pero la vocación de *síntesis* la veía Heidegger a la manera de Platón. En su *Introducción a la Metafísica* (1935), Heidegger se referiría concretamente a la esencia de la «Polis», algo más que Estado o Ciudad, elemento integrador, originario, origen y destinación del hombre, al cual pretencen «dioses, templos, sacerdotes, fiestas, juegos, poetas, pensadores, rey, consejo de ancianos, ejército, marina». No se puede recordar mejor a Platón. La eterna ilusión de los intelectuales se transfigura así modernamente de la forma más excelsa. El filósofo intenta detectar el destino del hombre de cultura en la grandeza de la tempestad y el peligro. Pero esta grandeza, la *síntesis* actual entre Política y Cultura, hace que viva en la perspectiva constante de la *némesis* totalitaria. Utopía, esperanza, democracia, libertad, igualdad, todos estos anhelos esenciales en la vida misma de la Cultura viven bajo el peligro de su destrucción por las deformacio-

nes trágicas que amenazan a la Política, nihilistas, o totalitarias, que son en realidad dos caras del mismo proceso.

* * *

El Documento de la Sociedad Europea de la Cultura, al cual aludíamos antes, hablaba del *malestar profundo de la cultura* y de los esfuerzos necesarios para *superarlo*. Apelaba sobre todo a los intelectuales, a la función operante de la inteligencia. Fijaba las posiciones autónomas de una política de la cultura ante los dos grandes bloques armados, ante la estrategia de la disuasión y ante problemas esenciales, como el desarme, la seguridad y cooperación colectivas, la ingobernabilidad del mundo que necesariamente habrá de acceder a la unidad. La crisis de la Sociedad afecta a la cultura en sus estructuras profundas y «no puede ser resuelta por una política que debe buscar en estas mismas estructuras sus medios de acción. Una tal política se halla así en la imposibilidad técnica de crear un sistema de leyes e instituciones exigidas por las nuevas condiciones técnicas». Esta política, en vez de resolver la crisis, se verá afectada por ella. Conviene, por lo tanto, buscar una Política de la Cultura que en la Cultura acierte su fundamento, combatiendo egoísmos, supersticiones, pereza del espíritu, cobardía, violencias, compromisos morales. Solamente así la cultura puede devenir una conciencia alerta, dialogante de la Política. Solamente así puede establecerse un diálogo verdadero entre las civilizaciones, garantía de una unidad del mundo, que nazca naturalmente de la pluralidad. Pluralidad de la palabra, de la creatividad, de las formas de expresión. Pluralidad que sustituya, fecundamente, a una conciencia calculadora y totalizante, una conciencia meditativa y personalizante.

En este espíritu resulta que también el mundo de la Cultura tiene sus exigencias políticas, que no son de la política misma. También el mundo de la cultura necesita una estrategia de acción, de diálogo, de promoción de valores, acceso libre a una vocación creadora. La tarea de sus hombres —sean ellos intelectuales o burócratas de la cultura— estriba en buscar el sen-

tido, el límite, el horizonte y los medios de consecución de sus exigencias. Se trata de determinar las relaciones entre Cultura en sí y Política, en sus perfiles determinables de cada una, bien sabiendo, platónicamente, que también la *Polis* es en sí una forma de manifestación cultural. Aquellas relaciones no pertenecen ni a la *Cultura politizada* ni a la *Cultura apolítica*, ambas peligrosas y extremas, ambas terrenos de «compromisos» deletéreos o ambiguos. Ni instrumentalización ni incomunicabilidad. Política de la Cultura, que no es política cultural, que es comunicación, pero también capacidad de silencio creador, de meditación, de soledad fecunda. Realidad ésta que resulta patente en la situación del mundo del subdesarrollo y del Tercer Mundo, donde los desajustes profundos son el resultado de que en vez de una Política de la Cultura, con reconocimiento de las raíces culturales de los pueblos, se realiza hoy una Política económica de consumo y explotación de recursos. Hecho dramáticamente denunciado por Josué de Castro en su brillante análisis de las *desilusiones* del Desarrollo y del frenesí de la productividad, con ignorancia absoluta de las exigencias del «hábitat» del Tercer Mundo y de sus culturas tradicionales. Una cultura, en suma, que necesita su política en sus más variados y diversificados niveles de una real identidad hegeliana —dentro de la dialéctica *Identität-Differenz*— fuera de su integración genérica en el dispositivo de un desarrollo generalizado. Un dispositivo donde, a veces, se asiste al sarcasmo de que los presupuestos de gastos culturales —en la crisis— presentan cortes espectaculares, casi espeluznantes y aterradoros.

* * *

Por nuestra parte no quisiéramos concluir estas breves notas sobre las relaciones actuales entre Cultura, Política y Sociedad sin dos reflexiones últimas y aparentemente dispares. Una se refiere al fenómeno de la disolución de los valores. Otra a una posible solución personalista del lugar del hombre en el mundo de hoy.

El mal fue sonoramente denunciado por Nietzsche en un momento en que los males de nuestro tiempo sólo iniciaban su período de gestación. Era el momento en que el profeta de Zaratustra proclamaba la muerte de la primavera y veía en el desprecio por los valores la desgracia suprema de una época en que la historia abría definitivamente sus puertas a la utopía y su reino. El tiempo en que el puesto de Dios se declaba vacante, tiempo del juego y del simulacro centrado en buena parte en la inversión de los valores, de todos los valores: *Umwertung aller Werte*.

Prácticamente, en la época en que Nietzsche lanzaba en la gran feria del simulacro su palabra «Dios ha muerto», otro profeta anticipador de los tiempos que corren, Dostoiewski, ponía en boca del «staretz» Zosima la estremecedora frase que podrían muy bien adoptar los abortistas y sus semejantes de hoy, que son legión: «Si Dios no existe, todos los crímenes son posibles». Es el reino de la subversión, de la distorsión profunda y del desprecio de los valores. El mundo de la política y todos los dominios que de ella se alimentan participan de este mal. Es la consecuencia última, pesimista en sumo grado si se quiere, de la nietzscheana «degeneración de la cultura» y el predominio del *sentido de la historia*. Los que quieren colocarse para el poder y para el triunfo en el sentido de la marcha de la historia, combaten con tenacidad feroz los valores humanos: en la cultura, en la política, en la sociedad. En el centro de todo está el poder y los medios inventados para conquistarlo. Cuando la historia ha sustituido la cultura y la historia misma ha sido abocada a la utopía, el fin se identifica con los medios y los medios devienen un complejo instrumental al servicio de una sola cosa: el poder como poder o la conquista del poder por todos los medios. En estas circunstancias, ¿dónde están los mejores? ¿Cuál es su puesto y su función en la vida, en la política, en la cultura y la sociedad? ¿No asistimos acaso a una amplia, arrolladora conjura para que los mejores sean apartados, humillados, cubiertos por la ignominia y el olvido?

¿Es ésta acaso simple retórica marginal, fuera de la realidad

y de la marcha de las cosas? ¿Simple lucubración de los marginados y los resentidos, de los que no triunfan, en el campo de la creatividad, de las letras, fuera de los grupos de presión, de las «sociedades de pensamiento», y de las pululantes sociedades de bombos mutuos? Basta una serena meditación sobre lo que ocurre a nuestro alrededor, para ver que la realidad es ésta. Una profunda, grave, creciente distorsión de los valores. Al configurar la política como forma de vida, Eduardo Spranger veía en el protagonista de esta situación, el «político puro», hombre de la autoafirmación, tipo humano que quiere ejercer el *predominio efectivo*, «sin integrarse ni sacrificarse». Para concluir: «Quien quiere ser algo no puede vivir para los demás». Triste centro de irradiación de fuerza en un instante de tensiones profundas en que, según Heidegger, nadie está en condiciones de tomar en su mano el gobierno de nuestra época.

* * *

La presencia dinámica y en muchos aspectos patética del Papa actual en el mundo y concretamente su definición de la Europa cristiana «desde el Atlántico a los Urales y desde el Báltico al Mediterráneo» hecha en Viena junto con su valiente mensaje a los jóvenes y su incitación «¡No tengáis miedo», me han llevado a volver a leer uno de sus textos importantes. Texto oído y comentado por mí con su ilustre autor cuando lo leyó en un Congreso organizado por el Centro Internacional de Relaciones culturales de Roma. Se trata de la conferencia de Carlos, cardenal Wojtyła que llave por título «*Teoría praxis: un tema humano y cristiano*».

Se plantea el tema fundamental de una dinámica actualización de temas antiguos y permanentes del pensamiento humano que se reflejan dramáticamente hoy como «un determinado y al mismo tiempo determinante complejo de hechos de la existencia humana». Porque el gran mérito, que nunca será suficientemente puesto de relieve, la gran virtud de la personalidad del Papa actual Juan Pablo II, es su capacidad de proclamar

que nada, absolutamente nada de cuanto ocurre hoy en un mundo convulso, confuso, abocado en cada instante a una perspectiva de destrucción, puede ser reducido a su escueta cotidianidad. Es inútil, deletéreo, frívolo y absurdo que los medios de comunicación bombardeen hasta la alucinación nuestra conciencia con «sucesos» cotidianos elevados a la categoría de mito y de valor absoluto, y que ignoren la fuerza de las ideas, en una patética lucha por la verdad y la iluminación de la conciencia de los hombres. Ante la concepción marxista que hace arraigar todo lo concerniente al hombre, incluida la gestación de su propia conciencia, en la *praxis*, el cardenal Wojtyla no adoptaba una posición excluyente, intelectualista o simplemente contemplativa. No excluía el mundo de la *praxis* para abrazar el mundo de la teoría, sino los abarcaba a los dos como «tema humano y al mismo tiempo cristiano». Tras esta unión profunda estaba y está en todo el pensamiento del Papa Juan Pablo II el hombre, la «persona». En aquella ocasión se hacía alusión al pensamiento de Max Scheler, el filósofo profundamente actualizado por el futuro Papa. Pero la dimensión personalista que se instauró como tal en el pensamiento a través de la obra de Mounier, aparece como doctrina abierta. Todo de acuerdo con la afirmación del propio Mounier: «Llamamos personalista cualquier doctrina o civilización que afirme la primacía de la persona humana sobre las necesidades materiales y sobre los aparatos colectivos que sostienen su desarrollo».

El Papa considera necesaria en su discurso una teoría de la realidad que sea a la vez auténticamente humana y personalista. Ver la *praxis* humana desde el punto de vista del hombre «humanum», pero saber necesariamente que desde el punto de vista de la persona la apertura hacia lo trascendente es la única que garantiza al hombre contra su alienación, la pérdida de su esencia y su valor.