

Cultura y política en la tradición liberal española.

Tres momentos —Ortega (1929), Aranguren (1953), la Transición (1975)— y un epílogo (15-M)

Óscar Pereira Zazo | *University of Nebraska-Lincoln*

Para Louise y Tony Zahareas

We have on the one hand an isolated cultural sphere, believed to be freely and unconditionally available to weightless theoretical speculation and investigation, and, on the other, a debased political sphere, where the real struggle between interests is supposed to occur. To the professional student of culture —the humanist, the critic, the scholar— only one sphere is relevant, and, more to the point, it is accepted that the two spheres are separated, whereas the two are not only connected but ultimately the same.

Edward W. Said, *Culture and Imperialism*

CULTURA Y POLÍTICA. El epígrafe de Said no se incluye aquí para avanzar una supuesta tesis que este trabajo se encargaría a continuación de desarrollar o ejemplificar, sino más bien para ayudar a crear un trasfondo común a los distintos análisis que se van a presentar. Por cierto, no

se debe entender este comentario como un cuestionamiento de la realidad de los conflictos de intereses en el ámbito de la cultura o una negación del inevitable entrelazamiento de lo político con lo cultural, aunque sí espero que uno de los resultados de nuestra discusión sea señalar con luces intermitentes bien visibles la confusión consistente en identificar *ultimately* la esfera de la cultura con la de la política.

La tradición liberal. La manera en que este trabajo utiliza la expresión ‘tradición liberal’ se inspira en ciertas disquisiciones que Jordi Gracia nos ofrece en su libro *La resistencia silenciosa*. Este autor entiende el liberalismo como una “tradición intelectual que aprendió a articular bajo un Estado de derecho las libertades individuales y las diferencias más hondas de pensamiento” (32). Como tal tradición, su *pedigree* —pulcro e irreprochable— incorpora desde los humanismos laico y cristiano del siglo XVI hasta la reciente Transición, pasando por la Ilustración, el krausismo, el institucionalismo y algunos miembros de la Generación del 98 junto con Ortega y otros publicistas posteriores. Y su esencia parece destilarse en lo que Gracia denomina “razón liberal” o, meramente, “razón,” esa capacidad que caracteriza a las “personas civilizadas y relativistas” (26). La tradición liberal, como se puede comprender, nunca pudo hacer buenas migas con el irracionalismo y la barbarie, de donde su oposición desde los años veinte del siglo pasado al “fascismo y al totalitarismo como idea política y sustrato cultural” (32). O, contemplado el mismo fenómeno desde la otra orilla, no puede sorprender que el fascismo español, no contento con arrasar el “decoro y la buena educación,” intentara desbancar la razón liberal para sumir el país en unas nuevas “tinieblas medievales” (18, 21).

En definitiva, Gracia utiliza la noción de ‘tradición liberal’ para efectuar una revisión de la historia política española de la segunda mitad del siglo XX. En esta historia, los actores centrales quedan reducidos básicamente a dos, la barbarie fascista y la civilidad liberal. Debido a ello, la pugna resultante no es tanto una dura batalla por la hegemonía política cuanto un desencuentro de actitudes y comportamientos. Y para entender este desplazamiento, es necesario traer a colación de nuevo el epígrafe de Said;¹ es decir, pensar la confusión intelectual que se puede derivar de identificar la intervención cultural con la acción política *tout court*. Observamos esta confusión cuando Gracia presenta la supuesta oposición política entre fascismo y liberalismo como una cadena de dualidades en la que se contraponen la actividad pública a la privada, la algarabía al silencio, los “héroes peliculeros” a los que dan “lecciones sutiles” y la retórica apodíctica del fascismo oficial a la escritura clara del relativismo liberal, pues de estas contraposiciones se derivan unas intervenciones pacíficamente encerradas dentro de los límites de la “vida civil,” a saber, ejercicios de “reeducción lingüística,” curas de “adelgazamiento retórico,” murmullos y comentarios “en voz baja” y, en definitiva, actuaciones literarias en un

¹ Que también aparece, en versión castellana, como uno de los dos epígrafes generales a *La resistencia silenciosa*: “Tenemos por un lado una esfera cultural, supuestamente libre y abierta sin condiciones a la etérea especulación teórica y a la investigación, y, por otro, una esfera política degradada, donde se supone que tiene lugar la auténtica lucha entre distintos intereses. Para el estudioso profesional de la cultura —el humanista, el crítico, el académico— sólo una esfera es relevante; más aún, se acepta que las dos esferas están separadas. Pero no sólo se encuentran conectadas: en última instancia, son lo mismo” (Gracia 11).

determinado “tono de voz o estilo” (15-24). Como el propio Gracia comenta, nos las habemos con prácticas testimoniales que anuncian una lucha política asimilada a la “perpetuación privada de hábitos abolidos” (16). Y, claro, de no mediar la identificación entre cultura y política, lo más que se podría afirmar de *La resistencia silenciosa* es que nos presenta una lectura alegórica en clave política de cierto estilo literario.

Tendremos ocasión de encontrarnos de nuevo con este tipo de recetas de vida política satisfactoria al comentar el legado de la Transición; es decir, una vez “el sueño, o el señuelo, de la revolución” ha sido convenientemente desactivado y la vida política transcurre apaciblemente en una “democracia sin barullo utópico” ni “causas perdidas ni paraísos robados” (Gracia 16). De momento, volver a señalar que en este trabajo utilizamos la noción de “tradición liberal” en base al perfil recién presentado, pero añadiendo un par de aclaraciones significativas. Primero, no se debe entender que se acepta sin cuestión el canon liberal que nos propone su autor. Por ejemplo, y hay otros más, no creo que sea históricamente razonable el incluir en la tradición liberal el pensamiento y la escritura anteriores al siglo XIX. Sin embargo, al igual que hace Gracia, no tengo inconveniente en sumar a Ortega a las filas del parnaso liberal, y lo mismo se puede decir de las otras instancias que aquí se van a comentar. Segundo, sobre la tradición liberal que construye Gracia hay que proyectar la advertencia que Domenico Losurdo ofrece al lector antes de dar inicio a su contrahistoria del liberalismo; esto es, la importancia de ir más allá del análisis del pensamiento liberal en su “abstract purity” (“pureza abstracta”) e incorporar a la discusión tanto la tradición como la sociedad liberal en su “concrete reality” (“realidad concreta”) (vii-viii). Esta pers-

pectiva ayuda a percibir los derechos políticos como “democratic concessions won from liberal society by the popular movement” (“concesiones democráticas que fueron arrancadas a la sociedad liberal por el movimiento popular”), es decir, no como meros corolarios de la visión del mundo liberal (Losurdo 327). Por descontado, a esa dinámica histórica de lucha colectiva nos referimos cuando hablamos de la existencia de una esfera específica de la acción política.

Razones históricas. En este trabajo se opta por asociar la discusión de la relación entre cultura y política en la tradición liberal con momentos muy concretos de la historia española reciente. Así, las primeras versiones de *La rebelión de las masas* deben contemplarse como síntomas reveladores de un proceso histórico que desemboca en la constitución de la II República y en el posterior golpe de estado del 36. Igualmente, el trabajo que Aranguren dedica a los exiliados republicanos adquiere inéditos y reveladores matices una vez tomamos en consideración que en el año de 1953 la dictadura fascista recibe reconocimiento oficial y, por tanto, amplia legitimidad internacional al firmarse el tratado Hispanoamericano con Estados Unidos y el nuevo Concordato, que sustituirá al de 1851, con el Vaticano. Parecidas observaciones son también relevantes en relación a los nexos que se desarrollan entre el campo político y el cultural durante la Transición. Recordemos, sin más, algunas de las palabras que el periodo nos ha legado para nombrar los procesos sociales desencadenados en esos años —apertura, destape, movida, desencanto—, pues hacen referencia concreta bien a uno de los dos campos en cuestión, bien a ambos simultáneamente.

Cultura y capitalismo. Creo que se entenderá mejor la discusión de fondo —la cambiante relación que la esfera de la

cultura mantiene con la de la política— si prestamos atención al coro de voces que caracteriza la situación presente como de crisis de la democracia. La descripción no es nueva. De hecho, el discurso que atestigua la existencia de un conflicto entre democracia y capitalismo tiene una interesante historia y ha sido conformado por voces de orientación política variada. Como comentan los sociólogos Fernando Álvarez-Uría y Julia Varela, ya a finales del siglo XIX, cuando los movimientos feministas reclamaban el derecho al voto y las organizaciones obreras se planteaban la pertinencia o no de participar en las elecciones, los teóricos del elitismo convenían, “en nombre de la irracionalidad de las mayorías, en afirmar la imposibilidad de la democracia” (19). Posteriormente, con la experiencia de la emergencia del fascismo, los movimientos de la izquierda real entendieron que la protección del capitalismo era el objetivo central de la burguesía, y, también, que la oscilación entre una esfera política de corte liberal y otra de corte fascista era, por decirlo en breve, aspecto coyuntural que quedaba al servicio de la consecución de tal meta.²

Este tipo de voces quedaron acalladas con la constitución de lo que Wolfgang Streeck³ denomina “capitalismo democrático” —desarrollismo industrial, sector financiero embriado y fuerte estado social—; es decir, ese contrato social que se afianzó en las democracias occidentales después de la

² A modo de ejemplo puede servir este paso del filósofo Manuel Sacristán escrito a la altura de 1974: “[E]l fascismo aparece como solución capitalista en los momentos de crisis y consiguiente agudización de la lucha de clases” (176).

³ Director del Instituto Max Planck para el Estudio de las Sociedades.

Segunda Guerra Mundial (5). Su pervivencia, sin embargo, comenzó a quedar en entredicho a raíz de las perturbaciones que sufrieron los precios del petróleo durante los años setenta del pasado siglo. Y ahora, inmersos como estamos en los rápidos de la Gran Recesión, “it is not the *trente glorieuses* but the series of crises which followed that represents the normal condition of democratic capitalism” (“no son los *trente glorieuses* sino la serie de crisis que los siguió lo que representa la condición normal del capitalismo democrático”; 5-6). Este cambio de perspectiva, que vuelve a poner sobre la mesa el entendimiento de nuestra sociedad que elaboró la izquierda que luchó contra el fascismo, nos propone una descripción de la realidad social caracterizada por dos rasgos de interés para nuestro análisis. Por un lado, todo parece indicar que el “capitalismo democrático” es, de hecho, una política económica gobernada por dos principios antagónicos de distribución de los recursos generados socialmente: “one operating according to marginal productivity, or what is revealed as merit by a ‘free play of market forces’, and the other based on social need or entitlement, as certified by the collective choices of democratic politics” (“uno que opera de acuerdo a la productividad marginal, o lo que se revela como mérito en un ‘juego irrestricto de las fuerzas del mercado,’ y otro que se basa en las necesidades o derechos sociales, tal como tales necesidades o derechos quedan expresados en las decisiones colectivas de la política democrática”; Streeck 7). Con menos palabras, es improbable que en una sociedad de economía capitalista la esfera política pueda ser realmente democrática.⁴ Por otro lado, una sociedad de tal naturaleza

⁴ Para un análisis que documenta la trayectoria histórica del conflicto entre el principio democrático y el principio capitalista, es útil consultar el

ha de ser por necesidad —y este es el segundo de los rasgos a que me refería más arriba— una sociedad tensionada, es decir, atravesada por el desequilibrio y la inestabilidad (Streeck 5). En definitiva, y como en su momento comentó Manuel Sacristán, una sociedad así exige una “eterna estabilización capitalista; la cual, como no parece que pueda serlo económica, habrá de ser política, con una forma u otra de represión, fascista polícroma o fascista gris-burócrata” (176).⁵

Llegados a este punto surge la pregunta clave: ¿qué papel le cabe a la esfera cultural en una sociedad como la aquí vislumbrada? Y, por añadidura, dada la necesidad de una constante estabilización política de las periódicas crisis económicas, ¿qué tipos de relación entre la esfera de la política y la esfera de la cultura pueden ser funcionales para ese objetivo de contención?

En las páginas que siguen presentaremos algunas de las respuestas que la tradición liberal da a estas preguntas. Encontraremos variedad, por lo que la perspectiva liberal termina dibujando con el paso del tiempo una esfera cultural dotada de capacidad adaptativa a las circunstancias económicas y políticas cambiantes. Otro dato de interés es que, aunque algunos autores piensen la esfera cultural y la esfera políti-

libro que Antoni Domènech dedica a la tradición republicana.

⁵ Otra manera de enunciarlo, parafraseando y adaptando un comentario de Álvarez-Uría y Varela, es que el estado de cosas que se ofrece a la consideración del “estudioso profesional de la cultura” queda bien expresado en el siguiente enunciado: entre la cultura y la política se encuentra la lógica capitalista del beneficio individual, es decir, “la cuestión social, la cuestión de si es posible la existencia de una sociedad integrada en el marco de una sociedad de mercado” (18).

ca como esferas separadas, la primera de ellas sólo se vuelve inteligible en su relación con la política —y ésta, a su vez, en relación con la economía—. Se quiere decir con ello simplemente que la esfera política es punto de referencia obligado en las especulaciones acerca de la localización social de la cultura. Veamos un ejemplo concreto para aclarar lo que se quiere decir.

He elegido dos breves intervenciones recientes, aparecidas con posterioridad al comienzo de la Gran Recesión, que se complementan con precisión, previsiblemente por gravitar cómodamente alrededor de la galaxia PRISA, o sea, en este caso, del diario *El País*, uno de los centros de referencia más influyentes de la llamada “izquierda liberal” o, también, “socio-liberalismo.”⁶ En la primera de ellas, “La falacia política,” el escritor Javier Cercas nos enfrenta, ya desde el mismo título, con el señuelo de una discusión sobre el asunto de la identificación del arte con la política:

El mercado de las ideas es como el otro: hay productos que de golpe se ponen de moda y de golpe, tras envejecer rápidamente

⁶ Encontramos una autodescripción de esta postura ideológica en Gracia: “[L]a gente de mi edad, en torno a la cuarentena,” tenemos “la propensión mítica o legendaria” poco desarrollada. “Ni siquiera nos adorna una derrota de bulto o la decencia de haber creído alguna vez en algo grande y verdadero. [...] [H]emos cumplido la ruta de apacibles burgueses reformistas, votantes de izquierda con la conciencia tranquila, solidarios de cuenta corriente y manifestación invariablemente *lúdica*. [...] Somos los demócratas *de toda la vida* en España y no sé si eso imprime carácter o lo quita, pero en todo caso a mí me hace vagamente incrédulo ante las fiebres revolucionarias que nublaron la vista, hace ya más de muchos años, a escritores que son hoy ejemplares [cursiva en el original]” (16-17).

y demostrar su inoperancia o su tosquedad, desaparecen; lo curioso es que, a veces, algunos vuelven a aparecer [...]. Es lo que puede pasar ahora mismo, en el mercado de las ideas estéticas, con lo que yo llamaría la falacia política, un error que circuló con profusión a mediados del siglo pasado y que parece prosperar de nuevo.

Pero, en realidad, la referencia a la “falacia política” no es más que un marco utilitario que dirige la atención del lector a una supuesta polémica entre un sector moderno y liberal de la izquierda (al que se adscribe el propio Cercas) y un sector antiguo y autoritario de la misma (en este caso, representado por Slavoj Žižek). Este no es el objetivo central del ensayo. Lo realmente importante se encuentra en las descripciones que se nos ofrecen tanto del ‘arte’ como de la ‘política,’ pues apuntan a una noción de actividad política vaciada de todo contenido sustancial. Por cierto, reseñar por su interés que tanto Cercas como Gracia coinciden en una visión raquítica de la política, pero llegan a ella partiendo de posturas divergentes acerca de la relación del arte con la política: el primero, rechazando la identificación “sin más [de] los fines del arte con los de la política,” y el segundo, apoyándose en ella.

Pues bien, según Cercas, tanto el arte como la política quieren cambiar el mundo, pero no lo hacen de la misma manera. Más en concreto, el político “busca cambiar el mundo simplificando problemas complejos,” mientras que el artista “busca lo contrario: toma un problema complejo y lo vuelve todavía más complejo, para, reinventándola, mostrar la realidad tal y como es.”

Primer punto a retener: el arte se describe en función de la política y viceversa. Además, como tendremos ocasión de ver, hay ecos de Ortega en estas aseveraciones, sobre todo si

entendemos la contraposición entre simplificar y complejizar como un intento de valorar y jerarquizar dos tipos de intervención en la esfera pública. Por otro lado, queda por explicitar de qué “problemas” está hablando Cercas. Es decir, ¿se interesan el arte y la política por el mismo tipo de asuntos? No encontraremos respuesta a esta pregunta en el ensayo de Cercas. Esta limitación se ve agravada por la ausencia de la tercera esfera de actividad social en discordia, la económica. Y en este punto nos puede ayudar sobremanera el otro trabajo al que me refería más arriba, en este caso escrito por Mario Trinidad, un exdiputado del P.S.O.E. y también escritor. Su planteamiento es el siguiente:

- i. “Los políticos se ven obligados por su oficio a simplificar las ideas que les suministran los expertos.”
- ii. La función del político es comunicarse “eficazmente con la ciudadanía” con el objetivo de convencerla acerca de la bondad de tales “ideas.”
- iii. En particular, y “debido a la complejidad de los problemas y al elevado tecnicismo con el que gustan de expresarse los expertos,” esa “labor de simplificación se hace aún más necesaria” en todo lo relativo al campo de la economía.

Como se puede observar, la manera en que se describe la función de la política es similar en las exposiciones de Cercas y Trinidad: simplificar. Pero ahora queda más claro de qué “problemas” estamos hablando, a saber, aquellos que ocupan la atención de los “expertos.”⁷ Dado que no se puede ex-

⁷ La perspectiva de fondo está bien descrita en Streeck: “Good econom-

traer mucha más información de la discusión de Cercas, no podemos tener certeza absoluta, mas creo que sólo caben dos posibilidades: bien Cercas entiende la actividad artística como propia de un tipo específico de expertos, bien esa actividad complementa la labor del político disseminando de una determinada manera las ideas y los problemas que interesan a los expertos; esto es, y a diferencia de lo que hace el comunicador que habita en la esfera política, completando o sin huir de la complejidad de los problemas considerados.

La relevancia de esta discusión estriba en no olvidar en todo momento lo que está en juego en las intervenciones públicas de los agentes sociales. ¿Qué tiene que ver el tipo de acción política que nos regalan Cercas y Trinidad con las “decisiones colectivas de la política democrática”? ¿No será la identificación de la agencia política con las agendas de los expertos una manifestación de fascismo “gris-burócrata,” es decir, una imposición del poder de mercado? Y, finalmente, ¿a qué refiere esa complejidad de la que alardea el arte en una coyuntura caracterizada por la “cuestión social”?

ic policy is non-political by definition. [...] The implication is that while an economy, if sufficiently conceptually disembedded, may be modeled as tending toward equilibrium, a political economy may not, unless it is devoid of democracy and run by a Platonic dictatorship of economist-kings” (“Una buena política económica es no-política por definición. [...] La implicación es que mientras una economía, si está conceptualmente abstraída lo suficiente, puede modelarse como tendente al equilibrio, una política económica no puede estarlo, a menos que esté horra de democracia y dirigida por una dictadura platónica de reyes-economistas”; 10).

Ortega y Gasset: Cultura profética

Veamos si el filósofo madrileño nos puede ayudar a investigar estas cuestiones. Además, parece urgente, dadas las condiciones económicas presentes, buscar paralelismos y divergencias respecto de la Gran Depresión que se desató a finales de los años veinte del siglo pasado, justamente coincidiendo con los años en que Ortega escribía los folletos que más tarde se publicaron en forma de libro con el título de *La rebelión de las masas*.⁸ Esto es, el libro tiene gran valor como síntoma de una coyuntura en que el capitalismo necesita para reproducirse dejar de lado un rostro humano; por lo que resulta muy adecuado para entender la función de la cultura y de la política en la sociedad presente.

Punto de partida: las observaciones de Ortega conectan la discusión acerca del espacio cultural con asuntos relativos a la hegemonía social de la burguesía. Por ello, la reflexión de Ortega sobre la cultura es inseparable de la imagen que nuestro autor tiene de sí mismo como un intelectual comprometido que ha decidido intervenir en la “vida pública” del país. Por ‘vida pública’ entiende Ortega algo más que los intercambios discursivos que son propios de lo que Jürgen Habermas y otros han denominado la esfera pública burguesa,⁹ pues incluye no sólo escenarios como el político o el cultural, sino, en forma muy general, todos los usos colectivos que caen bajo

⁸ Entregas en *El Sol*: 1929-1930; y, en forma de libro: 1930, 1937, 1938, 1946, 1947 y 1948.

⁹ Consultar para esta noción los trabajos editados por Craig Calhoun.

una noción fuerte o antropológica de cultura (*Rebelión* 122). Pues bien, lo que está en juego para el intelectual que participa reflexivamente en la vida pública es la posibilidad de intervenir en la generación de “poder público” —poder que Ortega entiende como una violencia o presión social derivada de la opinión pública (*Rebelión* 82)—. Subrayemos, por lo tanto, que poder público equivale a control de la opinión pública.

Un par de detalles. Primero, Ortega enfatiza que el poder público existe con independencia de que haya o no “un órgano especial encargado de manejarlo,” o sea, aunque la comunidad en cuestión carezca de instituciones estatales (*Rebelión* 82). Creo que el objetivo de esta apreciación es confirmar la existencia de un espacio de intervención pública diferenciado de la ingerencia estatal en los asuntos sociales y, por tanto, autónomo respecto del escenario político *sensu stricto*. Segundo, nuestro autor propone distinguir entre poder público y “poder social.” Sobre este último no hay disputa, lo ejerce, sin más, “la burguesía,” y, dentro de ella, los “técnicos” o expertos.¹⁰

Como vemos, le preocupa a Ortega no sólo asegurar un espacio de intervención pública reservado a los intelectuales —la esfera cultural—, sino, además, confirmar la absoluta relevancia de tal intervención, ya que el poder público no derivaría automáticamente del poder social, sino que sería resul-

¹⁰ Ortega: “¿Quién ejerce hoy el poder social? ¿Quién impone la estructura de su espíritu en la época? Sin duda, la burguesía. ¿Quién, dentro de esa burguesía, es considerado como el grupo superior, como la aristocracia del presente? Sin duda, el técnico: ingeniero, médico, financiero, profesor, etc., etc. ¿Quién, dentro del grupo técnico, lo representa con mayor altitud y pureza? Sin duda, el hombre de ciencia.” (*Rebelión* 248).

tado de lo que Ortega denomina “poder espiritual” (*Rebelión* 276). Esta noción, estrechamente conectada con posturas previamente desarrolladas por el socialista premarxista francés Saint-Simon (1760-1825), expresa la idea de una autoridad fundada exclusivamente en la opinión pública y no, argumenta Ortega, en el puro predominio político o económico.

Pues bien, si acordamos con Antonio Elorza que Ortega “ofrece la imagen de aspirante a intelectual orgánico de un capitalismo nacional” (12), podemos colegir que la mediación de nuestro autor se destina a apuntalar el poder social de la burguesía con un poder aún más efectivo si cabe, ese poder espiritual del que derivaría el control de la opinión pública. O, con otras palabras, la intervención de Ortega en la esfera pública se dirige a consolidar un “sistema de opiniones” —es decir, de ideas, preferencias, aspiraciones y propósitos— cabalmente coherente con la “estructura del espíritu” burgués (*Rebelión* 248).

Concretando aún más, el modelo de intervención pública que Ortega tiene en mente es un proceso que procede de acuerdo al siguiente protocolo:

- i. Los intelectuales —técnicos, expertos— descubren ciertas ideas o principios.
- ii. Se hace propaganda de ellos sobre la colectividad.
- iii. Mediante la publicidad insistente, esas ideas o principios llegan a ser de tal modo predominantes que se consolidan en forma de opinión pública.
- iv. Cuando esas ideas o principios “señorean de verdad las almas, actuarán inevitablemente como instancias

para la conducta a las que se puede recurrir” en todo tiempo o lugar (*Rebelión* 293).¹¹

Dada la aparente coherencia del modelo y la intensa presencia de Ortega en la vida pública de su tiempo, no deja de sorprender que algunas mentes agudas terminaran por pasar un juicio muy severo acerca de todo ello. Me refiero en particular a una anotación de los cuadernillos de apuntes de Manuel Azaña, el presidente de la República:

Usted [en referencia a Ortega] es un hombre de gran temperamento literario, sensibilidad retórica refinada, acaso un poeta, pero en sus ensayos orientadores sólo se sacan paradojas, arbitrariedades, antojos y caprichos, que a veces son una maravilla de factura, pero con frecuencia alarmante un galimatías magnífico de frases felices y absurdos históricos y jurídicos [citado en Santos Juliá]. (228-229)

El comentario parece indicar que puede haber problemas en el programa de intervención pública de Ortega en conexión con el primero de los pasos reseñados más arriba; es decir, en esa labor de descubrimiento de principios e ideas reservada a los intelectuales. Y esto nos da pie para terminar este comentario sobre Ortega con una serie de consideraciones críticas.

En primer lugar, no podemos perder de vista que la noción de ‘intelectual’ que maneja Ortega descansa obsesivamente en una indisimulada entina contra todo lo que tiene

¹¹ El ejemplo concreto al que se refiere Ortega es el derecho, pero el esquema se puede abstraer para aplicarlo en forma general, que es lo que acabo de hacer.

que ver con la esfera política. El problema no reside sólo, como dice en *La rebelión de las masas*, en que “[s]er de la izquierda es, como ser de la derecha, una de las infinitas maneras que el hombre puede elegir para ser un imbécil” (102), sino que el intelectual debe luchar incansablemente para obtener el poder social del que, según Ortega, sólo disfruta el político:

Así acaece que en España, por ejemplo, el hombre político que ha sido gobernante o está en propinquadad de serlo goza de un enorme poder social. Cualquier mequetrefe que durante veinticuatro horas ha asentado sus nalgas en una poltrona ministerial queda para el resto de su vida como socialmente consagrado. Todos los resortes específicamente sociales funcionan en su beneficio [publicado en 1927 en *El Sol*]. (“Poder social” 125)

La preeminencia social del político tiene, según Ortega, consecuencias desafortunadas. La razón estriba en que el poder social del político procede del grupo social que lo apoya y no del poder espiritual, de la energía mística y simbólica que la sociedad en su conjunto puede llegar a depositar en ciertas personas. Y, al parecer, sólo el “escritor u hombre de letras y ciencias” posee las cualidades necesarias para ser el receptáculo de tal poder (“Poder social” 133). La situación se califica de “deplorable,” dado que a España sólo la puede salvar la “seria colaboración de los intelectuales.” Lo que nos sugiere Ortega es que los políticos, debido a su incapacidad para acceder al auténtico ser nacional, sólo alcanzan a “inventar historia por puro golpe de vista,” soluciones “primarias, toscas, de mesa de café.” Los intelectuales, por el contrario, gracias a su “escuela” y “preparación de intelecto,” tienen conciencia de que España es una sociedad vieja necesitada de “una verda-

dera política, [de] un proyecto de vida nacional en grande, [de] una norma pública a la vez elevada y compleja (“Poder social” 141).¹²

Desde este enfoque, la cultura aparece como un ámbito de verdad, a diferencia de la política, que es el “imperio de la mentira.” O, en forma alternativa, Ortega alega que la cultura es aquello que es previo a la política, su “subsuelo” (*Rebelión* 102). Esto explica que el intelectual aparezca como un “minero” que recorre las galerías subterráneas de la cultura para descubrir lo que sus compatriotas son en realidad¹³ (*Rebelión* 102). No puede extrañar, por ello, que el intelectual, representado en forma eminente por el filósofo, dada la “perfecta inutilidad” de la filosofía,¹⁴ sea caracterizado de “profeta” (*Rebelión* 217, 370).

Y, por supuesto, cabe preguntarse, ¿qué verdad encuentra el intelectual-profeta en las minas de la cultura?, y, en base a ello, ¿cuáles son sus sugerencias acerca del destino más deseable para la comunidad? Pues bien, lo que descubre nues-

¹² El diagnóstico del mal de España y los correspondientes antídotos ya están presentes en *España invertebrada* (1920-1922). En este caso articulado todo ello en torno a la noción de “particularismo,” con especial énfasis en el particularismo de clase: “*La única forma de actividad pública que al presente, por debajo de palabras convencionales, satisface a cada clase, es la imposición inmediata de su señera voluntad; en suma, la acción directa [cursiva en el original]*” (61).

¹³ Perspectiva análoga a la que Cercas mantiene al asociar el arte con la complejidad.

¹⁴ Alusión a la autonomía del intelectual que funciona dentro de un campo social en el que no está supuestamente en juego la obtención de capital económico.

tro filósofo es un estado de cosas que caracteriza como de “rebelión de las masas.” Esta situación, remacha Ortega, es totalmente inadecuada para “una buena ordenación de las cosas públicas,” pues la masa “ha venido al mundo para ser dirigida, influida, representada, organizada” (*Rebelión* 257). Lo que Ortega plantea en este paso es la conveniencia de limitar la soberanía política del hombre-masa —el cual, a pesar de todas las ambigüedades calculadas, podemos identificar sin mayores problemas con las clases bajas—,¹⁵ y ello debido, fundamentalmente, a su incapacidad cultural e intelectual.

De hecho, la manifestación más cabal de la incapacidad del hombre-masa se expresa en su rebelión, acontecimiento que Ortega etiqueta con la locución “politicismo integral,” una situación social caracterizada por la politización de todos los ámbitos de la cotidianeidad. Según Ortega, esta centralidad de la política en la vida de las personas tiene consecuencias importantes, pues la política termina desplazando la religión, el conocimiento y todo aquello que es apto para “ocupar el centro de la vida humana,” de donde la pérdida de “soledad e intimidad” (*Rebelión* 103). Por supuesto, se trata del desplazamiento de la cultura.

Si volvemos ahora al modelo de intervención pública que nos propone Ortega, será fácil deducir que su objetivo no puede ser otro que el de reconducir al hombre-masa a su estado anterior a la rebelión, o sea, a despolitizarlo. Y lo que

¹⁵ Esta lectura explicaría la simpatía que muestra Ortega por François Guizot (1787–1874) y el grupo político de los doctrinarios, que, hay que añadir, eran partidarios de una democracia censitaria.

resulta bien interesante es que el estado anterior que Ortega describe, con sentida nostalgia por la sociedad estamental del antiguo régimen, tiene un enorme parecido con las democracias parlamentarias real y actualmente existentes:

[Al hombre premasificado le] parecía bien o mal lo que el político proyectaba y hacía; aportaba o retiraba su adhesión, pero su actitud se reducía a repercutir, positiva o negativamente, la acción creadora de otros. Nunca se le ocurrió oponer a las ‘ideas’ del político otras suyas; ni siquiera juzgar las ‘ideas’ del político desde el tribunal de otras ‘ideas’ que creía poseer. Lo mismo en arte y en los demás órdenes de la vida pública. Una innata conciencia de su limitación, de no estar calificado para teorizar, se lo vedaba completamente. La consecuencia automática de esto era que el vulgo no pensaba, ni de lejos, decidir en casi ninguna de las actividades públicas, que en su mayor parte son de índole teórica. (*Rebelión* 201)

Como vemos, el mensaje que se quiere publicitar es que el hombre-medio no debe decidir, sino tan sólo escuchar, seleccionar o elegir las opciones que los expertos han preparado para él. Fijémonos en que la vida pública es, sobre todo, asunto de políticos y artistas/intelectuales. Por tanto, recordándolas dos posibles funciones de la cultura que se comentaron al discutir los artículos de Cercas y Trinidad y teniendo en cuenta la pobre opinión que Ortega tiene de los políticos, el escritor, en su función profética, no sólo se ve a sí mismo como un experto, sino probablemente como el más importante de todos.

Conviene tomar conciencia de que el planteamiento orteguiano, y a esto es a lo que implícitamente se refería el presidente de la República cuando calificaba a Ortega de poeta, es la proyección insistente de los “principios de la cultura”

sobre el espacio de la política. O, por decirlo de otra manera, Ortega pretendía una completa culturización de la esfera pública. No puede sorprender, por lo demás, que esos principios estén estrechamente relacionados con los modales o, si se quiere, con los rasgos distintivos de comportamiento de los mayores detentadores de capital cultural, dado que éstos se desenvuelven en ambientes sociales caracterizados por las “instancias indirectas;”¹⁶ es decir, en un medio ambiente saturado por “[t]rámities, normas, cortesía, usos intermedios, justicia, razón” (*Rebelión* 206). De aquí que la directa intervención política de las masas —es decir, el principio democrático— la entienda Ortega como una consecuencia de la vulgaridad intelectual de sus integrantes: “[Antes de la rebelión, el vulgo tenía] creencias, tradiciones, experiencias, proverbios, hábitos mentales, pero no se imaginaba en posesión de opiniones teóricas sobre lo que las cosas son o deben ser —por ejemplo, sobre política o sobre literatura” (*Rebelión* 200).

Será útil recordar en este punto, para que entreveamos la continuidad del proyecto liberal, que el planteamiento orteguiano está recogido en *La resistencia silenciosa*, pues la “vida civil” a la que se refiere Gracia no es otra que esos ambientes de instancias indirectas en que, al parecer, nadan como peces

¹⁶ Lo opuesto a la acción directa, que es la forma de intervención pública característica de las protestas públicas de carácter político y de las fases revolucionarias. Elorza: “Es a través de la ‘acción directa’, un signo distintivo del movimiento sindicalista, como podemos descubrir al adversario real”, es decir, a quién se refiere realmente Ortega con la expresión “hombre-masa” (157).

en el agua los profesionales, los intelectuales y los artistas que viven de serlo. El parentesco se ve mejor si nos damos cuenta de que la oposición entre razón liberal y barbarie fascista de que habla Gracia es, básicamente, una transposición de la oposición entre élites y masas que tanto preocupó a Ortega desde *España invertebrada*. Por ello, lo que caracteriza a las masas y a los fascistas no es otra cosa que su irracionalidad retumbante, mientras que las élites y los resistentes silenciosos se conducen con buenos modales entre apagados murmullos.

Volviendo a Ortega, nos encontramos, para decirlo en breves palabras, con un caso de lo que Francis Mulhern denomina “discurso metacultural;” o sea, un discurso cuyo objetivo central es la disolución cultural de la política: “culture’ as the necessary, unregarded truth of society, whose curse is the inadequacy of the prevailing form of general authority, *the political* [cursiva en el original]” (“la ‘cultura’ como la verdad desconsiderada y necesaria de la sociedad, cuya maldición es la insuficiencia de la forma de autoridad general prevaleciente, *la política*”; xix).¹⁷ Es probable que la variante del discurso metacultural que encontramos en Ortega, y que Mulhern etiqueta con el término *Kulturkritik*, choque con sensibilidades actuales por esa extraña labor profética del intelectual.¹⁸ Visto el fenómeno en su

¹⁷ Cursiva en el original.

¹⁸ Para un análisis de la constitución del discurso metacultural en España, con especial énfasis en la obra de Unamuno, consultar el trabajo de Steven L. Torres.

generalidad, no es difícil establecer la conexión entre la función determinante del filósofo-profeta con la que hoy en día parecen cumplir los denominados “expertos.” Ahora bien, dadas las fechas en que escribe Ortega, podríamos hablar de cierto anacronismo o, al menos, de cierto desajuste entre lo que se cuece en España y fuera de ella. Quiero decir, ¿para qué sirven los profetas cuando se pueden hacer estudios de mercado? ¿Y las encuestas de opinión? Recordemos, en este sentido, que ya en los años treinta del siglo pasado, los sondeos sobre asuntos políticos y de otra naturaleza eran habituales en Estados Unidos.

A pesar de ello, el modelo de intervención pública que nos propone Ortega supera el test del tiempo, con sólo que adaptemos el punto (ii) —la propagación de los mensajes— a las condiciones cambiantes de los medios de comunicación y, en particular, al impacto de lo que se ha convenido en llamar medios de comunicación de masas. Como ya señaló en su momento Wright Mills en *The Power Elite* (1956), junto a la élite encontramos al propagandista, ese experto en publicidad y en relaciones públicas que se propone controlar la opinión pública: “[las] élites se perpetúan porque, al dominar los grupos hegemónicos los grandes canales de la información, hacen creer a los ciudadanos que las decisiones de los pequeños *círculos de calidad* son las decisiones de todos [cursiva en el original]” (Álvarez-Uría y Varela 19).

En conclusión, es obvio que Ortega no confundió en ningún momento la esfera cultural con la política, pero sí insistió en someter la esfera política —el principio democrático— a lo que él entendía era la lógica de funcionamiento de la esfera cultural, a saber, una lógica propia de una dictadura platónica de intelectuales desinteresados. Igualmente

te, y para cualificar la valoración que Azaña hace de Ortega, es necesario destacar que la influencia de este último fue mucho más determinante de lo que su aparente galimatías profético podría hacer pensar. Por ejemplo, Ortega se empleó a fondo para deslegitimar la República en los ambientes intelectuales y estudiantiles; también, obstaculizó la confluencia entre intelectuales y clases trabajadoras y, por tanto, la constitución, por decirlo con Antonio Gramsci, de una cultura integral que hubiera facilitado la formación de élites al tiempo que elevado el nivel cultural de las masas;¹⁹ participó en la constitución del Frente Español, precedente del partido fascista Falange Española; y, para no extendernos demasiado, cuando estalló la guerra, no sólo apoyó a los golpistas sino que, incluso, a la altura de 1938, coincidiendo con una de las ediciones de *La rebelión de las masas*, comenzó a colaborar con los servicios de propaganda de los fascistas españoles.

José Luis L. Aranguren: Cultura terapéutica

En la España de 1953 ya no era necesario proyectar los “principios de la cultura” sobre la esfera política si el objetivo era abogar, a la manera de Ortega, por criterios meritocráticos que

¹⁹ Consultar Martínez Lorca (221). Por otro lado, a pesar de los afanes pedagógicos de Ortega, estos no iban más allá de un intento de influir en las élites y los expertos, y tengo la sensación de que nunca se interesó realmente en la resolución de los graves problemas de analfabetismo que aquejaban a la sociedad española en los años en que se concentra su actividad pública. Por ejemplo, en 1930 todavía cerca del 43% de la población española era analfabeta (Gabriel 202).

reafirmaran en la esfera política las diferencias derivadas de la desigual repartición de los capitales económico y cultural. Eliminado el principio democrático de la esfera política con la destrucción de la República, la intervención cultural propiamente liberal podía reconfigurarse para seguir desarrollando, bajo las nuevas condiciones, su función última: facilitar el consentimiento de los ciudadanos a una sociedad regida por el poder de mercado. Pues bien, en esa labor de reconfiguración, al profesor de ética José Luis L. Aranguren le tocó jugar un papel central.²⁰

Me voy a centrar en un artículo que tuvo gran impacto en su momento: “La evolución espiritual de los intelectuales españoles en la emigración,” ya que es un ejemplo primerizo de la ideología del consenso, ese tropo que cumplió tan relevante papel durante la Transición y años posteriores. Pero, antes de entrar en ello, esbozaré, con la ayuda del profesor de filosofía Francisco Vázquez García, las líneas de continuidad entre Ortega y la España de la Transición, ya que es muy probable que la influencia más significativa de Aranguren haya sido justamente la de facilitar la continuidad del culturalismo liberal.

Aranguren se presenta a sí mismo como un heredero del krausismo y de la escuela de Ortega; en este último caso “por su descendencia directa de los católicos orteguianos como Zubiri y Marías” (Vázquez 169). Otro dato de interés es que, después de ganar en 1955 una cátedra de filosofía (ética) en la Universidad Complutense, su relevancia pública se

²⁰ Para una introducción a la trayectoria de Aranguren se puede consultar el artículo de González Cuevas.

reforzó grandemente a raíz de los sucesos de 1965 —es decir, tras su expulsión de la universidad junto a otros profesores por prestar apoyo a las protestas de los estudiantes—. En su reconstrucción del campo filosófico de la Transición, Vázquez García mantiene que, con el tiempo —y sobre todo una vez readmitido nuestro filósofo en la universidad (1976)— el “nódulo Aranguren” llegará en los años ochenta del pasado siglo a llenar “casi en su totalidad el espacio de atención” del campo filosófico español. Con otras palabras, se convirtió en el núcleo hegemónico dentro de ese campo (168). No se trata tanto de que estemos hablando de la influencia de un gran pensador, sino más bien, recordando la labor pública de Ortega, de la “marca o ‘carisma’” que Aranguren terminará por representar, “gracias al trabajo simbólico y al capital social acumulado por sus seguidores” (158). En todo caso, su influencia llegará a ser de tal calibre que algunos comentaristas presentarán a nuestro publicista como el “maestro’ de la Transición Política” (158).

Para entender esta influencia, hay que considerar que lo que Vázquez García denomina “nódulo Aranguren” consiste en una “tupida trama de apoyos mutuos entrecruzados, un circuito de capital social y simbólico y de comunicación filosófica permanente” (166). Esta trama no sólo está integrada por profesionales de la filosofía, sino por otros muchos agentes sociales, entre los que cabe incluir editoriales (Taurus, Alianza Editorial, Espasa Calpe, Tecnos, Anthropos, Anagrama y Destino), revistas (Cuadernos para el Diálogo, Revista de Occidente, Sistema, Theoria, etc.), periodistas (por ejemplo, Javier Pradera), periódicos (*El País*) y otros tipos de instituciones (el Instituto Fe y Secularidad, la Fundación Ebert, el Instituto Alemán de Madrid, etc.).

Esta colección de medios de difusión y lugares de encuentro y discusión posibilitará que Aranguren y los integrantes de su nódulo lleguen a tener un gran impacto cultural y político (166).

La proyección pública del nódulo se ve favorecida, además, por otro rasgo peculiar, su multipolaridad. Con esto se quiere decir que los filósofos y pensadores integrantes del nódulo se fueron organizando dinámicamente en tres sectores con énfasis diferenciados: uno con mayor orientación religiosa, otro científica y un último sector “vinculado al conocimiento de la literatura y a la familiaridad con las artes plásticas” (164). Esta estructura permitió a los miembros del nódulo impactar multidireccionalmente en la sociedad española durante los años de la Transición y con posterioridad, como se puede observar por la acumulación de capital político²¹ y la participación mediática, sobre todo periodística, de sus miembros —fenómeno éste último que se va incrementando al pasar desde el “polo religioso al científico y de éste al artístico” —. Añade Vázquez García que esta voluntad de intervención pública manifiesta una “disposición arraigada en la tradición de Ortega y repudiada (tildada de ‘opinionismo’, ‘ideologismo’ e ‘impureza’) por los filósofos de la red oficial”²² (Vázquez 186).

²¹ Varios miembros del nódulo (Pedro Cerezo, Miguel Angel Quintanilla, Ramón Vargas-Machuca, Gregorio Peces-Barba, Victoria Camps y Xavier Rubert de Ventós) llegaron a obtener actas de diputado bajo las siglas del P.S.O.E.-P.S.C. (Vázquez García 171).

²² En la descripción que Vázquez García ofrece del campo filosófico alrededor de los años de la Transición, la “red oficial” incluye varios nódulos —el opusdeísta, el de Gustavo Bueno, el de Manuel Garrido y el Rábade-

Me gustaría concluir estos datos señalando la influencia del polo artístico del nódulo Aranguren —vía Fernando Savater, por ejemplo— en trabajos como el ya comentado de Gracia. Sin ir muy lejos, esta ascendencia se manifiesta en cómo la sentida pretensión de los integrantes del polo artístico de “ampliar el marco de una racionalidad confinada en los estrechos límites de la ciencia y la tecnología, rechazando al mismo tiempo todo intento de subordinar el ejercicio de la razón a la dogmática religiosa o al ‘marxismo’ doctrinario” (Vázquez 164), queda recogida en la noción de ‘humanismo’ que maneja Gracia, pues consiste en una “forma de pensar lo humano que repudia la verdad metódica y rígida o bien de Dios o bien de las ideas en versión ‘hobbesiano-cartesiana” (24).

En cuanto a Aranguren, se ha etiquetado a veces su posición filosófica, su “crítica moral” de la sociedad, de “crítica ‘artista’”. Con esta expresión se quiere enfatizar que su censura de la sociedad capitalista se centra en el “empobrecimiento espiritual” derivado del recorte de las “posibilidades de vida y libertad individual” que efectúa el capitalismo entendido en clave sociedad de consumo, y no, por tanto, en los efectos del capitalismo en el “ámbito de la explotación económica” (Vázquez 177). Desde la perspectiva de este trabajo, ello quiere decir que podemos presentar la intervención pública de Aranguren como una variante del culturalismo despolitizante que estoy presentando como rasgo característico de la tradición liberal.

Montero—. Por su parte, la “red alternativa” la componen el ya citado nódulo Aranguren y el de Manuel Sacristán.

En su versión más desarrollada, la postura específica de Aranguren consiste, en palabras de Vázquez García, en una “exaltación del ‘diálogo’ (o del ‘consenso’), término ‘bizco’ por excelencia que, en el contexto de la Iglesia posconciliar y de la Transición política (‘diálogo’ entre las fuerzas que pactaron el cambio político, ‘reconciliación’ nacional, ‘diálogo’ entre cristianos y no creyentes), recibía a la vez significados políticos, religiosos y filosóficos” (169). Pues bien, este proyecto ya aparece dibujado en sus rasgos básicos en el artículo de Aranguren al que me refería más arriba, y que ahora paso a comentar brevemente.

El objetivo del autor en este trabajo es el de entablar un “diálogo” con la España que perdió la guerra, un “diálogo” que sólo podrá ser cultural, pero no político. De hecho, no hay nada de que hablar, confirma Aranguren, con los que “siguen repitiendo incansablemente, como si el tiempo no hubiese pasado, ni por ellos ni por España, sus viejas cantinelas del ‘Gobierno legítimo’ y la ‘restauración de la República” (137). A estas actitudes las califica de “atroz anacronismo” inspirado por una idea equivocada de la “eficacia de la acción política” (137).

Podemos apreciar en estas palabras ciertos hábitos intelectuales legados por Ortega, asunto que queda confirmado cuando reduce la trayectoria de la II República a un desafortunado disparate que habría convertido lo que no era más que una polémica sobre el ser de España en un enfrentamiento político mortal: “El diálogo en torno a España se convirtió pronto en guerra por España” (133). Felizmente, piensa nuestro autor, aún cabe recuperar el tiempo perdido: “¿no ha llegado la hora de que, al margen de las diferencias políticas, aceptándolas, pero sólo en lo que estrictamente son,

diferencias políticas, nunca barreras para la inteligencia, dialoguemos los unos con los otros?” (Aranguren 132). Pero, claro, con el entendimiento de que habrá que prescindir del lenguaje que es propio de la política, porque, presumimos, no es el lenguaje de la inteligencia: “[A]quí no hablamos de política,” aquí hay voluntad de comprensión, y para ello será necesario usar la lengua de la cultura: “poesía es comunicación” (134, 132).

Desde el espacio cultural, Aranguren pone en circulación, pues, algunos de los términos y comportamientos clave que, posteriormente, terminarán imponiéndose en el campo político de la Transición —llevando a fruición la estrategia que siempre intentó Ortega—. El esquema es simple pero efectivo. Se presenta la Guerra Civil como una tragedia inevitable y, por consiguiente, obviando su naturaleza política. A continuación se propone un diálogo entre los bandos enfrentados. Pero, claro, un diálogo que no puede describirse más que de terapia cultural buenista basada en aquello que supuestamente es común desde la perspectiva de los vencedores en la contienda civil; esto es, partiendo del amor compartido por España y de la obra de España en América, y, por supuesto, del catolicismo, que es “esencial al ser mismo de España” y no “algo adventicio” como “creyeron los políticos de la República” (Aranguren 149, 156, 158). De esta manera se podrán superar, propone Aranguren, las concepciones estrictamente partidistas de la patria y alcanzar una “comprensión total” del país y de su “Historia” —palabras que nuevamente nos llevan a Ortega (158)—. Queda así expedito el camino para el gesto clave: la posibilidad de una reconciliación nacional. Me refiero, más en concreto, a un término que se ha presentado insistentemente

como punto de referencia del espacio político español desde la muerte del dictador, a saber, el “consenso”.

Quiero volver a insistir que el ‘diálogo’ y el ‘consenso’ emigrarán desde el ámbito de la cultura, donde fueron generados, al de la acción política (v.gr., Pactos de la Moncloa de 1977). De esta manera se terminará promoviendo un comportamiento político que, en lo esencial, será puramente ceremonial y burocrático —es decir, controlado a base de instancias indirectas—, pues el ámbito entero de la economía y la distribución de la riqueza social quedarán fuera de toda posibilidad de discusión.

La Transición: Cultura subversiva

Un rasgo común que encontramos en buena parte de los estudios dedicados a la constitución del nuevo espacio cultural que sobreviene con la Transición²³ es el contraste que se suele establecer entre la exuberancia de la producción cultural del periodo y el magro proceso político. Desde esta perspectiva, el “desencanto” social derivado de un proceso político que se basó en un pacto para olvidar muchas cosas, incluyendo los objetivos políticos de la izquierda marxista, se vio desbordado por la función afirmativa de una auténtica explosión cultural.²⁴

Ahora bien, dentro de este panorama general, encontramos explicaciones divergentes que gravitan en torno a

²³ Sin entrar en polémicas, pongamos entre 1975 y 1986.

²⁴ Una descripción de este tipo la podemos encontrar en *El mono del desencanto* de Teresa Vilarós.

dos posturas claramente delimitables: bien hacia la tesis de una cultura que subvierte el *status quo*, al tratarse de la vanguardia de un proyecto político, bien hacia la idea de que esa cultura es, por ponerlo con palabras de Mulhern, “a ‘magical solution’ to the poverty of politics in bourgeois society” (“una ‘solución mágica’ a la pobreza de la política en la sociedad burguesa”; 168), esto es, una estrategia consolatoria que ocultaría una situación de inercia e inmovilidad política.

Podemos asociar la primera de estas posturas con los practicantes del tipo de análisis que solemos etiquetar con el membrete de *cultural studies*. Se trata de una posición influida por las vanguardias artísticas del periodo modernista y, también, aunque pueda parecer sorprendente a primera vista, por análisis conservadores como el que propone el publicista Daniel Bell en su conocido artículo “The cultural contradictions of capitalism.”

El punto de partida de este autor es la supremacía de la cultura en el capitalismo tardío, un proceso que comenzó, como se acaba de sugerir, en el periodo modernista y alcanzó su apoteosis durante la fase posmoderna. La cultura, propone Bell, es, a la altura de los años sesenta y setenta del pasado siglo, el componente más dinámico de “nuestra civilización”; lo cual implica que las ideas de cambio y novedad “overshadow the dimensions of actual change” (“eclipsan las dimensiones de cambio existentes de hecho”; 17). El asunto de fondo es que los cambios en los ámbitos tecnológico y económico están limitados por los recursos disponibles y los costes financieros. A su vez, las innovaciones en el espacio político están constreñidas tanto por las estructuras institucionales realmente existentes como por el poder de veto de los grupos contendientes y la tradición. Por el contrario,

los cambios culturales no encuentran resistencia en el propio ámbito de la cultura (17). Bell conecta esta situación con la pérdida por parte de la religión de su papel central en la reproducción social y la usurpación de su función por parte del arte en los tiempos modernos.

Conviene advertir que encontramos, en primera aproximación, una interesante tensión en el planteamiento de Bell. La lógica cultural expresa la lógica del capitalismo. Esto significa que el futuro entrevisto por los agentes culturales se puede entender como el probable resultado final de la lógica impersonal del sistema. Y esta contingencia parecería ser lo que realmente asusta a Bell: miedo de la cultura, de su promesa de una nueva civilización, que nuestro autor entendería como una profundización del estado de bienestar desarrollado después de la Segunda Guerra Mundial. El dato a añadir es, sin embargo, que la cultura expresa la lógica del capitalismo de una forma irrestricta, o sea, sin ningún tipo de limitación material, y, por esta razón, el futuro que profetiza es una utopía peligrosa no tanto por su viabilidad —absolutamente descartable— cuanto por su imposibilidad. Las ilusiones quiméricas, si no hay conciencia de que lo son, pueden ser contagiosas y destructivas de la civilización burguesa, de aquí que la defensa del capitalismo pase por embridar el sueño de la cultura.

Por supuesto, la lectura que nos propone Bell de la crisis del capitalismo democrático no es la única que podemos favorecer. Baste aquí simplemente apuntar que de este tipo de ideas deriva lo que en medios periodísticos se ha venido publicitando como “cultural wars.” O sea, el intento de presentar los conflictos identitarios y de estilos de vida como la sustancia que debe nutrir la competición política en la fase

neoliberal. Y una manifestación de esta estrategia la encontramos en los practicantes de los *cultural studies* que entienden su propia actuación discursiva como una intervención política *tout court*.²⁵

Como se podrá comprender, mi propio punto de vista es que las posturas culturalistas no pueden sustituir a las auténticas intervenciones políticas, o sea, a las intervenciones colectivas destinadas a conformar el futuro de la sociedad. Me voy a permitir, por tanto, ofrecer una versión alternativa de las relaciones entre la esfera política y la cultural durante el periodo de la Transición.

En primer lugar voy a proponer una periodización de este proceso histórico con el objetivo de entender mejor las conexiones que se establecen entre el desencanto, el pasotismo y la movida. Sigo aquí a José Enrique Rodríguez Ibáñez y propongo cuatro fases:

- i. De noviembre de 1975 a junio de 1977. Rasgos: movilización popular; los movimientos sociales son los auténticos protagonistas de la acción política; se legaliza al P.C.E.
- ii. De junio de 1977 a enero de 1981. Rasgos: los partidos políticos toman el control de la dinámica política; apatía.
- iii. De febrero de 1981 a octubre de 1982. Rasgos: la gente renueva su compromiso y actividad en el ámbito político; enormes manifestaciones después del 23-F; in-

²⁵ Para una crítica sostenida de los estudios culturales de última generación, se puede consultar el libro de Carlos Reynoso.

terés en profundizar la democracia existente; los movimientos sociales y los partidos de izquierda trabajan juntos.

- iv. De octubre de 1982 a mayo de 1986. Rasgos: Vuelta a la situación política previa; el electorado se repliega al ámbito privado; referéndum de la OTAN.

En la primera fase, los movimientos sociales son los protagonistas políticos, mientras que en la segunda, los partidos políticos toman el relevo. Este cambio está detrás del incremento de la apatía política que caracteriza a esta fase. En otras palabras, la apatía es una consecuencia de la adaptación de la gente a la democracia representativa. Después del intento de golpe de estado, los movimientos sociales se recuperan. Esta situación beneficia al P.S.O.E., que gana las elecciones de 1982. Por último, en la cuarta fase, los actores políticos colectivos desaparecen y España se convierte en una democracia occidental normalizada.

Como vemos, el desencanto es básicamente un fenómeno de psicología social que emerge durante la segunda fase, y, en particular, entre la primera (1977) y la segunda elección general (1979).²⁶ El asunto me parece claro: lo que una buena parte de los españoles entendía por democracia estaba más cerca de lo que podemos describir en términos de de-

²⁶ La situación queda bien reflejada en el aumento de la abstención: 22,81% en 1977 y casi 32% en 1979. Por cierto, cabe señalar que este aumento de la abstención no tiene nada que ver con una pérdida de fe en la democracia, dado que en esos años más del 80% de la población pensaba que la democracia era el mejor sistema político. O sea, que el no ir a votar no se debe confundir con una nostalgia por la dictadura fascista.

mocracia participativa que del funcionamiento usual de la democracia representativa. Este es el origen del desencanto.

El fenómeno se puede entender aún mejor si tomamos en consideración que lo que necesitó varias décadas para desarrollarse en el resto de Europa, ocurrió en España en unos pocos años. Las rebeliones de mayo del 68 fueron un síntoma de que la democracia parlamentaria de Occidente no satisfacía los deseos de participación política de la gente. Como sabemos, la rebelión fracasó y al cabo de pocos años se empezó a fraguar un nuevo consenso que hoy en día llamamos neoliberalismo.

En lo que aquí nos interesa, su característica más sobresaliente es una concepción de la democracia en términos de un juego competitivo enmarcado dentro de muy estrechos límites: el orden sociopolítico tiene que ser aceptado por aquellos que quieren participar en el juego, de manera similar a cómo en el ámbito de la competición económica nadie puede cuestionar la supremacía del mercado. Esto implica que, como vimos reflejado en la descripción de Bell, todo lo relacionado con la reorganización de la estructura social, la distribución de la riqueza y la naturaleza del sistema económico queda fuera de la competición.

De aquí se siguen dos consecuencias importantes. Primero, los agentes políticos que están interesados en cambios profundos quedan automáticamente excluidos del juego político. Y, segundo, para crear la impresión de que la democracia parlamentaria es útil para algo, “the emotional energies of the electorate” (“las energías emocionales del electorado”), por decirlo con palabras de Kees van der Pijl, “should ideally be reserved for issues of identity and morality” (“deben reservarse idealmente para asuntos de identidad y moralidad”;

26-30). Esta segunda consecuencia es lo que voy a denominar politización de lo personal. Cuando la política queda reducida a aspectos culturales relacionados con los valores, las relaciones personales, los derechos reproductivos, el patriotismo, la identidad, etc., baja la participación política y, en general, el interés por los asuntos públicos disminuye.

Esta es la situación que mejor describe el ambiente político de los países occidentales durante los años setenta del pasado siglo. Sin embargo, en esos mismos años, las gentes de España tenían un enorme deseo de democracia. Tomar conciencia de esta asincronicidad es extremadamente útil para entender lo que pasa en el país durante la Transición.

Una descripción válida de la situación política en los países occidentales podría ser la siguiente:

- i. La vida privada está despoltizada —es decir, no hay participación cotidiana en los asuntos políticos—.
- ii. La política está burocratizada —las instancias indirectas de que hablaba Ortega—.
- iii. Lo personal está politizado.
- iv. Este conjunto de rasgos crea una configuración de la esfera política que podemos describir en términos de una política sin sustancia.

Pero en España, en los mismos años setenta, incluso antes de la democracia, la situación es diferente: la vida diaria de las gentes urbanas estaba saturada de política.²⁷ Ello se debía en

²⁷ A modo de ejemplo, durante la primera fase de la Transición hay unas 150 asociaciones de vecinos en Barcelona y unas 120 en Madrid (Alonso 89). Estas asociaciones conformaban una enorme red social dedicada a la

gran medida al hecho de que los partidos políticos estaban ilegalizados —aunque tenían vida clandestina, en particular el P.C.E.— y predominaban los movimientos sociales. Cuando el desencanto aparece en la segunda fase, la razón básica la podemos localizar en la destrucción de los movimientos sociales de base. La legalización de los partidos políticos y, en particular, del P.C.E. creó una nueva situación que podemos caracterizar de la siguiente manera: los partidos políticos usan las energías de los movimientos sociales para integrarse en el nuevo marco institucional y poder, así, participar en el juego político. Estas energías fueron posteriormente bloqueadas por los mismos partidos políticos una vez toman conciencia de que los movimientos sociales tienen la capacidad de desestabilizar el nuevo marco institucional. Por esta razón, cuando hablamos de desencanto la mejor manera de hacerlo es en términos de un desencanto programado.

En fin, creo que ahora estamos en mejor disposición de entender la relación entre desencanto y movida cultural. Veamos:

- i. Entre 1975 y 1977 todos los partidos políticos ilegales quedan integrados en un nuevo marco político.
- ii. Para solidificar su posición institucional, los partidos políticos de la izquierda neutralizan las energías subversivas de los movimientos sociales.
- iii. Las instituciones del estado (pero, sobre todo, las que quedan en manos de la izquierda a partir de 1979)

movilización política de la gente, posiblemente la mayor en la Europa de esos años.

coaptan una cultura urbana extremadamente hedonista —que, por la mayor parte, está exclusivamente interesada en asuntos de carácter personal: deseo, placer, las artes, el diseño, etc.— y se genera la movida.

En pocas palabras, la Transición se hace al tiempo que se desmorona un movimiento político que creía en la idea de la democracia como participación. El resultado final de este proceso histórico fue la normalización y la sincronización; esto es, la consolidación en España de una situación política similar a la sufrida desde años antes por los ciudadanos de los países supuestamente más avanzados.

Se puede aventurar, por tanto, que el desencanto programado fue resultado de un acuerdo alcanzado por las élites con el objetivo de controlar el proceso político desde arriba (Alonso 92). De esta manera, ese supuesto pacto del olvido al que me refería antes, sería más adecuado entenderlo como un discurso del silencio impuesto por los grupos dirigentes mediante la presión de las instituciones públicas y los medios de comunicación privados. Ahora bien, creo que la mejor manera de entender la intervención de estas instituciones durante la Transición es en términos de una coaptación de procesos sociales en desarrollo; quiero decir, una coaptación de fenómenos espontáneos derivados de la propia dinámica social del periodo. Estos procesos sociales, lejos de ser contrahegemónicos —caso de la movida, en opinión de algunos autores— fueron, de hecho, producidos como hegemónicos gracias a la intervención de los poderes públicos y medios de comunicación. Por decirlo a la manera de Eduardo Subirats, la implantación hegemónica de la movida puso en circulación una modernidad española di-

vertida y carente de conflictos, y esto ocurrió al mismo tiempo que se instituía una democracia de baja calidad (355).

Epílogo: El 15-M

Como he venido sugiriendo, la tradición liberal puede ser un banco de pruebas productivo para aquellos investigadores que estén interesados en pensar las relaciones que han venido manteniendo desde la Gran Depresión la esfera de la cultura y la de la política. Por supuesto, lo que hemos argumentado no puede ser más que una primera aproximación a un asunto complejo. No obstante, las pesquisas realizadas nos proporcionan algunos datos de interés que pueden orientar las hipótesis destinadas a avanzar investigaciones futuras. Entre estos datos, quisiera resaltar, para empezar, que toda reflexión sobre la esfera cultural es inseparable de la relación, implícita o explícitamente expresada, que tal esfera se piensa mantiene con la de la política. Por ello, se defiende o no una identificación sin más entre ambas esferas, lo que resulta más revelador es cómo se describe en última instancia la naturaleza de la intervención política. En este sentido, el trasfondo de toda discusión en la tradición liberal es el interés por presentar como compatibles democracia y capitalismo. Esto explicaría la obsesión por disminuir las intervenciones políticas a prácticas rituales que dejen fuera de la discusión pública el funcionamiento de la esfera económica. Por eso, y en función de las circunstancias cambiantes del ciclo económico, lo que se entiende por intervención pública de naturaleza cultural se hace fluctuar con bastante flexibilidad para embridar el principio democrático y su pretensión de organizar la economía en base a los intereses de la mayoría so-

cial. A resultas de lo cual, la más o menos fogosa y variopinta intervención cultural aparece, bien como una plusvalía de sentido que intenta suplementar una experiencia política sin sustancia, bien como la forma más auténtica de intervención política —que, por descontado, no produce efectos políticos materiales—, bien como ambas cosas a la vez.

Por otro lado, trayendo a colación de nuevo el dato de que la coyuntura presente es análoga en aspectos relevantes a la de los años de la Gran Depresión, se podrá comprender que un valor añadido de nuestra investigación reside en su previsible utilidad a la hora de dejar ver el alcance real de la utopía liberal, o sea, la improbabilidad de un capitalismo democrático. Sobre todo, teniendo en cuenta que, ahora mismo, el sueño liberal ha entrado en una crisis bien visible. Habrá que observar, pues, la reacción de los agentes sociales que intervienen en el espacio público ante esta visibilidad, dado que, parafraseando al viejo humanista Antonio de Nebrija, la cultura siempre fue compañera del imperio.

Con otras palabras, es muy probable que el discurso metacultural haya funcionado, tanto en su fase *Kulturkritik* —o sea, antes de la implantación de los medios de comunicación de masas— como en su fase *cultural studies* —con posterioridad a tal implantación—, a la manera que propone Mulhern, es decir, como una mediación que ofrece una resolución simbólica y metapolítica de las contradicciones de la modernidad capitalista (169). Pero, dicho esto, conviene enfatizar que la intervención en el espacio cultural —la producción de sentido— tiene, por su propia naturaleza, un impacto social amplio. Quiero decir que, aunque sea fácil establecer una distinción a nivel analítico entre espacio cultural y espacio político, los significados y las con-

ductas no se detienen ante las barreras que supuestamente separan los diferentes campos de la acción social.

De aquí la dificultad de hacer una evaluación mínimamente correcta de los acontecimientos que se han venido desarrollando últimamente en gran variedad de contextos sociales. Y, más en concreto, me refiero al movimiento social que se ha venido a denominar del 15-M o de los “indignados.” En principio, todo parece indicar que se trata de un movimiento social bastante amplio que cuestiona el funcionamiento realmente existente de la democracia representativa y, también, de aquellas instituciones, como ciertos partidos políticos y sindicatos, que son meros instrumentos de intervención de un estado empeñado en imponer el principio capitalista en todos los órdenes de la vida. Desde esta perspectiva, todo parece indicar que este movimiento defiende una repolitización de la vida cotidiana y, con ello, una reversión a las aspiraciones de una democracia participativa que estaban en el origen de las movilizaciones ciudadanas durante la Transición. Será interesante estar al tanto del probable impacto de esta repolitización en el espacio más específico de la cultura, aunque ya se puede avanzar que, por primera vez en mucho tiempo, el espacio político aparece como el ámbito de actividad más creativo. De ser así, estaríamos en los comienzos de un renacimiento de la acción directa, fenómeno que, sin duda, preocuparía a un Ortega y Gasset y, por supuesto, ha de preocupar a sus herederos.

Siguiendo con esta lectura optimista, la repolitización de la cotidianeidad que promueve el movimiento 15-M puede ser descrita, por utilizar las palabras de Víctor F. Sampedro Blanco y José Manuel Sánchez Duarte, como “una doble reapropiación: del espacio público y del discursivo.” Esta des-

cripción me lleva a subrayar un par de puntos. Primero, tal reapropiación tiene un pie en el ámbito estrictamente político —recuperación de los espacios públicos para el ejercicio de la democracia participativa— y el otro en el campo más deslocalizado de los discursos, pues la acción de significar —o resignificar— tiene la capacidad de atravesar los más diversos espacios de la acción social. Segundo, como se ha comentado con insistencia en los últimos tiempos, la acción política de movimientos como el 15-M ha sido posible, sin duda alguna, gracias a la intermediación de las redes sociales y, en general, de todos los medios de comunicación que utilizan el soporte de Internet. Estas mediaciones han permitido descentralizar y horizontalizar la comunicación cultural y política, de donde la emergencia de nuevos circuitos de intercambio de la información que, en muchas ocasiones, escapan al control total de las corporaciones privadas y de las instituciones estatales. Nos enfrentamos pues a un fenómeno de desbordamiento de los cauces institucionales encargados de canalizar en forma funcional para el *status quo* los intercambios sociales. Ahora bien, desde una perspectiva política, el mayor acierto de las movilizaciones a través de internet ha sido el aterrizaje en el espacio público urbano desde el no-lugar de la red de redes y las redes sociales, pues ha permitido dar continuidad en el tiempo a un tipo de práctica política que, hasta los recientes acontecimientos en los países musulmanes —la llamada “primavera árabe”—, sólo había dado lugar a erupciones espontáneas extremadamente localizadas en el tiempo —me refiero, por ejemplo, a los acontecimientos previos a las elecciones generales del año 2004 en España—.

Termino con una nota de cautela: los desarrollos tecno-

lógicos no pueden trascender por sí mismos las relaciones de poder existentes en una sociedad determinada. Experiencias históricas como la aparición de la imprenta nos indican que a un primer momento de alta creatividad, promovido por la aparición de nuevas formas de relacionarse socialmente, le suele seguir una época de reconfiguración en que las relaciones de poder preexistentes quedan confirmadas. Estaremos a la espera de ver qué ocurre en esta ocasión, listos para documentar la posibilidad de una renovación del principio democrático. También podemos asegurar desde ya que sin una comprensión clara de lo que es específico de la acción política, movimientos sociales como el del 15-M pueden ser neutralizados culturalmente con relativa facilidad. Y, de momento, quien esto escribe no tiene claro que se hayan derivado consecuencias políticas sustanciales y de largo alcance gracias a la aparición de este movimiento.

Obras citadas

- Alonso, Luis Enrique. "Los nuevos movimientos sociales y el hecho diferencial español: una interpretación," en *España a debate (II. La sociedad)*, editado por José Vidal-Beneyto y coordinado por Miguel Beltrán. Madrid: Tecnos, 1991. 71-98.
- Álvarez-Uría, Fernando y Julia Varela. *Sociología, capitalismo y democracia. Génesis e institucionalización de la sociología en Occidente*. Madrid: Ediciones Morata, 2004.
- Aranguren, José Luis. "La evolución espiritual de los intelectuales españoles en la emigración," recogido en *Crítica y meditación*. Madrid: Taurus, 1977. 131-166.
- Bell, Daniel. "The cultural contradictions of capitalism," en *Capitalism Today*, editado por Daniel Bell e Irving Kristol. New York: Basic Books, 1971. 16-43.
- Calhoun, Craig, ed. *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1993.
- Cercas, Javier. "La falacia política." *El País*. El País, 21 Nov. 2010. Web. <http://www.elpais.com/articulo/opinion/falacia/politica/elpepuopi/20101121elpepiopi_4/Tes>.
- Domènech, Antoni. *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*. Barcelona: Crítica, 2004.

Elorza, Antonio. *La razón y la sombra. Una lectura política de Ortega y Gasset*. Barcelona: Anagrama, 1984.

Gabriel, Narciso de. “Alfabetización, semialfabetización y analfabetismo en España (1860-1991)” *Revista Complutense de Educación* 8-1 (1997): 199-231.

González Cuevas, Pedro Carlos. “José Luis López-Aranguren: Las insuficiencias del moralismo político.” *El Catoblepas* 53 (Julio 2006). Web. <<http://www.nodulo.org/ec/2006/n053p01.htm>>.

Gracia, Jordi. *La resistencia silenciosa. Fascismo y cultura en España*. Barcelona: Anagrama, 2004.

Juliá, Santos. “Ortega, intelectual en política,” en *El Madrid de José Ortega y Gasset*, editado por José Lasaga. Madrid: Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales y Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, 2006. 221-231.

Losurdo, Domenico. *Liberalism. A Counter-History*. Traducción de Gregory Elliott. London: Verso, 2011.

Martínez Lorca, Andrés. “De la cultura integral a la diversidad cultural: Reflexiones actuales a partir de Gramsci,” *La lámpara de Diógenes* 20-21 (2010): 221-236

Mulhern, Francis. *Culture / Metaculture*. London y New

York: Routledge, 2000.

Ortega y Gasset, José. *España invertebrada. Bosquejo de algunos pensamientos históricos*. Edición de Paulino Garagorri. Madrid: Alianza Editorial, 1999.

—. “El poder social,” recogido en *España invertebrada. Bosquejo de algunos pensamientos históricos*, edición de Paulino Garagorri. Madrid: Alianza Editorial, 1999. 123-147.

—. *La rebelión de las masas*. Edición e introducción de Domingo Hernández Sánchez. Madrid: Tecnos, 2009.

Pijl, Kees van der. “A Lockean Europe?,” *New Left Review* 37 (2006): 9-37.

Reynoso, Carlos. *Apogeo y decadencia de los estudios culturales. Una visión antropológica*. Madrid: Gedisa, 2000.

Rodríguez Ibáñez, José Enrique. *Después de una dictadura: Cultura autoritaria y transición política en España*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1987.

Sacristán, Manuel. “Cuando empieza la vista,” en *Intervenciones políticas. Panfletos y materiales III*. Edición a cargo de Juan Ramón Capella. Barcelona, Icaria, 1985. 158-177.

Said, Edward W. *Culture and Imperialism*. New York:

Vintage Books, 1994.

Sampedro Blanco, Víctor F. y José Manuel Sánchez Duarte. “Y ahora, el Gran Salto hacia Abajo. La Red era la plaza.” *Rebelión*, 29 Mayo 2011. Web. <<http://www.rebelion.org/noticia.php?id=129324>>.

Streeck, Wolfgang. “The Crises of Democratic Capitalism” *NLR* 71 (2011): 5-29.

Subirats, Eduardo. *Memoria y exilio. Revisiones de las culturas hispánicas*. Madrid: Editorial Losada, 2003.

Torres, Steven L. *El discurso metacultural en España. Miguel de Unamuno*. Madrid: Ediciones del Orto y Universidad de Minnesota, 2008.

Trinidad, Mario. “¿Quién crea empleo?” *El País*. El País, 23 Jun. 2011. Web. <http://www.elpais.com/articulo/opinion/Quien/crea/empleo/elpepiopi/20110623elpepiopi_4/Tes> .

Vázquez García, Francisco. *La filosofía española: herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990)*. Madrid: Abada, 2009.

Vilarós, Teresa M. *El mono del desencanto. Una crítica cultural de la transición española (1973-1993)*. Madrid: Siglo XXI de España Editores, 1998.