

La formación del «espacio público» como factor de cambio político: precisiones al concepto de «publicidad» burguesa.

Francisco Sevillano Calero

Universidad de Alicante

Resumen: El trabajo indaga en el sentido común de las nociones de «espacio público» y de «cultura política», no obstante su persistente ambivalencia teórica desde que fueran formulados ambos conceptos a principios de la década de 1960. En primer lugar, se destaca su necesaria imbricación cuando han sido empleados en disciplinas como la historiografía desde la década de 1980, sobre todo acerca de la dialéctica entre Estado y libertad en el cambio político del avance de la modernidad. En último término, se afirma que los límites de la división público/privado se establecen en cada contexto histórico a partir de la idea de libertad individual.

Palabras clave: Espacio público, cultura política, libertad, individualismo, historia de los conceptos.

Abstract: This study explores common-sense meanings of “public space” and “political culture”, despite the ambiguity that has been inherent in both expressions since they were first articulated and defined in the early 1960s. The ways in which these expressions have been conditioned by their use in disciplines such as historiography since the 1980s is emphasized, especially in relation to the dialectic between the State and freedom which underlies political change in the progress of modernity. The principle line of argument followed here holds that distinctions between “public” and “private” are made in the specific context of each historical period on the basis of a concept of individual freedom.

Key words: Public sphere, political culture, liberty, individualism, history of concepts.

La tesis sobre la formación de un espacio público burgués paralelamente a la afirmación del capitalismo desde el siglo XVIII en Occidente fue establecida por el teórico alemán Jürgen Habermas, renovador del pensamiento crítico de la Escuela de Frankfurt; una tesis que expuso en su memoria de habilitación para la docencia universitaria, publicada en 1962, el año anterior a la aparición del libro *The Civic Culture*, de los norteamericanos Gabriel A. Almond y

[*Memoria y Civilización* (M&C), 8, 2005, 185-203]

Sidney Verba¹. No se trató de una mera coincidencia de estas publicaciones, sino que los conceptos de espacio público y cultura política resultan inextricables en su empleo analítico de las relaciones entre lo social y lo político en el cambio histórico. Este trabajo busca establecer sus principios comunes a pesar de la persistente ambivalencia entre ambas nociones, de espacio público y cultura política, en la investigación, también en la disciplina historiográfica.

1. El espacio público como esfera de publicidad burguesa

Jürgen Habermas refirió el término «publicidad» al estado y la calidad de las cosas públicas. Sobre el mismo, señaló que su análisis precisaba un tratamiento interdisciplinar que evitase su disolución socio-psicológica, implícita en la noción de «cultura cívica» por el predicamento de la investigación empírica en las ciencias sociales². Por contra, J. Habermas sostuvo la necesidad de proceder a la vez histórica y sociológicamente, puntualizando: «Entendemos la “publicidad burguesa” como categoría típica de época: no es posible arrancarla de la inconfundible evolución histórica de la “sociedad burguesa” salida de la alta Edad Media europea, y no es posible, con generalizaciones ideal-típicas, trasladarla a constelaciones formalmente indiferentes respecto de la variedad de las situaciones históricas»³. Una consideración de la noción de «publicidad burguesa» que

¹ Jürgen HABERMAS, *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, Barcelona, Gustavo Gili, 1981 (la cuarta edición de 1994 incorporó el prefacio de la nueva edición en alemán de 1990). En contraste con el título de la versión española, decidido por la editorial, el título original de la obra es *Strukturwandel der Öffentlichkeit (Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft) –El cambio estructural de la publicidad (Investigaciones sobre una categoría de la sociedad burguesa)–*, cuya primera edición fue publicada en Darmstadt y Neuwied, Herman Luchterhand Verlag GmbH & Co KG, 1962. Esta obra de Habermas se publicó en italiano en 1971 y, en francés, en 1978. La citada obra de Gabriel A. ALMOND y Sidney VERBA fue publicada originalmente en 1963 por Princeton University Press, siendo la traducción española efectuada por la colección FOESSA, serie Estudios, en 1970.

² Jürgen HABERMAS, *Historia y crítica de la opinión pública...*, p. 37.

³ *Ibidem*, p. 38.

precedió a la formulación de los presupuestos de la «historia de los conceptos» (*Begriffsgeschichte*). En tal sentido, Jürgen Habermas puntualizó que su investigación se limitaba «a la estructura y a la función del modelo *liberal* de la publicidad burguesa, a su origen y transformación», de modo que se sometían a estilización los elementos liberales de la publicidad burguesa, así como su transformación social-estatal⁴.

Como categoría propia de una época, Jürgen Habermas insistía en que «la publicidad pertenece específicamente a la “sociedad burguesa” que, por la misma época [hacia el siglo XVIII], se asentó como ámbito del tráfico mercantil y del trabajo social según sus propias leyes»⁵. A modo de definición, se especificaba que: «La publicidad burguesa puede captarse ante todo como la esfera en la que las personas privadas se reúnen en calidad de público». Al respecto, J. Habermas precisaba que: «Pronto se reclaman éstas de la publicidad reglamentada desde arriba, oponiéndola al poder público mismo, para concertar con ella las reglas generales del tráfico en la esfera – básicamente privada, pero públicamente relevante– del tráfico mercantil y del trabajo social. Carece de paradigma –propia e históricamente– el medio de que se valió esa concertación: el raciocinio»⁶. Y, finalmente, concluía: «Las medidas de la “razón” y las formas de la “ley”, a las que el dominio público desea someter y, de ese modo, transformar, sólo revelan su sentido sociológico en un análisis de la publicidad burguesa misma, sobre todo del hecho de que sean personas privadas las que en ella trafican entre sí en calidad de público. La autocomprensión del razonamiento público está específicamente guiada por esas experiencias privadas procedentes de la subjetividad –inserta en el público– de la esfera íntima de las pequeñas familias. Tal es el punto de arranque histórico de la privacidad en el moderno sentido de intimidad libre y colmada»⁷.

⁴ *Ibidem*, p. 39.

⁵ *Ibidem*, p. 43.

⁶ *Ibidem*, p. 65.

⁷ *Ibidem*, p. 66.

2. El concepto de «espacio público» en la historiografía

A pesar de su temprana formulación, la noción de «publicidad burguesa» no suscitó la atención de la historiografía hasta finales de la década de 1980, sobre todo en el ámbito académico anglosajón. Precisamente, la perspectiva histórica que Jürgen Habermas incluyó en su análisis ha favorecido, a la postre, la aplicabilidad del concepto de espacio público en la historiografía según un «criterio de pertinencia», convirtiéndose en una «categoría disciplinar» en el estudio de los siglos XVIII y XIX en Francia y América⁸. Un interés que ha supuesto, a su vez, la revisión del propio concepto mediante la aplicación de sus supuestos generales en investigaciones específicas. Así ocurrió con las distintas matizaciones que se hicieron en las conferencias celebradas en la Universidad de Carolina del Norte en septiembre de 1989 con motivo de la publicación de la versión inglesa de *The Structural Transformation of the Public Sphere*⁹. Estas conferencias, que fueron editadas en un volumen colectivo por Craig Calhoun, puntualizaron la noción de «publicidad burguesa» como espacio social, así como discurso racional. El historiador Geoff Eley observó que: «Básicamente, Habermas limita demasiado su deliberación a la burguesía»¹⁰, subrayando los *variables* orígenes de la «publicidad»¹¹. Para G. Eley, había que reconocer la importancia de la existencia de públicos *compitiendo*, pues «subsumiendo todas las posibilidades en su “modelo liberal de espacio público burgués”, Habermas pierde esta diversidad»¹². No solamente era el caso de las clases subordinadas, sino de las relaciones de género y, en particular, del feminismo como una experiencia distinta en la construcción del espacio público, como había ocurrido en Estados Unidos, donde

⁸ Harold MAH, “Phantasies of the Public Sphere: Rethinking the Habermas of Historians”, *Journal of Modern History*, 72, 2000, p. 154.

⁹ *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1989.

¹⁰ Geoff ELEY, «Nations, Publics, and Political Cultures», en, Craig CALHOUN (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1992, p. 303.

¹¹ *Ibidem*, p. 304.

¹² *Ibidem*, p. 306.

existió una «abigarrada, aceptable y democrática serie de espacios públicos»¹³.

No obstante, se ha comentado que tal reformulación conceptual suponía «espacializar» la esfera pública, es decir, concebirla como un espacio o dominio real de libre expresión y discusión que es accesible a cualquier grupo social, de modo que el espacio público se autoconstruye como una entidad unitaria y cambia de forma misteriosamente; una concepción que ha sido criticada por simplificar un fenómeno complejo, pues no deja de ser una fantasía esa transformación de grupos sociales en personas fusionadas en una unidad, que contrasta con la realidad del conflicto social y el hecho de que cualquier proyección de lo público como masa es siempre inestable¹⁴. De este modo, se afirma que «Habermas y los historiadores han llegado a una conclusión errónea si tratan la idea del espacio público como si fuera o pudiera ser siempre una institución real. El análisis del espacio público debería empezar con el reconocimiento de que su localización es estrictamente en el imaginario político. El espacio público es una ficción, que, puesto que puede aparecer como verdadera, ejerce fuerza política real. La condición que permite una exitosa puesta en escena del espacio público es la habilidad de algunos grupos por hacer invisible su particularidad social o grupal para que puedan aparecer como individuos abstractos y por eso universales»¹⁵.

El espacio público como construcción discursiva fue desarrollado a partir del enfoque cultural de la Revolución francesa, sobre todo coincidiendo con su bicentenario; un planteamiento que destacó la «invención» de las políticas revolucionarias. El historiador Keith Michael Baker observó que la publicidad y la «opinión pública» eran consideradas categorías fundamentales en la transformación de la cultura política del Antiguo Régimen, pues la lucha política para controlar las definiciones contrarias del espacio público se había

¹³ Mary P. RYAN, «Gender and Public Access: Women’s Politics in Nineteenth-Century America», en Craig CALHOUN (ed.), *op. cit.*, p. 264.

¹⁴ Harold MAH, *op. cit.*, p. 154-5.

¹⁵ *Ibidem*, p. 168.

situado en el centro de la investigación de la Revolución francesa¹⁶. Así, insistió en el concepto de «opinión pública» como una invención política aparecida en el contexto de crisis del absolutismo por la que, dentro de este sistema, se apelaba a lo «público» como medio para la reformulación de los principios institucionales que no podían ser negociados más dentro del tradicional lenguaje político¹⁷. A partir de esta concepción más lingüística, Keith M. Baker afirmó que la «cultura política es una creación histórica, sujeta a elaboración constante y desarrollo a través de las actividades de los individuos y grupos cuyos propósitos define»¹⁸. La cultura política se forma y transforma a sí misma en el curso de la actividad política, que sustenta y a la que da significado, de modo que cuando los primeros discursos y prácticas parecen haber sido eliminados y sus patrones totalmente transformados, sus huellas permanecen para dar significado a lo nuevo; esto sucedió precisamente cuando los revolucionarios acuñaron el término *l'Ancien Regimen* para describir el orden social y político que estaban repudiando, pues estaban reconociendo que su nuevo orden sólo podía ser definido en contradicción con lo que había habido antes. Keith M. Baker observó que: «El Antiguo Régimen inventó, estructuró y limitó la Revolución, de igual modo que los revolucionarios inventaron –lo mejor para destruir– el Antiguo Régimen»¹⁹. Para este historiador, no existen realidades sociales independientes de los significados simbólicos, pues el campo de la acción está construido discursivamente²⁰. Más ampliamente, la noción «interés» es sobre todo política, pues como principio de diferenciación, se trata de una construcción simbólica y política, y no simplemente de una realidad social preexistente²¹. La identidad y la

¹⁶ Keith Michael BAKER, «Defining the Public Sphere in Eighteenth-Century France: Variations on a Theme by Habermas», en Craig CALHOUN (ed.), *op. cit.*, pp. 181-2.

¹⁷ *Ibidem*, p. 192.

¹⁸ Keith Michael BAKER, *Inventing the French Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 10.

¹⁹ *Ibidem*, p. 11.

²⁰ *Ibidem*, p. 5.

²¹ *Ibidem*, pp. 5-6.

acción encuentran su existencia dentro del lenguaje, que los constriñe como objetos sociales dotados de significado.

Al igual que François Furet hiciera enfatizando lo político, la historiadora Lynn Hunt interpretó la Revolución francesa como un cambio dramático y duradero en la cultura política, que proporcionó la lógica de la acción revolucionaria, analizando particularmente su invención retórica y simbólica. Esta historiadora afirmó que «la cultura política revolucionaria no puede ser deducida de las estructuras sociales, los conflictos sociales o la identidad social de los revolucionarios. Las prácticas políticas no eran simplemente expresión de “subyacentes” intereses económicos y sociales. A través de su lenguaje, imágenes y actividades políticas diarias, los revolucionarios trabajaron para reconstituir la sociedad y las relaciones sociales. Deliberadamente, intentaron romper con el pasado francés y establecer las bases para una nueva comunidad nacional. En el proceso, crearon nuevas relaciones sociales y políticas y nuevos tipos de divisiones sociales y políticas»²². Este intento de romper con el pasado tuvo como consecuencia la invención de la ideología, de modo que Lynn Hunt estimó que era esencial la consideración de que hubo un ajuste o afinidad entre la política de la revolución y la gente que la practicó, pero no que la una pueda ser deducida de la otra, concluyendo que:

«La cultura política de la revolución fue compuesta de prácticas simbólicas, tales como el lenguaje, imágenes y gestos. Estas prácticas simbólicas fueron abrazadas más entusiastamente en algunos lugares y por algunos grupos. En buena medida, las prácticas simbólicas –el uso de cierta retórica, la propagación de ciertos símbolos y rituales– llamaron a la existencia a la nueva clase política; la llamada a la regeneración nacional y los festivales de la federación, por ejemplo, dieron a la nueva elite política un sentido de unidad y propósito. Por otro lado, las diferencias en la recepción de las nuevas prácticas también tuvieron su impacto en el camino de la política revolucionaria y especialmente en sus éxitos o fracasos. La retórica

²² Lynn HUNT, *Politics, Culture, and Class in the French Revolution*, Berkeley, University of California Press, 1984, p. 12.

del universalismo no atrajo a todos, pero sí a bastante gente como para hacer su influencia profunda y duradera»²³.

En este sentido, Alfred Mathiez publicó *Les origines des cultes révolutionnaires* en 1904, considerando las ideas deístas y los símbolos litúrgicos de los revolucionarios franceses como propios de la política²⁴. Una dimensión que fue tratada ampliamente por la historiadora Mona Ozouf en su libro sobre las fiestas de la Revolución francesa como lugar en que el individuo era rebautizado como ciudadano, «uniendo la política a la psicología, la estética a la moral, la propaganda a la religión»²⁵. Así, el espacio público como dimensión simbólica y ritual que da significado a la identidad colectiva y la acción política es construido a través de las prácticas sociales. A propósito de las críticas con motivo de su obra *Les origines culturelles de la Révolution française*, Roger Chartier insistió en tal tesis. Si este historiador rechazaba una historia de las ideas que plantea la unidad de sentido y deduce las prácticas de una ideología explícita, tampoco le parecían aceptables los planteamientos más radicales del «giro lingüístico» aplicado a la historia intelectual, pues:

«los procesos de construcción de los intereses o de los acontecimientos por medio del discurso están, en sí, socialmente arraigados y determinados y limitados diferencialmente por los recursos (lingüísticos, conceptuales, materiales) de que disponen sus creadores. Remiten, pues, a las propiedades sociales objetivas, exteriores al discurso, que caracterizan a cada grupo, comunidad o clase que constituye el mundo social», añadiendo que «la lógica aplicada en el discurso no podría confundirse con la que rige las “forms of social action”»²⁶

²³ *Ibidem*, pp. 13-14.

²⁴ Alfred MATHIEZ, *Les origines des cultes révolutionnaires, 1789-1792*, París, Bellais, 1904 (reed. en 1977).

²⁵ Mona OZOUF, *La fête révolutionnaire*, París, Gallimard, 1976, p. 21.

²⁶ Roger CHARTIER, *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII. Los orígenes culturales de la Revolución francesa*, Barcelona, Gedisa, 1995, p. 229. La edición española de esta obra, cuya publicación original en francés es de 1990, es traducción de la versión inglesa aparecida

De esta manera, el uso inicial del término «espacio público» en la historiografía se ha hecho de modo ambivalente entre los aspectos discursivos de la cultura política y la construcción de las creencias y los valores de las identidades colectivas mediante las prácticas sociales.

3. La constricción del espacio público en las dictaduras fascistas

El estudio de otros fenómenos históricos, como el auge y la consolidación del fascismo en Europa durante los años de entreguerras, ha reproducido tal ambivalencia en torno al concepto de espacio público. Pero, sea cual sea la inclinación teórica que haya influido en ello, tal empleo muestra principalmente como la noción de «publicidad burguesa» posee un carácter ambiguo entre su pertenencia al ámbito privado y su concreción institucional como publicidad política; un ámbito de límites imprecisos que media, a través de la opinión pública, entre el Estado y los intereses privados de la sociedad, como esquematizó el propio J. Habermas²⁷:

Ámbito privado		Esfera del poder público
Publicidad burguesa (Ámbito del tráfico mercantil y del trabajo social)	Publicidad política. Publicidad literaria (Clubs, Prensa)	Estado (Ámbito de la «policía»)
Espacio celular de la pequeña familia (Intelectualidad pequeño-burguesa)	(Mercado de bienes culturales) «Ciudad»	Corte (Sociedad aristocrático-cortesana)

Así, el uso del concepto de espacio público en la historiografía ha servido para mostrar su relativa autonomía institucional respecto a lo privado, sobre todo como consecuencia del peso del poder en su

al año siguiente, incluyendo un post-scriptum del que procede la cita incluida en el texto.

²⁷ Jürgen HABERMAS, *Historia y crítica de la opinión pública...*, p. 68.

[MyC, 8, 2005, 185-203]

delimitación en los modernos Estado-nación. Un aspecto que Jürgen Habermas descartó, pues consideró que era propio de «variantes sometidas» tales como la «publicidad *plebeya*» y, claramente, la «forma plebiscitario-aclamativa de la publicidad reglamentada en las dictaduras de las sociedades industriales altamente desarrolladas»²⁸. En este punto, J. Habermas acabó priorizando más bien el análisis sociológico del concepto de espacio público a modo de «categoría pura» en relación con el origen del individualismo burgués, que permite una mayor flexibilidad de estimación del material histórico.

No obstante, tal inclinación original explica que la atención que también ha suscitado este concepto en el estudio de las dictaduras fascistas haya sido el resultado de un «criterio de relevancia» –si no exactamente de «pertinencia»–, sobre todo a partir de la década de 1960 coincidiendo con una acentuada sensibilidad por la vinculación de las corrientes irracionalistas de la cultura europea ya en los inicios de la modernidad con el triunfo del totalitarismo en el segundo cuarto del siglo XX. Una atención que es más acorde con la reflexión crítica sobre el legado de la Ilustración por algunos miembros del Instituto de Investigación Social de Francfort a partir de 1930, que entonces dirigía Max Horkheimer, cuya propia trayectoria vital fue afectada por el ascenso de los fascismos en Europa, exiliándose en Estados Unidos.

Unas circunstancias que hicieron, asimismo, que George L. Mosse hubiera de abandonar Alemania. Precisamente, este historiador interpretó el nacionalsocialismo como una revolución cultural que arraigaba sus orígenes en la tradición concreta del pueblo alemán desde principios del siglo XIX, destacando la importancia de la estética, la religión laica y los mitos en la nacionalización y la movilización de las masas²⁹. En el año de la conmemoración del segundo centenario de la Revolución francesa, este historiador destacó que si tal acontecimiento histórico no tuvo una influencia crucial en el pensamiento fascista, lo cierto es que fue un importante antecedente

²⁸ *Ibidem*, p. 38.

²⁹ George L. MOSSE, *The Nationalization of the Masses. Political Symbolism and Mass Movements in Germany from the Napoleonic Wars through the Third Reich*, Nueva York, Howard Fertig, 1974.

para la concepción fascista de la política. Así, señaló como la historiadora Mona Ozouf había demostrado que la Revolución francesa creó una religión civil como nueva visión de lo sagrado, que el moderno nacionalismo adoptaría como propia; como movimiento esencialmente nacionalista, el fascismo concordó con la Revolución francesa en su común aspiración a la movilización de las masas y su integración en la nación³⁰.

Esta visión supuso un giro en el debate sobre el consenso con los fascismos en Europa, pues se ha suscitado un creciente interés por la interpretación cultural de lo social. En esta línea, el historiador Emilio Gentile presentó el fascismo como un tipo peculiar de religión política, siendo la Gran Guerra el acontecimiento que proveyó los símbolos, mitos y ritos para la formación de una religión de la nación, que el fascismo se apropiaría. Esta nueva religión política constituyó la esencia de la cultura fascista y su institucionalización fue el núcleo del proyecto totalitario del partido fascista³¹. Emilio Gentile retomó esta tesis en su obra *Il culto del littorio*, preguntándose en qué medida hubo un sistema coherente de creencias y mitos que hicieran del fascismo italiano una forma de sacralización de la política; una indagación que encuadraba dentro de la investigación sobre la formación de una «religión de la patria» en la historia de Italia desde los orígenes del *Risorgimento*³². Este historiador concluía que es más plausible y convincente situar el fascismo en el más amplio fenómeno de la sacralización de la política en las religiones laicas; un fenómeno consecuencia del traspaso de lo «sacro» de las religiones tradicionales

³⁰ George L. MOSSE, “Fascism and the French Revolution”, *Journal of Contemporary History*, 24, 1989, pp. 5-26 (trad. en catalán: “El feixisme i la Revolució francesa”, *Afers. Fulls de recerca i pensament*, XI/25, 1996, pp. 525-44).

³¹ Emilio GENTILE, “Fascism as Political Religion”, *Journal of Contemporary History*, 25, 1990, pp. 229-251 (trad. en catalán: “El feixisme com a religió política”, *Afers. Fulls de recerca i pensament*, XI/25, 1996, pp. 545-65; y en español: “El fascismo como religión política”, en *Fascismo. Historia e interpretación*, Madrid, Alianza Editorial, 2004 [recopilación original en italiano de 2002], pp. 219-45).

³² Emilio GENTILE, *Il culto del littorio. La sacralizzazione della politica nell'Italia fascista*, Roma-Bari, Laterza, 1993, pp. VII-VIII.

a los movimientos políticos de masa³³. En este punto, Emilio Gentile distinguía a su vez entre las formas discretas y no coercitivas de la *religión civil*, típica de la «sociedad abierta», y las formas integralistas de la *religión política*, propia de la «sociedad cerrada»³⁴. Así, afirmó que el régimen fascista instituyó «una religión laica a través de la sacralización del Estado y la difusión de un culto político de masa que aspiraba a realizar el ideal del ciudadano viril y virtuoso, dedicado en alma y cuerpo a la nación», añadiendo que, en esta empresa, el fascismo empleó «un considerable capital de energía, sustrayéndola de otros campos más importantes bien para el interés del régimen que para el de la población, con el fin de propagar su doctrina y suscitar en las masas la fe en sus dogmas, la obediencia a sus órdenes, la asimilación de su ética y de su *estilo de vida*»³⁵.

Acerca de lo novedoso de esta obra se comentó que no había que considerarla una mera aplicación al caso italiano del enfoque de la «nacionalización de las masas» de G. L. Mosse o de la interpretación de Renzo De Felice sobre el fascismo italiano, puesto que Emilio Gentile posee una línea propia de estudio en relación con las aportaciones historiográficas y antropológicas que se habían sucedido en torno a la política y la religión desde mediados de la década de 1950; de este modo, se definió incluso el trabajo de este historiador como «un estudio de antropología del fascismo»³⁶. Respecto a los planteamientos de De Felice, se destacaba la nueva religión laica que sacralizaba el Estado como dimensión del fascismo. Por otra parte, se relativizaba la cuestión de un «estilo» político fascista en relación con la tesis de George L. Mosse acerca de la «esteticización de la política» en el nacionalsocialismo, profundizando en los aspectos «teológicos» y de «antropología religiosa» de la cultura fascista³⁷. Precisamente, Emilio Gentile había afirmado que: «El tema de la religión fascista no

³³ *Ibidem*, p. 301.

³⁴ *Ibidem*, p. 307.

³⁵ *Ibidem*, p. 311.

³⁶ Renato MORO, “Religione e politica nell’età della secolarizzazione: riflessioni su di un recente volume di Emilio Gentile”, *Storia contemporanea*, XXVI/2, 1995, p. 284.

³⁷ *Ibidem*, p. 313.

se agota en la representación litúrgica, que sin embargo es un componente, también el más espectacular. Considerar el simbolismo y el ritual, aun así, por los aspectos estéticos y propagandísticos, prescindiendo del sistema de creencias y de valores, de la teología política que lo inspiraba y que representaba, daría una visión parcial y distorsionada del mismo ritual y, consiguientemente, podría hacer una valoración incorrecta de su significado histórico»³⁸. La función de la liturgia trascendía lo lúdico o demagógico, pues pretendía conquistar y plasmar la conciencia moral, la mentalidad, las costumbres de la gente y, así, sus más íntimos sentimientos sobre la vida y la muerte: «En la socialización en una religión política capaz de cambiar el carácter de los italianos, transformándolos en una comunidad de creyentes en el culto del *littorio*, los fascistas veían la principal condición para fundamentar un Estado destinado a durar en el tiempo y a dejar secularmente la impronta de una “nueva civilización”»³⁹.

En este aspecto, Emilio Gentile seguía la tesis de De Felice sobre la profunda diferencia entre el caso italiano y el alemán. La caracterización de la naturaleza del fascismo italiano ha servido, así, para replantear una vez más la validez de una definición del «fascismo genérico». Para Emilio Gentile, es necesario analizar el término totalitario según su acepción originaria en Italia como un «*movimiento revolucionario* que conquista el *monopolio del poder* político para construir un Estado nuevo, fundado en el *régimen de partido* único, y que tiene como principal objetivo la integración y la homogeneización de la sociedad en el Estado, sobre la base del principio de la *politización* integral de la existencia, interpretada conforme a la categoría, a los mitos y a los valores de una *ideología* palingenética, sacralizada en la forma de una *religión* política que quiere modelar al individuo y las masas para regenerar al ser humano y crear un *hombre* nuevo, entregado en cuerpo y alma al cumplimiento de los fines del partido totalitario»⁴⁰. Esta interpretación del totalitarismo rechaza la

³⁸ Emilio GENTILE, *Il culto del littorio...*, pp. 311-2.

³⁹ *Ibidem*, p. 312.

⁴⁰ Emilio GENTILE, “El fascismo y la vía italiana al totalitarismo”, en Manuel PÉREZ LEDESMA (comp.), *Los riesgos para la democracia. Fascismo y neofascismo*, Madrid, Editorial Pablo Iglesias, 1997, p. 19.

identificación entre comunismo, fascismo y nacionalsocialismo, y particularmente la validez de elaborar una teoría del totalitarismo tomando como punto de partida el análisis institucional del régimen. Este fenómeno debe ser analizado como *proceso* a través de la dialéctica entre ideología y acción, entre proyecto y realización, de modo que Emilio Gentile estimaba más apropiado hablar de «*experimento totalitario*»⁴¹.

Las aportaciones de este historiador han influido en otros trabajos que han destacado también que el espectáculo público fue el vehículo expresivo favorito del proyecto de construcción de la identidad fascista, puesto que: «El fascismo en general, y el fascismo italiano en particular, fue un proyecto político que apuntó a recrear el yo, a crear nuevas identidades como ciudadanos de la Italia fascista»⁴². Sin embargo, la influencia del enfoque textualista de la cultura ha servido para sostener que la cultura política del fascismo italiano fue una forma no tanto de «sacralización» como de «estética» de la política, de igual modo que el crítico Walter Benjamin afirmara en 1936 en su análisis del arte en la era tecnológica moderna⁴³. El discurso simbólico del fascismo –a través de imágenes, rituales, discursos– es visto como un texto, que narra las hazañas del fascismo, que cuenta sus historias⁴⁴. El poder del discurso es un elemento esencial en la formación de la identidad del régimen fascista, la construcción de sus metas y la definición de los fines, la clave de su poder⁴⁵. La noción de estética de la política permite interpretar las aparentes contradicciones en el centro de la identidad política y cultural del fascismo, puesto que la lógica de su interrelación y su

⁴¹ *Ibidem*, p. 20.

⁴² Mabel BEREZIN, *Making the Fascist Self. The Political Culture of Interwar Italy*, Ithaca, Cornell University Press, 1997, p. 5.

⁴³ Walter BENJAMIN, “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”, en *Discursos interrumpidos I*, Madrid, Taurus, 1973 (ed. or. en alemán de 1955), pp. 55-7.

⁴⁴ Simonetta FALASCA-ZAMPONI, *Fascist Spectacle. The Aesthetics of Power in Mussolini's Italy*, Berkeley, University of California Press, 1997, p. 2.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 3.

adecuado significado en la cosmología fascista no pueden ser explicados mediante la sacralización de la política⁴⁶.

Por otra parte, se destacó la relevancia del concepto de «religión política» en el análisis del totalitarismo y, en particular, para entender mejor la naturaleza del nazismo, su universo mental, sus acciones y sus crímenes⁴⁷. Una generalización que fue matizada por Emilio Gentile, quien puntualizó que la consideración de un movimiento político como una religión secular no supone necesariamente que ello constituya la única explicación de su naturaleza y su significación histórica. La religión política es un elemento del totalitarismo, aunque ni constituya el principal ni incluso sea el más importante en la definición de su esencia⁴⁸. No obstante, se ha insistido en la esencia del nacional socialismo alemán como una religión política a partir de las observaciones que al respecto hiciera Eric Voeglin en 1938⁴⁹. La importancia de estos enfoques historiográficos ha motivado que se señale, particularmente en el ámbito académico anglosajón, la emergencia de un nuevo consenso en los estudios sobre el fascismo, cuya naturaleza genérica ha sido definida a partir de la centralidad de la ideología y la primacía de la cultura⁵⁰.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 8.

⁴⁷ Philippe BURRIN, “Political Religion. The Relevance of a Concept”, *History and Theory*, 9/1-2, 1997, p. 322.

⁴⁸ Emilio GENTILE, “The Sacralisation of Politics: Definitions, Interpretations and Reflections on the Question of Secular Religion and Totalitarianism”, *Totalitarian Movements and Political Religions*, 1/1, 2000, p. 51. Este historiador ha ampliado su tesis en el libro *Le religionne della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, Roma-Bari, Laterza, 2001.

⁴⁹ Michael BURLEIGH, “National Socialism as a Political Religion”, *Totalitarian Movements and Political Religions*, 1/2, 2000, pp. 1-26.

⁵⁰ Roger GRIFFIN, “Introduction”, en *International Fascism. Theories, Causes and the New Consensus*, Londres, Edward Arnold, 1998, pp. 1-19 y, del mismo autor, “The Primacy of Culture: The Current Growth (or Manufacture) of Consensus within Fascist Studies”, *Journal of Contemporary History*, 37, 2002, pp. 21-43 y los comentarios a este artículo de David D. ROBERTS; Alexander DE GRAND; Mark ANTLIFF y Thomas, LINEHAN, “Comments on Roger Griffin, ‘The Primacy of Culture: The Current Growth (or Manufacture) of Consensus within Fascist Studies’”, [MyC, 8, 2005, 185-203]

4. Conclusión: la idea de libertad como principio ordenador de lo político

El empleo que se ha hecho del concepto de «espacio público» en la historiografía ha incidido en la mencionada separación entre los aspectos discursivos de la cultura política y la construcción de las creencias y los valores mediante las prácticas sociales, como sucede a través de los símbolos y rituales de las «religiones políticas» en los modernos Estados nacionales. Esta ambivalencia conceptual se debe, principalmente, a la indistinción entre términos observacionales y términos teóricos en el proceso de investigación, habiendo de puntualizar que estos últimos son textuales, es decir, dependen más bien de la teoría misma que hace uso del término. Así ocurrió ya con la definición del término «publicidad» a modo de espacio social y discurso racional; categoría típica de época que también tiene una concreción institucional (como fueron las casas de café, los salones, las *Tischgesellschaften* –término que alude a las reuniones de comensales– y los periódicos). Una conceptualización que fue formulada precisamente como un complejo que superase la mera noción empírica de la cultura política, entendida como conocimientos, sentidos y valoraciones interiorizados por la persona.

Aunque la investigación posterior ha incidido en la diferenciación, es necesario determinar más bien sus mismos principios ordenadores. Al respecto, hay que comenzar destacando la polisemia conceptual de la realidad para el conocimiento. En los presupuestos críticos del estudio que entregó en mayo de 1925 a la Facultad de Filosofía de la Universidad de Francfort como tesis de habilitación, que fue rechazado, Walter Benjamin afirmó que los fenómenos quedan subordinados a los conceptos, que son los que llevan a cabo la descomposición de las cosas en sus elementos constitutivos. No obstante, precisó que: «La diferenciación en conceptos quedará a salvo de cualquier sospecha de bizantinismo destructivo siempre que se proponga el rescate de los fenómenos en las ideas: τὰ φαινόμενα σώζειν platónico. Gracias a su papel de

Journal of Contemporary History, 37/2, 2002, pp. 259-74. Véase de R. GRIFFIN su libro *The Nature of Fascism*, Londres, Pinter Publishers, 1991.

mediadores, los conceptos permiten a los fenómenos participar del ser de las ideas. Y esta misma función mediadora los vuelve aptos para otra tarea de la filosofía, igualmente primordial: la exposición de las ideas»⁵¹. Así, el conjunto de conceptos utilizados para manifestar una idea la vuelve presente como configuración de dichos conceptos, pues los fenómenos no están incorporados a las ideas, sino que éstas constituyen su interpretación objetiva. En qué modo las ideas representan los fenómenos quiso ilustrarlo W. Benjamin mediante la comparación de que aquéllas son a las cosas lo que las constelaciones son a las estrellas, especificando: «Esto quiere decir, antes que nada que las ideas no son ni las leyes ni los conceptos de las cosas. No sirven para el conocimiento de los fenómenos, los cuales en modo alguno pueden convertirse en criterios para determinar la existencia de las ideas. Al contrario, para las ideas el significado de los fenómenos se agota en sus elementos conceptuales. Mientras que los fenómenos, con su existencia, con sus afinidades y sus diferencias, determinan la extensión y el contenido de los conceptos que los integran, su relación con las ideas es la inversa, en la medida en que la idea, en cuanto interpretación objetiva de los fenómenos (o, más bien, de sus elementos) determina primero su mutua pertenencia. Las ideas son constelaciones eternas y, al captarse los elementos como puntos de tales constelaciones, los fenómenos quedan divididos y salvados al mismo tiempo»⁵². Walter Benjamin concluía que, mediante la recolección de los fenómenos, los conceptos consiguen un resultado doble: la salvación de los fenómenos y la manifestación de las ideas⁵³.

Así ocurre con los dos conceptos en cuestión en ese trabajo, de modo que se han destacado en particular las similitudes subyacentes que comparten los modelos empírico y crítico de la cultura política. Ambos coincidirían en que el espacio público democrático de la opinión pública «está casualmente situado con firmeza en el lado

⁵¹ Walter BENJAMIN, *El origen del drama barroco alemán*, Madrid, Taurus, 1990 (ed. or. en alemán de 1928), p. 16.

⁵² *Ibidem*, pp. 16-7.

⁵³ *Ibidem*, p. 17.

privado de la más profunda división público/privado»⁵⁴, afirmándose la necesidad de una sociología histórica de la formación de conceptos que evidencie sus condicionamientos⁵⁵. Sin embargo, el carácter inextricable de ambos modelos debe ser remitido más precisamente a la idea de libertad individual, sobre todo conforme al análisis que Isaiah Berlin hiciera en su ensayo *Dos conceptos de libertad*, cuyo origen fue la lección inaugural que impartió en 1958 con motivo de su toma de posesión de la cátedra Chichele de teoría social y política de la Universidad de Oxford. Isaiah Berlin se propuso analizar dos de los sentidos políticos que tiene la palabra libertad. El primero, que llamó «negativo», es el que aparece en la respuesta a la pregunta: «¿Cómo es el espacio en el que al sujeto –una persona o un grupo de personas– se le deja o se le ha de dejar que haga o sea lo que esté en su mano hacer o ser, sin la interferencia de otras personas?»; mientras que el segundo sentido, que denominó «positivo», es el que aparece en la respuesta a la pregunta: «¿Qué o quién es la causa de control o interferencia que puede determinar que alguien haga o sea una cosa u otra?»⁵⁶. Consecuentemente, Isaiah Berlin definió el concepto de libertad negativa simplemente como el «espacio en el que un hombre puede actuar sin ser obstaculizado por otros», especificando que la coacción implica la interferencia deliberada de otros seres humanos dentro de un espacio en el que si ésta no se diera yo actuaría⁵⁷. Por su parte, señaló que el concepto de libertad positiva se define como el «deseo por parte del individuo de ser su propio amo»⁵⁸.

No obstante, ambos sentidos ya habían sido mencionados por Arthur Schopenhauer, en 1836, al responder a la pregunta de qué es la libertad: «Este concepto, si bien se mira, es un concepto *negativo*.

⁵⁴ Margaret R. SOMERS, “¿Qué hay de político o de cultural en la cultura política y en la esfera pública? Hacia una sociología histórica de la formación de los conceptos”, *Zona Abierta*, 77/78, 1996/97, p. 56. El artículo fue editado originalmente en *Sociological Theory*, 13, 1995.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 73 y sigs.

⁵⁶ Isaiah BERLIN, *Dos conceptos de libertad y otros ensayos*, Madrid, Alianza Editorial, 2001, p. 47.

⁵⁷ *Ibidem*, pp. 47-8.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 60.

Pensamos en la ausencia de todo lo que estorba y embaraza, que, por el contrario, como manifestación de fuerza tiene que ser algo positivo»⁵⁹. La novedad que introdujo Isaiah Berlin fue que destacó como, no distando lógicamente mucho y no siendo ambos sentidos más que las formas positiva y negativa de decir la misma cosa, los conceptos «positivo» y «negativo» de libertad «se desarrollaron en sentidos divergentes, no siempre de forma lógica, hasta que, al final, entraron en conflicto directo»⁶⁰. En último término, señaló que las concepciones de la libertad son consecuencia de la visión que se tenga de lo que constituye un yo, una persona, un hombre, de manera que basta con manipular la definición de hombre para hacer que la libertad sea lo que quiera el manipulador⁶¹.

⁵⁹ Arthur SCHOPENHAUER, *Sobre la libertad de la voluntad*, Madrid, Alianza Editorial, 2000, p. 45.

⁶⁰ Isaiah BERLIN, *Dos conceptos de libertad...*, p. 61.

⁶¹ *Ibidem*, p. 64.

Copyright of *Memoria y Civilizacion* is the property of Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S.A. and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.