

## PRÓLOGO

Por Daniel Mansuy y Manfred Svensson<sup>1</sup>

“El parentesco entre el mundo del odio y el de los eslóganes es estructural”, señala Jean-Claude Michéa, a propósito de George Orwell<sup>2</sup>. Michéa —uno de los más brillantes intérpretes contemporáneos del escritor inglés— conoce bien la estrecha relación entre un lenguaje decente y la preservación de la vida en común. Es cierto que hoy esta preocupación corre el riesgo de ser tildada de elitista. No obstante, en medio de una civilización sumida en una nueva espiral de conflictos, con la capacidad de comunicación muchas veces reducida hasta el extremo, parece pertinente dirigir nuestra mirada sobre ella.

Con todo, si la lectura de Orwell suele volver nuestra atención hacia la transformación totalitaria del lenguaje, en el visor de Michéa están ante todo las sociedades liberales. En efecto, el libro que el lector tiene entre sus manos lleva por subtítulo *Ensayo sobre la civilización liberal*. Lo menos que puede decirse es que en dicha civilización también hay una especie de *novlang* que atraviesa nuestras vidas, desde el espacio público hasta las ocupaciones cotidianas. Podemos encontrarla en los vicios gemelos de la corrección y la incorrección política, la vemos en las gruesas etiquetas que dominan nuestro debate político y la advertimos también en la jerga homogeneizante

- 
- 1 Daniel Mansuy es doctor en ciencia política de la Universidad de Rennes, investigador *senior* del Instituto de Estudios de la Sociedad (IES) y director del centro Signos de la Universidad de los Andes (Chile). Manfred Svensson es doctor en filosofía de la Universidad de Múnich, investigador *senior* del IES y director del Instituto de Filosofía de la Universidad de los Andes (Chile).
  - 2 Jean-Claude Michéa, *Orwell, anarchiste Tory. Suivi de À propos de 1984* (Climats, 2000), 165.

que invade todas las profesiones —en sus llamados a innovar, a adaptarse para sobrevivir, y así—. Esta uniformidad puede parecer llamativa, pues la “civilización liberal” no se concibe a sí misma como una fuerza que impone un lenguaje. En realidad no se imagina a sí misma como una fuerza uniformadora de modo alguno. Hasta la posesión de una ortografía compartida suele ser mirada con sospecha en algunos círculos, como si fuera una opresión ilegítima. Como bien señala Michéa, hay algo esquizofrénico en el mundo contemporáneo: por un lado, se nos impele a ser tan libres como sea posible, a exacerbar nuestra propia individualidad; y, por otro, se nos incita constantemente a modificar nuestras conductas y mentalidades en una dirección determinada. ¿Hay algún modo de entender cómo se relacionan esa renuncia a lo común y la simultánea uniformidad? ¿Qué clase de poder, qué clase de cultura, explican esta transformación? Las controversias en torno a nuestro lenguaje, con su ausencia de normas compartidas y su simultánea sobrerregulación, ilustran tal vez un problema mayor.

En este libro, Jean-Claude Michéa intenta hacerse cargo de este fenómeno extraño. El origen de nuestra paradójica situación se encuentra, según él, en una peculiar respuesta a los conflictos políticos y religiosos de la modernidad temprana. Se trata de la presión por encontrar una salida al colosal desencuentro que cristaliza en las denominadas guerras de religión. Esa presión, por vez primera, puso como meta de la vida compartida *el mal menor*. Ya no debe buscarse la grandeza de la patria, el bien común ni las virtudes más elevadas, para no hablar de la gloria personal, pues todo aquello puede conducir a la guerra. En rigor, solo podemos aspirar a hacernos el menor daño posible. El imperio de ese proyecto es el tema de este libro, que explora tanto sus orígenes intelectuales como sus consecuencias políticas y sociales. Es importante tener en mente que Michéa intenta situar la historia del liberalismo a partir de un contexto preciso, para mostrar su contingencia. Contrariamente a lo que suele pensarse, el proyecto liberal no posee necesidad histórica alguna, y por eso conviene comprender bien desde dónde arranca. Y lo hace en un momento determinado, momento en el que

hombres tan distintos como Erasmo, Pascal y Hobbes concibieron la guerra como el mayor de los males. Este fue, según Michéa, el primer “nunca más”.

A partir de ese “nunca más” surgió tanto una visión política como una antropología. Si la visión política fue la del mal menor, la nueva antropología consistió en concebir la meta primordial del hombre desde la autoconservación. La búsqueda de gloria vuelve locos a los hombres grandes, y la búsqueda de la verdad o el bien atiza las pasiones de los restantes. Viendo dónde nos pueden llevar esa locura y esa pasión, nos propusimos erradicar esas pretensiones grandiosas. De ahí derivan fenómenos como la “demolición de los héroes”, la reorientación de los hombres a los intereses — particularmente económicos— y, en definitiva, el reemplazo de las virtudes aristocráticas por disposiciones más bien burguesas<sup>3</sup>.

Al interior de esta lógica los individuos se vinculan entre sí más bien como turistas. Visitan los mismos lugares, gozan de los mismos servicios, pero su principio de unidad reside en los mecanismos impersonales del Derecho y del Mercado, los únicos articuladores legítimos del mundo moderno. No es el Estado mínimo, sino la sociedad mínima la que ha triunfado. Pero la sorpresa —si es que podemos llamarla así— es que esa sociedad mínima no está más a salvo que otras sociedades de la guerra civil. Como Michéa sugiere con frecuencia, la sociedad liberal tiene cierta tendencia a volver a su punto de origen: la guerra hobbesiana de todos contra todos, donde todos tenemos derecho a todo, y no hay criterio que permita zanjar nuestras diferencias. Si Hobbes concebía así la situación original, Habermas ha descrito bien nuestro propio momento al hablar de individuos que se arrojan unos a otros sus derechos subjetivos como armas<sup>4</sup>.

---

3 En palabras de Tocqueville, “el americano llama noble y estimable ambición a lo que nuestros padres de la Edad Media llamaban codicia servil, del mismo modo que da el nombre de furor ciego y bárbaro al afán conquistador y al humor guerrero que cada día lanzaba a estos a nuevos combates” (Alexis de Tocqueville, *La democracia en América*, II, 3, 18. Desde luego, por “americano” debe comprenderse “individuo democrático”). Este proceso ha sido muy bien explicado por Albert O. Hirschman en *Las pasiones y los intereses. Argumentos políticos en favor del capitalismo previos a su triunfo* (Península, 1999).

4 Joseph Ratzinger y Jürgen Habermas, *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión* (Encuentro, 2006), 35.

A partir de estas intuiciones, Michéa elabora una crítica categórica al proyecto liberal, al que, más allá de sus diferencias internas, concibe como un proyecto dotado de unidad. En la lógica de Michéa, las consecuencias últimas de esta dinámica están inscritas en sus primeros teóricos, aunque estos quizás las hubieren negado o desconocido en algunos aspectos. En efecto, puede pensarse que ni Locke ni Montesquieu, por mencionar ejemplos distinguidos, se habrían sentido demasiado cómodos con algunas variantes del liberalismo contemporáneo. ¿Es porque representan un liberalismo genuinamente distinto o preservan una herencia que sus propios principios contribuirán a disolver? Michéa retoma aquí algunas intuiciones de Castoriadis, quien afirmaba que cierto liberalismo es fundamentalmente parasitario, en cuanto requiere una serie de condiciones de existencia que no es capaz de recrear. Al afirmar que el hombre no puede conocer el bien, sigue Michéa, sino solo puede aspirar al mal menor, los teóricos liberales son intelectualmente responsables de las consecuencias que deplorarían, así como Calicles es la consecuencia lógica de Gorgias en el célebre diálogo platónico. Esta es, si se quiere, la primera intención del libro: develar la unidad interna del liberalismo, que, a partir de la experiencia de la guerra civil, busca eliminar toda posibilidad de conflicto privatizando por completo las cuestiones morales.

Pero ¿describe este diagnóstico realmente al liberalismo? No se engaña quien ve en Michéa una crítica orientada más bien al conjunto del proyecto moderno. Si su crítica se concentra en el liberalismo, es precisamente en cuanto este es entendido como la única realización consistente de dicho proyecto más general. O, en otras palabras, la fuerza del liberalismo reside para Michéa en que se trata de “la única solución política compatible con esa antropología desesperada”. Ahora bien, esta descripción tal vez parezca poco convincente para quien está familiarizado con el carácter más bien optimista del liberalismo contemporáneo. El talante escéptico del liberalismo temprano, el carácter contingente de la democracia, todo eso parece hoy reemplazado por entusiastas y firmes certezas. ¿Cómo explicar el movimiento pendular que va desde esa austera antropología

de la autoconservación hasta un progresismo que apenas conserva alguna noción del carácter limitado del hombre? El misterio puede no ser tan grande. Como lo ha notado Leo Strauss, el modo mismo en que el liberalismo se plantea el problema político tiene inscrita su solución: cuando la meta es más baja, las posibilidades de éxito son también mayores<sup>5</sup>. En la misma línea, Michéa anota que el pesimismo de la modernidad temprana siempre fue selectivo: era escéptico respecto de que los hombres fueran dignos de confianza, no respecto de su capacidad de erigirse en amos y señores del mundo y de la naturaleza. El escepticismo moral está directamente correlacionado con una idea de dominación que modifica por completo nuestra concepción del mundo y del hombre. Así, para Michéa este giro optimista estaba inscrito en la lógica liberal desde el comienzo. Este libro no solo diagnostica los problemas de dicha cultura —en su doble cara de mal menor y del mejor de los mundos posibles—, sino que disecta también los problemas de quienes se le oponen sin comprender cabalmente su lógica. En esta introducción atenderemos al modo en que Michéa habla a la izquierda de la que proviene, y también a las lecciones que tiene su obra para quienes nos situamos en otras tradiciones políticas.

### *Con la izquierda contra la izquierda*

Nuestro último párrafo podría sugerir que estamos ante un ensayo de filosofía política fundado en una erudita revisión de las raíces de la modernidad. La impresión es correcta, pero la erudición de Michéa nunca es un pesado estorbo. *El imperio del mal menor*, como el resto de su obra, es también una filosofía política franca y del presente, nacida de las más apremiantes necesidades que plantea el estado actual del mundo.

---

5 Leo Strauss, “Las tres olas de la modernidad”, en Claudia Hilb (comp.), *Leo Strauss. El filósofo en la ciudad* (Prometeo Libros, 2011), 56.

En efecto, Michéa reflexiona desde un lugar bien definido. Él mismo declara estar pensando *con la izquierda contra la izquierda*<sup>6</sup>. Y aquí nos encontramos con una idea central, que cruza la obra del pensador francés de punta a cabo, y que explica también su particular *pathos*: según la expresión de Pasolini, la izquierda contemporánea se enorgullece —usualmente sin advertir lo que hace— de celebrar todas y cada una de las consecuencias morales y culturales del mercado<sup>7</sup>. Este es, a ojos de Michéa, el dato central de la configuración política de las últimas décadas: la izquierda abdicó de su función crítica de los efectos más nocivos de cierto liberalismo económico, al asumir como bandera todas las formas de liberalismo cultural y de exacerbación del *yo*. Ese es el extravío de la izquierda, que explica su profundo desconcierto. Su actual incapacidad para encontrar el rumbo no obedecería a fallas estratégicas, sino a un error intelectual muy profundo. En otras palabras, buena parte de la izquierda dejó —según Michéa— de ser efectivamente de izquierda.

Las vías por las que se ha llegado a tal situación varían de nación a nación, pero es posible identificar un esquema recurrente. Cuando la alternativa ha sido la defensa del Antiguo Régimen, la izquierda naturalmente ha preferido la alianza con el discurso liberal. Y no cabe duda de que, en ciertos momentos y lugares, esa alianza con el liberalismo podía tener sentido para la izquierda. Pero una vez que los últimos rastros del Antiguo Régimen se han esfumado, la desorientación de una izquierda rendida frente a los dogmas de la movilidad y el individualismo queda al desnudo.

En rigor, no es solo que la izquierda se haya reconciliado con esa visión liberal del hombre, sino que además contribuye a crear las condiciones culturales para el triunfo de tal visión. Es fácil notar este punto si consideramos con qué intensidad la transgresión se ha vuelto un valor

---

6 Michéa, cuyos padres fueron militantes comunistas, también formó parte del PC francés durante la década de 1970.

7 Véase Fabio Gambaro, “Jean-Claude Michéa: ‘La sinistra deve rifondare l’alleanza illuminista’”, *Repubblica*, 19 de diciembre de 2015.

supremo para políticos e intelectuales de izquierda. Desde luego, esa transgresión ya no está al servicio de derribar monarquías o librarnos de brutales condiciones de opresión. Es un modo de enfrentar la realidad que, en palabras de Michéa, se extiende a “todas las reivindicaciones concebibles, incluso las más contrarias al sentido común o a la *common decency*”, que es la expresión con que Orwell —un hombre de izquierda— intenta defender cierto patrimonio moral que merece ser conservado. Con un magro esfuerzo intelectual, quien maneja las técnicas adecuadas puede “transformar todos los escrúpulos éticos posibles en tabúes arbitrarios”. La transgresión puede parecer hoy parte natural de una cultura de izquierda, pero en los hechos cada una de estas transgresiones contribuye a ampliar los límites del mercado.

Así, por ejemplo, cuando la izquierda no formula reparos respecto de la maternidad subrogada (ya que cada mujer es “dueña de su cuerpo”), alimenta la dinámica del mercado, pues le abre a este un nuevo espacio de posibilidades. La idea, supuestamente transgresora, de volver disponible lo que antes era indisponible, permite que el intercambio monetario vaya colonizando nuevas áreas de la vida humana. Ocurre algo parecido con la inmigración, pues en ese tema los economistas más liberales tienden a estar de acuerdo con los intelectuales progresistas. A unos les interesa la movilidad de la mano de obra —el capitalismo siempre necesita un ejército de reserva—; mientras que otros sueñan con un mundo sin fronteras, donde podamos gozar de la máxima movilidad posible. Se cree estar luchando contra la globalización capitalista, pero cada transgresión refuerza sus condiciones de existencia. La izquierda, apunta irónicamente Michéa, es tal vez el estadio supremo del capitalismo. ¿Qué sentido tiene que alguien se llame socialista o comunista allí donde no hay ninguna legitimidad filosófica para hablar de lo común, donde tanto el descanso dominical como una gramática compartida son vistos como instancias de opresión?

### *Conservadurismo crítico*

Para responder a una condición cultural y política como la descrita, parece necesario rehabilitar la noción de límite. También aprender a cultivar cierto sentido del pasado. Estas son preocupaciones, por cierto, que muchas veces son vistas como reaccionarias. Pero que sean vistas así pasa por nuestra incapacidad para comprender un simple hecho: una persona puede desear cambios muy sustantivos en su sociedad sin por eso querer desembarazarse de su herencia. Dado que esa herencia es usada aquí precisamente para criticar las condiciones contemporáneas, no es raro que Michéa describa la disposición que necesitamos como un “conservadurismo crítico”<sup>8</sup>.

Michéa usa esa fórmula a propósito de Orwell, pero ella sirve también para iluminar algunas de sus otras deudas intelectuales. Particularmente iluminadora resulta respecto de Christopher Lasch (Michéa prologó el año 2000 la edición francesa de *La cultura del narcicismo*). Hay, sin duda, una afinidad de temple entre ambos pensadores, un tal vez indefinible “populismo”. El historiador y sociólogo norteamericano fue el más profundo crítico de la izquierda liberal norteamericana, pero su radical antiprogresismo es difícilmente clasificable como propio de la derecha.

Para Lasch, el motor del ideal progresista no se encuentra, en efecto, en pensadores utópicos de segundo orden como Comte o Condorcet, sino algo antes en Adam Smith. En la obra de este, el insaciable apetito humano ya no es domesticado, sino rehabilitado para convertirse en la fuerza que busca un crecimiento económico constante. Es así como la ilusión de progreso habría sobrevivido a los horrores del siglo XX no solo a través de las formas utópicas (que la catástrofe hubiera dejado en el suelo), sino como una simple reducción de la vida a niveles cada vez más elevados de comodidad<sup>9</sup>. Esta comprensión de cómo la idea de progreso opera sobre nuestras vidas

---

8 Michéa, *Orwell, anarchiste Tory*, 177.

9 Christopher Lasch, *The True and Only Heaven. Progress and its Critics* (W.W. Norton, 1991), 21-81.



encuentra profundo eco en Michéa. Después de todo, su análisis puede ser fructífero no solo para pensar las contradicciones de la izquierda. También lo es para reflexionar sobre la apresurada armonización que suele realizar cierta derecha entre una disposición conservadora y las fuerzas ilimitadas del mercado. El desafío que enfrenta la derecha es en cierto sentido el inverso de la izquierda, pero los dos desafíos implican replantearse ante este imaginario de lo ilimitado. A un lado y otro se requiere reconsiderar el valor que tiene la noción de límite.

Para ambos mundos —izquierda y derecha— es asimismo relevante la brecha que separa cada vez más a élites móviles y cosmopolitas de un hombre común vinculado a espacios y tiempos particulares. En *La rebelión de las élites* (1994), Lasch presentó un pionero diagnóstico de este fenómeno y de sus consecuencias. El autor señala ahí la tendencia de las élites liberales a “olvidar las virtudes que dicen defender”, la irrupción de un intolerante desprecio respecto de un pueblo percibido como atrapado en sus costumbres<sup>10</sup>. Como bien ha observado Michéa, la conocida referencia de Hillary Clinton a los votantes de Trump como una masa de “deplorables” (*basket of deplorables*) ilustra a la perfección esta grieta que Lasch ya había percibido con extraordinaria nitidez hace tres décadas<sup>11</sup>. La trayectoria vital del mismo Michéa, por cierto, parece inscribirse en una consciente respuesta a esta situación. Aunque hoy existe una generación completa de jóvenes pensadores franceses atentos a su obra, él decidió permanecer toda su vida fuera del sistema universitario, como un profesor de provincia en lo que pareciera un conscientemente cultivado rechazo del éxito<sup>12</sup>. Esto puede explicar también el tono con el que argumenta Michéa, que maneja

---

10 *Id.*, *La rebelión de las élites y la traición a la democracia* (Paidós, 1996), 33.

11 Michael C. Behrent, “An Interview with Jean-Claude Michéa”, *Dissent Magazine*, 7 de junio de 2019.

12 Bénédicte Coste, “Against the Grain: Michéa’s Radical Philosophy and its Discontents”, en *Yale French Studies*, núm.116/117 (2009), 79-91. Sobre Michéa, véanse Kévin Boucaud-Victoire, *Mystère Michéa. Portrait d’un anarchiste conservateur* (Lescargot, 2019) y Emmanuel Roux y Mathias Roux, *Michéa l’inactuel. Une critique de la civilisation libérale* (Le bord de l’eau, 2017).

como pocos la ironía y el sarcasmo. Es, sin duda, un provocador, pero esa provocación está siempre al servicio de un razonamiento que busca volver visibles algunas articulaciones ocultas de nuestra discusión<sup>13</sup>.

### *Michéa y nosotros*

Solo una obra de Michéa había sido previamente traducida al castellano, *La escuela de la ignorancia*. Esta constituye una reflexión crítica sobre algunas tendencias pedagógicas contemporáneas, que buscan ajustar el proceso educativo a las necesidades del mercado. Sobra decir que, en ese punto, Michéa toca cuestiones que han estado muy presentes en nuestro debate. En cualquier caso, no es el único punto en que su obra ilumina la discusión chilena. Cuando Michéa nota “una extraña fascinación en una parte de la extrema izquierda” por Ayn Rand, es imposible dejar de pensar en los vivos ejemplos recientes de una desatada lógica individualista desde sectores de nuestra izquierda<sup>14</sup>. Unos han pontificado contra las relaciones afectivas incondicionales, defendiendo en su lugar la primacía del amor propio, como si la mera donación a otro fuera opresiva. Es una izquierda que no solo parece ignorar la existencia de Marcel Mauss, sino que desconoce o desprecia la experiencia misma del don. Otros han denunciado el individualismo del sistema de pensiones, pero para hacerlo caer han creído necesario exacerbar la lógica individualista, reclamando el derecho de los cotizantes a retirar sus fondos como si la propiedad privada no admitiera limitación alguna. Nuestros curiosos revolucionarios y transgresores tienden así a reproducir y reforzar todo lo que dicen lamentar.

---

13 De más está decir que la obra de Michéa ha sido objeto de duras críticas, sobre todo desde la izquierda liberal. Sobre esto, puede verse la introducción a Boucaud-Victoire, *Mystère Michéa*.

14 Estos casos, recordemos, han incluido abierta celebración de Ayn Rand en redes sociales. Véase Pablo Ortúzar, “Después de la soberanía individual. Apuntes para un poscapitalismo peregrino”, en Claudio Alvarado (ed.), *Primera persona singular. Reflexiones en torno al individualismo* (IES, 2019), 135-158.

Consideremos un ejemplo más. En una entrevista reciente con la revista *Dissent*, el pensador francés nota el aplauso unánime con que fuera recibido en 2017 el hecho de que la Asamblea Nacional gala llegara a contar con un 40% de mujeres. Lo que dicha celebración ignoraba, advierte, es que desde 1871 no existía una asamblea legislativa tan uniforme en su composición social<sup>15</sup>. Apenas hace falta mencionar el modo en que nuestros propios puntos ciegos quedan reflejados en esta observación. Michéa no deja de apreciar, a la luz de ejemplos como este, el genuino avance humano que implica una mayor participación femenina. Pero una élite que se felicita sin reflexión sobre la ambigüedad de estos hechos permanece ciega a las tensiones de aquello que, muchas veces de manera acrítica, consideramos progreso.

Pocas cosas parecen tan urgentes como pensar hoy las prácticas, disposiciones y mentalidades por las que podríamos salir de este atolladero sin caer en condiciones aun más asfixiantes. La imagen que tengamos del hombre es ahí la piedra angular. Nuestra relación con el prójimo está atravesada por una oscilación esquizofrénica: por un lado, la creencia en un hombre capaz de obrar la redención de sí mismo y de la sociedad y, por otro, la desconfianza y la tendencia a someternos a todo tipo de control para garantizar nuestra seguridad. Pero ninguna necesidad nos ata a esa lógica. En palabras de Michéa, “bastaría con renunciar al dogma del egoísmo, y reconocer que los hombres son tan capaces de dar y amar como de tomar, acumular o despojar a sus semejantes”<sup>16</sup>.

Si podemos redescubrir ese modo de mirar a los demás, daremos con tierra fértil para lo que Orwell llamaba *common decency*. Michéa recurre una y otra vez a esta fórmula. Es un concepto tal vez difícil de definir, pero se trata de una realidad que una y otra vez reconocemos en la vida cotidiana. Es la decencia resistente a la transgresión, un patrimonio moral que, según Orwell, estaba particularmente preservado en las personas comunes.

---

15 Behrent, “An Interview with Jean-Claude Michéa”.

16 Véase la página 166 de la presente edición.

Creía en un pueblo aún enraizado en los valores desechados por las élites económicas, políticas y culturales; un pueblo, por tanto, capaz del amor, la amistad y la integridad. No se trata de un romanticismo ingenuo respecto de los sectores populares, pero sí de reconocer la realidad de la decencia cuando la encontramos. Porque si reconocemos que también una rebelión puede ser alienada, que puede reproducir la lógica que dice combatir, hay pocas necesidades de tal envergadura como reconocer los espacios en que una mínima decencia se une a la libertad.

Después de todo, como bien dice un personaje de Albert Camus —aludiendo a algo parecido a esta *common decency*—, “el único modo de luchar contra la peste es la honestidad”<sup>17</sup>. Pero antes, quizá, debemos proveer los medios intelectuales para que eso sea posible.

---

17 Albert Camus, *La peste*, en *Œuvres complètes*, vol. II (Gallimard, 1947), 147.