

LA CULTURA NEOCONSERVADORA

Por JOAQUÍN GARCÍA ROCA

La cultura neoconservadora es un conjunto de referencias comunes a distintas corrientes y pensadores que forman el suelo donde se alimenta el proyecto sociopolítico neoconservador y a la vez le concede su última legitimación. Hay un pensamiento que es afín y congruente al neoconservadurismo económico y político. En la actualidad es de tal magnitud y densidad que posee las características de un *clima* cultural y sobrepasa los escenarios clásicos conservadores. La cultura neoconservadora trasciende y cruza los espacios históricamente acotados por configuraciones sociopolíticas. Más bien se asemeja a los movimientos sísmicos que lentamente golpean *todo* el mundo cultural tanto de derechas como de izquierdas, de forma que se puede mostrar el sentido de las rupturas y de las colisiones entre los grandes universos conceptuales que dominan la cultura actual.

La cultura es primariamente una perspectiva, un modo de enfrentarse con la realidad, un espacio de visibilidad. Unas cosas se ven y otras se ocultan en razón del lugar, de la sensibilidad, de la inquietud sociocultural. Preguntas que ayer fueron significativas en el interior de una determinada cultura, dejan de serlo en el interior de otra cultura. Al hablar de cultura neoconservadora nos referimos, en primer lugar, a la perspectiva, al espacio de visibilidad, a la longitud de la pregunta (parte primera).

En segundo lugar, por cultura neoconservadora entendemos los modos como se adscriben, se construyen y se asignan la verdad, la bondad y la justicia. Nos ocuparemos de los escenarios donde circulan estos valores: la ética, la política y la religión (parte segunda).

La cultura afecta también a las formas de construcción del discurso y a los criterios de significación, así como a los rasgos que configuran la personalidad (parte tercera).

El carácter globalizador de la cultura neoconservadora ha permitido ser definido como un «paradigma» (DUBIEL, 1985) o como una auténtica *episteme* (RAMONEDA, 1987).

PARTE PRIMERA

LA PERSPECTIVA NEOCONSERVADORA

El proyecto cultural neoconservador es, en primer lugar, una forma de ver la realidad y de diagnosticar la sociedad actual. Es evidente que el tenor del diagnóstico marca la amplitud de la visibilidad y determina en gran medida la dirección de la búsqueda. El diagnóstico neoconservador tiene tres componentes que determinan la debilidad de sus análisis.

1. La mirada neoconservadora

a) Los neoconservadores han impuesto una manera concreta de mirar la realidad, que enfatiza los efectos y encubre las causas y los procesos. Como ha visto HABERMAS, «el neoconservadurismo dirige hacia el modernismo cultural las incómodas cargas de una modernización capitalista de la economía y la sociedad» (HABERMAS, 1985, pág. 25). En vez de observar las causas económicas y sociales atribuyen a las actitudes culturales todas las disfunciones. El hedonismo es la causa de la falta de productividad, el narcisismo es la causa de la desestructuración social, el individualismo es el motivo de la crisis de la familia. En lugar de percibir la subordinación o colonización de los mundos vitales por el sistema social, la mirada conservadora invierte el análisis y «proyectan las causas, que no sacan a la luz, en el plano de una cultura subversiva y sus abogados» (HABERMAS, 1985, página 26).

Uno de los exponentes más claros de esta tendencia cultural lo ha expresado así: «La debilidad de esta sociedad no radica en su economía o en su política, sino en el *sistema cultural*, y, concretamente, en la pérdida de sus ideas y principios morales indispensables» (NOVAK y KRISTOL).

«El problema real de la modernidad es el de la creencia. Para usar una expresión anticuada, es una *crisis espiritual*, pues los nuevos asideros han demostrado ser ilusorios y los viejos han quedado sumergidos. Es una situación que nos lleva de vuelta al nihilismo.» El nihilismo, que, ciertamente, fue una de las contradicciones de la modernidad cultural, se constituye en la causa del malestar personal y de la crisis socioeconómica.

En los análisis neoconservadores se deja intacto el proyecto económico y político (capitalismo democrático) y se inculpa a la modernidad cultural de los problemas sociales, como si el individualismo, el hedonismo o el nihilismo pudieran explicar por sí mismos la influencia que actualmente tiene el neoconservadurismo. Como ha señalado TOM SORELL, el poder del neoconservadurismo tiene mucho más que ver con la teoría económica que con el individualismo. Tiene más que ver con los intereses económicos que con la ideología del llamado individualismo posesivo (*La Vanguardia*, 10 de noviembre de 1987).

b) La perspectiva neoconservadora enfatiza la elaboración de los *síntomas* en lugar de los procesos sociales. De este modo, una manifestación cultural se convierte en un hecho básico y en el epicentro de la vida social.

Poco importa que el mismo fenómeno social permita desarrollar conclusiones diametralmente opuestas. Si observamos el fenómeno de la moda como uno de los rasgos definitorios de la comunicación de masas podemos concluir que estamos en la mejor sociedad posible (LIPOVETSKY) o que nos adentramos en la peor de las dictaduras (COMUNIÓN Y LIBERACIÓN). El intento de GILLES LIPOVETSKY en *El imperio de lo efímero* por desentrañar las raíces de la sociedad actual a través de la historia de la *moda* occidental puede concluir que las raíces de nuestra sociedad están en lo efímero, en lo intrascendente, en la banalidad, lo cual ha legitimado nuestra sociedad democrática, liberal y pluralista. La frivolidad hace que los conflictos no se disuelvan a golpe de metralleta y superemos las etapas anteriores, tradicionales, mesiánicas, escatológicas, prometeicas. Del mismo modo que la moda es el arte de los matices y de los detalles mínimos, asistimos a una cultura en la que lo superficial y lo secundario adquieren relevancia cultural. Y de este modo se asiste a un proceso de personalización que se manifiesta en la desestandarización tanto en la producción como en la organización del trabajo. Si yo puedo elegir unos pantalones en razón del color de la etiqueta o consumir una cadena de televisión y no otra es que hemos superado la etapa de la homogeneización masiva para entrar en la era de la comunicación personalizada. Se refuerza igualmente la libertad, ya que podemos incluso no consumir, ejerciendo mutua capacidad de reflexión y de crítica. En conclusión, la moda, como paradigma

de la cultura contemporánea, manifiesta que estamos en una sociedad personalizada, profundamente democrática, tolerante, que avanza hacia la individualización de los comportamientos, hacia la superación pacífica de los conflictos, hacia la consolidación de la autonomía personal y hacia la igualdad de oportunidades. «La sociedad, entregada a la moda, ha hecho a los individuos más autónomos, más tolerantes, menos religiosos, menos obtusos.»

La misma orientación analítica preside los diagnósticos de algunos movimientos neoconfesionales, pero esta vez con resultados distintos. Se parte de la enumeración de aquellos síntomas que, acumulados y yuxtapuestos transmiten una sensación de desconcierto, inestabilidad y desestructuración. El instrumento para la detección de los síntomas coincide inicialmente con los resultados de la izquierda europea. Asumen la crítica que la Escuela de Frankfurt dirige a la razón instrumental, a la cosificación de la técnica, a la manipulación de los medios de comunicación, y de este modo concluyen en la crítica radical a la modernidad cultural, es decir, a la libertad social, al pluralismo, a la tolerancia. Pero en lugar de proponer la crítica al sistema y la necesidad de su superación radical como hiciera la Escuela de Frankfurt, postulan la vuelta al pasado. En la descripción que hizo el cardenal SUQUÍA de la situación española en el discurso inaugural de la XLVIII Asamblea de la Conferencia Episcopal se lee que España vive hoy una verdadera crisis cultural y social, caracterizada por una fuerte pérdida de identidad espiritual, por la renuncia a crear una sociedad solidaria, por la desesperación y violencia creciente y por la difusión de una ética utilitaria que sólo sirve al poderoso y no al hombre... El dinero del erario público se canaliza hacia la financiación de los abortos... se desarrolla una burocracia excesiva y excesivamente distribuida... se dan los puestos privilegiados por motivos ideológicos, «etc., etc.». El diagnóstico tendría razones suficientes para probar la necesidad de un cambio radical de sistema, incluso podría encontrar motivos suficientes en la encíclica de Juan Pablo II *Sollicitudo rei socialis* cuando propone la superación del sistema capitalista y del sistema comunista. El contagio neoconservador le impide al cardenal dar el salto y se reduce a invocar el individualismo como causa, la falta de valores como consecuencia de la pérdida de la doctrina social de la Iglesia y el «*olvido* de las históricas raíces cristianas».

c) La debilidad analítica del pensamiento neoconservador disuelve el análisis de las realidades sociales en el diagnóstico de las patologías. Los procesos colectivos se reducen a procesos individuales y mentales más o menos morbosos. Descifrar este mundo de la patología al modo como lo

hacia el método clínico (diagnosticar y tratar) es el referente analítico del pensamiento neoconservador.

El último trabajo de ANDRÉ GLUCKSMANN sobre «la estupidez» es un indicador de lo que quiero decir. ¿Qué le pasa a la sociedad? Que todos estamos atrapados por la estupidez, es decir: incapaces de juzgar, fáciles para asentir, autocomplacientes en nuestra razón, cerrados sobre el propio campo, poseídos por ideas fijas. La estupidez acecha al pensamiento con su vocación totalizante, acampa en todos los escenarios de la sociedad e incapacita para el análisis.

El fenómeno de la estupidez es una cortina de humo que no puede convertirse en fisiología, ni planea por igual sobre todos. Al constituir la en el factor básico de las actividades socioculturales se oculta aquella estupidez funcional a los sistemas sociales. Cuando los analistas sociales declaran el narcisismo en el tema central de la cultura actual (LASCH) incurrir igualmente en el típico análisis neoconservador: sustituir *la fisiología por la patología*.

2. Naturalizar la historia

La mirada neoconservadora basada en la detección de los efectos, de los síntomas y de las patologías abre una dinámica de cosificación de los procesos sociales. Su imagen es estática, y su disposición a deshistorizar los conflictos sociales domina la evolución histórica.

Los síntomas sociales que definen esta perspectiva son cada vez más observables. Presenciamos la devaluación de las vanguardias, que ya no gozan del favor de la duda. La crisis de lo nuevo es una constante de la perspectiva neoconservadora, que se alimenta sobre el debilitamiento de las vanguardias, sobre el cierre de las alternativas y sobre el agotamiento del discurso del cambio. Este clima ha permitido a LIPOVETSKY anunciar el final de los proyectos colectivos que han ensangrentado a Europa, proponiendo «ser más realistas, más pragmáticos, más americanos. No todo está mal en la americanización de Europa. Hay que evitar la reedición de las guerras de religión, y eso es lo más positivo de la sociedad frívola, que socava y deslegitima el gran discurso del nacionalismo».

Sosteniendo este síntoma, observamos igualmente el descrédito del pensamiento utópico y, sobre todo, un planteamiento de la historia como si fuera un destino y una fatalidad. Si aceptamos que toda cultura es, en la feliz expresión marxiana, un intento por naturalizar la historia e historizar

la naturaleza, la cultura neoconservadora desarrolla radicalmente el primer extremo, la naturalización de la historia.

Naturalizar la historia consiste en aplicar a la libertad un discurso que es propio de la naturaleza. Planea sobre la historia una densidad tal que le confiere un espesor similar a un producto. La acción creadora (historia) se contagia de la actividad productiva.

La praxis (obra de la libertad) se reduce a práctica (obra de la técnica cosificada). Mientras la praxis deja espacio a la creatividad, a la subjetividad, a la espontaneidad, la práctica se enmarca en el interior de un escenario presidido por la proporcionalidad entre fines y medios.

Una historia superpoblada de forzosidades y destinos constituye un rasgo que el pensamiento neoconservador comporta con la cultura tradicional de la izquierda clásica.

3. Agotamiento de las reservas

La aproximación crítica a los problemas sólo es posible en un clima cultural alentado por el interés práctico de transformar las condiciones de vida y de anticipar teóricamente la sociedad deseada en el interior de una sociedad irracional e injusta. Las tres condiciones para el surgimiento de la crítica están profundamente amenazadas por el proyecto neoconservador.

La tendencia a la naturalización de la historia tiene su última consecuencia en el desprestigio de la reflexión crítica, que se homologa con la subversión y atenta contra el valor supremo de la seguridad y de la solidez. Neutraliza igualmente el potencial crítico y revolucionario, y se hace incapaz de denunciar la situación de nuestra sociedad.

Los valores de seguridad y de solidez, de continuidad y de conservación se encarnan en el proyecto neoconservador en la institución, de suerte que se contraponen la institución y la crítica como dos escenarios que no permiten connivencias. Las instituciones se defienden de la crítica prohibiendo el pensamiento libre. En el proyecto económico neoconservador se vuelve a las ortodoxias con pocas posibilidades para la experimentación; en el proyecto político se demoniza al disidente, y cualquier intento por ejercer la crítica acaba en la exclusión; en el proyecto religioso se golpea a la reflexión teológica, que ha sido tradicionalmente la portadora del espíritu crítico en el interior de la fe. De este modo, los neoconservadores ejercen las supremas funciones de guardián y custodio con todos los medios a sus alcance, unas veces con instrumentos tan groseros que se desca-

lifican a sí mismos, y otras a través de mecanismos muy sutiles. BERGER ha señalado tres mecanismos destinados a mantener el universo oficial contra el desafío herético y que ciertamente no han perdido actualidad: los mecanismos de persuasión basados en la fuerza física, los de tipo mitológico basados en la fuerza sagrada, los mecanismos conceptuales basados en la terapia y en la aniquilación (BERGER-LUCKMANN, págs. 140-148).

Después de haber vivido una época de debilitamiento de las instituciones asistimos al afianzamiento de un proceso creciente de institucionalización. Los síntomas de este proceso son cada vez más evidentes. Se detiene la reforma psiquiátrica a causa de su interés antiinstitucional, se fortifican las parroquias frente a la comunidades, se estiman los internados de menores y no faltan plazas en los reformatorios para los jóvenes en conflicto.

La institución vuelve a tener en el interior del clima neoconservador el beneficio de la duda, y no sólo la presunción, sino también la reflexión, que la legitima. Las tesis neoconservadoras enfatizan las instituciones hasta enraizarlas en las necesidades biológicas (GEHLEN), en las necesidades sociológicas (BERGER) o en sus funciones psicológicas (MEAD). En esta triple dirección, queda consolidada la institución en su última consistencia biológica, sociológica y psicológica. La novedad de la tesis no está tanto en mostrar la relevancia de la institución cuanto en declararla incompatible con la crítica y con la reflexión.

PARTE SEGUNDA

LOS ESCENARIOS NEOCONSERVADORES

1. La cultura ética

El proyecto neoconservador se caracteriza por una serie de propuestas éticas funcionales a la modernización capitalista que afectan, sobre todo, a los modos de asignar los valores caracterizados por la libertad individual, la fragmentariedad y la presentabilidad.

a) La traslación de nuestros problemas sociales y de sus respectivas soluciones de la esfera de la Administración a la esfera del mercado, que postula el proyecto sociopolítico neoconservador, se legitima sobre la confianza en la libertad y sus efectos terapéuticos. Bastará tomar en serio

la libertad y su potencial básico para legitimar en última instancia un egoísmo ilustrado.

Es preciso garantizar la mayor cantidad posible de libertad individual para posibilitar la mayor cantidad posible de individualismo. La cultura neoconservadora ha sabido legitimar este egoísmo con una dosis de ilustración: cuanto más procuremos por nuestro interés propio, tanto más se construye el interés general.

Para posibilitar la libertad, el proyecto neoconservador propone vaciar el Estado, trasladando sus competencias al mercado. El resultado inevitable es el resurgimiento de un cierto neodarwinismo ambiental que crece en los momentos de crisis. La preocupación básica por la supervivencia fomenta la competitividad, el interés individual, la insolidaridad. La situación podía ser representada por un barco en zozobra que necesita desprenderse de lo superfluo para garantizar su pervivencia. Lógicamente, el imperativo mayor es salvar las estrictas condiciones del sujeto.

Según GLOTZ, esta tendencia hacia el individualismo está en el origen de «la sociedad de los dos tercios», en que una minoría de la sociedad se ve sometida a un proceso de degradación social, mientras una mayoría de la sociedad (incluyendo muchos obreros cualificados) goza de un empleo seguro. Esta tendencia, alimentada por el proyecto neoconservador, conduce a que «el individuo se desprende de la antigua lealtad y sentido de la responsabilidad de clase respecto al bienestar del resto de la sociedad» (pág. 119).

La primera consecuencia es la quiebra del Estado social. Al conceder prioridad al crecimiento de la economía sobre el Estado benefactor, se asiste al desmantelamiento de los sistemas de protección y a un cierto descompromiso social del Estado. El Estado benefactor se ve contestado desde diversos ángulos políticos y sociales, acusado de «insuficiente económicamente, antidemocrático socialmente y deslegitimador políticamente» (CRUZ, DESDENTADO y RODRÍGUEZ, pág. 93).

El pensamiento neoconservador ha generado una fuerte ofensiva contra todo lo que sea estatal. Representa el lugar de la barbarie. Cualquier elemento de seguridad social y de protección pública han de ser eliminados bajo pretexto del mercado libre (GALTUNG, 1985, págs. 126-127).

b) El modelo capitalista de racionalización social se legitima igualmente a través de una ética del fragmento. En la medida que el Norte es indiferente al Sur, que el individuo es ajeno a la sociedad o que la vida co-

tidiana está separada de los procesos macroeconómicos es posible legitimar un sistema social basado en la dependencia y en la interconexión.

La nueva ética gira en torno a lo que se ha llamado la *microética*, que opera sobre los mundos vitales, los contextos individuales y las cosas pequeñas. Las cosas pequeñas pueden ser bellas de espaldas a todo aquello que afecta a otros hombres y en otros lugares. De este modo, se asfixia la conciencia ética, que de suyo se desarrolla cuando hay excedentes de solidaridad (BAHRO, 1986).

Cuando la ética se ve obligada a trascender las condiciones del sujeto para establecer los imperativos generalizables vive una situación de suma precariedad. El debilitamiento de los valores recoge de este modo el hecho sociológico de la pluralidad, la tolerancia y la complejidad. En lugar de una ética absoluta (con una sola ley, una sola verdad, una sola posibilidad) asistimos al nacimiento de las éticas precarias y débiles, en las que sólo queda lo efímero, lo provisional y lo coyuntural. En el fascinante espacio imaginario creado por KUNDERA «nadie posee la verdad y todos tienen el derecho a ser comprendidos, reclamando el espíritu de la duda, de la interrogación y de la relatividad». El talante ético es un compromiso sin gravedad ni heroísmo. Se ha visto en este rasgo el cumplimiento de la promesa nihilista que está dando en el neoconservadurismo los resultados anunciados.

c) Reducidos a las estrictas condiciones del sujeto y debilitados los grandes principios, los valores éticos se identifican con la formalidad y la presentabilidad. Se acentúa explícitamente la construcción racional del consenso con el fin de que «las pasiones e intereses puedan ser aceptados por los otros. Lo importante es que un individuo, un grupo o una clase pone en escena sus propios intereses transfiriéndolos a un plano de presentabilidad, despojándolos de todo lo que tienen de demasiado feo, inmediato y bárbaro» (VATTIMO, *El País*, 8 de enero de 1987). La ética se aproxima tan sólo a los manuales de urbanidad e importa poco que «el terror, la hipocresía, la falsificación siguen ahí, que sigue la miseria alimentando la desesperanza, que sigue la mentira puliendo la inteligencia, que sigue la furia desgarrando los cuerpos» (LLEDO, *El País*, 14 de enero de 1987).

El pacto o el acuerdo dejan de ser instrumentos para convertirse en finalidad, y, como señalaba LLEDO, «la ética de los buenos diálogos puede ser el sucedáneo de la denostada metafísica de las grandes palabras —humanidad, justicia, paz— que nos escamoteó con sus mil formas de pronunciarlas, el que las pudiéramos realizar».

Por su parte, la presentabilidad es el criterio práctico que gobernó la relación burguesa con las normas de la moral tradicional: no importaba tanto, desde el punto de vista ético, lo que algo o alguien fuese como que fuese presentable. Presentabilidad es lo que se le pide a los dictadores más sangrientos. Como ha señalado VALENTE, la ética de la presentabilidad, del consenso y de los buenos modales se confunde peligrosamente con una ética de la conformidad o del conformismo o de la convalidación de situaciones cada vez más manipuladas (VALENTE, *El País*, 10 de febrero de 1987).

2. La cultura política

También el proyecto sociopolítico neoconservador se sostiene y se alimenta sobre una determinada producción cultural. Sus ejes básicos giran en torno al pragmatismo, a la moderación y a la tecnocracia.

a) El pragmatismo de la política ha extendido la convicción de que hay que pensar en términos realistas asumiendo el hecho de que «*no todo es posible*». El mecanismo ideológico neoconservador consiste en convertir el necesario realismo en pragmatismo inevitable por el cual «*sólo es posible lo que hay*». Este tránsito no sería posible sin producirse un debilitamiento cultural del futuro y un intenso fatalismo en las fuerzas propias y en sus posibilidades de transformación.

La cultura del presente esconde en el proyecto neoconservador una reconciliación con el sistema actual.

La apología del presente alcanza su máxima explosión cuando LIPOVETSKY se refiere al sistema político del siguiente modo: «nuestras sociedades democráticas son profundamente estables. Ya no hay partidos revolucionarios de masas que nos propongan la sociedad sin clases con todo lo que ello ha supuesto —el *gulag* o el fascismo—, ¿y qué es lo que nos ha hecho salirnos del espejismo de la sociedad sin clases, de las grandes ideologías prometeicas? Justamente la sociedad frívola, el placer, la seducción, la moda, el consumo, que nos ha liberado de las ideologías que querían transformar el mundo». Vivir el presente, gozar de la vida, homogeneizar los comportamientos es la posibilidad misma de Europa. La era de la moda no sólo ha reconciliado a los individuos con las instituciones liberales, sino, además, con la economía capitalista, la empresa ha dejado de ser un mal, y el patrón ya no es un diablo. Y si bien no todo es positivo, pues también está el corporativismo, que destruye la solidaridad social, hay un efecto positivo en la reconciliación de las gentes con el dinero, con la ob-

tención de ganancias, con la empresa... Si esto no se produce, ya podemos darnos por muertos» (*La Vanguardia*, 2 de febrero de 1988, pág. 37). El pragmatismo actual es el intento más serio de defender el *status quo*.

b) El pragmatismo político necesita de dos estrategias culturales: neutralizar la participación y tecnificar las decisiones políticas. Los grupos políticos aspiran a la mayoría absoluta para gobernar sin explicaciones, sin consultas, sin debates. En cuyo caso la participación no pone límites al ejercicio del poder. Está cada vez más extendida la convicción de que las mayorías se ganan en el centro, de ahí que los mensajes políticos tienden a parecerse cada vez más. Se maquillan los programa políticos hasta difuminar sus ofertas en razón de contenidos conservadores.

Su síntoma fundamental es la renuncia a las afirmaciones ideológicas, a la representación de los conflictos de intereses. La actual campaña francesa, al igual que la catalana, no se propone cambiar la sociedad, sino encontrar el justo equilibrio en cada momento. El referente básico es actuar de árbitro, y si se busca la confianza de la gente es para garantizar un clima (RAMONEDA, *La Vanguardia*, 19 de abril de 1988). Asistimos de este modo a un debilitamiento de las ideologías tradicionales. MAURICE DUVERGER ha caracterizado la cultura política de la Europa actual en el descenso general de la influencia del marxismo, y, sobre todo, en la conciencia de los límites del combate político. Aludiendo a la situación francesa, observa que «el socialismo ideológico no tenía salida, de que no era cuestión de hacer la revolución ni de invertirlo todo, era cuestión de llevar el sistema hacia una dirección más igualitaria, pero *hasta un cierto límite*. La derecha, por su parte, ve que tiene una función por lo que respecta a defender la iniciativa privada y la competitividad, pero que no puede suprimir. En Francia el sistema de redistribución de rentas, la seguridad social, etc. La ultraderecha y el partido comunista son marginales, los votos se dividen entre la izquierda moderada y la derecha moderada». Al parecer de DUVERGER, esta es «la gran revolución: que hay una cultura política europea de una cierta moderación» (*La Vanguardia*, 13 de abril de 1988, pág. 62).

c) El final de las ideologías no es más que la exaltación de la *Ideología de la técnica*, que se presenta como la ideología en su punto cero. La participación democrática es negada no sólo porque amplía las demandas sociales, sino también en función de un presunto dominio de los técnicos que requiere un saber esotérico ante la creciente complejidad de la sociedad. La tecnificación de la política es el mecanismo principal para sustraerla a la participación y con ello neutralizar sus potenciales de cambio. Se declara desde las agencias oficiales que los problemas del momento no

son una cuestión de ideología, sino de eficacia y de competencia. En el colmo del cinismo, DUVERGER advierte que la política se ha convertido en una cuestión muy técnica, derivando el pensamiento hacia terrenos como el cultural. Dicho en otros términos: los europeos estamos bien y debemos continuar así, sin veleidades para el cambio. No necesitamos de «nuestros pensadores. Por el contrario, sí hacen falta, y mucha, maestros pensadores de la política para América Latina». Lo cual significa que allí sí que cabe la revolución y estaría indicado el pensamiento alternativo. La tecnocracia y la valoración de la eficacia como única ideología sólo dejan lugar para la gestión, con lo cual la política pierde su razón de ser como espacio de definición de valores colectivos. Un efecto necesario es la sectorización y *fragmentación* de la escena política. Al pensamiento neoconservador le falta perspectivas para entender los procesos infraestructurales y pensar la interdependencia en términos de solidaridad e implicación. Se trata de pensar las decisiones en términos de estricta eficacia y de inmediatez. Ni la coherencia de un proyecto ni las grandes ideas constituyen referencias. Y cuando se impone el triunfo por la acción pura, lo mismo se legitima la eficacia como el terrorismo. Ambos tienen un saldo ostensible de resultados allí donde dominan los climas neoconservadores.

3. La cultura religiosa

Hay también un proyecto neoconservador en la esfera religiosa, la identificación entre sociedad y religión, la cohabitación entre el cristianismo y el capitalismo.

a) El factor religioso concede al sistema social unas cualidades que le son esenciales para su creación, su mantenimiento y su reproducción. Para el pensamiento neoconservador el factor religioso cumple no sólo una cualidad positiva al ofertar las cuestiones sobre el sentido, sino que estima particularmente aquellas funciones que ofrecen estabilidad, legitimidad y justificación a la sociedad. Sin religión no hay, en consecuencia, sociedad posible.

Las convicciones religiosas contribuyen al *origen* de la sociedad aportando la seguridad última de un cosmos ordenado. Conceder orden y seguridad a las creaciones sociales que son provisorias e históricas es una función de la religión que ha sido subrayada por el proyecto neoconservador. Los grupos sociales necesitan apoyos emotivos frente a la incerteza, consuelo cuando afrontan la desilusión y reconciliación cuando se alejan de sus objetivos o de sus normas. La religión ofrece una importante ayuda

emotiva ante las rupturas de la condición humana, y de este modo convalida los objetivos establecidos, refuerza el grupo y contribuye a minimizar el descontento.

Los sistemas religiosos *mantiene*n vivo el sistema social a través de un universo simbólico que refuerza la legitimidad de la división de funciones, y, sobre todo, afronta la alienación de los sujetos desviados al posibilitar su vuelta al interior del grupo. Al atribuir un carácter sagrado a las normas y a los valores de una sociedad constituida, mantiene el dominio del grupo por encima de los deseos individuales y contribuye al control social.

Los universos simbólicos de la religión *transmiten* y reproducen igualmente el sistema social a través de los aspectos cognitivos y emotivos de la tradición; la religión ofrece un sentido global a la dirección y al significado de la vida humana, así como los mecanismos para adaptarse a las cuestiones sobre el sentido y crear estructuras de estabilidad.

En consecuencia, el pensamiento neoconservador enfatiza lo que constituye las funciones sociales de la religión que aportan control social, seguridad y estabilidad hasta llegar a identificar ambos destinos. Una Constitución sin la referencia a Dios es inviable, una sociedad sin religión es una tarea imposible, una vida sin religión es un drama personal. La religión queda reducida a sus funciones en el proyecto neoconservador.

b) Si toda formación social necesita del sistema religioso para su construcción, mantenimiento y reproducción, el capitalismo recibe del cristianismo su justificación y legitimidad, en cuanto que existen entre ellos abundantes congruencias y afinidades. El pensamiento neoconservador trata de mostrar la congruencia interna entre capitalismo democrático y cristianismo (MARDONES, 1988, pág. 35; NOVAK, 1984, pág. 69).

En el *origen* del capitalismo está la ética puritana. La conocida tesis de WEBER es asumida por el pensamiento neoconservador. Sin la convicción de que la austeridad es un valor, el ahorro no es posible, y, en consecuencia, la capitalización. Si no existe un interés por los asuntos terrenales, no hay acumulación de riqueza, y nada mejor que el proyecto de transformación que el Dios cristiano quiere para este mundo.

El capitalismo para *mantenerse* necesita alimentarse de un clima democrático y pluralista. Sin pluralismo como sistema político no es posible el sistema económico capitalista, y es evidente su afinidad con la tradición judeo-cristiana, que fomenta la libertad de la conciencia personal, «refuer-

za el ideal de la integridad personal en todas las esferas» y favorece la vigilancia permanente frente a los riesgos de la libertad.

El capitalismo para *reproducirse* necesita fomentar un proyecto de futuro abierto que esté sostenido por unas expectativas realistas y de búsqueda que bien pueden ser sostenidas por el proyecto cristiano. El capitalismo, como la democracia, tiene raíces bíblicas.

El proyecto neconservador establece de este modo que si logramos fortalecer el cristianismo conseguiremos sanar el capitalismo, a través de una auténtica *cohabitación*, en que el cristianismo domine el sistema de valores y las representaciones culturales, y el capitalismo determine la estructura socioeconómica. De esta perfecta cohabitación nacerán los estímulos suficientes para la superación de la crisis. La afinidad y la congruencia acaban siendo cohabitación.

c) Si el factor religioso es esencial en la construcción social de la realidad, la crisis religiosa afectará gravemente al funcionamiento de la sociedad. La crisis de la religión es el factor decisivo en la crisis de la sociedad. Si la religión entra en crisis se produce una desestructuración de la sociedad. Si el cristianismo deja de cumplir sus funciones de legitimación y justificación, el capitalismo se resentirá profundamente. Actualmente asistimos a una grave crisis socioreligiosa provocada por la privatización de la religión, por su debilitamiento institucional y por aquellas teologías que postulan la afinidad entre cristianismo y socialismo.

La privatización causada por la secularización (Modernidad) ha reducido la religión a la esfera privada e individual. Frente a ello, los neoconservadores reivindican su función social con el fin de superar la crisis. La secularización es una bestia negra para el proyecto religioso neoconservador.

El *debilitamiento institucional* de la Iglesia es la segunda amenaza para dicho proyecto. Sólo una institución fuerte con jerarquización interna, potencia social y fuerza legal puede dar apoyo y cohesión al sistema social. La presencia institucional de la religión en las escuelas, en la familia, en la legislación y en la política es sumamente apreciada y favorecida, ya que la crisis actual se explica por haber dejado de influir la Iglesia en los individuos. Como dice GIUSSANI, fundador de uno de los movimientos neoconfesionales más potentes del mundo católico, «una fe comunitaria, tal como se intenta vivir en Comunión y Liberación, engendra un fervor creativo que tiende a dar a las necesidades humanas respuestas estables y estructuradas, en definitiva, “*obras*”» (GIUSSANI, 1987, pág. 181). En este sentido, las Iglesias reorientan sus energías hacia el interior del ministerio pastoral:

robustecimiento de las estructuras, religiosidad popular, piedad personal y devoción litúrgica, disolviendo la atención crítica prestada a las estructuras. La preocupación esencial de la Iglesia ha de ser su identidad, y, desde ella, conquistar los espacios extraeclesiales.

Por último, el proyecto religioso neoconservador arremete contra la reciente teología europea y latinoamericana, que ha deslegitimado al capitalismo democrático.

La afinidad entre el *catolicismo* y el *cristianismo*, desvelada abiertamente por la Teología Política y por la Teología de la Liberación, manifiesta la debilidad interna de la posición neoconservadora. Los neoconservadores acusan a los teólogos de la liberación de adoptar un marco analítico marxista en contradicción con los principios cristianos, y aproximarse a causa de su utopismo a los impulsos totalitarios (VEKEMANS, pág. 74). Esta afinidad ha aparecido como evidente a la Congregación romana y afecta a los instrumentos analíticos, a la interpretación de la historia y a los principios del sistema marxista. El socialismo invocado por los teólogos de la liberación entraña a los ojos de los neoconservadores toda clase de problemas (LÓPEZ TRUJILLO, 1977, pág. 95). Sobre todo, haber planteado las funciones alternativas de la religión, en el horizonte de una presencia profética que ejerce una influencia subversiva en una determinada sociedad. El modo de afrontar la comprensión de la religión por parte de los neoconservadores, «incurrir nuevamente en un sometimiento funcional de la religión a las necesidades del sistema». (MARDONES, 1988, pág. 40). Esta funcionalidad se ha expresado en el resurgimiento de la religiosidad arcaica. Como expresaba UMBERTO ECO, en la última feria de Frankfurt: «Muchos de los que en décadas pasadas pensaban en la acción política y científica como un proyecto racional de transformación del mundo, ahora miran hacia lo sagrado y hacia el misterio.»

El universo cultural se ha visto poblado en los últimos años por una intensa proliferación de creencias, de grupos y prácticas orientadas a fenómenos extraños, de esoterismo, astrología y espiritualismo. Existe un interés bastante generalizado —y no sólo entre las capas populares— por la búsqueda de iniciación, de sabiduría oculta o de estados superiores de conciencia.

Tres vectores articulan el resurgimiento de dichas prácticas: el misterio, el cuerpo y el futuro. Las tres realidades sufrieron un profundo acoso en la cultura dominante. La ciencia fue abiertamente hostil al misterio, las prácticas neorreligiosas arcaicas reivindican el misterio frente a la ciencia y se muestran escépticos frente al dominio científico. La impotencia que envuelve al cuerpo en lo que respecta a su curación, a la muerte, a la enfer-

medad, se resuelve a través de soluciones mágicas. La antigua problemática sobre el destino y su forzosidad vuelve a la superficie en la medida que se han debilitado las convicciones sobre el futuro.

PARTE TERCERA

CRITERIOS DE SIGNIFICACION

La cultura afecta también a los circuitos del significado, a los modos de atribuir la verdad y de buscar el sentido. La cultura neoconservadora ha desplazado las experiencias básicas que otorgan sentido (el tiempo, la finitud, el ser), ha restaurado el imaginario social (reconduciéndolo a la Edad Media) y ha configurado unos rasgos de personalidad propia.

1. Las experiencias creadoras de sentido

a) La cultura moderna engendró su propia manera de vivir la temporalidad. Unida a la experiencia fundamental de la tecnología, el tiempo se vivenciaba en función de algo que era traído mediante un proceso laboral orientado por el principio de más y mejor. Estas tres características definían los contornos existenciales del tiempo: instrumentalidad, funcionalidad, maximización. El reloj como instrumento de medición de los tres caracteres se convertía, como ha indicado P. BERGER, en sacramento de la modernidad.

El vector que determinaba «el tiempo moderno» era el futuro, en el cual se cumplían la razón del instrumento que necesita de un tiempo futuro para generar algo, la razón de la función que vendrá a través de un proceso ascendente, y la razón de la maximización, que traerá siempre algo mejor.

El tiempo presente no tuvo crédito; más bien se vivenciaba como falta, como ausencia, como inconsistencia. Entre lo que ya fue y lo que será sólo queda el espacio de la inquietud. La seguridad la tenía el pasado, y el futuro disponía de crédito y fiabilidad.

En la actualidad, por el contrario, vivimos una inflexión en la experiencia del tiempo que enfatiza la aceptación del presente: «vivimos en

robustecimiento de las estructuras, religiosidad popular, piedad personal y devoción litúrgica, disolviendo la atención crítica prestada a las estructuras. La preocupación esencial de la Iglesia ha de ser su identidad, y, desde ella, conquistar los espacios extraeclesiales.

Por último, el proyecto religioso neoconservador arremete contra la reciente teología europea y latinoamericana, que ha deslegitimado al capitalismo democrático.

La afinidad entre el *catolicismo* y el *cristianismo*, desvelada abiertamente por la Teología Política y por la Teología de la Liberación, manifiesta la debilidad interna de la posición neoconservadora. Los neoconservadores acusan a los teólogos de la liberación de adoptar un marco analítico marxista en contradicción con los principios cristianos, y aproximarse a causa de su utopismo a los impulsos totalitarios (VEKEMANS, pág. 74). Esta afinidad ha aparecido como evidente a la Congregación romana y afecta a los instrumentos analíticos, a la interpretación de la historia y a los principios del sistema marxista. El socialismo invocado por los teólogos de la liberación entraña a los ojos de los neoconservadores toda clase de problemas (LÓPEZ TRUJILLO, 1977, pág. 95). Sobre todo, haber planteado las funciones alternativas de la religión, en el horizonte de una presencia profética que ejerce una influencia subversiva en una determinada sociedad. El modo de afrontar la comprensión de la religión por parte de los neoconservadores, «incurrir nuevamente en un sometimiento funcional de la religión a las necesidades del sistema». (MARDONES, 1988, pág. 40). Esta funcionalidad se ha expresado en el resurgimiento de la religiosidad arcaica. Como expresaba UMBERTO ECO, en la última feria de Frankfurt: «Muchos de los que en décadas pasadas pensaban en la acción política y científica como un proyecto racional de transformación del mundo, ahora miran hacia lo sagrado y hacia el misterio.»

El universo cultural se ha visto poblado en los últimos años por una intensa proliferación de creencias, de grupos y prácticas orientadas a fenómenos extraños, de esoterismo, astrología y espiritualismo. Existe un interés bastante generalizado —y no sólo entre las capas populares— por la búsqueda de iniciación, de sabiduría oculta o de estados superiores de conciencia.

Tres vectores articulan el resurgimiento de dichas prácticas: el misterio, el cuerpo y el futuro. Las tres realidades sufrieron un profundo acoso en la cultura dominante. La ciencia fue abiertamente hostil al misterio, las prácticas neoreligiosas arcaicas reivindican el misterio frente a la ciencia y se muestran escépticos frente al dominio científico. La impotencia que envuelve al cuerpo en lo que respecta a su curación, a la muerte, a la enfer-

medad, se resuelve a través de soluciones mágicas. La antigua problemática sobre el destino y su forzosidad vuelve a la superficie en la medida que se han debilitado las convicciones sobre el futuro.

PARTE TERCERA

CRITERIOS DE SIGNIFICACION

La cultura afecta también a los circuitos del significado, a los modos de atribuir la verdad y de buscar el sentido. La cultura neoconservadora ha desplazado las experiencias básicas que otorgan sentido (el tiempo, la finitud, el ser), ha restaurado el imaginario social (reconduciéndolo a la Edad Media) y ha configurado unos rasgos de personalidad propia.

1. Las experiencias creadoras de sentido

a) La cultura moderna engendró su propia manera de vivir la temporalidad. Unida a la experiencia fundamental de la tecnología, el tiempo se vivenciaba en función de algo que era traído mediante un proceso laboral orientado por el principio de más y mejor. Estas tres características definían los contornos existenciales del tiempo: instrumentalidad, funcionalidad, maximización. El reloj como instrumento de medición de los tres caracteres se convertía, como ha indicado P. BERGER, en sacramento de la modernidad.

El vector que determinaba «el tiempo moderno» era el futuro, en el cual se cumplían la razón del instrumento que necesita de un tiempo futuro para generar algo, la razón de la función que vendrá a través de un proceso ascendente, y la razón de la maximización, que traerá siempre algo mejor.

El tiempo presente no tuvo crédito; más bien se vivenciaba como falta, como ausencia, como inconsistencia. Entre lo que ya fue y lo que será sólo queda el espacio de la inquietud. La seguridad la tenía el pasado, y el futuro disponía de crédito y fiabilidad.

En la actualidad, por el contrario, vivimos una inflexión en la experiencia del tiempo que enfatiza la aceptación del presente: «vivimos en

uno de esos raros períodos de la historia de la cultura en que parece imponerse una discreta aceptación del presente..., un resignado reconocimiento del presente en su realidad inquietante y en su perfecta indignidad», de modo que «se puede hablar de una verdadera cultura *del presente* para definir el estado de la Europa de fin de siglo» (RAMONEDA, 1987, páginas 15-16.)

La cultura del presente se asienta sobre un discurso que debilita profundamente las utopías y deslegitima la ideología del progreso en base al agotamiento de los recursos, a la crisis del crecimiento y a la contradicción histórica de la idea misma del progreso.

La sobredeterminación del presente modifica igualmente la manera de vivir el pasado. La producción cultural postmoderna ha sacado las conclusiones de este hecho y se vuelve hacia el pasado «imitando estilos muertos en el museo imaginario de una cultura». Asistimos a una omnipresencia del *pastiche* una vez que el pasado se convierte en objeto y se le abstrae de sus mundos vitales e historias subyacentes. La reificación del pasado adquiere su máxima expresión en la estética postmoderna. Hasta el punto de que «el pasado se encuentra poco a poco atenazado y después borrado de un golpe y sólo nos deja textos» (JAMESON, 1986, págs. 90-91). El eclecticismo complacido de la arquitectura que combina todos los estilos del pasado, y la moda de la nostalgia desplaza a la historia real y neutraliza el pasado radical. El museo, el *pastiche* y el texto son los tres símbolos de nuestra relación con el pasado.

b) Todo pensamiento se ha querido enraizar sobre un principio indiscutible que le otorgaba su fundamentación y su coherencia. La tradición racionalista apelaba a las ideas claras y distintas; los empiristas, a las sensaciones; los positivistas, a los hechos verificables. ¿Podemos seguir buscando un fundamento intocable? (ANTISERI, 1986, pág. 10).

Como han reconocido VATTIMO y ROVATTI, «el debate filosófico tiene hoy un punto de convergencia: no hay una fundamentación única, última, normativa». «La tarea de mayor alcance e importancia para la razón humana, afirmaba HAYEK, es comprender racionalmente las propias limitaciones.» Todos los hechos culturales y científicos contribuyen a fortalecer el pensamiento débil. La teoría de la ciencia declara ilusorio buscar un fundamento en la ciencia, ya que todo en ella es falseable en principio (POPPER); los hechos científicos son construcciones en el interior del paradigma (KUHN), y, en consecuencia, no fundan nada de manera definitiva (BARTLEY). Los propios valores morales se han visto sometidos a la crisis

de su fundamento: «si la ciencia no tiene certeza, la ética no posee verdad» (SCARPELLI, 1982).

Esta situación ha originado dos salidas: el pensamiento débil y el fundamentalismo.

El pensamiento débil permanece abierto al aprendizaje y disponible a la revisión de las propias conclusiones, que siempre son hipótesis, probables y provisionales. Insiste sobre la radical historicidad de los lenguajes y sobre la radical pertenencia del lenguaje al ser. Pensar es más interpretar que saber científicamente, lo que comporta una concepción «debilitada» del ser, una filosofía de la debilidad y de la secularización, una ética de la *pietas*, una concepción de la emancipación en términos de interferencia más que de reconciliación del sujeto consigo mismo (VATTIMO, 1986, página 155).

El pensamiento, en el segundo supuesto, se atrinchera en preocupaciones defensivas propias de un confesionalismo que renuncia a la razón. La debilidad del fundamento se utiliza de manera apologética, como una demostración irrefutable de lo trascendente y de necesidad de apoyarse en el texto. Nace así el Fundamentalismo como reacción al nihilismo y a todas las consecuencias que ello ha implicado socialmente. En lugar de enfrentarse como habitante de las sociedades complejas y permeables empiezan a florecer el fundamentalismo y el tradicionalismo; dos refugios para las cuestiones del sentido.

Una de las expresiones más potentes del fundamentalismo cristiano en la actualidad lo constituye R. Reagan. Parece, como ha observado GALTUNG, que sea la respuesta, desde Occidente, a Jomeini (GALTUNG, 1985, pág. 102). Convierte a los USA en el país de Dios y, en consecuencia, le impone el deber de asumir aspectos divinos: ser omnipotente y omnisciente; del mismo modo conceptualiza el diablo y los centros del mal: «Es el mismo enemigo el que afrontamos en Granada y en Líbano...» No es fácil ser instrumento de Dios, pero es necesario no hacer compromisos con el diablo.

2. El imaginario de la Edad Media

La Edad Media ha dejado de ser, en el universo neoconservador, el lugar de la barbarie y de la zafiedad. Asistimos a un auténtico *revival* de la Edad Media a través de la literatura, de la historiografía, del cine y de la novela. Aquella etapa histórica que había sido profundamente devaluada

cultural y políticamente recibe hoy la atención de los expertos y la consideración de los medios de comunicación.

La restauración de la Edad Media se produce por distintos caminos. Señalaré los más significativos. La Edad Media se identifica con la *adolescencia* de la humanidad (LE GOFF), y en ese sentido anticipa el tiempo moderno, de suerte que no se entra en la Edad Moderna puntualmente, sino que se arrastran elementos medievales, y de alguna forma hay en la Edad Media indicios de la época moderna. Los personajes de UMBERTO ECO en *El nombre de la Rosa* encarnan escuelas, universidades, sectas, grupos políticos y aspiraciones distintas, que vienen a mostrar que no es una etapa homogénea, sino que rastrea aquellos aspectos y fracciones de medievalidad que sólo se verán completamente organizados y definidos en nuestro tiempo. La Edad Media es, pues, «*también*» positiva, porque es el mundo de Guillermo de Baskerville, o sea, de un Marsilio liberal-democrático, de un Occam lógico y epistemológico, de un Bacon científico y de algún otro portador de contenidos filosóficos y culturales como *precursores* de los siglos futuros (ZECCHINI, 1987, pág. 431).

El planteamiento de ECO no es estrictamente neoconservador, porque en el fondo los contenidos de la cultura medieval son positivos, en cuanto anticipan los valores modernos.

Hay un segundo intento de restaurar la Edad Media como ocasión para recuperar los movimientos alternativos que fueron eliminados. El intento de GALLI por demostrar que las brujas en la Edad Media eran, como las bacantes y los gnósticos, auténticos movimientos alternativos, es significativo de esta tendencia. «En la construcción de Occidente como civilización, las tensiones y los conflictos entre femenino y masculino han tenido un papel superior al que se le ha concedido hasta ahora» (GALLI, 1987, pág. 9). Hay culturas alternativas que rechazan la hegemonía masculina y poseen una fuerte presencia femenina, y por esta causa sufrieron una intensa represión. La recuperación de la Edad Media significa reconstruir un sistema social con otros elementos positivos que fueron sacrificados en función de una determinada racionalidad.

En la actualidad coexisten la cultura victoriosa y la cultura derrotada. Todos estos aspectos ignorados o reprimidos no son simples supersticiones ni herejías ni invenciones, sino que presentan alternativas en un momento en que el mundo occidental ha seguido una única tradición.

La Edad Media significa también la *búsqueda del Santo Grial*. Los valores profesados en el recinto de los claustros son tan universales que puede

servir de antídoto a las inquietudes y a las dudas que amenazan al hombre moderno, así como estructurar un mundo en torno a convicciones firmes. Psicológicamente, la Edad Media permite soñar en personalidades fuertes y coherentes sin dobleces y tolerancias; sociológicamente, la Edad Media representa la nostalgia de un tiempo uniforme y coherente en torno a los valores religiosos, y espiritualmente la Edad Media representa la exaltación de la condición existencial del hombre, que no se reduce a averiguar la verdad por los caminos de la ciencia y de la técnica.

El movimiento cultural y político de mayor alcance que se articula en torno a la búsqueda del Santo Grial es hoy Comunión y Liberación, que se siente llamado a «la reconstrucción humana y cultural» a través de la revitalización del asociacionismo católico y del «*nexo estrechísimo entre fe y cultura*». «La fe cristiana, dicen, no nos parece auténtica si no genera de *por sí* una posición cultural, o sea, un punto de vista sobre toda la realidad y un modo sistemático de afrontar la experiencia» (GIUSSANI, 1987, pág. 147). Comparte las formas peculiares de Juan Pablo II y está destinado en las actuales circunstancias a desempeñar una «*primogenitura eclesial*». El 26 de enero de 1980 Juan Pablo II decía textualmente a un grupo de dos mil estudiantes universitarios de Comunión y Liberación: «Vuestro modo de aproximarnos a los problemas del hombre es muy cercano al mío. Podría decir que es el mismo» (GIUSSANI, 1987, pág. 147).

La situación actual es vivida como un escenario totalmente dominado por la crisis, por una decadencia final de la época moderna, «hasta ahora la única edad de toda la historia humana programáticamente atea, que deja tras de sí una inmensa estela de nihilismo» (GIUSSANI, 1987, págs. 148-149).

El diagnóstico que D. GIUSSANI hace de la época actual es un ejercicio auténtico de demonización: «la ética civil del Occidente es ruinoso y decadente (GIUSSANI, 1987, 150), el despotismo y tiranía rastrera del nuevo poder, el pueblo está sometido no sólo política, sino también culturalmente (GIUSSANI, 1987, pág. 156), el parlamentarismo es la enfermedad mortal de la democracia (GIUSSANI, 1987, pág. 171) y la identidad cristiana ha sido devastada por la cultura contemporánea».

El argumento encierra, sin embargo, toda la ambigüedad propia de la crítica a la Ilustración: «la libertad está en peligro a causa de la concentración del poder». Hábilmente manejado y empleado orgánicamente en todos sus aspectos (político, económico, cultural, de comunicación), el poder se está convirtiendo en una mordaza de gran perfección técnica, capaz de acrecentar su fuerza con cada vez menor discrepancia... El resultado es

un nuevo despotismo —más anónimo y mórbido, pero más nefasto que todos los que le han precedido en la historia— que, usando en sus más diversos aspectos el gran desarrollo científico y tecnológico de nuestra época, tiende a hacer del hombre un engranaje cada vez más condicionado e inconsciente, de un mecanismo incontrolable (GIUSSANI, 1987, pág. 155). De ahí que el proyecto neoconfesional consista en que la Iglesia «esté capitalmente presente en el corazón mismo de un mundo ateo, enteramente dominado por una preocupación desequilibrada y obsesiva en torno a la seguridad material y al sexo» (GIUSSANI, 1987, pág. 179) y el hecho cristiano «abrace globalmente toda la realidad hasta el último factor y más exiguo».

En este contexto, hay que reproducir aquello que Gregorio Magno realizó cuando, para salvar a la Europa extenuada del final de la época romana, se empeñó en una tarea grande y sistemática de conversión y de reconversión de los pueblos bárbaros. Sólo una contribución propia, sacada de la propia tradición cristiana, capaz de movilizar sus propios potenciales «como en la época de las invasiones bárbaras, la Iglesia está llamada a convertirse en la salvación de lo humano» (GIUSSANI, 1987, pág. 156). Esta capacidad de presencia y de acción de los católicos en los campos cultural, social y político (GIUSSANI, 1987, pág. 166) producirá la unidad de los cristianos.

3. Rasgos de personalidad

Los modos de atribuir significados reciben su última consistencia en los rasgos socioculturales de la personalidad. El universo humano es inseparable de la construcción social de los significados, y éstos, a su vez, lo son de las formas de percibir la realidad, de sus sentimientos y de sus disposiciones. La belleza, la verdad y la justicia circulan por el mundo humano con un aire de familia que constituyen la personalidad básica de un tiempo, y es ratificada por las decisiones personales.

a) Asistimos, según LIPOVETSKY, a la segunda revolución del individuo, que es la consecuencia de la comunicación y el consumo de masas. Es un individualismo reciclado por el hedonismo, por la legitimidad del placer y por la búsqueda de la felicidad. Está caracterizado por el culto del cuerpo, por el deporte, por la necesidad de seguir siendo joven, esbelto..., por el culto «psi» o atención a uno mismo. Sus rasgos fundamentales son: la privatización ampliada, la erosión de las identidades sociales, el abandono ideológico y político, la desestabilización acelerada de las personalidades (LIPOVETSKY, 1986, pág. 5).

Lo relacional es un auténtico puntal de la cultura contemporánea. El yo convertido en el epicentro de un neonarcisismo que hace indiferente la cosa colectiva, la política y los demás para reducirse al entusiasmo relacional en el interior de asociaciones, grupos. Lo cual sólo es posible como consecuencia de desentenderse de las grandes promesas colectivas, de los grandes combates, de la idea de cambiar el mundo.

El proceso de individualización es, en estos análisis, la culminación de las democracias y el fruto logrado de la modernización, ya que con la era del consumo se realiza definitivamente la personalización «que nos arranca del orden disciplinario-revolucionario-convencional que prevalecerá hasta los años cincuenta».

La sobrevaloración de las cuestiones subjetivas es el resultado de un proceso tendencial que conduce a los individuos a reducir la carga emocional invertida en el espacio público o en la esfera trascendente para aumentar al máximo las elecciones privadas. El proyecto neoconservador erige al individuo libre como valor cardinal, y el derecho a la libertad es ilimitado, intangible e indiscutido.

Para sostener esta tesis, el pensamiento neoconservador se alimenta tanto del postmodernismo como del liberalismo clásico.

La sociedad postmoderna es el lugar donde el individualismo hedonista se ha vuelto legítimo a través de la crisis de la era de la revolución y de la esperanza futurista; es el lugar ávido de identidad, de diferencia, de conservación, de realización personal inmediata, donde no se discute la autonomía personal; es el lugar en que la *res publica* ya no tiene una base sólida, sino que está poblada por individuos cada vez más atentos a ellos mismos.

No es cierto que la sociedad postmoderna no tiene ni ídolo ni tabú, como afirma LIPOVETSKY (pág. 8). Su connivencia con el neoliberalismo muestra su última ideología, aunque esta se reviste de máxima racionalidad. Las presuntas aspiraciones del proyecto neoconservador no hacen más que fomentar los elementos que configuran el *ethos* liberal: el fomento de la competitividad, la soberanía del individuo, la abominación del intervencionismo estatal. El individualismo posesivo constituye la ideología asociada al sistema capitalista y es funcional a la conservación de la sociedad en un estado actual (BARCELONA, 1987).

b) Junto al individualismo, la privatización está penetrando por todos los poros de la conciencia social hasta modelar las propias instituciones. «Los neoconservadores esperan relativamente poco de los gobiernos o

de la política, valoran más positivamente (y toleran mejor) el orden existente y sus limitaciones y buscan la realización personal o al menos un consuelo en las asociaciones privadas y en el logro de los intereses personales» (FLEET, 1981, pág. 104).

El proceso de privatización alentado por los neoconservadores afecta fundamentalmente a tres escenarios. En primer lugar, propugnan la privatización como una posible alternativa a los conflictos generados por el fenómeno burocrático. Según ellos, la privatización de la Administración pública sería el camino resolutorio de las contradicciones que pesan sobre el Estado de bienestar, ya que aportaría más eficacia, más implicación y más respeto a los valores individuales. Los encantos de la privatización vienen sostenidos por el crecimiento en eficiencia de los recursos sociales. De nuevo resuena el viejo mito liberal: se funciona mejor, se produce más allí donde es privada la propiedad, la gestión y la distribución.

En segundo lugar, el proceso de privatización solicitado por el pensamiento neoconservador equivale a enfatizar la sociedad civil y devolverle su protagonismo. La salida neoconservadora de la burocracia propone la potenciación de la sociedad civil frente al Estado. Todo parece sugerir que una vez demostrada la carga perversa de la burocracia e identificada ésta con el Estado deberíamos encontrar un lugar neutral que se identifique con los elementos benefactores. ¿Dónde está ese lugar?

La tradición liberal vio en la sociedad civil el signo y el símbolo de civilización que se identificaba con los espacios libres que tienen los ciudadanos para perseguir sus intereses en un marco competitivo, interpretar la vida según sus convicciones en un marco de privacidad y practicar sin molestias sus derechos individuales en un marco contractual. Sería el escenario del individualismo, de la privacidad, del mercado, del pluralismo y de la clase (GINER, 1987, pág. 25).

El proceso de privatización alentado por los neoconservadores se sienta, en tercer lugar, sobre la enfatización de la familia, que se convierte en la «unidad de servicios primarios» y en el lugar más allá de toda sospecha. La familia, en su modalidad actual, se convierte en uno de los ejes del sistema, unida a la producción y a la reproducción social.

c) Tengo para mí que el nihilismo actual no es indiferente al proyecto neoconservador, sino que le es ampliamente funcional. Según todos los observadores sociales, vivimos una etapa en la que se están realizando las promesas del nihilismo, a saber: la autodisolución de la verdad y del fundamento, el fin de la novedad y la insensibilidad del sufrimiento.

El itinerario del nihilismo contemporáneo confluye en la consolidación del neoconservadurismo. Se adentra en el nihilismo cuando la noción de la verdad ya no subsiste y el fundamento desaparece, cuando el pensamiento no se orienta ya hacia el origen, sino hacia lo próximo, y se vacía la idea de fundamento. Nietzsche ya había relacionado la experiencia de la muerte de Dios —es decir, del carácter explícitamente superfluo de todo fundamento— con la nueva situación de relativa seguridad que había alcanzado la existencia individual y social en virtud de la organización social y del desarrollo técnico (VATTIMO, 1986, pág. 157).

El pensamiento funcional al sistema renuncia a la novedad, ya que la lógica sistémica se reproduce a sí mismo. Cuando Nietzsche habla por primera vez de la muerte de Dios está unido a la idea del eterno retorno de lo igual, que significa, entre otras cosas, el fin de la época de la superación, esto es, de la época de ser concebido bajo el signo de lo *novum* (VATTIMO, 1986, pág. 148).

El nihilismo y la propuesta neoconservadora entran en connivencia también a través del debilitamiento de los valores colectivos y del agrandamiento del interés por el individuo. Y, sobre todo, a través de la insensibilidad ante el sufrimiento. Nihilismo y neoconservadurismo coinciden en minusvalorar la realidad del sufrimiento, y sin la experiencia del mal nos quedamos sin referencia para la superación del vacío de los valores.

BIBLIOGRAFIA CITADA

- ARDIGÓ, A.: *Per una sociologia oltre il post-moderno*, Laterza, Bari, 1987.
- BARCELONA, P.: *L'individualismo propietario*, Boringhieri, Torino, 1987.
- BAHRO, R.: *Cambio de sentido*, HOAC, Madrid, 1986.
- BAUM, C.: «Críticas neoconservadoras a las iglesias», en *Concilium*, 161, 1981.
- BAUDRILLARD, J.: *El otro por sí mismo*, Anagrama, Barcelona, 1988.
- «El éxtasis de la comunicación», en *La postmodernidad*, Kairós, Barcelona, 1985.
- BERGER, P.: *The homeless Mind*, Penguin Books, Harmondsworth, 1973.
- *Para una teoría sociológica de la religión*, Kairós, Barcelona, 1971.
- BERGER y LUCKMANN: *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 1968.

- CAMPILLO, A.: *Adiós al progreso. Una meditación sobre la Historia*, Anagrama, Barcelona, 1985.
- CRUZ, DESDENTADO y RODRÍGUEZ: *Política social y crisis económica*, Siglo XXI, Madrid, 1985.
- DAHRENDORF, R.: *Oportunidades vitales. Notas para una teoría social y política*, Espasa-Calpe, 1983.
- DUBIEL, H.: *Was ist Neo-Konservatismus?*, Suhrkamp, Frankfurt, 1985.
- DUQUOC, CH.: *Liberation et progressisme. Un dialogue théologique entre l'Amérique Latine et l'Europe*, Du Cert, París, 1987.
- FERRAROTTI, F.: *Il paradosso del sacro*, Laterza, Bari, 1983.
- FINKIELKRAUT, A.: *La derrota del pensamiento*, Anagrama, Barcelona, 1987.
- FLEET, M.: «Tendencias neoconservadoras en Latinoamérica», en *Concilium*, 161, 1981.
- FOSTER, H.: «Introducción al postmodernismo», en *La postmodernidad*, Kairós, Barcelona, 1985.
- FRIDMANN, G.: *La crisis del progreso*, LAIA, Barcelona, 1977.
- GALBRAITH, J.: *Anales de un liberal impenitente*, Gedisa, Barcelona, 1982.
- GALLI, G.: «Occidente misterioso. Baccanti, gnostici, streghe: i vinti della storia e la loro eredità», en *Rizzoli*, Milano, 1987.
- GALTUNG, J.: *Hitlerismo, stalinismo y reaganismo*, Gil-Albert, Alicante, 1985.
- GARCÍA ROCA, J.: «El mito de la privaticidad», en *Misión Abierta*, 1987.
- «La desburocratización del Estado de Bienestar» en *Revista de Treball*, junio, 1987.
 - «Tres síntomas para un diagnóstico de la sociedad española», en *Iglesia Viva*, 128, 1987.
- GINER, «Avatares de la sociedad civil», en *Arbor*, 494, 1987.
- GIUSSANI, L.: *El movimiento de Comunión y Liberación*, Encuentro, Madrid, 1987.
- GLOTZ, P.: «El futuro del socialismo en Europa. Conversaciones entre ERIC HBSBAWM y PETER GLOTZ», en *Debats*, 23, 1988.
- GLUCKSMANN, A.: *La estupidez. Ideologías del post-modernismo*, Península, Barcelona, 1988.
- HABERMAS, J.: *Theorie des kommunikativer Handelns*, 2 vols. Suhrkamp, Frankfurt, 1981.
- *Ensayos políticos*, Península, Barcelona, 1988.
 - «La modernidad, un proyecto incompleta», en *La postmodernidad*, Kairós, 1985.
 - «Les neo-conservateurs americains et allemands contre la culture», en *Praxis international*, 1983.
- JOMESON, F.: «Postmodernismo: lógica cultural del capitalismo tardío», en *Zona Abierta*, 38, 1986.
- «Postmodernismo y sociedad de consumo», en *La postmodernidad*, Kairós, Barcelona, 1985.
- KRISTOL, I.: *Reflections of a Neoconservative*, Basic Books, Nueva York, 1983.
- LASCH, CH.: «El contragolpe conservador y la guerra civil cultural», en *Concilium*, 161, 1981.

- LAURENTIN, R.: «La renovación carismática, ¿movimiento profético o neoconservador?», en *Concilium*, 161, 1981.
- LIPOVETSKY, G.: *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Anagrama, Barcelona, 1986.
- LÓPEZ TRUJILLO, A.: «La Iglesia en América Latina», en *Criterio*, 1977.
- LYOTARD, J. F.: *La postmodernidad (explicada a los niños)*, Gedisa, Barcelona, 1987.
- *La condición postmoderna*, Cátedra, Madrid, 1984.
- «Reescribir la modernidad», en *Revista de Occidente*, 66, 1986.
- MALDONADO, T.: *Il futuro della modernità*, Faltrinelli, Milán, 1987.
- MARDONES, J. M.: «La asunción neo-conservadora de Weber. El espíritu del capitalismo y la ética neo-conservadora», en *Sistema*, 83, 1988.
- MUÑOZ, J.: «Inventario provisional», en *Revista de Occidente*, 66, 1986.
- NOVAK, M.: *El espíritu del capitalismo democrático*, Tres Tiempos, Buenos Aires, 1984.
- O'DEA, TH.: *Sociologia della religione*, Il Mulino, Bologna, 1971.
- PARDO, J. L.: «Filosofía y clausura de la modernidad», en *Revista de Occidente*, 66, 1986.
- POBLET, F.: *Contra la modernidad*, Libertarias, Madrid, 1985.
- RAMONEDA, J.: «Una teoría del presente», en *Letra Internacional*, 6, 1987.
- RESINA, J. R.: *La búsqueda del Grial*, Anthropos, Barcelona, 1988.
- RICHARD, P.: «El neoconservadurismo latinoamericano», en *Concilium*, 161, 1981.
- SCARPELLI, V.: *Letica senza verità*, Bologna, 1982.
- SÖLL, D.: «¿Por qué algunos se hacen conservadores?», en *Concilium*, 161, 1981.
- STEINFELS, P.: «Tendencias neoconservadoras en los EE. UU.», en *Concilium*, 161, 1981.
- SUBIRATS, E.: «La ilustración insuficiente», en *El País*, 14 de mayo de 1985.
- VARIOS: *Dove va la filosofia italiana?*, Laterza, Bari, 1986.
- *Más allá del Posmoderno. Crítica a la arquitectura reciente*, Gili, México.
- *Moderno postmoderno. Soggetto, tempo, sapere nella società attuale*, Feltrinelli, 1987.
- VATTIMO, G.: *El fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona, 1986.
- *La aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*, Península, Barcelona, 1986.
- *Introducción a Nietzsche*, Península, Barcelona, 1987.
- VATTIMO y ROVATTI: *Il pensiero debole*, Milán, 1983.
- VEKEMANS: *Iglesia y mundo político*, Barcelona, 1971.
- ZECCHINI, G.: «Il medioevo di Eco. Per una lettura di "Il nome della rosa"», en *Estudia Patavina*, 31, 1984.