

Liberalismo y democracia: de dos historias a una

Europa 1919-1960, desde Max Weber hasta Norberto Bobbio

Antonio Annino

Università di Firenze / CIDE México

Las reflexiones que siguen tratan de la invención y el desarrollo en la Europa del “siglo breve” de un potente paradigma historiográfico que pensó los siglos XIX y XX como dos etapas de un único desarrollo modernizador. Gran parte de la historiografía llegó por este camino a la idea de que en el siglo XX, a pesar de las dos guerras mundiales, se cumplieron muchas de las expectativas, de los proyectos, de los valores del siglo XIX. Sin embargo, hoy esta visión optimista de la continuidad no nos convence. Nótese de paso que aquella visión fue en cierto sentido “universal”: fue compartida en Europa y en América Latina, a pesar de las diferencias históricas. Fue realmente una visión del mundo más que una sencilla tesis historiográfica. Entonces, ¿por qué hoy la ponemos en tela de juicio? Sin duda hay varias explicaciones. Una es el desencanto con los procesos de modernización. Después de las guerras ideológicas del “siglo breve”, una globalización sin control ni *governance* amenaza los derechos más elementales de la ciudadanía. Por primera vez vivimos en unas economías desocializadas, por primera vez no se logra imaginar el mundo diferente de lo que es, y por primera vez lo que antes se llamaba *capitalismo* se mueve en una esfera de ilegalidad cada vez más extensa. Otra explicación es el ocaso de la imagen triunfante del siglo XIX, típica de la tradición historiográfica europea. A lo largo de casi todo el siglo XX, los historiadores del Viejo Mundo se imaginaron un siglo XIX lleno de triunfos: de la burguesía, del Estado, de la nación, del liberalismo, etc. Tampoco las historiografías críticas, como la marxista o la conservadora, ponían en duda esta visión. Hoy, aquel siglo es percibido como una época difícil, fragmentada, llena de experimentos políticos de corta duración, que logró por supuesto consolidar nuevas sociedades y nuevas instituciones, pero, al mismo tiempo, sin aquella continuidad de los procesos constituyentes que las historiografías de lo moderno celebraron y/o criticaron. De manera que hoy las conexiones entre los siglos XIX y XX perdieron el carácter evidente de antes, legitimando la necesidad de reflexionar críticamente sobre el paradigma que vamos a tratar.

1 Podríamos seguir con las explicaciones y hasta se podría compilar una lista y dibujar otro campo de reflexión. Pero no es nuestro tema. Por mi parte, considero prioritario reflexionar acerca de *cómo* y *cuándo* se construyó aquella imagen de una historia común a los dos siglos. Y podría añadir otra pregunta: ¿por qué fue tan exitosa? Confieso no estar a la altura para res-

ponder cubriendo los dos continentes. Sólo me ocuparé de Europa. El título de mis reflexiones permite entender cuál es la época: básicamente las décadas entre las dos guerras mundiales y entre dos pensadores, Weber y Bobbio, que sin embargo cubren con sus vidas muy activas casi todo el siglo. Los dos representan una opción simbólica que define un campo por supuesto mucho más grande de pensamiento y acción, y que involucró a una minoría de sujetos pensantes en las décadas que transcurren entre la muerte del liberalismo decimonónico y la invención de la democracia de masas de la segunda posguerra.

Uno de los logros de este dramático camino fue precisamente el paradigma historiográfico que unificó los siglos XIX y XX alrededor de la supuesta continuidad entre liberalismo y democracia. Casi no vale la pena recordar que a lo largo del siglo XIX liberalismo y democracia constituyeron dos campos discursivos y políticos enemigos. La explicación del éxito rotundo con que en el siglo XX fueron unificados es sencilla e incuestionable: la democracia de masas –algo totalmente nuevo salido de la guerra en contra de los totalitarismos– tenía que reivindicar una legitimidad histórica o, mejor dicho, una razón histórica de ser. Las nuevas constituciones europeas –el mero derecho– no eran suficientes. La Resistencia que luchó en contra del nazifascismo fue siempre minoritaria. Necesitó legitimarse reivindicando una herencia de larga duración, por encima de unas “opiniones públicas” trágicamente responsables del totalitarismo. El fantasma de Weimar, supuestamente ajeno a la historia alemana según la *vulgata* nazi y –hay que recordarlo– socialdemócrata, estuvo siempre presente. Las constituciones de las nuevas democracias tenían que apelar a la Historia para justificarse. A fin de cuentas la idea no era nueva. El constitucionalismo liberal del siglo XIX buscó siempre en la Historia su raíz y su legitimidad. Sin embargo, a pesar de todas las dificultades del camino liberal, el desafío para las nuevas democracias fue más dramático, precisamente por la muerte fulmínea del liberalismo en las trincheras de la Primera Guerra Mundial.

Empleo el término “muerte” y no “crisis” o “fracaso” porque me parece más apropiado. La así llamada “crisis de la conciencia europea” ha sido por supuesto muy estudiada. No obstante, falta todavía explorar más a fondo aquella dimensión que Marc Bloch definió como “el elusivo mundo de las creencias colectivas”. En pocos años, enormes masas humanas apoyaron entusiastamente a regímenes cuyos despotismos no eran ni de lejos comparables con el de los jacobinos o el de Napoleón, que tanto inquietaron a la cultura liberal decimonónica. Lo que sólo ahora la cultura europea empieza a aceptar es el hecho de que el liberalismo no sufrió una de sus típicas crisis, como la de 1848, sino que simple y llanamente se hundió en las trincheras de la Primera Guerra Mundial, dejando un vacío que llenaron los totalitarismos: el liberalismo murió junto a los diez millones de soldados que perdieron la vida en los campos de batalla. La ruptura fue aun más profunda porque aquella guerra desencadenó un radical proceso de socialización, un hecho sin precedentes en la historia europea. Las trincheras plasmaron un nuevo sujeto colectivo, las masas, un sujeto que la cultura liberal rechazó o no percibió, al igual que la cultura socialista a pesar de todo. Lo admitió lúcida-mente Gramsci en una nota de sus *Cuadernos*: “en una situación de crisis profunda las masas pueden ir a la izquierda o a la derecha. Si nosotros hubiéramos entendido desde el primer momento la novedad absoluta del *Movimento dei Fasci Combattenti* de Mussolini, quizás la historia hubiera sido otra”. La guerra socializó a las masas mucho más que el trabajo y ésta fue la gran e imprevisible novedad.

Sin embargo, fue Max Weber el que hizo el esfuerzo intelectual más completo y complejo para entender la ruptura y sus consecuencias. Gramsci era un revolucionario y le intere-

saba la revolución. A Weber le interesó la relación entre masas y democracia, precisamente para evitar una revolución o una dictadura. La literatura sobre Weber es enorme y está llena de disputas. Weber es todavía un argumento conflictivo o –por lo menos– lo fue hasta hace poco, en el sentido de que su proteico esfuerzo intelectual quedó prisionero de la Guerra Fría. Durante más de medio siglo Weber fue más un campo de batalla que de estudio. Es suficiente aquí recordar el congreso de 1964 en Heidelberg para celebrar el centenario de su nacimiento. En aquella reunión hubo una *querelle* increíblemente violenta acerca de la identidad filosófica del pensador alemán. Y los protagonistas fueron personalidades de peso: Horkheimer en contra de Parsons y Topisch; Adorno y Marcuse en contra de los alumnos de Popper; y en medio se ubicó una alianza (bastante rara) entre Habermas y Aron. La apuesta en juego era ubicar a Weber en una u otra parte de las dos perspectivas filosóficas que competían en aquel entonces para conquistar la hegemonía cultural, en la disputa por cómo enfrentar la modernidad y sus contradicciones.¹

Desde hace unos años, los que se definen como “escritos políticos” de Weber son percibidos como un conjunto dominado mucho más por incertidumbres y preguntas irresueltas que por lo contrario. En esta perspectiva me interesa matizar lo que Weber representa para nuestro tema, es decir, un momento largo, difícil y, por cierto, no siempre coherente, que no obstante se midió con los desafíos de una época que puso en discusión toda la herencia del siglo XIX. En el mismo sentido quiero señalar dos puntos estrechamente relacionados entre sí, a pesar de las apariencias: las ambigüedades implícitas en el concepto weberiano de “politeísmo de los valores” y –en segundo lugar– el análisis del problema democrático. Lo cierto es que junto a un Weber reivindicado por la sociología norteamericana de Talcott Parsons, y luego convertido en un ícono de la disciplina, existió un Weber mucho más complejo. Es sólo una paradoja aparente que este segundo Weber se vea con toda claridad en la famosa conferencia *La ciencia como profesión*, de 1917, unos pocos años antes de su muerte. Es uno de sus textos más fascinantes precisamente porque al tratar sobre la ciencia y la racionalidad científica, Weber define así las bases de su crítica a la filosofía de los valores: “Más allá de todo, hoy estamos seguros de que algo puede ser bello sin ser bueno en sí. Lo hemos aprendido de Nietzsche y antes de Baudelaire con sus *Fleurs du Mal*. Es una verdad cotidiana que algo puede ser verdadero precisamente porque no es ni bello, ni sagrado, ni bueno”.² Las bases de la teoría weberiana de la política se encuentran en esta premisa general, por lo demás bastante compartida por sectores de la cultura alemana, como muestran los casos de Thomas Mann o Werner Sombart, para citar sólo ejemplos bien conocidos.³ Para Weber, la democracia de masas es algo totalmente nuevo e incluso

¹ VV.AA., *Max Weber und die Soziologie heute. Verhandlungen des 15. deutschen Soziologentages vom 28. Bis. April 1964 in Heidelberg*, Tübingen, Mohr, 1965 [trad. it.: VV.AA., *Max Weber e la sociologia oggi*, Milán, Jaca Book, 1965].

² Max Weber, *La scienza come professione*, Turín, 1964, p. 8 [trad. esp.: “La ciencia como profesión” o “La ciencia como vocación”, en *El político y el científico*, varias ediciones].

³ El papel de Nietzsche en el desarrollo del pensamiento de Weber ha sido por larguísimo tiempo un verdadero tabú en los estudios, con descontadas excepciones, por ejemplo la de Wilhelm Hennis, *Max Webers Fragestellung. Studien zur Biographie des Werks*, Tübingen, Mohr, 1987 [trad. it.: *Il problema Max Weber*, Roma/Bari, Laterza, 1991; con un excelente prefacio de Franco Ferrarotti; trad. esp.: “El problema central de Max Weber”, en *Revista de estudios políticos* (Nueva Época), n° 33, mayo-junio de 1983]. Quizás valga la pena recordar, sobre el tema, una página de las *Consideraciones de un apolítico*, donde Thomas Mann sostiene que Nietzsche no sólo educó a una “entera generación de pensadores alemanes”, sino que inspiró directamente la “moderna crítica sociológica”, y cita a Weber, Heidelberg, Troeltsch y Sombart. “Sin un tal evento [Nietzsche] que domina la totalidad de nuestro tiempo, que

más: es una metamorfosis de sus atributos. Ya no se trata de un instrumento de participación en el poder, ni de una vía para garantizar el “buen gobierno” republicano clásico, ni de un valor, sino sencillamente de una técnica para la selección de la clase dirigente. Lo que me parece de gran relevancia es que el último Bobbio llega en los años ochenta del siglo xx, tras un largo recorrido, a las mismas conclusiones: “la democracia es un conjunto de reglas mínimas”. Una definición compartida también por Giovanni Sartori: “selección competitiva de las elites”.

Por otra parte, Weber entiende algo que los liberales de su tiempo no entendieron o no aceptaron, esto es, que los movimientos de masas representan una forma de acción social que expresa distintas y más complejas formas de solidaridad con respecto a las formas tradicionales. Estas nuevas formas son las que él llamó *burocrático-legales*, vinculadas con el desarrollo del Estado administrativo y del capitalismo industrial. En otras palabras, Weber fue el primero en percatarse de que las masas expresan una nueva racionalidad que hay que estudiar y cuyo efecto es la profesionalización creciente y total de la política. Weber no celebra a las masas, pero las ubica en el contexto de una democracia sin valores en sí, porque la democracia es una *necesidad* y nada más. Hay un eco lejano de Tocqueville, nunca por cierto aclarado, en el sentido de que también Tocqueville consideró la democracia como una inevitable necesidad.⁴ La gran diferencia es que el pensador francés se medía con una América, y sobre todo con una Francia, la de 1848, todavía no industriales. Tocqueville era un liberal desencantado por ser un aristócrata que lo había perdido todo con la revolución. El desencanto weberiano viene, como se ha dicho, de Nietzsche y muy posiblemente también de Freud. Todos, empezando con el autor de *Así habló Zaratustra*, compartieron la idea de que el “ser” no es la representación armónica de un proyecto racional del mundo.

Podrían hacerse muchas comparaciones entre Weber y otros autores de su época para medir la ruptura que su forma de pensar introdujo en el vacío dejado por la muerte del liberalismo. Por ejemplo, Ortega y Gasset –que publicó *La rebelión de las masas* en 1929– condenó la política de su tiempo basado en su personal visión de la teoría de las elites. Puesto que todas las civilizaciones tienen una “aristocracia” para contrarrestar la “barbarie”, el problema fundamental de la civilización occidental estaba –según Ortega– en el hecho de que el Estado había otorgado a las masas una seguridad y una posibilidad de realizarse que antes habían sido de las elites. Así, las masas se habrían apoderado de la vida civil y social borrando al individuo y su libertad. El crecimiento “monstruoso” de un Estado “esclerótico” favorecería únicamente a las multitudes anónimas.

La tradición liberal decimonónica había celebrado a Occidente, mientras que los sobrevivientes de la posguerra lo criticaron porque se sintieron traicionados. Como sabemos, fueron

marca cada experiencia espiritual hasta sus últimos detalles, y que constituyó una forma absolutamente nueva y moderna de experiencia heroica, indudablemente aquel sociólogo [Weber] no hubiera encontrado su formato heroico-protestante, ni el novelista [el propio Mann] hubiera visto a su ‘héroe’ así como lo vio.” Mann se refiere a la obra de Weber sobre la ética protestante y el capitalismo (de ahí su referencia a *El Burgués* de Sombart) y a su novela *Los Buddenbrook*. Thomas Mann, *Betrachtungen eines Unpolitischen*, Berlín, S. Fischer, 1918 [trad. esp.: *Consideraciones de un apolítico*, Barcelona/Buenos Aires/México, Grijalbo, 1978; Madrid, Capitán Swing, 2011].

⁴ Weber nunca habló de Tocqueville en sus escritos, pero parece que lo conocía. Por lo menos tenemos una afirmación de su esposa Marianne en respuesta a una carta de Jakob P. Mayer acerca del tema: “Estoy convencida de que sin duda Max Weber conocía las obras de Tocqueville, aunque yo no puedo presentar ninguna prueba [...] Las afinidades espirituales entre las visiones históricas y sociológicas de los dos me parecen un hecho más que plausible”; citado en Francesco Tuccari, *I dilemmi della democrazia moderna. Max Weber e Robert Michels*, Roma/Bari, Laterza, 1993, p. 108.

aquéllos los años de auge de las teorías elitistas de la política, pero es igualmente cierto que la gran mayoría de sus protagonistas –como Pareto, Mosca, Michels– fueron críticos del parlamentarismo y de los partidos. A pesar de que hoy aquellas teorías son consideradas una de las raíces de la ciencia política, no podemos olvidar que en su época fueron percibidas por lo que eran: una crítica demoledora de la tradición liberal. Quizá valga la pena hacer también una pequeña referencia a Marx. En primer lugar, porque Weber lo consideraba uno de los más grandes pensadores del siglo XIX, a pesar de no compartir su idea de revolución;⁵ y en segundo lugar, porque Marx desarrolló su pensamiento en el marco de la Primera Revolución Industrial, mientras que Weber se enfrentó con los efectos totalizantes de la Segunda Revolución Industrial (*totalizantes* por su naturaleza burocrática, como apuntó el propio Weber). Estado administrativo, segundo capitalismo industrial, masas, constituyen por lo tanto las tres caras de un mismo fenómeno que cambia la naturaleza de la política y de la democracia. Marx vio en la Primera Revolución Industrial la amenazante “proletarización” del mundo, y Weber vio en la Segunda Revolución Industrial una amenazante “burocratización” que generaba masas y no sólo proletarios.

¿En qué sentido, entonces, Weber representa la ruptura más radical y a la vez un puente entre los siglos XIX y XX? Aunque la respuesta suene simplista, se podría decir que la ruptura weberiana la encontramos en la obsesiva y a veces dramática voluntad de aceptar lo que los liberales de su época no aceptaban. El costo fue dejar a un lado la racionalidad de los actores para quedarse con la sola racionalidad de los procesos, en todas sus formas, como muestra la gigantesca empresa de *Economía y sociedad*. Un costo que –lo han subrayado muchos autores– tiene un perfil trágico puesto que en Weber ningún principio superior puede decidir algo frente a los conflictos de valores. Sólo una visión “polisémica” puede salvar a la política de la catástrofe. Ésta fue la herencia pesada y conflictiva de Weber. Alguien como Carl Schmitt llegó a teorizar –como sabemos– que la política sigue la lógica del amigo/enemigo y para Habermas, Schmitt es el “verdadero” alumno de Weber.⁶ Otros, como Hans Kelsen, tomaron en aquellos años el camino de una filosofía “relativista” de la democracia, imaginada como el espacio de un compromiso entre valores, negando que éstos tengan una naturaleza inmanente.⁷

Más allá de las aporías weberianas, lo que cuenta para nuestro tema es que Weber, por una parte, rompe con la optimista visión liberal de la política, pero por la otra teoriza la necesidad de articular las instituciones liberales del siglo XIX y los nuevos actores sociales –las masas– con sus representantes, los nuevos partidos burocráticos y los nuevos políticos profesionales. Para Weber, la democracia de masas crea nuevas elites y disminuye el peso de aquellos notables locales que tuvieron un papel fundamental en la selección de los candidatos y en la organización de las elecciones. Sin embargo, si bien el peso de los notables disminuye, no

⁵ Valga esta cita: “Una actitud intelectualmente honesta, máxime de un filósofo de nuestros tiempos, puede ser medida por su posición frente a Nietzsche y a Marx. Quien no reconozca que sin las obras de estos dos pensadores las partes esenciales del propio trabajo no hubieran sido posibles, miente frente a sí mismo y frente a los demás. El mundo espiritual en que vivimos está en gran parte plasmado por Marx y Nietzsche”; citado en Eduard Baumgarten, *Max Weber. Werk und Person*, Tübinga, Mohr, 1964 [trad. it. en: VV.AA., *Max Weber e la sociologia oggi*, p. 189].

⁶ En la famosa *querelle* del congreso de Heidelberg en 1964, Habermas sostuvo que “Weber, durante la Primera Guerra Mundial, desarrolló la idea de una democracia dictatorial cesarista, sobre la base de un imperialismo nacionalista”. VV.AA., *Max Weber e la sociologia oggi*, p. 64. Tesis ya expuesta en Jürgen Habermas, *Theorie und Praxis*, Berlín, Verlag, 1963 [trad. esp.: *Teoría y Praxis. Estudios de filosofía social*, Madrid, Tecnos, 1987].

⁷ Hans Kelsen, *Das Problem des Parlamentarismus*, Viena, W. Braumüller, 1926 [trad. esp.: *El problema del parlamentarismo*, Madrid, Debate, 1988].

así el de los pequeños grupos dirigentes que –al revés– se ve reforzado. Weber se queda de este modo en el campo de las teorías elitistas, que no por casualidad nacieron como respuesta a la dimensión masiva de la política.

2 Weber murió en 1920, antes del nazismo y de la toma del poder de Mussolini, pero en sus escritos se encuentran muchos análisis proféticos. Quizás el más llamativo para nuestro tema sea la siguiente reflexión de la citada conferencia sobre la ciencia: “éste es el destino de nuestra época con su característica racionalización e intelectualización y, sobre todo, con su desencantamiento del mundo, que hacen que *se retiren de la vida pública los últimos y más sublimes valores y busquen refugio ya sea en el reino extraterreno de la vida mística o en las relaciones inmediatas y recíprocas de los individuos*”. Frente a la muerte del siglo XIX, y mientras en 1919 ocurría una oleada de eventos –en Versalles se gestionaba el nuevo orden europeo, Hungría vivía la corta experiencia de la república de los soviets, Trotsky marchaba con el Ejército Rojo hacia Alemania, Rusia se precipitaba en la guerra civil, la Felix Austria se deshacía, y Mussolini movía sus huestes–, Weber tuvo la capacidad de identificar un cambio sin duda epocal y profundo, pero silencioso e irreversible, cuyos efectos eran y serán evidentes en las dos décadas siguientes. Por una parte, los “misticismos totalitarios” que acabaron con el parlamentarismo europeo. Con la excepción obvia de la Unión Soviética, todos los regímenes –nuevos y viejos– salidos de Versalles fueron parlamentarios, inclusive Turquía. Sin embargo, en los veinte años que transcurrieron entre la conquista del poder por parte de Mussolini (1922) y el cenit militar del eje ítalo-alemán-japonés (1942), la situación cambió radicalmente. En 1920, las asambleas legislativas fueron cerradas en dos estados europeos, en los años veinte en otros seis, en los treinta, en nueve, y en los primeros dos años de la guerra las ocupaciones nazis destruyeron cinco regímenes parlamentarios. Y el consenso fue masivo. La europeización del wilsonismo se reveló una ilusión. Los únicos países que mantuvieron instituciones representativas fueron Gran Bretaña, Irlanda, Suecia y la Confederación Helvética.

Pero hoy, al final de las guerras frías y no frías de nuestro pasado, es posible entender que los dilemas weberianos –y la búsqueda de una convivencia posible entre democracia y liberalismo– representaron también el esfuerzo intelectual más logrado para salir definitivamente de una *malaise* constitutiva del liberalismo decimonónico, que lo acompañó desde 1848. Es curioso (o quizá no lo sea) el hecho de que la obsesión para lograr una definición doctrinaria coherente y de larga duración del liberalismo haya marginado unos datos indiscutibles. Por supuesto, es bien conocido el odio liberal en contra de cualquier tipo de “jacobinismo”. Pero no sólo por el peligroso conflicto social que este último podía desencadenar, sino también por su visión del mundo, por ejemplo, por haber definido como “naturales” derechos eminentemente políticos como el voto y la ciudadanía, derechos por lo tanto para nada intangibles. Volver “universal” la política al igual que el mundo privado significaba para los liberales socavar la libertad de la que se llamó “sociedad civil”, un espacio no público pero titular de la soberanía y de los derechos fundamentales del individuo que, en tanto “naturales”, se volvían inmodificables.

Sin embargo, no es atrevido decir que la frontera entre lo “político” y lo “natural” de los derechos fue siempre bastante crítica para el liberalismo decimonónico. Una de las razones es sencilla, olvidada, y a primera vista inaceptable: el liberalismo nunca pensó en la revolución industrial, más bien fue antiindustrialista. Su ideal siguió siendo ruralista: una sociedad de propietarios arraigados en sus comunidades, que por su ilustración e independencia económica

tenía las capacidades como para dedicarse al “bien común”. Nada que ver con tradicionalismos antimodernos: se trataba más bien de una visión que permitía moderar lo “político” frente a lo “civil” y “natural”.⁸ Y aunque parezca otra vez atrevido recordarlo, los liberales de la Inglaterra de la Primera Revolución Industrial tuvieron la misma actitud.⁹

De manera que el liberalismo del siglo XIX convivió bastante mal con los procesos de industrialización, que rompieron aquella visión y/o ilusión según la cual los derechos “naturales” del individuo, su autonomía frente al poder político, tenían en una sociedad de propietarios rurales su mejor garantía, mientras que la industria hacía depender a los hombres uno del otro. Si minimizamos este dato neurálgico del *credo* liberal clásico no podemos evaluar la gran ruptura conceptual introducida por Marx, que vio en la tan desprestigiada “dependencia” algo revolucionario que llamó “cooperación”. De manera no prevista –y luego rechazada– por los liberales, la industrialización hizo que los individuos se asociasen más estrechamente de lo que había logrado hacer la política. Frente a la comunidad imaginaria de individuos propietarios de bienes raíces, empezó a desarrollarse una sociedad muy concreta de asociados por el trabajo a pesar de las voluntades individuales.

La *malaise* del liberalismo clásico tiene entonces una de sus raíces en la dificultad de conciliar la libertad liberal con el nuevo tipo de socialización (la “cooperación” marxiana) desencadenada por la industria. Si tomamos en cuenta este dato no parece tan extraño identificar un hilo rojo entre Marx y Weber: aceptar la inevitable y totalmente nueva socialización inducida por la industria para luego redefinir la naturaleza de la política y las formas de vivirla. Las soluciones que ambos pensadores dieron a la cuestión estuvieron en las antípodas, pero este dato no minimiza el hecho de que los dos compartieron el mismo tema y con una fuerza intelectual única para sus tiempos.

Como se ve, Weber “heredó” la *malaise* liberal, no la inventó, al igual que los demás que se enfrentaron con ella en aquellos años salidos de las trincheras de la Primera Guerra Mundial. Pero él le dio una vuelta irreversible que fue a la vez una ruptura con el pasado. Y si el lector de estas apretadas notas nos permite jugar con las palabras, Weber descubrió la *malaise* democrática –en la que vivimos todavía–, es decir, la dificultad-imposibilidad de conciliar el “politeísmo de los valores” con la democracia de masas. En este sentido, Weber representa simbólicamente la *borderline* entre la muerte del liberalismo decimonónico y la invención de aquel paradigma que unificó dos historias en una, la liberal y la democrática de masas.

⁸ Lo dijo tajantemente Benjamin Constant: “los propietarios son dueños de su existencia porque pueden negarle el trabajo. Sólo quien posee la *renta* necesaria para vivir con independencia de toda voluntad extraña puede ejercer los derechos de ciudadanía [...] La propiedad industrial carece de alguna de las ventajas de la propiedad territorial, y es justamente sobre ella sobre la que se funda el espíritu preservador necesario para las asociaciones políticas [...] La propiedad industrial influye únicamente en el hombre por los beneficios económicos que le procura o le promete; no proporciona a su vida estabilidad y es más artificial y menos inmutable que la propiedad territorial [...] No crea un hombre independiente de los demás sino, por el contrario, lo hace depender de ellos”. Benjamin Constant, *Principes de politique applicables à tous les gouvernements représentatifs*, París, 1815 [trad. esp.: *Principios de política*, Buenos Aires, Editorial Nova, 1943, pp. 93-94].

⁹ El primer ministro Robert Peel, como es bien sabido, se hizo famoso por haber promulgado en 1832 la ley electoral que redistribuyó en forma más equitativa los colegios electorales, reconociendo a los espacios urbanos una representatividad de mayor alcance. Sin embargo, el mismo Peel afirmó que “it was surely absurd to say, that a man with ten thousand pounds a year should not have more influence over the legislature of the Country, than a man of ten pounds a year. Yet each was only a single vote. How could this injustice, this clearing inequality, be practically redressed excepting by the exercise of influence?”, citado en Antonio Annino (coord.), *Historia de las elecciones en Iberoamérica, siglo XIX*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 15.

No es entonces casual que las “relaciones inmediatas y recíprocas de los individuos” (así llamadas por Weber) estructuraran por afuera de las instituciones –y también de los partidos– nuevas formas de sociabilidad que plasmaron lo que James Wilkinson llamó, precisamente en 1981, “la Resistencia intelectual en Europa”.¹⁰ Como bien sabemos, existió también una Resistencia armada clandestina donde militaron muchos intelectuales. Pero la primera tuvo su autonomía y en cierto sentido fue más amplia, porque trabajó muchas veces por encima de las divisiones político-ideológicas. Como anotó Albert Camus poco después de la guerra, la Resistencia fomentó la “transición de una actitud de revuelta solitaria al reconocimiento de una comunidad cuya lucha había que compartir”.¹¹ Lo que aquí interesa destacar es que aquella Resistencia refundó la misma idea de “civilización europea”, y no sería para nada atrevido, desde este punto de vista, definir a aquella comunidad resistente como una nueva República de las Letras y compararla con la del siglo XVIII: en primer lugar, porque fue transnacional; en segundo lugar, porque –al igual que la ilustrada– trató de redefinir la identidad europea, pero en medio de una crisis mucho más dramática; y en tercer lugar, porque muchos de sus miembros hicieron referencia a la Ilustración como a un valor, una manera de pensar, una ética de la política. También en este caso se necesita enfatizar el punto, a pesar de que no es una novedad. Pero cuando se habla de revisar la memoria histórica, no siempre la referencia es un evento olvidado: lo que se quiere recordar aquí con fuerza es que, hasta los años *entre deux guerres*, la Ilustración no fue considerada un parteaguas histórico. Si hoy lo pensamos así, como si fuera un lugar común evidente, es gracias al trabajo de aquella Resistencia intelectual.

Muchas veces se ha dicho que aquella forma de Resistencia fue una mezcla de desafío y de idealismo, lo cual es cierto sólo en parte. La cuestión es que la Segunda Guerra Mundial empezó con una capitulación ante el fascismo, y *pareció* terminar con una reafirmación de los valores que habían muerto tras la Primera Guerra. Sin embargo, no fue así: no hubo ninguna “restauración” del liberalismo, sino el comienzo de una nueva etapa de la historia europea, dominada por regímenes democráticos de masas –obviamente, sin Europa del Este y la España franquista–. La ilusión de una “restauración” de las libertades políticas e individuales fue precisamente el logro de una nueva idea de la historia europea, fundada sobre la invención de una continuidad que logró “pacificar” una discontinuidad demasiado difícil de aceptar para las nuevas democracias.

Los protagonistas más conocidos de aquella República resistente fueron los artistas y los escritores, empezando por Thomas Mann. Ya hemos recordado que Mann se dio cuenta de la naturaleza del pensamiento weberiano. No deja de llamar la atención el hecho de que en 1924, a los pocos años de *La ciencia como profesión*, Mann publica *La montaña mágica*, sin duda la obra literaria que mejor supo expresar el *epos* de la *malaise* que llevó al liberalismo del siglo XIX a su muerte. La novela es de sobra conocida aunque –quizá– valdría la pena preguntarse cuántos lectores jóvenes tiene hoy. Por esta razón, pero también porque *La montaña mágica* es la radiografía de la *borderline* weberiana, donde los politeísmos nunca se encuentran, vale la pena revisar rápidamente su mecanismo dramático. Como en los *misterios* teatra-

¹⁰ James D. Wilkinson, *The Intellectual Resistance in Europe*, Cambridge, Harvard University Press, 1981 [trad. esp.: *La resistencia intelectual en Europa*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989].

¹¹ “Camus a Roland Barthes, 11 de enero de 1955”, en Albert Camus, *Théâtre, récits, nouvelles*, París, Gallimard, 1962, pp. 1973-1974 [trad. esp.: “Carta de Albert Camus a Roland Barthes sobre *La Peste*”, en R. Barthes, *Variaciones sobre la literatura*, Barcelona, Paidós, 2002, pp. 95 y ss.].

les del gótico bajomedieval, dos demonios, el jesuita Naptha y el democrático-republicano Settembrini, pelean por conquistar el alma del joven “y simpático” (dice Mann) burgués Hans Castorp, cada vez más fascinado por lo “natural” de la muerte y del amor, que sólo descubre lejos de la ciudad burguesa y hanseática, en un sanatorio de las montañas suizas. Pero este descubrimiento no es fruto de la pasión, sino de la ocasional libertad procurada por la enfermedad. En vano los dos demonios intentan distraer al joven presentándole las riquezas terrenales del progreso y del antiprogreso, de la democracia y de la antidemocracia. El joven no se deja conquistar porque su incertidumbre le impide escoger, y lo mismo pasa con el amor y con la muerte, que tampoco son escogidos como una solución y quedan sencillamente observados como fenómenos. Sólo la guerra logra bajar al “simpático” joven Castorp de la montaña, pero con mucha finura Mann lo deja en un lugar perdido de la guerra y el lector nunca sabrá si Hans vive o muere, ni cómo percibe el cataclismo que borrarán de la tierra su mundo burgués.

¿Por qué esta novela es tan representativa de la frontera weberiana entre la *malaise* histórica del ser liberal y el desafío democrático?¹² La respuesta es que allí, en la montaña mágica, todo se vuelve “político” a pesar de las apariencias, pero está definitivamente perdido en lo “natural” de lo privado. No hay fronteras entre el mundo antagónico democracia/no democracia y el otro, *eros/thanatos*. Ninguno de los dos mundos logra involucrar realmente al protagonista, cuya incertidumbre no es una debilidad psicológica, como piensan los dos diablos tentadores: el joven y “simpático” Hans Castorp, ingeniero naval de los astilleros de Hamburgo, está seguro de sí mismo, tiene sencillamente una mirada indiferente y desencantada. La montaña es mágica, pero el mundo de la burguesía ya no lo es, la historia en el sentido hegeliano-liberal –la marcha hacia la libertad– existe sólo para los dos demonios en una forma residual.¹³

3 A diferencia de los artistas, los historiadores nunca pudieron encerrarse en la dimensión personal, aun si abierta a los demás. Ya durante la Primera Guerra, algunos de ellos fueron empujados a repensar la historia del continente y otras interpretaciones y genealogías de su “civilización”. No todos se ocuparon del liberalismo y de la democracia. Sin embargo, es importante no perder de vista que el tema que nos interesa fue reformulado en un contexto historiográfico de larga duración que abarcó la historia del continente entero. Una empresa difícil, como muestra el caso del gran historiador belga Henri Pirenne, brillantemente analizado por Cinzio Violante.¹⁴ Entre 1917 y 1918, en un campo de prisión alemán, Pirenne escribió su *Historia de Europa de las invasiones bárbaras hasta el siglo XVI*, una historia que sin embargo

¹² Según muchos autores, Kafka irá mucho más lejos que Mann (que nunca apreció al escritor de Praga); su protagonista (K) no asciende a ninguna *montaña*, intenta entrar sin éxito en un *castillo*, en una ciudad sin identidad, sin “progreso” ni “antiprogreso”, prisionero libre de un *proceso* cuyas reglas son ajenas a la misma muerte que imparten. Pero precisamente por este radicalismo metafísico, Kafka no es un testimonio privilegiado de desencanto liberal, que es un asunto –por así decirlo– del mundo de los *Buddenbrook*.

¹³ Después de 1933, cuando Hitler llega al poder y empieza a construir el régimen nazi, fue inevitable ver en Naphta y en Settembrini “una lucha intelectual entre la dictadura totalitaria y la democracia liberal”, como señaló el mismo Mann. Sin embargo, en 1946 Mann aclaró: “en cuanto al fin del período burgués de nuestra civilización, se sitúa a mi ver no en 1933 sino más bien en 1914. La sacudida que entonces sufrimos fue provocada por el estallido de la guerra que, desde nuestro punto de vista, marcaba en el plano histórico el fin del mundo y el advenimiento de otro completamente nuevo”. Citado en “Thomas Mann: ocho cartas inéditas a Pierre-Paul Sagave”, *Istor*, N° 7, 2001, p. 121.

¹⁴ Cinzio Violante, *La fine della “grande illusione”. Uno storico tra guerra e dopoguerra: Henri Pirenne (1914-1923)*, Bolonia, Mulino, 1997.

había sido pensada con otra cronología, llegando hasta 1914. ¿Por qué quedó inacabada? Una de las tesis principales de la obra es que la invasión musulmana de Europa –que acaba con la conquista del Imperio Romano de Oriente en 1454– quiebra el mundo mediterráneo y rompe la milenaria conexión entre Oriente y Occidente, con consecuencias que, según Pirenne, duraban todavía en 1914, explicando la tragedia de la guerra. A partir del siglo XII, la expansión hacia Oriente de los alemanes desconectó a estos pueblos del desarrollo europeo occidental creando dos Europas, la de origen romano y la de origen alemán. Estoy simplificando de manera escandalosa un libro que permanece entre los clásicos, pero me interesa llamar la atención sobre tres puntos. El primero es que Pirenne interrumpe su obra con una cronología igual a la que al final del siglo XVIII definió los fundamentos de la civilización europea –me refiero a las historias de Voltaire, de Robertson y luego de Guizot en 1828–.¹⁵ El segundo punto es que con la teoría de la doble Europa Pirenne quería explicar cómo, entre 1300 y 1450, Europa occidental empieza el camino hacia el capitalismo y la burguesía, con el triunfo definitivo de las ciudades. La parte oriental alemana toma otro camino, el de “una nueva servidumbre feudal”, de un nuevo autoritarismo –el prusiano-luterano– y de una forma estatal sin libertad: en lugar de las virtudes del ciudadano, estaban las del funcionario, las del militar y las del súbdito. El tercer punto: estas tesis no son muy lejanas de las que en aquellos mismos años (1917-1918) Weber desarrolló para plantear la necesidad de fortalecer el parlamentarismo alemán.

Entonces, ¿por qué Pirenne no escribió la segunda parte? El objetivo de buscar en la diversidad de la historia alemana, y por lo tanto en el militarismo prusiano, la responsabilidad de la catástrofe europea podía ser plausible considerando que el historiador belga escribió en un campo de prisión alemán. Sin embargo –lo ha subrayado Marcello Verga–, esta tesis contradecía el paradigma clásico de la historiografía del Viejo Continente según el cual la historia europea es la historia de una civilización común y, al mismo tiempo, la historia de las naciones *con sus diversidades*.¹⁶ La historia de Europa era, desde el siglo XVIII, la historia de las naciones europeas. El mismo Pirenne había escrito antes de la guerra una imponente *Historia de*

¹⁵ Me refiero a las siguientes obras: de Voltaire, *Essai sur l'histoire générale et sur les mœurs et l'esprit des nations depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII*, publicado en 1756, ahora en los Classiques Garnier, París, 1980, 2 vols. [trad. esp.: *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones, y sobre los principales hechos de la historia*, París, Librería Americana, 1827; Buenos Aires, Hachette, 1959]; de William Robertson, *A View of the Progress of Society in Europe from the Subversion of the Roman Empire to the Beginning of the Sixteenth Century*, parte introductoria muy larga a los cuatro volúmenes de *History of the Reign of the Emperor Charles V*, publicado en 1769 [la primera parte en trad. esp.: *Cuadro de los progresos de la sociedad europea, desde la destrucción del Imperio Romano, hasta principios del siglo XVI*, en *Historia del reinado del emperador Carlos V*, Barcelona, Librería de Oliveres y Gavarró, 1839]; de Guizot, *Cours d'histoire moderne. Histoire de la civilisation en Europe depuis la chute de l'empire romain jusqu'en 1789*, París, 1828, y la *Histoire de la civilisation en France depuis la chute de l'empire romain jusqu'en 1789*, París, 1830 [trad. esp. de la primera: *Historia general de la civilización en Europa, o curso de historia moderna desde la caída del Imperio Romano hasta la revolución de Francia*, Barcelona, Librería de Oliveres y Gavarró, 1839; *Historia de la civilización en Europa*, Madrid, Alianza, 1972]. Una bibliografía crítica de la muy extensa producción de Guizot, en el ya clásico de Pierre Rosanvallon, *Le moment Guizot*, París, Gallimard, 1985, pp. 381-389. Habría que recordar entre otros también a Montesquieu, a Hume con su *On the National Character* (1746) [trad. esp.: José Luis Tasset, “El último Hume. Una edición crítica y bilingüe de los últimos ensayos inéditos de David Hume en español. (I) ‘Of national characters/ De los caracteres nacionales’”, *Telos. Revista Iberoamericana de estudios utilitaristas*, vol. x, n° 2, 2001, pp. 63-92), y otros más. Por supuesto, la bibliografía sobre estos autores es inmensa. Pero aquí sólo se quiere recordar que todos ellos inventaron: a) el tema de las “diferencias nacionales” en el interior de una común “civilización” europea; b) una cronología de la historia de Europa que quedó como definitiva, es decir el Imperio Romano, los bárbaros, el feudalismo, la época moderna hasta el siglo XVIII.

¹⁶ Marcello Verga, *Storie d'Europa*, Roma, Carocci, 2004.

Bélgica, una obra no sobre los pueblos que componen aquel país, sino sobre una identidad común que se podía entender –y vivir– sólo como parte de la más amplia civilización europea. De manera que Pirenne no logró terminar su *Historia de Europa* porque la guerra puso en crisis el paradigma clásico de los siglos XVII-XIX, fundado sobre el mito de la Europa romano-germánica y de sus comunes valores nacionales. En otras palabras, la tragedia de la guerra ponía en discusión el paradigma mismo del Estado-nación. En este sentido –como observa Violante– la *Historia* inacabada de Pirenne rompió con la escuela histórica alemana del siglo XIX que, a partir de Von Ranke, tuvo un gran éxito en la misma Europa. La cuestión merece ser recordada: en la Europa decimonónica los intelectuales se pensaron como un estamento supranacional, que tenía una manera común de pensar la historia del Viejo Mundo. El gran esquema que desde la Ilustración imaginó la “civilización” europea como hija de una historia común romano-germánica se quebró en las trincheras junto al liberalismo. La muerte de este paradigma fue un parteaguas irreversible y con él entró en crisis un concepto –si se quiere, un valor– compartido y de gran peso, que fue muy bien expresado por Von Ranke desde los años treinta del siglo XIX, los mismos que vieron las grandes obras de Guizot. Es decir que la imagen de la historia de Europa como historia de estados nacionales en competencia entre sí, hasta en guerra entre sí, no contradecía la otra imagen, la de una común “civilización”.¹⁷ La contradicción entre los dos polos de esta visión historiográfica compartida es sólo aparente. Sin la relación orgánica entre ellos no se podría entender por qué la guerra fue considerada por la cultura europea del siglo XIX como un factor de progreso. La hecatombe de los combatientes voluntarios en la Primera Guerra Mundial se explica a partir del éxito generalizado de este paradigma. Sin embargo, la guerra lo destruyó pero al mismo tiempo creó las condiciones para un nuevo paradigma, el de las masas combatientes que alimentaron los movimientos totalitarios de Mussolini y luego de Hitler, como ya hemos recordado.

El mismo Pirenne compartió hasta la guerra esta visión. Es significativo que en 1899 el historiador belga publicó el primer volumen de la historia de su país en la colección editorial alemana *Geschichte der Europäischen Staaten*. En este primer volumen, Pirenne intenta demostrar la fuerza del paradigma que luego rechazó: Bélgica no tiene idioma nacional ni fronteras nacionales, y sus territorios son franceses y alemanes, y sin embargo el país tiene una propia historia común que no viene de la raza o de la centralización administrativa, sino de la unidad de su vida social. Bélgica –dice Pirenne– es, por estas razones, “un microcosmos de Europa”.¹⁸

De los tratados de Versalles nacieron varias Europas, la occidental, desde luego, pero también la *Mittleuropa* antigermánica del presidente checo Masarik, la ambivalente Europa balcánica de Yugoslavia –término que identificaba a los eslavos del sur (de Europa)– y por fuera, la nueva Rusia. Por supuesto que las fronteras entre estas Europas fueron fluctuantes según las coyunturas. ¿Cuál era entonces la historia de Europa después de 1918? Éste fue el

¹⁷ Leopold von Ranke, *Le grandi potenze*, Florencia, Sansoni, 1954, pp. 66-67 [trad. esp.: “Las grandes potencias”, en *Pueblos y estados en la Historia Moderna*, México/Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1948].

¹⁸ Verga, *Storie*, pp. 53-54. Es llamativo, de acuerdo con este propósito, que la última gran obra de Carl Schmitt, *El nomos de la tierra*, fue escrita en 1953 cuando su autor salió de la prisión donde fue internado por los jueces de Núremberg. El libro es el “canto del cisne” de Schmitt, que reivindica con evidente nostalgia el *ius publicum europeo* nacido con Westfalia como aquel regulador de las relaciones entre estados que permitió, según él, “pacificar las guerras” por medio de reglas válidas para todos que, por primera vez, no implicaban la destrucción del enemigo sino su reintegración en un orden dominado por el principio del equilibrio de potencias. Es el mismo principio que fue destruido por la Primera Guerra Mundial.

gran tema de todos los congresos de los historiadores europeos hasta los años cincuenta del siglo xx. Una anotación al margen de esta cronología: creo que valdría la pena reflexionar en esta perspectiva acerca del concepto de “revoluciones atlánticas” – hoy otra vez de moda–, que no casualmente fue presentado en el congreso de Roma de 1955. Con esto quiero sólo señalar el evidente paralelismo entre las dos posguerras, que obligaron a reinventar el concepto de Europa y de su “civilización”. En el segundo caso, la “atlantización” de Europa (occidental) fue el evidente efecto de la Guerra Fría y de la hegemonía estadounidense.

Lo cierto es que con la Primera Guerra Mundial se acabó el mito de una civilización europea unitaria. Como dijo Lucien Febvre en 1944, para muchos intelectuales europeos de los años de entreguerras la idea de Europa y de su civilización quedó como un *refugio*. Con más realismo, Marc Bloch –que nunca escribió una historia de Europa– anotó en los *Annales* de 1935 que “la noción de Europa es una noción de crisis; una noción de pánico”. Y fue en este contexto donde la Resistencia intelectual buscó el camino para redefinir la historia de Europa como historia de la libertad más que como la del Estado-nación, con sus nacionalismos y con sus guerras. La recuperación del liberalismo y de sus vínculos con la nueva democracia es parte de este esfuerzo, centrado en el debate sobre la responsabilidad de la profesión intelectual. Un debate intenso y continuo, marcado por las contribuciones de Oswald Spengler, Thomas Mann, Julien Benda, Albert Einstein, Sigmund Freud, para citar sólo los más conocidos. Hay algo de weberiano en este debate: Weber analizó la profesionalización de la ciencia y de la política desarrollando el gran tema de la “ética de la responsabilidad”; algo muy parecido se discutió antes y después de la Segunda Guerra Mundial acerca de la profesión intelectual frente a la política. Las relaciones entre ética y política tuvieron una ubicación estratégica en la redefinición del liberalismo. El concepto empezó a evolucionar cada vez más en sentido polisémico, ético, político e histórico. La Primera Guerra Mundial, el nazifascismo, la guerra de España, los nacionalismos agresivos –tan diferentes de los patrióticos del siglo xix– desmantelaron la visión y la práctica de una historia que había insertado a cada individuo en la historia de su nación, como si fuera imposible escapar a los destinos nacionales. La historia de la libertad europea dejó el campo exclusivo de la nación para reubicarse en la historia del liberalismo y de su nuevo y posible desarrollo, la democracia de masas. Europa quedaba como referente general, como espacio histórico de un nuevo concepto, la “liberal-democracia” cuya historia se volvió de larga duración, con una cronología paralela a las de las naciones y de los estados modernos, entre los siglos xvi-xvii –la Reforma y la revolución inglesa– y la lucha democrática antifascista. Si escribir la historia europea implicaba medirse con la “crisis de la civilización” y tomar posición sobre ciertos valores que podían re-identificar a Europa, entonces la historia del liberalismo constituyó uno –si no el principal– de estos valores. Más que una doctrina, el liberalismo se volvió una ética con sus héroes ejemplares, como en el caso del *Erasmus* de Johan Huizinga escrito en 1924, que anticipó la *Civilización holandesa del Seiscientos* en 1933 y el más conocido, *La crisis de la civilización*, en 1935. Si bien elogiando a la nación holandesa, Huizinga celebró los valores de la tolerancia y de la libertad, como lo hizo en su *Erasmus*.

El valor representativo de la obra del gran historiador holandés es el siguiente: el aporte de la República resistente al debate acerca de los intelectuales y de la crisis de la civilización europea consistió también en el rescate de aquellos personajes (como Erasmo) y de aquellas tradiciones culturales que podían proporcionar instrumentos para redefinir el Viejo Continente en nombre de la libertad. Fue precisamente en aquellos años cuando se “descubrió” la Ilustración, otorgándole el papel de fundadora de la modernidad. El joven Franco Venturi vivía en

París con su padre Antonello, antes del exilio argentino, y buscó en Diderot el origen del intelectual moderno; y dedicó luego toda su vida –como es bien sabido– a la escritura de la larga colección de volúmenes sobre *Il Settecento riformatore*.

Quizá la obra que más claramente representó el intento de transformar la historia moderna del liberalismo en historia de la libertad europea fue *la Historia del liberalismo europeo* de Guido de Ruggiero, publicada en 1925. Al igual que otros liberales, De Ruggiero dejó en las trincheras no la democracia, sino su antidemocracia elitista, típica del liberalismo decimonónico, y se lanzó a una redefinición del liberalismo como precursor y fundamento de la nueva democracia de masas. De manera que, según De Ruggiero, no fue el liberalismo italiano el que fracasó por incapacidad, sino los liberales italianos, que no fueron capaces de defender el “verdadero” espíritu burgués y liberal. Fue De Ruggiero quien lanzó la expresión “liberal-democracia” como síntesis entre el futuro y el pasado, pero una síntesis que privilegiaba la centralidad de la libertad liberal para equilibrar “la uniformidad mortificante y opresiva de la sociedad democrática”. De hecho, De Ruggiero pensó en una apertura hacia las capas medias y en el valor educativo de la historia del liberalismo para las masas. Hoy, estas ideas son obviamente obsoletas, pero lo que cuenta es visitar un camino que tuvo éxito no sólo tras la Segunda Guerra, sino antes. El libro fue pronto traducido al inglés, al francés, al español, al alemán y al checo. Porque al fin de cuentas anticipaba muchos de los caminos que siguieron, empezando por la reevaluación de la Ilustración en un sentido muy peculiar, diferente respecto del siglo XIX, y del mismo legado de la Revolución Francesa. Me refiero al difícil binomio Montesquieu-Rousseau, desde siempre contradictorio. De Ruggiero fue el primero que “pacificó” a estos dos autores, teorizando la conciliación entre el principio de libertad de Montesquieu –la potestad de hacer lo que no lastima a los demás– y el concepto de “voluntad general” rousseauiano. Esto gracias a la mediación del historicismo de Giambattista Vico y de la ética kantiana de la emancipación individual como deber. El historicismo ético del liberalismo se definió como “conciencia de la superioridad otorgada por la historia pasada y por la aspiración presente de llenar el liberalismo de nuevos contenidos democráticos”. El liberalismo de De Ruggiero se transformó de hecho en un *método* para pensar la historia de Europa; se transformó en un *metaconcepto* cuya naturaleza historicista permitía abarcar múltiples formas y tiempos históricos. El mismo De Ruggiero distingue en su libro un liberalismo inglés, uno italiano, uno francés y uno alemán, cada uno con su historia pero en un contexto común de valores.

El esquema historiográfico básico fue el siguiente: el liberalismo decimonónico reivindicó las libertades individuales y la función limitada del Estado. Gracias a estos principios fue posible deshacerse de los privilegios y de las corporaciones. Sin embargo, en el momento en que el liberalismo rompía una desigualdad creaba otra: entre ricos y pobres. La libertad de las premisas disimuló una no completa libertad. Ahora, el respeto formal de las libertades tenía que ser subordinado a la evaluación del contenido efectivo de las libertades mismas. En este sentido, la liberal-democracia tenía que cumplir las premisas y las promesas históricas del liberalismo, y el siglo XIX se volvía un antecedente del siglo XX. Sobre este punto, De Ruggiero y los democráticos antifascistas italianos que se organizaron en el movimiento clandestino de *Giustizia e Libertá* –donde militó el joven Norberto Bobbio– observaron más la experiencia inglesa que la francesa, algo bastante original en el contexto de la época. Y no sólo las instituciones inglesas, sino más bien lo que De Ruggiero llamó “liberalismo social”, es decir, las políticas públicas y las nuevas formas de sociabilidad desarrolladas en Gran Bretaña en la segunda parte del siglo XIX por los movimientos obreros y las comunidades rurales. Hoy existe

una amplia historiografía inglesa acerca del así dicho “liberalismo popular” del siglo XIX. Vale la pena, entonces, recordar la percepción temprana que el antifascismo democrático italiano tuvo de este fenómeno, porque lo transformó en un proyecto político e historiográfico. El movimiento se transformó en partido, luchó con éxito en la Resistencia armada, pero fue derrotado políticamente en 1949 tras su participación decisiva en la Constituyente de 1948. Lo que cuenta es que el paradigma historiográfico persistió por muchas décadas, a pesar de sus inevitables articulaciones, distinciones y disputas.

4 Norberto Bobbio representa uno de los momentos más altos de este largo camino de la Resistencia intelectual europea. En su prolongada vida (1909-2004) escribió veintiocho libros. Recapitular su pensamiento no es fácil, y no sólo por el tamaño de su obra, sino por el hecho de que Bobbio no fue un pensador sistemático –mejor dicho, lo fue, pero no existe *el gran libro* de Bobbio–. Su forma de pensar fue coherentemente en movimiento, buscando siempre redefinir las cosas sin perder su personal perspectiva intelectual. Si miramos sencillamente la cronología de su obra, nos percatamos de que entre 1934 y 1963 se dedicó sólo a la teoría del derecho, con una significativa excepción: *La filosofía del decadentismo*, escrita no por casualidad en 1945. Un duro ataque contra la “decadente” meditación sobre la existencia individual y la nueva escatología histórica del marxismo-leninismo a la soviética, en aquel entonces triunfante en la Francia de Sartre. Pero a la vez, aquel libro marcó la definitiva opción de Bobbio en pos del racionalismo analítico inglés, aplicado al estudio del lenguaje jurídico. De ahí un principio que Bobbio repitió a lo largo de su vida: “Los intelectuales tienen que sembrar dudas y no certezas”. Desde 1963 se dedicó a la filosofía política, pero en el marco de aquel racionalismo analítico que –según él– empezó con la Ilustración, y no sólo con la inglesa. Justamente, la obra de 1963 está dedicada a Locke, a quien Bobbio consideró siempre el “padre” del liberalismo. Allí ya se puede evidenciar la ruptura con el historicismo hegeliano y/o marxista, por un lado, y por el otro, la continuidad del eje cronológico de los siglos XIX-XX, anticipado –según Bobbio– por la Ilustración. En este sentido, Bobbio fue seguramente un “neoilustrado”, tanto por el método como por aquella idea de responsabilidad civil del intelectual teorizada por la Resistencia antifascista. La obra más significativa para nuestro tema es *Liberalismo y democracia*, escrita en 1985, traducida al inglés, al portugués, al español, al francés, al croata, al danés, y utilizada como texto en los cursos de muchas universidades, comenzando por Oxford. En este libro encontramos la síntesis del largo y difícil camino comenzado por la República de las Letras tras la Primera Guerra Mundial. El método de Bobbio consiste en extraer de la historia una perspectiva teórica para aclarar los conceptos. Por lo tanto, el liberalismo es “una específica concepción del Estado, un Estado con poderes y funciones limitadas”. El liberalismo nació de la necesidad de limitar el poder estatal, mientras que la democracia moderna nació de la necesidad de redistribuir aquel poder. Locke es el padre del liberalismo porque articuló estrechamente el iusnaturalismo con el contrato social: los individuos tienen derechos que no pertenecen al “príncipe”. El contractualismo moderno fue, según Bobbio, el desenlace más importante de la modernidad porque por primera vez la sociedad fue pensada no como un sujeto natural sino artificial, una creación de los individuos a su imagen y semejanza, con el fin de defender sus derechos. Bobbio, a la vez, tuvo gran estima por Hobbes, y logró “ajustarlo” a Locke, para decirlo en forma algo burda. Lo hizo desarrollando una tesis interesante: en cada época existen conceptos políticos fundamentales que a veces son tan fuer-

tes que sus mismos adversarios tienen que utilizarlos para hacerse entender. Para Bobbio, Hobbes es sustancialmente un iuspositivista pero utiliza las categorías iusnaturalistas dominantes en su tiempo; en esta línea son liberales también Kant y Montesquieu, porque rompieron con el paternalismo del Estado absolutista. Bobbio no identifica liberalismo con democracia, pues no olvida que en el siglo XIX el primero no era la segunda; sin embargo, los dos salen del mismo tronco común, contractualista y iusnaturalista-individualista.

En fin, es obvio que otra vez estoy simplificando a un pensador lleno de complejas articulaciones y de dicotomías problemáticas. Lo que me interesa destacar es que Bobbio logró construir un método para teorizar una idea de liberal-democracia en una historia larga, pero con la conciencia de que esta historia gira alrededor de unas continuas dicotomías: público/privado, Estado/sociedad, justicia/libertad o igualdad/libertad, etc. Como dijo un constitucionalista italiano, Gustavo Zagrebelsky, Bobbio piensa por dicotomías y las deja abiertas, interpreta y racionaliza los dos polos de cada una.¹⁹ Quizá no sea tan atrevido decir que en Bobbio hay algo de weberiano, en el sentido de que el “politeísmo de los valores” se presenta como una constante reafirmación de un conjunto de dicotomías irrenunciables para entender el camino histórico de la liberal-democracia. Y quizá hay algo de weberiano también en la distancia permanente –aunque nunca teorizada– entre ética y democracia. A pesar del enorme y continuo esfuerzo por legitimar una “ontología democrática”, Bobbio acaba con la misma definición de Weber, es decir, con la teoría de los procedimientos “técnicos”.

De manera que hay como una lógica circular en la historia intelectual de la crisis europea, que merecería una larga reflexión. Lo que me parece importante destacar es que esta circularidad constituye la cara menos conocida y más inquietante del potente discurso –ya mencionado– que legitimó a la nueva democracia de masas salida de la Segunda Guerra Mundial. Es decir que aquel conflicto empezó con la capitulación frente al fascismo y terminó supuestamente con la “reafirmación” de los valores que “tan cerca” habían estado de perecer tras la Primera Guerra. En realidad, como dije, aquellos valores murieron en las trincheras de la Primera Guerra, y los que se “reafirmaron” fueron otros. Fueron valores aceptables porque la Resistencia intelectual logró construir el único paradigma histórico de larga duración que podía legitimar el costo humano de la nueva democracia, es decir, los treinta millones de muertos europeos víctimas de los dos conflictos. Por supuesto, la Guerra Fría contribuyó a reproducir el paradigma, y me pregunto si la naturaleza global de esa nueva forma de guerra no “globalizó” –con todas sus variantes– ese paradigma afuera del Viejo Mundo; a fin de cuentas, la famosa tesis de las “revoluciones atlánticas” viene de aquel tronco común.

5Creo necesario aclarar, a esta altura, que mis apretadas reflexiones no quieren negar en absoluto la validez de aquel paradigma, que funcionó muy bien y dio lugar a un desarrollo historiográfico espectacular –yo mismo me formé en él y el dato no me provoca ningún problema–. La cuestión es otra. Los grandes paradigmas historiográficos no escapan a las rupturas y a los nuevos desafíos de la historia, como es obvio. En nuestro caso se trata de responder la siguiente pregunta: con la caída del comunismo, ¿se desvanecieron o no las condiciones que dieron fuerza y legitimidad al paradigma? Yo creo que sí. Se podría hasta plantear una analo-

¹⁹ Gustavo Zagrebelsky, *La difficile democrazia*, Turín, Firenze University Press, 2010, p. 54.

gía: la Primera Guerra Mundial puso fin no sólo a la manera de pensar de los vencidos, los grandes imperios, sino también a la de los vencedores; y con la caída del Muro pasó algo semejante. A pesar de que no existe una amenaza comparable con la del fascismo, existe la difundida percepción de una incertidumbre frente al futuro. Quizás no queremos ya otro paradigma, pero el éxito de la palabra “revisiónismo” es un síntoma significativo que expresa más un malestar que una actitud positiva. A fin de cuentas, nuestro trabajo es por definición una “revisión” del pasado a partir del presente. Por mi parte estoy más que convencido de que el ocaso del “siglo breve” está cambiando la manera de pensar el mundo; el problema es que todavía no sabemos cómo se está dando este cambio ni hacia dónde va.

Más allá del revisionismo, el desafío es cómo re-pensar hoy las relaciones entre el siglo XIX y el XX. Por supuesto, estoy limitado por el campo de mis estudios de historia política. Pero es cierto que –justo tras la caída del Muro– la historia política empezó a desplazar la centralidad de la historia económica. Un fenómeno ni teorizado ni reivindicado por nadie, pero que coincidió con el fin de una época –quizás una posible explicación de este cambio se encuentre otra vez en el “elusivo mundo de las creencias colectivas”–. La historiografía económica había valorizado la larga duración, los cambios lentos y continuos, no las discontinuidades imprevistas y definitivas. No casualmente la historia del capitalismo coincidía con la de la “liberal-democracia”, y quizás no sea casual que la *Mediterranée* de Braudel –también escrita en un campo de prisión (1939-1940)– fuera inspirada por la obra de Pirenne. Las historiografías del liberalismo y del capitalismo tuvieron muchas veces raíces ideológicas muy diferentes, pero compartieron el mismo paradigma cronológico de larga duración. Hoy llama la atención el uso atrevido de conceptos fundamentales, nacidos en los siglos XIX y XX y proyectados hacia el pasado para unificarlo en contra de un presente en aquel entonces inaceptable. Si no me equivoco, estamos frente a un caso único en la historia de la historiografía, sin embargo justificable a condición de no olvidar que el “siglo breve” fue uno de los más trágicos de la historia de la humanidad.

Un último dato acerca del tema. Como sabemos, el término “liberalismo” nació en la España de Cádiz, después de la experiencia de la Constituyente de 1810-1814.²⁰ Es también cierto que, en la Francia del Directorio napoleónico, el grupo que se constituyó alrededor de Sieyès, Mme. de Staël y Benjamin Constant se definió “liberal” y “republicano”, pero no cabe duda de que a partir de la experiencia hispánica el éxito del concepto fue rotundo y definitivo. Podría ser interesante recordar hoy que la historiografía *whig* inglesa de la época victoriana se apoderó de un concepto revolucionario hispánico para volverlo anglosajón y así reformular – en la larga duración– la historia misma del constitucionalismo británico. En fin, un concepto nacido en España alrededor de los años treinta del siglo XIX fue utilizado en forma retrospectiva en gran parte de Occidente (con excepción de los Estados Unidos) para inventar una cronología plurisecular para el gran tema de las libertades modernas.

Las consecuencias de la gran y exitosa operación cultural de la Resistencia intelectual fueron tan numerosas y fundamentales que se necesitará bastante tiempo para identificarlas. Cito algunas de las más evidentes. Las cronologías: puesto que el liberalismo tuvo –como dijo la Resistencia– una genealogía de unos siglos, hubo supuestamente países que lo experimentaron de manera temprana y otros de modo tardío; tiempos diferentes de desarrollo explicarían

²⁰ Javier Fernández Sebastián y Juan Francisco Fuentes, “Liberalismo”, en J. Fernández Sebastián y J. Fernández Sebastián (dirs.), *Diccionario político y social del siglo XIX español*, Madrid, Alianza, 2002, pp. 413-428.

así la mayor o menor capacidad de consolidar el liberalismo y luego la democracia en las sociedades. Ésta ha sido por décadas la clave para explicar dificultades y “fracasos” de los liberalismos latinos –no sólo de los americanos, sino también de los mediterráneos–. Hay otras consecuencias aun más importantes. No hace falta aceptar la cronología larga para darse cuenta de un dato curiosamente olvidado: el liberalismo del siglo XIX fue pensado para sociedades rurales, no para las industriales. No sólo las revoluciones industriales casi no existen en las obras de los pensadores liberales –desde Constant hasta John Stuart Mill–, sino que en la misma Inglaterra victoriana la base popular del Partido Liberal fue básicamente rural. Y podríamos agregar otro “olvido” importante: ningún pensador liberal del siglo XIX teorizó que la competencia electoral otorgase legitimidad al voto. En la misma Inglaterra entre 1832 y 1900 hubo diecisiete elecciones políticas, y un solo candidato en 36,6 % de las circunscripciones electorales; se llamaban *unopposed turn* y, de hecho, en estos casos ni siquiera había elección.²¹ Por último, el voto público se suprimió en Gran Bretaña bastante tardíamente, entre 1872 y 1880. La competencia electoral devino el valor básico de la democracia del siglo XX sólo después de la Segunda Guerra Mundial, pero no lo fue para el liberalismo del siglo XIX.

El gran interés que hoy despiertan los estudios de historia política se explica con el desarrollo espectacular de las investigaciones, un proceso que abrió nuevas perspectivas de reflexión y planteó preguntas radicalmente nuevas. La historia política ha identificado fenómenos sociales que antes se desconocían, o que la historia social no lograba explicar. Los estudios electorales constituyen un ejemplo ya adquirido. En todas las experiencias liberales del siglo XIX, el voto no tuvo aquella autonomía funcional que le asignaron las teorías democráticas del siglo XX. En la época liberal, las elecciones nunca fueron la reproducción política del cuerpo social, ni fueron únicamente un mecanismo para repartir los curules en las asambleas representativas. Fueron más bien *procesos en sí políticos* que grupos de notables utilizaron para desarrollar estrategias de control e inclusión de electores. Las lógicas de estos procesos reprodujeron siempre fenómenos diferentes: conflictos entre notables territoriales, articulaciones cambiantes entre “centro” y “periferia” o competencia entre los dos, etc. Se podría decir que las elecciones del siglo XIX constituyeron una estructura política *intermedia* entre el Estado en formación y la sociedad, un espacio mucho más abierto del que supuso la cultura democrática del siglo XX. No casualmente este espacio nunca fue objeto de una práctica doctrinal parecida a la del Estado constitucional o a la de la misma sociedad. Creo que hoy podemos pensar que –más allá de cada caso nacional– la época de la representación liberal fue una época de experimentos continuos y de equilibrios muy inestables en todas partes. Un dato es muy significativo: por mucho tiempo la historiografía ha clasificado las formas de votar del siglo XIX sobre la base de las del siglo XX, muy reducidas –voto universal, censatario, escrutinio de lista, colegios uninominales o plurinominales, mayoría seca o *ballotage* de segundo grado–; ahora sabemos que la cantidad de formas de votar decimonónicas fue enorme y extremadamente variada. No sólo eso, sino que fue siempre muy cambiante. Quizás no sea atrevido decir que los procesos para construir la representación liberal fueron dominados por el esfuerzo continuo de traducir en números y en formas institucionales estructuras sociales todavía jerárquicas y orgánicas. Por encima de las múltiples experimentaciones del voto aparecen –y no sólo en América

²¹ Fulvio Cammarano, “Logiche comunitarie e associazionismo nella Gran Bretagna tardovittoriana”, *Quaderni Storici*, N° 69, 1989, pp. 903-923.

Latina— sociedades a medio camino entre estamentos e individuos, o entre cuerpos y asociaciones partidarias.

La reflexión sobre estos temas está muy avanzada y no quiero reproducirla aquí. Pero me interesa llamar la atención sobre algunos puntos todavía pendientes de análisis. Los procesos que construyen la representación democrática de nuestra época están dominados por una óptica “estatalista”, en el sentido de que el Estado es la fuente de la legalidad política, el regulador de la reciprocidad social. En la época liberal, el Estado nunca tuvo este papel, sí reconocido en cambio a las jerarquías sociales. Los liberales decimonónicos aborrecían a los democráticos precisamente por esta razón. En la democracia “nuestra” no existe aquel espacio político *intermedio* que permitió a los liberales moverse entre formaciones sociales diferentes, con el objeto de reformarlas sin destruir las jerarquías. A fin de cuentas, el liberalismo fue un proyecto de *revolución moderada*, algo que pareció desaparecer con las masas incontrolables del siglo xx. Lo que todavía falta estudiar y entender son los procesos que hicieron desaparecer aquel espacio intermedio tan orgánico a la experiencia liberal. Por otra parte, ese espacio permite identificar un dato histórico fuerte: entre la desigualdad social y la igualdad jurídica, objeto de un sinnúmero de disputas ideológicas, existió también una desigualdad política, una *inegalité* típicamente liberal, nunca teorizada de manera abierta pero siempre reproducida por medio de la representación. No me refiero a la distinción entre quién vota y quién no, sino a cómo los procesos electorales permitieron —aun si fueron “universales”— transformar las jerarquías sociales en nuevas jerarquías políticas, incluyendo y ubicando a los electores por medio de normas y de prácticas.

En América Latina, el caso quizás más transparente es el chileno. Hasta 1958 el voto en Chile fue virtualmente público, puesto que cada elector antes de votar tenía que escoger en la casilla la lista de un partido entre las de los demás partidos, cada una de color diferente. Hay que recordar también que hasta 1958 el mecanismo de asignación de los votos en Chile fue proporcional, pero con una particularidad muy chilena: en lugar de una sola *cifra repartidora* de los votos a nivel nacional, según el sistema D’Hont clásico, la Constitución de 1925 introdujo una *cifra ad hoc* por cada circunscripción. El objeto fue reproducir la representación mayoritaria de las áreas rurales en las décadas de desarrollo de la urbanización para contrarrestar sus efectos políticos modernizantes. De manera que para elegir un representante de Santiago se necesitaban diecinueve mil votos, mientras que en los distritos del sur la *cifra* fue de tres mil hasta 1958. No sólo eso, sino que las *cifras* se siguieron calculando hasta las reformas de los años cincuenta a partir del censo de 1930, con lo cual la disparidad entre campo y ciudad era aun más fuerte.²² A estos mecanismos hay que agregar la posibilidad para los partidos de intercambiar los votos a nivel local según la fuerza de cada candidato. Algo similar estuvo vigente en Inglaterra hasta 1870. O, en forma diferente, en la España de Cánovas del Castillo del final del siglo xix, cuando los liberales y los conservadores decidían con un mapa —antes del voto— cómo intercambiar las candidaturas para asegurarse las elecciones. El voto formalizaba acuerdos previos y permitía una alternancia pactada del poder. Las reformas chilenas de 1958-1962 rompieron todo el esquema y fueron empujadas por los mismos partidos tradicionales con la ilusión de reproducir a pesar de todo la *inegalité* clásica. Fue suficiente introducir una lista única para el elector, junto al voto secreto, y en tres elecciones (1958, 1964, 1970) el poder pasó a la Democracia Cristiana y luego a la Unidad Popular.

²² Maria Rosaria Stabili, *Storia del Chile (sec. xix-xx)*, Florencia, 1994.

La cuestión más relevante que presenta el caso chileno es la siguiente: cuando Pinochet dio el golpe en septiembre de 1973 se dijo que el Ejército había acabado con la más antigua democracia de América Latina. En la perspectiva de nuestro tema la pregunta es otra: ¿no sería más correcto decir que el golpe acabó con el liberalismo más antiguo del continente? Si se contesta que sí, entonces hay que admitir que la democracia moderna chilena estuvo vigente entre 1958 y 1970, que fue de vida corta tras un largo siglo liberal –que ocupó la mitad del siglo XX–, y que se acabó con una experiencia autoritaria que cambió el país. Un camino dramático no muy diferente del que vivió Europa después de la Primera Guerra Mundial. Por supuesto, no se trata de equiparar la dictadura de Pinochet con el nazifascismo; la cuestión es otra: la difícil transición del liberalismo a la democracia, una experiencia compartida por Europa continental y América Latina, aunque –quizá– con tiempos diferentes, lo que plantea el problema de las cronologías latinoamericanas. Mientras que las dos guerras aplastaron y unificaron el tiempo europeo, en el caso de América Latina no hubo un proceso continental equiparable. Es probable que cada país tenga su cronología de la transición de un siglo al otro, que todavía no conocemos bien.

Estas páginas fueron escritas con el objeto de presentar algunas reflexiones acerca de una cuestión: cómo recuperar la autonomía histórica e historiográfica de dos siglos que por mucho tiempo fueron pensados como parte de una historia común. El “paradigma antifascista” –por así llamarlo– tuvo un papel que no puede ser olvidado a pesar de todo. Es difícil negar la diagnosis weberiana acerca de la democracia de masas como *metamorfosis* de sus atributos liberales. Por otra parte, la idea de una historia “larga” del liberalismo sobrevive más o menos oficialmente a pesar de los logros de los estudios sobre el siglo XIX. La cuestión cronológica tiene un peso crucial. Según el paradigma clásico, América Latina llegó “tarde” a la experiencia liberal. Si nos emancipamos de esta visión, las conclusiones son otras: nuestra América fue mucho más precoz que Europa, tuvo que enfrentarse a partir de 1808 con unos desafíos hasta aquel entonces desconocidos en el mundo occidental. La historia “larga” creó un mito: que ya antes de las emancipaciones latinoamericanas existía un “modelo” liberal coherente, con principios bien articulados entre sí: la soberanía relacionada con la representación, la justicia con los derechos, el voto con la libre competencia, etc. Hoy sabemos que este supuesto “modelo” no existía y que, por lo tanto, las articulaciones básicas tenían que ser inventadas sobre la marcha. En tal sentido, lo que aún falta en la historiografía es un estudio sistemático acerca del debate internacional sobre los “excesos” de la Revolución Francesa. Se podría hasta decir que el liberalismo nació como respuesta a este gran tema, no por casualidad totalmente olvidado por el paradigma clásico. De manera que ocuparse de América Latina significa también explorar los límites y los mitos de otras historiografías. Repárese en un dato: sin el paradigma “largo” liberalismo-democracia, el mismo concepto de “revoluciones atlánticas” se desvanece en el aire. Lo que le dio potencia fue precisamente la perspectiva cronológica, la posibilidad de vincular la democracia a una historia de larga duración. A tal punto, que un filósofo de la talla de Benedetto Croce llegó a teorizar la discutible idea de que, a fin de cuentas, el fascismo fue un paréntesis en la historia italiana. A su vez, la Guerra Fría consolidó aun más el paradigma, que cumplió la función de defensa cultural en contra del Muro de Berlín. Por supuesto, hoy es casi imposible deshacerse de aquella definición, pero mientras antes de la caída del Muro su naturaleza fue doble, histórica e historiográfica, hoy queda la primera pero ya no la segunda. Aquellas revoluciones fueron obviamente fundacionales, pero sólo del siglo XIX. Aun más: si lográramos un día ubicar las hispánicas junto a las atlánticas, como propuso François-Xavier Guerra al final de su vida, tendríamos la oportunidad de plantear la existencia de un tercer polo,

si no una tercera vía, que por supuesto fue sensible a los discursos de la revolución estadounidense y de la francesa pero que mantuvo una identidad propia muy fuerte y muy diferente. Con una paradoja sólo aparente: la visibilidad de las revoluciones hispánicas –término que no tiene nada que ver con la vieja *hispanidad*– redefine y otorga más fuerza a las atlánticas, pero siempre y sólo en la perspectiva del siglo XIX.

De manera que consolidar la imagen historiográfica de las revoluciones hispánicas es una contribución a la tarea de rescatar la plena autonomía del siglo XIX frente al XX y, al revés, del segundo frente al primero. Hablo de una posibilidad porque, al momento, tengo para mí que no hemos logrado definir adecuadamente las revoluciones hispánicas. Hemos progresado muchísimo en el conocimiento, ahora tenemos un sinnúmero de preguntas que esperan respuestas. Pero estamos en la mitad del camino que debería llevarnos a una definición. A fin de cuentas, decir “revoluciones de independencia” no es mucho decir. La independencia en sí no necesariamente es una revolución. La norteamericana fue mucho más que la ruptura con Inglaterra. Es obvio, pero quizá valga la pena recordar el dato para matizar el estatuto actual de la historiografía sobre lo que pasó en Iberoamérica. Así que re-pensar críticamente el paradigma de la Resistencia europea tiene mucho que ver con el Bicentenario “nuestro”. □

Bibliografía

Annino, Antonio (coord.), *Historia de las elecciones en Iberoamérica, siglo XIX*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1995.

Baumgarten, Eduard, *Max Weber. Werk und Person*, Tübingen, Mohr, 1964.

Cammarano, Fulvio, “Logiche comunitarie e associazionismo nella Gran Bretagna tardovittoriana”, *Quaderni Storici*, N° 69, 1989, pp. 903-923.

Constant, Benjamin, *Principios de política*, Buenos Aires, Editorial Nova, 1943.

Fernández Sebastián, Javier y Juan Francisco Fuentes, “Liberalismo”, en J. Fernández Sebastián y J. Fernández Sebastián (dirs.), *Diccionario político y social del siglo XIX español*, Madrid, Alianza, 2002, pp. 413-428.

Habermas, Jürgen, *Theorie und Praxis*, Berlín, Verlag, 1963 [trad. esp.: *Teoría y Praxis. Estudios de filosofía social*, Madrid, Tecnos, 1987].

Hennis, Wilhelm, *Max Webers Fragestellung. Studien zur Biographie des Werks*, Tübingen, Mohr, 1987 [trad. it.: *Il problema Max Weber*, Roma/Bari, Laterza, 1991].

Kelsen, Hans, *Das Problem des Parlamentarismus*, Viena, W. Braumüller, 1926 [trad. esp.: *El problema del parlamentarismo*, Madrid, Debate, 1988].

Mann, Thomas, *Betrachtungen eines Unpolitischen*, Berlín, S. Fischer, 1918 [trad. esp.: *Consideraciones de un apolítico*, Barcelona/Buenos Aires/México, Grijalbo, 1978; Madrid, Capitán Swing, 2011].

Rosanvallon, Pierre, *Le moment Guizot*, París, Gallimard, 1985.

Stabili, Maria Rosaria, *Storia del Chile (sec. XIX-XX)*, Florencia, 1994.

Tuccari, Francesco, *I dilemmi della democrazia moderna. Max Weber e Robert Michels*, Roma/Bari, Laterza, 1993.

Verga, Marcello, *Storie d'Europa*, Roma, Carocci, 2004.

Violante, Cinzio, *La fine della “grande illusione”. Uno storico tra guerra e dopoguerra: Henry Pirenne (1914-1923)*, Bolonia, Mulino, 1997.

Von Ranke, Leopold, *Le grandi potenze*, Florencia, Sansoni, 1954 [trad. esp.: “Las grandes potencias”, en *Pueblos y estados en la Historia Moderna*, México/Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1948].

VV.AA., *Max Weber und die Soziologie heute. Verhandlungen des 15.deutschen Soziologentages vom 28. Bis. April 1964 in Heidelberg*, Tubinga, Mohr, 1965 [trad. it.: VV.AA., *Max Weber e la sociologia oggi*, Milán, Jaca Book, 1965].

Weber, Max, *La scienza come professione*, Turín, 1964 [trad. esp.: “La ciencia como profesión” o “La ciencia como vocación”, en *El político y el científico*, varias ediciones].

Wilkinson, James D., *The Intellectual Resistance in Europe*, Cambridge, Harvard University Press, 1981 [trad. esp.: *La resistencia intelectual en Europa*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989].

Zagrebelsky, Gustavo, *La difficile democrazia*, Turín, Firenze University Press, 2010.

Resumen / Abstract

Liberalismo y democracia: de dos historias a una. Europa 1919-1960, desde Max Weber hasta Norberto Bobbio

El artículo intenta reconstruir sintéticamente cómo y por qué entre las dos guerras mundiales se construyó un paradigma historiográfico que unificó por primera vez la historia del liberalismo decimonónico con la de la democracia nueva del siglo xx. Un paradigma potente y muy exitoso, no sólo ante los historiadores, sino también en la opinión pública culta. Para explicar un tema de este alcance, la metodología utilizada en el texto ha sido analizar selectivamente las ideas de autores y grupos representativos y sobresalientes, que tuvieron una indiscutible influencia sobre los demás. La tesis más o menos implícita es que las condiciones actuales del mundo tras la caída del Muro de Berlín ponen a la vista la necesidad de ir más allá de este paradigma, de modo de recuperar la autonomía histórica de cada uno de los dos siglos, cosa especialmente importante en el caso de América Latina.

Palabras clave: Liberalismo – Democracia – Historiografía – Europa

Fecha de recepción del original: 24/09/2011

Fecha de aceptación del original: 26/03/2012

Liberalism and Democracy: from two histories to only one. Europe 1919-1960, from Max Weber to Norberto Bobbio

The article aims to explain how and why, between the two world wars, a historiography paradigm was built. This paradigm unified the history of the nineteenth-century liberalism with the new democracy of the xx century. This model was powerful and successful, not only among historians but also with an informed audience. To study this topic the article analyzes a series of ideas of important authors and groups that had an indisputable influence in the historical discipline. The thesis that is advanced in this text is that, in the current conditions of the world, after the Berlin wall, it is necessary to recuperate the autonomy of the two centuries, especially for the Latin American case.

Keywords: Liberalism – Democracy – Historiography – Europe